

MARTA CABEZAS FERNÁNDEZ
CRISTINA VEGA SOLÍS (EDS.)

La reacción patriarcal

*Neoliberalismo autoritario,
politización religiosa y nuevas derechas*



La reacción patriarcal

Director de colección

R. Lucas Platero

Consejo editorial

María Eugenia Aubet

Barbara Biglia

Elvira Burgos Díaz

Manuel Cruz Rodríguez

Manel Delgado

Josep M. Delgado Ribas

Mari Luz Esteban

Oscar Guasch Andreu

Antonio Izquierdo Escribano

Dolores Juliano

Raquel Osborne

Oriol Romaní Alfonso

Carmen Romero Bachiller

María Rosón Villena

Amelia Sáiz López

Verena Stolcke

Meri Torras Francés

Francisco Vázquez García

Olga Viñuales Sarasa

Javier Sáez del Álamo

**MARTA CABEZAS FERNÁNDEZ
CRISTINA VEGA SOLÍS (EDS.)**

La reacción patriarcal

*Neoliberalismo autoritario,
politización religiosa y nuevas derechas*

Diseño de la colección: Dani Rabaza (Munster Studio)

Diseño original: Joaquín Monclús

Ilustración de la cubierta: Dani Rabaza (Munster Studio)

Título: *La reacción patriarcal. Neoliberalismo autoritario, politización religiosa y nuevas derechas*

Corrección de Manuel Azuaje

© Marta Cabezas Fernández

© Cristina Vega Solís

© Wendy Brown

© Sonia Corrêa

© Éric Fassin

© Weronika Grzeballska y Andrea Pető

© Flávia Melo y Jaqueline Moraes Teixeira

© Alexandre Pichel-Vázquez y Begonya Enguix Grau

© Martina Avanza

© Alynn Torres Santana

© Gabriela Arguedas-Ramírez y Gustavo A. Chaves

© Claudia Rivera-Amarillo y Flora Rodríguez-Rondón

© Verónica Gago y Gabriel Giorgii

© Bellaterra Edicions (Cultura21, SCCL), 2022

Bellaterra Edicions (Cultura21, SCCL)

C. de la Foneria, 5-7, bajos, 08243 Manresa / www.bellaterra.coop

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Esta publicación ha sido posible gracias a la financiación recibida por Marta Cabezas Fernández del “Inter-Talentum Programme for Post-Doctoral Talent Attraction to the International Excellence Campus UA-M+CSIC” cofinanciado por la Comisión Europea a través del Marie Skłodowska-Curie Action Cofund 2015 (Grant Agreement EU project 713366 – InterTalentum) y por la Universidad Autónoma de Madrid.

InterTalentum



ISBN: 978-84-18684-44-9

ISBN libro electrónico: 978-84-19160-23-2

Déposito Legal: B 18941-2022

Impreso por Prodigitalk

Índice

Neoliberalismo autoritario, politización religiosa y nuevas derechas. <i>Marta Cabezas Fernández y Cristina Vega Solís</i>	11
Género, patriarcado y ecosistema reaccionario	13
Fuerzas antigénero, fuerzas antifeministas. Reacción y mucho más	18
Neoliberalismo autoritario y desdemocratización	24
Diálogos transatlánticos a contracorriente	30
Bibliografía	37
1. El Frankenstein del neoliberalismo. Libertad autoritaria en las «democracias» del siglo XXI. <i>Wendy Brown</i>	47
La lógica y los efectos de la razón neoliberal	50
Las energías de la libertad y del nacionalismo de derechas	65
Desublimación represiva y depresión de la conciencia	72
Conclusión	77
Bibliografía	80
2. «Ideología de género». Una genealogía de la hidra. <i>Sonia Corrêa</i>	83
La invención de la «ideología de género»	84
Temporalidades más largas	92
La confluencia con el fundamentalismo evangélico	96
«Ideología, género, marxismo»: la triada fantasmal	100
Raíces neoliberales de la política antigénero	105
Bibliografía	109

3. Campañas antigénero, populismo y neoliberalismo en Europa y América Latina. <i>Éric Fassin</i>	115
Bibliografía	122
4. El género en la transformación iliberal de Hungría y Polonia. <i>Weronika Grzebalska y Andrea Pető</i>	125
El género como pegamento simbólico	127
La deriva securitaria	130
La promoción de la familia tradicional	134
La apropiación como estrategia	136
Conclusiones	146
Bibliografía	148
5. Donde hay humo, hay fuego. La cruzada antigénero en Brasil como un problema público. <i>Flávia Melo y Jacqueline Moraes Teixeira</i>	159
La emergencia de un problema público	161
Caza de brujas	169
Resistencias	172
Reflexiones finales	178
Bibliografía	181
6. Silenciar al feminismo. La emergencia electoral de Vox. <i>Marta Cabezas Fernández</i>	189
Género, nación y ultraderecha	190
Los «movimientos antigénero» en el Estado español	193
A la deriva por las campañas de Vox	196
«La reconquista de España», un marco antifeminista	197
En campaña contra la «ideología de género» y las «feminazis»	201
Reflexiones finales: La dependencia de género de la ultraderecha española	209
Bibliografía	211
7. De amar la patria a practicar el odio. Afectos y antifeminismo en el nacionalismo español de Barcelona. <i>Alexandre Pichel-Vázquez y Begonya Enguix Grau</i>	219
Afectos políticos	222
Metodología	229
Catalanes por (la amada) España	231

Conclusiones	239
Bibliografía	240
8. Por un enfoque <i>emic</i> para comprender los «movimientos feos». Lecciones de las divisiones en el movimiento provida italiano. <i>Martina Avanza</i>	245
Más allá del análisis movimiento-contramovimiento	247
Estudiar los «grupos odiosos» desde dentro	250
Datos y metodología	252
Tres divisiones	254
Conclusión	265
Bibliografía	267
Anexo	272
9. Cuba en el punto de mira. El surgimiento de los neoconservadurismos religiosos en el campo político. <i>Ailynn Torres Santana</i>	277
Neoconservadurismos religiosos y moral sexual	280
Matrimonio igualitario en el proceso constituyente	283
Educación sexual	288
Estrategias neoconservadoras	293
A futuro	299
Bibliografía	302
10. «Diseño original» y renovación del patriarcado. Discipulado y politización religiosa en una iglesia evangélica de Quito. <i>Cristina Vega Solís</i>	307
Orden sexo-género-deseo contra desorden social	309
Ciudadanía religiosa fundamentalista y democracia sexual	312
La expansión evangélica en América Latina y Ecuador	313
Doctrina, discipulado y politización antigénero	315
La articulación entre ciudadanía estatal y religiosa	326
Conclusiones	328
Bibliografía	329
11. Agenda antidemocrática y pánico moral. Una lectura situada en Centroamérica. <i>Gabriela Arguedas-Ramírez y Gustavo A. Chaves</i>	335
Aborto, democracia y derechos humanos	340

La situación jurídica del aborto en Centroamérica	342
La influencia neoconservadora en la OEA y la ONU	344
Pánico moral y rédito electoral en Costa Rica	347
Conclusiones	353
Bibliografía	355
12. Producción académica antigénero en América Latina y el Estado español. <i>Claudia Rivera-Amarillo</i> y <i>Flora Rodríguez-Rondón</i>	359
De las calles a la academia	360
Corpus bibliográfico antigénero y estrategia de análisis	366
El derecho y la filosofía contra el género	371
¿Un campo de conocimiento académico?	378
Conclusiones	379
Bibliografía	380
Anexos	384
13. Las subjetividades en disputa. Notas sobre las formas expresivas de las nuevas derechas. <i>Verónica Gago y Gabriel Giorgi</i>	387
Bibliografía	402
Sobre las autoras	405

Neoliberalismo autoritario, politización religiosa y nuevas derechas

MARTA CABEZAS FERNÁNDEZ

CRISTINA VEGA SOLÍS

En los últimos años, las «nuevas» derechas han gobernado países tan centrales en la geopolítica mundial como Brasil y Estados Unidos o han protagonizado el Brexit, la primera baja en una Unión Europea que se pensaba en expansión. Presenciamos con perplejidad cómo nuevos partidos ultra desplazan a las derechas tradicionales o moderadas, acaparando la agenda mediática e inundando las redes sociales con sus estrategias de escandalización y moralización, ya normalizadas en muchos contextos (Wodak, 2021). Esta derechización también se ha instalado, más capilarmente, en nuestra vida y en nuestras conversaciones cotidianas, en nuestros imaginarios políticos, en nuestras calles y plazas. Este fenómeno corre paralelo a una politización de la religión que anima desplazamientos fundamentalistas e integristas, específicamente en relación a la doctrina acerca de los géneros y la sexualidad, mediante la que disputan su presencia en los Estados, estableciendo alianzas inéditas entre católicos y evangélicos (Arguedas, 2020, Vega 2018 y Corrêa en este volumen). La politización religiosa anima movimientos, organizaciones y «campañas antigénero» (Kuhar y Patternote, 2017), que convocan manifestaciones, hacen activismo *online* y presionan a Gobiernos y organizaciones internacionales. Mucho se ha escrito ya desde la academia feminista sobre estos procesos interrelacionados de radicalización de las derechas y politización religiosa de corte conservador, así como sobre sus confluencias¹.

1 Referimos aquí algunas obras colectivas cruciales. Sobre género y derecha radical en Europa, véanse Spierings *et al.* eds. (2015), Kováts, Pöim, eds. (2015), Köttig,

Todo ello ha conformado un campo emergente de investigación donde los diálogos entre las Américas y Europa son, todavía, incipientes.

Interpretar este fenómeno en clave *reactiva* –reactiva a la institucionalización de derechos de mujeres y diversidades sexuales, a los movimientos feministas y a las transformaciones socioculturales en las relaciones de género– no nos impide reconocer su dimensión *propositiva*, productiva, que gira en torno a la familia tradicional, a la definición de la nación y de la ciudadanía en clave excluyente y a la reversión de la secularización, en contextos de desestabilización del patriarcado, rearme del capitalismo neoliberal y actualización del racismo o restauración del legado colonial.

Pese a sus diferentes localizaciones, temporalidades e historias, ya es evidente que estamos ante un fenómeno transnacional que se expande y circula a través de diferentes geografías, con retóricas y prácticas similares. Aquí optamos por pensar este fenómeno como un «ecosistema político» (Holmes, 2019) en el que se producen relaciones simbióticas (aunque también de competición, ver Avanza, *infra*), en las que unos actores generan las condiciones de posibilidad para las intervenciones de otros. En este ecosistema «el género» opera como un instrumento que cataliza ansiedades en múltiples frentes, disputando el orden social justamente en el ámbito del sexo, el género y la sexualidad. El género funge, como sostienen Grzebalska, Kováts y Pető (2017), como un «pegamento simbólico» que permite sintonizar relaciones y actuaciones en las que participan una pluralidad de actores diversos, en ocasiones altamente organizados y jerarquizados, que se despliegan en campañas, redes nacionales y transnacionales e incluso en organizaciones secretas como el Yunque que planifican procesos de incidencia, así como de infiltración en los Estados, organismos internacionales y en las jerarquías religiosas. El género opera, así mismo, a través de significados, prácticas y procesos

Bitzan y Petó, eds. (2017), Gutiérrez Rodríguez, Tuzcu y Winkel. eds. (2018), Verloo y Paternotte, eds. (2018) y Dietze y Roth, eds (2020). Sobre politización religiosa y movimientos antigénero, Bracke y Paternotte, eds, (2016), Kuhar y Paternotte, eds. (2017), Maher ed. (2019). En perspectiva global, desde Estados Unidos, Graff, Kapur y Walters, eds, (2019), desde Europa Mayer y Goetz (en prensa). Para el caso español ver Fundación de los Comunes (2020). Para América Latina, Viveros y Rodríguez Rondón, eds. (2017), González Vélez *et al.* (2018), Viveros y Faur (2020), Torres, ed (2020), Faur y Viveros, eds (2020), Grupo Permanente de Trabajo Alternativas al Desarrollo. ed. (2020), Corêa, ed. (2021), también las publicaciones del proyecto Género y Política en América Latina <<https://sxpoltitics.org/GPAL/>>.

socioculturales más difusos, diversos y rizomáticos, típicamente los que transcurren en las redes sociales. Estos procesos no siempre dejan ver su estructura jerárquica, proliferan animados por actores con diversas formas organizativas y con recursos variables. Junto a estas estructuras o en torno a ellas pueden aparecer una miríada de organizaciones, fundaciones y campañas que se coaligan con las primeras difuminando sus filiaciones en constelaciones difíciles de aprehender. Los elementos dispares y el tipo de relaciones dentro de dicho ecosistema *no son un a priori* (Kuhar y Patternote, 2018), sino que dan forma, justamente, a preguntas e hipótesis de investigación en contextos interconectados.

Género, patriarcado y ecosistema reaccionario

Los capítulos que componen este volumen se centran en el estudio de diferentes dimensiones del ecosistema reaccionario, analizando las relaciones y peculiares configuraciones que se dan entre sus componentes en contextos específicos: principalmente partidos, movimientos y campañas antigénero e instituciones religiosas que atraviesan el campo político, jurídico, mediático y comunicativo. Hablamos entonces de un ecosistema heterogéneo, no necesariamente coherente y con algunas discrepancias en su seno. En él conviven fuerzas políticas más o menos convencionales, movimientos de larga y corta andadura, congregaciones de fe, mundos virtuales y entramados mediáticos. De forma coral, instalan significados y prácticas jerárquicas y autoritarias, desdemocratizadoras pero con frecuencia de apariencia democrática, que se refieren de manera específica al género y la sexualidad y que, en su racialización, ponen en juego distintos aspectos del orden social, entre ellos la nación (y la migración), la desigualdad de clase, los derechos humanos, las relaciones internacionales o la relectura de la historia y el patrimonio cultural.

Uno de los hilos que, en toda su diversidad, articula este «complejo» (Dietze y Roth, 2020) reaccionario es su común «generofobia» (Fassin, *infra*). Si bien tiene una vertiente abiertamente misógina, queremos llamar la atención sobre versiones más sutiles y normalizadas, donde el rechazo al «género» –un concepto teórico-crítico feminista para analizar las relaciones de poder, pero que para el ecosistema reaccionario adquiere una dimensión espectral y maléfica– se declina en un lenguaje pseudodemocrático, que utiliza la libertad, la igualdad y la no

discriminación como armas arrojadas contra quienes históricamente les dieron significado, especialmente contra el feminismo, los movimientos de la diversidad sexo-genérica y sus aliados «progresistas». Esta fagocitación se combina con visiones afirmativas y «empoderadas» sobre las mujeres.

La obsesión por el género y la sexualidad de los actores del campo reaccionario se observa y estudia en la academia feminista, pero está todavía infrateorizada fuera de sus confines. Desde la izquierda, se interpreta con frecuencia como una «cortina de humo» para eludir la discusión de problemas más importantes (Ver Melo y Teixeira, *infra*). Graff, Kapur y Walters plantean, sin embargo, que el antagonismo hacia el feminismo no es solo una estrategia política, sino que es también un «sentimiento» anidado en el corazón de la derecha y una plataforma para reclutar adeptos (2019: 541).

Este libro es una invitación a preguntarnos sobre la radicalización de la derecha neoliberal y la politización religiosa ultraconservadora como parte de una *reacción patriarcal racista* a gran escala que reafirma las jerarquías, disputando los desplazamientos «de los márgenes al centro» efectuados por el feminismo en su diversidad (hooks, 1984). Como sugiere Segato (2016), el patriarcado en el presente busca reafirmar y visibilizar su centralidad en el edificio del poder. Si bien el concepto de *patriarcado*² ha sido criticado por su carácter universalista y ahistórico, por no dar cuenta de la forma interseccional que adquieren las opresiones, por la

2 El término patriarcado remite a la ley del padre, al control que ejercen los hombres en cuanto padres sobre sus esposas, hijas y subordinados domésticos, con o sin parentesco sanguíneo. Se trata de un sistema que estructura las relaciones jerárquicas de género y raza. Dicho control puede apoyarse en el ordenamiento jurídico y en distintas instancias que impactan sobre el comportamiento cotidiano (McDowell, 2009: 17). El patriarcado ha sido una categoría central tanto para el feminismo radical estadounidense como para el marxista o el psicoanalítico de los años sesenta y setenta (en autoras como Millet, Firestone, Eisenstein, Hartmann o Irigaray). Ha sido de uso común en distintas disciplinas, de forma notable en la antropología y la teoría política; véase, por ejemplo, Lerner ([1986] 2018), Amorós (1985), Pateman ([1988] 1995). Las perspectivas postcoloniales y postestructuralistas se han mostrado en general críticas con su universalismo (tal es el caso de Mohanty, 1984 y Butler, 1990), considerándolo, al igual que el concepto de género, como resultado de la modernidad colonial (Lugones, 2008); algunas han hablado del esfuerzo entretendido de la descolonización y la despatriarcalización (Galindo, 2013) y han desarrollado la vertiente colonial del patriarcado como proyecto civilizatorio entretendido en los contextos postcoloniales. Para otras, en cambio, el simbolismo patriarcal ha perdido su hegemonía (Librería de Mujeres y Rivera Garretas, 1998).

omisión de la heterosexualidad obligatoria o por remitir más bien a una expresión específica del «sistema sexo-género» (Rubin, 1988 [1975]), creemos que tiene una vigencia política y analítica renovada en el abordaje de la problemática que nos ocupa. Lo que nos debe poner sobre aviso es el retorno de la familia tradicional en este ecosistema político y la restitución del poder de los padres en esta y otras instituciones.

Entendemos que la actual ofensiva «antigénero» es, en último término, una ofensiva patriarcal; no solo, como señala Pateman (1995), por afirmar el poder de los hombres en tanto hermanos en el patriarcado moderno³, sino también, en el sentido más clásico, por reavivar su poder en tanto padres (padres de familia, de la iglesia, de la nación, de la cultura, etc.). Para Pateman,

El patriarcado hace mucho que ha dejado de ser paternal. La sociedad civil moderna no está estructurada según el parentesco y el poder de los padres; en el mundo moderno, las mujeres están subordinadas a los hombres en tanto que *varones*, o a los varones en tanto que fraternidad. El contrato original tiene lugar después de la derrota política del padre y crea el *patriarcado fraternal* moderno (1995:12).

Este patriarcado de hermanos ha implicado la cesión de poderes o, cuanto menos, una distribución de los mismos en el Estado⁴. No obstante, la progresiva desestabilización de las formas de gobierno absoluto paterno, con indiscutibles rasgos coloniales⁵, suscita el anhelo de su

- 3 Para la autora, en la literatura política convencional, el patriarcado (ley del padre) se contraponen al poder político en la sociedad civil.
- 4 Foucault (1999), que no contempla las relaciones de poder entre mujeres y hombres, entiende que existe una continuidad entre el gobierno de sí (moral), el gobierno de la familia (economía) y el gobierno del Estado (política). El arte de gobernar no está marcado por la discontinuidad, que establece la teoría jurídica, sino por la continuidad ascendente y descendente (181). Así, el buen gobierno del Estado repercute en la conducta de los individuos y la gestión de las familias; quien quiere gobernar el Estado debe primero saber gobernarse y gobernar su familia de modo correcto y a la inversa. Extendiendo el razonamiento, cabría pensar en qué sentidos, el gobierno patriarcal en la familia se extiende y expande estableciendo (dis) continuidades ascendentes y descendentes en los Estados y entre Estados.
- 5 Desde Bolivia, la historiadora Rossana Barragán señala que uno de los ejes centrales del régimen de género es la patria potestad, reeditada por la legislación del Estado republicano boliviano del siglo XIX que, así, no abandona la colonialidad. «La patria potestad que remite al poder y autoridad que tenían los padres sobre su linaje, implica la sujeción de los hijos a la autoridad de sus padres, la de las esposas a sus maridos y el uso legitimizado de la violencia [...]. Esta autoridad legitimizada de los padres

retorno. No es, pues, un detalle menor la constante apelación a los «derechos de los padres» frente al Estado en las campañas antigénero, sintetizadas en el lema «Con mis hijos no te metas» (Vega, *infra*), ni la paralela conformación de partidos políticos que disputan el Estado y parasitan las magras estructuras públicas destinadas a la igualdad de género (ver Petó y Grzebalska, *infra*). Tal y como advierte Rita Segato, la economía simbólica patriarcal reposiciona el simbolismo vertical y autoritario, si bien en su realización encuentra resistencias en distintos niveles. Para la autora,

El patriarcado es, así, no solamente la organización de los estatus relativos de los miembros del grupo familiar de todas las culturas y de todas las épocas documentadas, sino la propia organización del campo simbólico en esta larga prehistoria de la humanidad de la cual nuestro tiempo todavía forma parte. Una estructura que fija y retiene los símbolos por detrás de la inmensa variedad de los tipos de organización familiar y de uniones conyugales (Segato, 2003: 15).

Frente a una estructura simbólica de posiciones jerárquicas fija, ahistórica y universal, la propuesta se desplaza hacia el análisis de sus realizaciones y consecuencias que, como advierte la autora, no son lineales, causalmente determinadas o absolutamente previsibles.

La familia tradicional, tan reivindicada por el ecosistema reaccionario, reaparece como la institución que garantiza el buen gobierno, tanto en un sentido moral como económico. El concepto crítico de patriarcado recupera así vigencia, si bien es preciso advertir cómo dicho orden posiciona a ciertos hombres, frente a otros, en la cúspide: hombres blancos de las élites económicas y políticas en lo más alto de la cadena de mando, hombres que camuflan su militarismo y autoritarismo apelando a la libertad (Brown, *infra*), hombres que los reivindican abiertamente como advertencia y recordatorio de su posición o, como sucede en la denominada derecha alternativa (*alt-right*⁶), jóvenes ambiciosos y

sobre sus hijos, y del varón esposo sobre la mujer esposa, se extendía a la de los amos y patrones hacia los esclavos, criados o colonos» (Barragán, 1997: 413). Como advierte la autora, esta forma de dominio patriarcal señorial y el uso legítimo de la violencia que lo acompaña ha contado con el respaldo de la Iglesia y el Estado.

6 Más allá de las distintas caracterizaciones, la derecha llamada alternativa, activa desde la década de 2010, rompe esquemas en contra de la «tiranía de lo políticamente correcto», adoptados por las derechas liberales igualitaristas más convencionales (Raim,

con arrojo, que se convierten en «hombres» al ejercitar el patriotismo e integrarse de este modo al *establishment* de la nación. Por otra parte, en paralelo al despliegue de liderazgos hipermasculinos, las nuevas derechas han despertado el resentimiento que produce la crisis de la hipermasculinidad, agitando el papel de víctimas entre varones sin poder (Kimmel, 2017).

Ciertamente, el proyecto de restitución patriarcal se despliega en el presente histórico y responde, explícita o implícitamente, al feminismo. En él, las mujeres no son sujetos pasivos o carentes de agencia, sino todo lo contrario, son actoras que paradójicamente reclaman protagonismo negando las fuentes de la subordinación. En el patriarcado, ni las mujeres, ni mucho menos todas las categorías de mujeres, están exentas de poder, de modo que no nos deben sorprender los liderazgos femeninos en partidos ultra o en estructuras religiosas, ni los sentimientos de pertenencia que estos generan en las mujeres (Hochschild, 2016).

En todo caso, recuperar críticamente el concepto de patriarcado nos permite traer a primer plano el ordenamiento sociopolítico naturalizado y vertical invocado por el ecosistema reactivo. El problema de las dimensiones interclasistas e interétnicas del patriarcado, los denominados «pactos patriarcales» (Amorós, 1992) y la colonialidad, la variable inscripción sociojurídica del patriarcado en los Estados, la mayor o menor relevancia del parentesco en la reproducción de este ordenamiento o el tipo de masculinidades que replica, forman parte de fructíferos debates contemporáneos en la investigación feminista. Para Segato, el sistema patriarcal es «pilar, cimiento y pedagogía de todo poder, por la profundidad histórica que lo torna fundacional y por la actualización constante de su estructura» (2016: 16). Con ella entendemos la producción y regulaciones de las relaciones jerárquicas patriarcales como piedra angular de todo edificio del poder, además de pedagogía que contribuye a enseñar y difundir cómo funcionan las relaciones de dominio. Los feminismos, además, han traído de vuelta su pertinencia política y el anhelo colectivo de tumbarlo: «se va a caer, se va a caer...».

La centralidad e irradiación del patriarcado en tanto modelo y pedagogía de la dominación que activan los grupos neoconservadores

2017). Se muestra abiertamente racista, belicista y autoritaria y presenta a los hombres blancos como víctimas del feminismo. Sus planteamientos provocadores, su activismo en medios digitales e incluso en las calles y su modo de tergiversar argumentos de la izquierda les ha dado repercusión entre ciertos sectores. Políticos como Donald Trump o Jair Bolsonaro habrían crecido al calor de esta corriente.

implica una discusión más amplia. Es en este sentido que esperamos tener eco más allá de los confines del feminismo pues, de forma un tanto paradójica, la reacción ha puesto el género y la sexualidad en el centro del conflicto político. La propuesta, por consiguiente, no es abordar el género en la configuración patriarcal como un «tema» (Mudde, 2007; 2021; Cabezas, *infra*) o un ámbito de intervención, sino como un núcleo articulador del ciclo reaccionario que vivimos, entendiendo, con Joan Scott, que el género es un «campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder» (1996 [1986]: 292). El género funciona en su *dimensión simbólica*, tal y como han propuesto algunas autoras, como «pegamento» (Grzebalska, Kováts, y Petó, 2017) para conformar coaliciones de derechas de amplio espectro, atravesando y reconfigurando divisiones políticas e ideológicas anteriores y contextos nacionales diversos en los que cobra cuerpo el ecosistema reaccionario. Desde una óptica populista (Fassin, *infra*), el género se ha convertido en un «significante vacío» (Laclau, 2012; Mayer y Sauer, 2017) y un «meta-lenguaje» (Dietze y Roth, 2020) para las luchas hegemónicas de nuestros tiempos. Esto convierte al género en un analizador fundamental de los procesos desdemocratizadores. Pero, más allá de su dimensión simbólica, en una *vertiente materialista* y desde una perspectiva animada por la economía política, el género trae de vuelta el problema del gobierno efectivo de la sexualidad, la reproducción biológica y de la fuerza de trabajo y, en un sentido general, el control de las mujeres en esta fase del capitalismo (Marugán y Vega, 2002). En juego está la domesticación, cercamiento y moralización de nuestros cuerpos, trabajos y saberes colectivos (Federici, 2004), además del modo en que se configuran y organizan las fracturas entre los distintos grupos subalternos en el sistema sexogénérico y racial (hombres, mujeres y diversidades en sus jerarquizaciones étnicas y de origen y de clase). En fin, detrás del uso y abuso del género en un plano discursivo y en la contienda política, lo que está en juego es mucho más que ganar adeptos, elecciones o tumbar determinadas políticas públicas.

Fuerzas antigénero, fuerzas antifeministas. Reacción y mucho más

Lo que aquí denominamos *reacción patriarcal* incluye movimientos o campañas antigénero, articuladas para estos sectores reactivos en torno

a la amenaza de lo que han dado en llamar «generismo» (del inglés *genderism*). Este término, ajeno a la teoría feminista, creado por los actores reaccionarios, es presentado como una narrativa o ideología propugnada por el diabólico «feminismo de género», que alejándose del «feminismo de la igualdad», dirigiría sus esfuerzos a incapacitar a los hombres de la nación (Graff, 2014) con tramposos argumentos sobre una desigualdad ya superada en el civilizado Occidente cristiano. El ataque que representa dicho enemigo se despliega en una doble vertiente, *política y epistemológica*. Es decir, se moviliza contra las políticas públicas de igualdad y la acción política feminista en un sentido más amplio, por un lado, y contra los Estudios de Género y Feministas en las Ciencias Sociales, por otro (Paternotte y Kuhar, 2017; Verloo y Paternotte, 2018). En esta contraofensiva, el género, una categoría analítica que da cuenta de las relaciones de poder en las Ciencias Sociales, es deformado y pasa a significar una amenazadora ideología contrapuesta a los hechos de la «realidad» biológica: existen dos sexos, con atribuciones distintas que provienen de su naturaleza y complementarios en la relación heterosexual que funda la familia. Para la reacción patriarcal, su fin, es nada más y nada menos que destruir la humanidad y, en torno al género, se construyen imaginarios distópicos que alientan una «política del miedo» (Wodak, 2021).

El paquete de políticas de género, que se desarrollaron a nivel global en las conferencias internacionales de Naciones Unidas de los años noventa gracias al impulso del feminismo, es uno de los blancos favoritos de la reacción patriarcal. La suma de los reclamos asociados al sexo y la sexualidad –reconocimiento de identidades sexogenéricas diversas y crítica a la heteronormatividad–, desató un malestar creciente y nuevas alianzas entre Estados bajo el influjo del Vaticano (Corrêa, *infra*). Si bien el ataque a las políticas públicas antidiscriminatorias y por la igualdad de género y sexualidad toma diferentes objetivos según el contexto, el denominador común está en atacar aquella legislación y políticas emblemáticas que regulan la autonomía y la diversidad en cada contexto: derechos sexuales y reproductivos, especialmente el aborto, educación y educación sexual, matrimonio igualitario, medidas antidiscriminatorias contra las diversidades sexuales, sobre violencia, etc. Como plantea Segato, lo que está en juego es la legitimación e inscripción de ciertos sujetos colectivos en la ley, «narrativa maestra de las naciones» (2016: 128). Y esto nos lleva al feminismo.

El presente ciclo neoconservador llega después de más de dos décadas de institucionalización de políticas de género, avaladas por organismos internacionales como Naciones Unidas. Pero además, en la geografía que nos ocupa, es también coetáneo a un nuevo periodo transnacional de intensa movilización feminista callejera que mira con insatisfacción el resultado de esas mismas políticas «femocráticas» (Eisenstein, 1996), cuyo avance se produjo en paralelo (de forma conjunta en algunos casos) a la legitimación del neoliberalismo. La radicalización y el auge de los feminismos populares, con una decidida crítica de clase, plurinacional, anti-racista, ecoterritorial, ha marcado el ritmo de este último periodo, convirtiéndose en uno de los principales vectores de politización en el presente, lo que es sin duda cierto en el eje transatlántico (Gago, Malo y Cavallero, 2020). El feminismo hoy habla de todo y lo hace de forma entrecruzada: de la pobreza, de los cuidados, del extractivismo y la devastación ambiental, del aborto y la soberanía de los cuerpos colectivos, de la precarización de los trabajos, de la criminalización de la pobreza en el sistema carcelario y el narco-Estado, del endeudamiento y del racismo institucional, haciendo estallar las especializaciones y códigos desarrollados por la «tecnocracia de género» (Mujeres Creando, 1994). Pese a las confluencias y divergencias entre los feminismos en movimiento y los que actúan en los Estados o en organismos internacionales, es ya evidente que ambas vertientes, se entretejen y divergen en distintos niveles, están siendo atacadas por el proyecto de gubernamentalidad patriarcal. Las fuerzas que en él operan trabajan en dos frentes simultáneamente. Por una parte, luchan por reapropiarse del Estado para dismantelar las políticas de igualdad e instalar otras de corte familiarista y tradicionalista, desmontando los espacios de influencia feminista. Por otra parte, se vuelcan en deslegitimar e impugnar los lenguajes y apuestas del feminismo como movimiento de transformación ininterrumpida de la vida cotidiana.

Queremos pensar esta reacción patriarcal en relación al feminismo en todos sus frentes políticos: en tanto movimiento y fuerza subversiva con el «deseo de cambiarlo todo» (Gago, 2019), pero también en su deriva entrista como «feminismo de Estado» (Stetson, McBride y Mazur, 1995), motor de iniciativas y transformación institucional, siempre empujadas, cuestionadas y dinamizadas desde los activismos. Pese a sus discrepancias, ambas orientaciones se han convertido en objetivos estratégicos, en obstáculos para el asalto al Estado por parte de la ultraderecha y para el despliegue capilar del autoritarismo patriarcal y su violencia (Cabezas, 2022b).

La nueva derecha autoritaria se muestra simultáneamente contraria a la institucionalidad y políticas de igualdad y contraria a las movilizaciones feministas y sus reclamos. Concordamos, no obstante, con algunas autoras que advierten cómo el ataque al «género» ofusca la relación de este instrumento analítico y político con el feminismo. Así, sus actores dicen estar a favor de las mujeres pero en contra de la «ideología de género» (Mayer y Sauer, 2017), lo que les permite mostrarse aceptables, tolerantes y contrarios a los excesos del deconstructivismo. Al invertir su sentido e interpretar su impronta como discriminatoria contra los hombres, estas fuerzas revelan el androcentrismo de su sujeto político, lo que Birgit Sauer ha denominado «política de identidad masculinista» (2020). Es importante, en este sentido, insistir en las continuidades entre las distintas formas históricas en las que se ha manifestado el antifeminismo y las estrategias desplegadas en cada periodo (Mayer y Goetz, en prensa). De hecho, en el presente, las estrategias oscilan entre identificar abiertamente género y feminismo como enemigos, tal y como hizo la activista extrema derecha Sara Winter desde Brasil al explotar su figura como «exfeminista», o apropiarlo de forma tergiversada, como es el caso de Amparo Medina, de la Pastoral Familiar católica en Ecuador, que al tiempo que se presenta como exasesora de NNUU en género se declara «feminista provida». El recurso común de afirmar el «empoderamiento» femenino contra el «victimismo» (supuestamente feminista), como si las mujeres vivieran ya en un mundo de iguales y los privilegios de las mujeres de las élites, generalmente políticas y empresarias, fuera común a todas. Aparece una versión supremacista blanca o blanco-mestiza, que dice «defender a las mujeres oscuras de los hombres oscuros» (Spivak, 2013 [1999]) y hacerlo «en nombre de los derechos de las mujeres» (Farris, 2021 [2017]). En América Latina, esta versión se plasma en el legado hispano colonial a través de una galería de valerosas mujeres hispanas (Vega, en prensa). La emergencia del *homonacionalismo*, el *femonacionalismo* y el *femicolonialismo*, en sus distintas declinaciones, es una expresión de la apropiación tergiversada del feminismo con fines racistas (Puar, 2013; Farris, 2017; Vega, en prensa). Así, junto a la matriz antagonista, opuesta a una ideología «falaz» que atenta contra la naturaleza, la moral y/o el plan de Dios, aparece otra tendencia, más inquietante si cabe, a «parasitar de forma oportunista» al feminismo utilizando para ello algunos debates y confrontaciones en su interior. El despliegue de estas y otras estrategias entremezcladas genera altas dosis de confusión en torno al

referente. El feminismo se ha convertido simultáneamente en enemigo a erradicar, objeto de deseo y potencia política a parasitar (Cabezas, *infra*). El panorama genera confusiones a múltiples niveles; como sugiere Forti, uno de los rasgos sobresalientes de las nuevas derechas 2.0 es el «tacticismo» (2021).

De igual modo, una característica sobresaliente de la politización religiosa fundamentalista es su «secularismo estratégico» (Vaggione, 2017). Estos y otros elementos desorientadores se juegan particularmente en el ecosistema reactivo patriarcal. A diferencia de la conclusiones a las que llega Mude (2007, 2020) acerca del carácter secundario del género para la derecha radical europea, aquí, por el contrario, reconocemos en esta geometría variable, en el tacticismo y las estrategias de *apropiación y tergiversación*, la centralidad de la ofensiva antifeminista y el modo en que esta se nutre y declina los argumentos e iniciativas del feminismo con el objetivo, no solo de cosechar un *resentimiento patriarcal* preexistente, sino de sembrarlo, cultivarlo y agitarlo contra el feminismo y sus aliados políticos del campo «progresista».

Sin suscribir versiones mecanicistas sobre la relación entre feminismo y onda reactiva (Avanza, *infra*), creemos que no se puede entender la presencia actual de la reacción patriarcal sin relacionarla con el despliegue del «proyecto feminista» (Verloo y Paternotte, 2018) en sus muy diversas expresiones. Nos interesa, por tanto, indagar la relación e interpelación, explícita e implícita, entre las fuerzas reactivas y los feminismos. Se trata de un terreno dinámico de mutua interpelación. Como ejemplo, mientras en Madrid el movimiento gritaba «somos las nietas de todas las brujas que no pudisteis quemar» durante las masivas manifestaciones del 8M de 2018 enmarcadas en la Huelga Internacional de mujeres, el partido ultra Vox hablaba de «aquellarre feminista». De este modo, la resistencia de las mujeres y la persecución que atravesó el Atlántico en tiempos de la caza de brujas y la ocupación y colonización de América (Silverblatt, 1990; Federici, 2004), se reaviva como un tenebroso imaginario de conquista, caza de brujas y colonización en boca de actores reaccionarios (Vázquez *et al.*, 2021).

Sin renunciar a caracterizar esta ofensiva patriarcal en términos de reacción, recogemos, las críticas al planteamiento acerca de la narrativa del *backlash*, que acertadamente advierten cómo la actuación antigénero no se agota en una mera respuesta mecánica frente lo que hacen sus no siempre poderosas contrincantes. La invitación es a leer esta reacción dentro de un proceso más amplio de desdemocratización y recambio de

élites políticas (ver Paternotte, 2020; Graff y Korolczuk, 2021). Esta célebre noción de Susan Faludi (2020 [1991]), mediante la que dio cuenta de una «guerra no declarada» contra el movimiento de liberación de las mujeres y los avances de la década de 1970, ha recobrado vigencia. Faludi observó que la reacción se produjo cuando los sectores conservadores percibieron, no que el feminismo había logrado sus metas, sino que el *statu quo* patriarcal estaba en riesgo. Entonces se culpó al feminismo de todos los malestares del momento, especialmente de las limitaciones que enfrentaban las mujeres, siguiendo así la misma estrategia de construir chivos expiatorios que más tarde Wodak (2021) reconoció en el discurso de la derecha radical europea. El planteamiento de Corredor (2019, ver también Arguedas y Chaves, *infra*) acerca de los «contramovimientos» recupera esta idea, común en distintos estudios que advierten una contraofensiva dirigida a revertir derechos ganados en las luchas; de ahí la caracterización de los denominados movimientos antigénero como «antiderechos» (Torres, 2020), idea que siendo cierta no abarca todo el alcance que esta ofensiva pone en juego.

Buena parte de la literatura señala no tanto el carácter reactivo respecto al feminismo, sino al orden socioeconómico imperante, al neoliberalismo, la cultura política –democracia representativa– y la política cultural –el multiculturalismo– (Grzebalska, Kováts y Pető 2017; Graff y Korolczuk, 2021). Se ha discutido incluso desde el Este de Europa, a contracorriente de las tesis de Brown y Cooper que conectan neoconservadurismo y neoliberalismo desde la experiencia estadounidense, si esta ofensiva da forma a una suerte de «antineoliberalismo reaccionario» (Graff y Korolczuk, 2021), algo que contraviene la orientación de lo que sucede en América Latina, de forma ejemplar en Brasil.

Construir al feminismo como chivo expiatorio no siempre ha sido posible dada la simpatía y seguimiento que ha despertado en las localizaciones que transitamos en este libro, particularmente durante el ciclo de movilizaciones contra la violencia de *Ni Una Menos* y de *Me Too* y la *Huelga Internacional de Mujeres*. Asociar feminismo a una élite globalista, a un «neoliberalismo progresista», como plantea Nancy Fraser (2017) o a un intelectualismo poderoso y críptico (Garbagnoli, 2016; Corredor, 2019; Fassin, *infra*) no ha resultado fácil, particularmente allí donde la movilización feminista se ha hecho masiva (Vega, 2017). A pesar de los esfuerzos de la derecha alternativa de demonizar al feminismo, sustituto del viejo comunismo, este se ha revelado como una fuerza viva capaz de sintonizarse con la crítica al empobrecimiento, la

persecución y la desposesión, a las luchas antiextractivas y contra la precarización, por la defensa de lo público y la dignificación de migrantes y refugiados. El ocasional respaldo popular a la derecha radical a propósito de los movimientos antigénero se ha vinculado, en algunos países, a la frustración de aspiraciones suscitadas por los gobiernos progresistas tras el periodo de luchas antineoliberales. Viejas ideas conservadoras sobre la moral sexual se anudan con nuevas retóricas, algunas incluso sintonizadas desde la izquierda, sobre «la vida» y la «defensa de la familia», en un contexto de creciente depauperación, agudizada por la pandemia (Vega, 2020). Al margen de su mayor o menor calado, lo cierto es que las élites y los dirigentes de estos movimientos buscan suscitar sentimientos y emociones contrarias al feminismo y a la izquierda en general para asentar su propio proyecto de dominio político y económico.

Para nosotras y algunas autoras y autores del presente volumen, la ofensiva antigénero de la derecha es una reacción al feminismo (en su multiplicidad, en ocasiones contradictoria), pero es sobre todo una *reacción patriarcal*. Una apuesta por legitimar y rearmar un ordenamiento que resituye el poder de los varones y padres (padres políticos, padres pastores, padres de familia, etc.), naturalizándolo y situándolo en la cúspide de una intersección de jerarquías de género, sexualidad, raza y edad. Suscitar la idea de que estos varones/padres se hallan «agraviados» (Kimmel, 2017; Brown, *infra*) y movilizarlos en una «política de identidad masculinista» (Sauer, 2020) no hace sino alentar la vieja fórmula de su poder en un escenario de inestabilidad y desconcierto. La interpelación a los hombres es bipolar y pivota entre su representación como víctimas emasculadas por el feminismo y machos viriles y autoritarios. En todo caso, la reacción se nutre del resentimiento que produce el avance en derechos interpretado como una pérdida de poder de parte de hombres blancos en declive, pero también y sobretodo, de la desposesión y política de guerra que se desarrolla en muchos lugares del sur global y que amplifica la violencia contra la población, particularmente contra los varones jóvenes, redirigiendo el malestar legítimo y la violencia sufrida contra mujeres, niñas y sujetos feminizados.

Neoliberalismo autoritario y desdemocratización

En el presente ciclo reaccionario, el proyecto de ordenación jerárquica se está realizando a través de un uso estratégico de los mecanismos de

las democracias liberales, que han sido también escenario de luchas por los derechos de las mujeres y de las personas LGBTIQ+ en escalas locales, nacionales e internacionales. Estas pugnas, que se enfrentaban a los límites e imposibilidades del liberalismo, a su pacificación en el multiculturalismo neoliberal (Segato, 2019), enfrentan hoy renovados enemigos y alianzas extrañas, tanto entre diferentes facciones conservadoras y liberales, como entre actores reaccionarios de diverso cuño, entre ellos religiosos y seculares fundamentalistas. Este Frankenstein o Hidra, como lo llaman Wendy Brown y Sonia Côrrea respectivamente (*infra*), que recombina miembros de distintos cuerpos ideológicos y políticos, aspira a presentarse en los parlamentos y las calles como una respuesta a injusticias y afrentas contra mayorías morales que dicen defender la nación, la familia, los niños y las mujeres (incluso las migrantes), salvándolas de la degradación sexual, la violencia o las culturas incivilizadas (Alabao, 2020).

El feminismo y los movimientos de la disidencia sexual, pese a su amplia base social, son construidos como élites globalistas y colonizadoras que conspiran contra «el pueblo». Así, son convertidos en «chivos expiatorios» (Wodak, 2021) a quienes se deriva la responsabilidad de los males e injusticias del sistema socioeconómico, la degradación ontológica de lo humano y del propio ecosistema natural. El efecto más perverso de esta derivación de responsabilidades hacia los movimientos emancipatorios, es que las fuerzas sociales y políticas que han generado la desigualdad y la precariedad neoliberal que suscita dichos malestares quedan intactas, si no relegitimadas.

Tal y como plantea Wendy Brown, la fuerza de esta corriente erosiona «lo social», entendido como injusta coerción, normalizando la desigualdad y el individualismo extremo a través de una pulsión antipolítica de carácter nihilista y desintegrador. A pesar de cierta retórica ultranacionalista y antiglobalista, el proyecto, en último término, remite a la privatización y desregulación de la cuestión social, profundizando la *razón neoliberal* en tanto lógica íntima, subjetiva, que exalta el beneficio, la seguridad de la propiedad privada, la apropiación y explotación y la competitividad extrema. Los principios del mercado dan forma a una moralidad pública positiva anclada a la libertad, entendida como desinhibición y falta absoluta de compromisos y restricciones, escamoteando el análisis de las condiciones necesarias para el ejercicio de la misma. Es en este sentido en el que las mujeres de estas formaciones aparecen como sujetos todopoderosos en un mundo de iguales, en el

que cualquier recordatorio o reclamo de derechos contra la desigualdad y la violencia se transforma en victimismo, impulso incapacitante o negación de la feminidad como poder heterorreproductivo. El mismo en el que la «libertad religiosa» se esgrime como imposición de un único credo, que alberga la exclusión y la normalización de la asimetría, para el gobierno del conjunto. Se trata, como recuerda Brown, de una *libertad autoritaria* que mina la democracia violentando las diferencias y las dinámicas deliberativas. Pero además, esta moralidad individualista es una moralidad heteropatriarcal que encumbra la familia tradicional como espacio de protección y autogobierno, al margen de cualquier regulación general (educativa, por ejemplo). A través suyo se legitima un ideario (muy centrado en la sexualidad y la división sexual de atribuciones) homogéneo y discriminatorio que contraviene lo que Eric Fassin (2009) entiende por *democracia sexual*: la extensión de la lógica democrática a un campo que sigue apelando a principios trascendentes (naturaleza, Dios, tradición e incluso ciencia). En definitiva, y como nos recuerda el autor (*infra*), neoliberalismo y neoconservadurismo, sin ser lo mismo, se anudan en torno a los «valores familiares» (Cooper, 2017) que atraviesan el capitalismo.

Desde la izquierda, la emergencia del presente ciclo reaccionario se vincula al desgaste del socialismo del siglo XXI en el Estado para América Latina, a la frustración de expectativas de mayores cotas de igualdad y justicia social y a la profundización de procesos de desposesión y explotación. En un periodo de fuerte auge feminista transatlántico y, con él, de reconfiguración de la respuesta social emancipatoria y nuevos protagonismos de la protesta en algunos países, la derecha ultra se encuentra en un escenario plural y contradictorio en el que aspira a confluir y crecer. A pesar de sus éxitos en momentos críticos, como durante el plebiscito por los Acuerdos de Paz en Colombia o el emblemático Gobierno de Jair Bolsonaro en Brasil, la correlación de fuerzas en el continente es dispar. Como advierten algunos autores, más que ciclos consecutivos, nos hallamos ante un periodo abigarrado, donde la polarización puede jugar de forma incierta en distintas direcciones (Ospina, 2020). Aún así, la acción de las nuevas derechas antigénero al interior de las instituciones nacionales e internacionales es significativa, al igual que su influencia sobre las políticas públicas (Corrêa, 2020; Morán Faúndes y Peñas Defago, 2020; Torres, 2019).

En Europa, hasta el momento, el Este ha recibido más atención que el Sur. La implantación del neoliberalismo en el ámbito postsoviético

sirve de caldo de cultivo para suscitar respuestas nacionalistas contrarias a la Unión Europea en el Este de Europa. En el Sur, las medidas de austeridad han dado paso a fuerzas que, como Vox en el Estado español o en Italia, la Liga y Fratelli di Italia, relanzan respuestas autoritarias que culpan a los migrantes, las feministas, y la izquierda en general del empobrecimiento de las clases medias y populares. En Estados Unidos, tras la derrota de Trump en 2020, la ultraderecha busca recobrar posiciones descendiendo a los escenarios locales con temas como el aborto, invocando el supuesto privilegio racial y migrante frente a la degradación de la clase obrera blanca y cultivando el resentimiento del «hombre blanco» (frente a los supuestos privilegios de los «oscuros») (Kimmel, 2017; Brown, *infra*). Las aspiraciones populistas y antiélite de los partidos en clave nacionalista y antimigratoria han sido destacadas, aunque su revés más sonado ha sido la derrota de Donald Trump. A pesar de su remozada articulación con viejas élites, estas fuerzas han sabido situarse produciendo una «derechización» del escenario político moderado, al tiempo que afirman sus símbolos e iniciativas y construyen plataformas civiles para su penetración social.

Impulso neocolonial y el rearme criollo

La colonialidad, atravesada por ansiedades en torno a la reproducción biológica y social en lo que concierne a la mezcla racial y la sexualización de la jerarquía (Stolcke, 2000; Viveros, 2008), aparece como un importante conector para las derechas autoritarias, la politización religiosa y los movimientos antigénero, y, por lo tanto, es crucial para su estudio crítico. Ya hemos aludido al modo en que estos actores ensalzan la superioridad occidental como encarnación del ideario en torno a la libertad, la civilización, la prosperidad, el desarrollo o la democracia, aunque, como decíamos arriba, de manera resignificada. De la mano de la oposición al «género», los actores de la reacción patriarcal han adoptado discursos ultranacionalistas, racistas y colonialistas. Si en Europa, los varones migrantes musulmanes han concentrado los ataques, configurándose junto al feminismo como enemigo interno que amenaza a la familia y a las mujeres blancas de la patria (Fundación de los Comunes, 2020), en América Latina la hostilidad se dirige cada vez de forma más abierta contra movimientos que representan a los pueblos y nacionalidades indígenas y originarias, que representan un

freno al neoliberalismo. La retórica del mestizaje blanqueado y el proyecto civilizatorio de las élites renueva sus argumentos y actualiza sus alianzas transatlánticas (Vega, 2019), a pesar de lo cual aún es escaso el examen de esta vertiente. Al igual que el feminismo, los indígenas «alzados», como vimos en Ecuador en 2019, estarían aprovechándose del Estado con el fin de resguardar privilegios inmerecidos, producto de una interpretación tergiversada del pasado. El *revisionismo de la historia colonial* sigue el patrón de lo que sucede con la población negra en Estados Unidos y sus protestas. Todo ello se comprende como una reedición de las subordinaciones raciales y coloniales, hecho particularmente llamativo en aquellos países que, como sucede en el área andina, cuentan con un importante legado de luchas indígenas.

Del otro lado del Atlántico, el anhelo de Vox de reconstruir la España imperial en el presente, vinculándose al criollaje ultraconservador e interpellando a la comunidad migrante «iberoamericana», además de saturar su discurso político durante las campañas electorales, se ha concretado en la *Carta de Madrid: en defensa de la libertad y la democracia en la Iberosfera*⁷, de la Fundación Disenso, presidida por el líder de Vox. Secundada por sus aliados latinoamericanos, entre los que destacan opositores cubanos y venezolanos y el hijo del presidente de Brasil, Eduardo Bolsonaro, La Carta de Madrid afirma que

una parte de la región está secuestrada por regímenes totalitarios de inspiración comunista, apoyados por el narcotráfico y terceros países. Todos ellos, bajo el paraguas de Cuba e iniciativas como el Foro de São Paulo y el Grupo de Puebla, que se infiltran en los centros de poder para imponer su agenda ideológica (Foro de Madrid, 2020: 1).

Se abre así una línea de incursión que plantea acciones contra los derechos de grupos históricamente excluidos, suscitando recientemente polémicas en torno a las protestas y levantamientos de los movimientos populares e indígenas. El proceso neocolonial remite a una fraternidad criolla que no necesita el liderazgo de la antigua metrópolis para afirmarse. No obstante, al otro lado del Atlántico, la derecha y la ultraderecha española engrasan sus vínculos con las élites ultraconservadores

7 Foro de Madrid (2020), «Carta de Madrid: en defensa de la libertad y la democracia en la Iberosfera», <<https://fundaciondisenso.org/wp-content/uploads/2021/04/FD-Carta-Madrid-AAFF-V24.pdf>>.

latinoamericanas beneficiarias de los procesos de (neo)colonialismo interno e internacional.

El análisis de este fenómeno neocolonial enfrenta varias dimensiones significativas: primera, los vínculos transnacionales, particularmente con la derecha y ultraderecha española, y la manera en que la «hispanidad», leída también desde el género y la sexualidad, es reclamada como proyecto de influencia política para América Latina y entre los migrantes latinos en Europa y Estados Unidos. Segunda, la renovada reinscripción de los reclamos que desafían el legado de dominación como privilegios abusivos de minorías. Tercera, las estrategias a través de las cuales estas interpretaciones, disposiciones y emociones sociopolíticas buscan conectarse con amplios sectores de la población utilizando el lenguaje de la democracia liberal pero también del orgullo hispanista. En Ecuador, país frecuentado por la ultraderecha española, formaciones como Movimiento Libres, El Otro Ecuador, Familia Ecuador, que apoyaron abiertamente la candidatura de Guillermo Lasso a la presidencia, una opción viable frente al posible «retorno del socialismo bolivariano», reactivaron el racismo desatado durante el levantamiento indígena-popular de octubre de 2019, y apelaron a la «hispanidad», al patrimonio colonial y a figuras históricas de mujeres poderosas como Isabel la Católica. La nostalgia del colonialismo, como la que se produce en relación a la dictadura, alimenta la frágil e inestable concepción democrática de la ciudadanía en países como Brasil, donde la cultura política hace gala del conservadurismo y el autoritarismo (Corrêa y Khalil, 2020; de Oliveira y Vizcarra, 2020).

El neocolonialismo y el patriarcado racista que lo acompaña aparece en múltiples declinaciones. Algunas, apuntan a escandalizar con una relectura de la historia, mientras que en otras, como la del Papa Francisco, es el feminismo con su «ideología de género» el que aparece representado como una fuerza foránea y colonizadora que cancela las diferencias (Case, 2019; Korolczuk y Graff, 2019). Esta suerte de «anticolonialismo a la inversa» (Roth, 2020) que el ecosistema patriarcal despliega en el campo discursivo, es ilusorio por cuanto busca unir los supuestos valores patrios contra lo que se considera una invasión. Como en el caso de la apropiación del feminismo, esta peculiar apropiación de las luchas anticoloniales, donde «la perspectiva de la víctima es reclamada por hablantes estructuralmente hegemónicos» (Dietze y Roth, 2020a: 8), revela su carácter manipulativo. En el contexto latinoamericano, los feminismos en movimiento han construido un feminismo popular y

antineoliberal, aliado de las luchas laborales, indígenas, ecologistas y migrantes. Esto ha dificultado su identificación con las élites neoliberales y sus políticas. Desde el Este de Europa, también se ha criticado la imposición de políticas de género por parte de la Unión Europea durante el brusco tránsito del régimen soviético al neoliberalismo (Grzebalska, Kováts y Pető, 2017). Es preciso, por tanto, dar cuenta de la singularidad de los contextos a la hora de entender los éxitos y fracasos de estas identificaciones. Las confusas acusaciones de colonialismo lanzadas desde el ecosistema patriarcal no deberían ofuscar el examen de las continuidades coloniales que suscita el proyecto de orden que propugnan.

Diálogos transatlánticos a contracorriente

Mientras una de nosotras estudiaba la emergencia de la ultraderecha en el Estado español y otra la politización religiosa en Ecuador, en nuestros múltiples tránsitos entre Europa y América Latina, organizamos un panel y un taller con el mismo título de este libro en el Congreso de la Asociación de Antropólogos Iberoamericanos en Red (AIBR). En este espacio, generamos un diálogo entre académicas a ambos lados del Atlántico donde compartimos nuestros avances de investigación, que fuimos madurando y discutiendo en el contexto de la pandemia. En paralelo, compartimos textos ya publicados en inglés, que habían inspirado nuestra investigación y nuestra docencia, y que traducimos con la intención de acercarlos a públicos castellanohablantes.

Con este libro queremos circular saberes críticos feministas entre Europa y las Américas, en el eje transatlántico. Nos apropiamos de este corte geopolítico, tan central en la creación de «Occidente» mediante una dinámica colonial, para generar un diálogo a contracorriente entre autoras y lectoras de ambas orillas, que nos conecte y nos aliente. Se trata de un diálogo deliberado en la medida en que analiza un fenómeno —las expresiones de rearme patriarcal en el ecosistema reaccionario— que precisa ser entendido teniendo en cuenta el legado colonial, constitutivo del capitalismo (Quijano, 2000), así como las divergencias y resistencias interconectadas que lo atraviesan hoy en día. En este ecosistema, Europa y las Américas no son compartimentos estancos, sino espacios en los que circulan discursos, recursos, campañas, encuentros, alianzas políticas y estrategias de intervención en los Estados y organismos internacionales; espacios en los que igualmente circula el feminismo como fuerza a contracorriente.

El compendio que aquí presentamos (con textos situados en el Estado español, Estados Unidos, Brasil, Francia, Hungría, Polonia, Italia, Ecuador, Cuba, Costa Rica, Colombia y Argentina, casi todos con enfoque transnacional) destaca por la diversidad y relevancia de sus contextos de producción, por sus aportes teóricos y su interés metodológico. Las reflexiones que atraviesan este libro nos proporcionan elementos para entender la reacción patriarcal, tanto en sus aspectos prácticos como en sus dimensiones más teóricas. Así, esta colección de ensayos, consonantes pero también disonantes, tiene la intención de generar diálogos y preguntas para nutrir futuras investigaciones, servir de material para la docencia y contribuir a la reflexión y al activismo feministas. A continuación, resaltamos brevemente lo que cada capítulo trae a la discusión en relación a los interrogantes que hemos suscitado arriba.

Empezamos por delinear los vínculos de la reacción patriarcal con el proceso neoliberal. En «El Frankenstein del neoliberalismo. Libertad autoritaria en las democracias del siglo XXI», escrito tras la victoria electoral de Donald Trump, Wendy Brown desentraña cómo el neoliberalismo y el neoconservadurismo, aparentemente contradictorios, se dan la mano generando un «Frankenstein». «El sueño neoliberal se ha convertido en su propia pesadilla: una cultura política autoritaria respaldada por masas iracundas y fabuladoras que atraviesa el Atlántico. El resultado es profundamente nihilista, no atiende a razones ni argumentos y es el último bastión de los privilegios de raza y género», plantea Brown. Para la autora, el neoliberalismo, lejos de ser una doctrina económica en sentido reductivo, siempre ha albergado una dimensión moral que pivota, como para el neoconservadurismo, en torno a la familia tradicional.

Siguen dos textos panorámicos que permiten trazar conexiones entre Europa, Estados Unidos y América Latina en este nuevo ciclo. Sonia Corrêa, en «Ideología de género». Una genealogía posible de la Hidra», reconstruye las rutas de invención y circulación del discurso de la «ideología de género», lingua franca de la reacción patriarcal, por parte de autoras/es ultracatólicos y en documentos teológicos del Vaticano, en respuesta a la su legitimación en negociaciones intergubernamentales de Naciones Unidas durante la década de 1990. La autora retrocede en el tiempo identificando capas más profundas y haciendo una genealogía de mayor recorrido. En este recuento, la autora relaciona los actuales movimientos y fuerzas antigénero con la «infraestructura» de oposición al derecho al aborto, con la «ecología ecuménica», con la demonización del marxismo o neomarxismo (un contrapunto con lo

que advierte Torres para Cuba *infra*) y con la más reciente «torsión neoliberal» que encarna Agustín Laje, entre otros. El resultado, concluye Corrêa, es una «Hidra» difícil de aprehender.

Proseguimos con un texto de Eric Fassin, «Campanas contra el género, populismo y neoliberalismo en Europa y América Latina», donde el autor plantea la conexión entre el populismo de derechas y la movilización antigénero de base religiosa. Para Fassin, el antiintelectualismo populista sería la clave para desautorizar a la «teoría de género», así catalogada como producto de una élite (cultural) que malinterpretaría ideológicamente la diferencia sexual. Esto explicaría, en parte, la capacidad de movilización popular de la ofensiva antigénero y la «bajada a las calles» que desde los 2010 presenciamos tanto en Europa como en América Latina, como fue el caso del matrimonio igualitario en Francia. En la misma línea de explorar convergencias entre planteamientos políticos aparentemente opuestos, incompatibles o inarticulados que hemos visto en el «Frankenstein» de Brown o en la «Hidra» de Corrêa, Fassin plantea que el populismo de derechas, con su nacionalismo sexual, racismo y xenofobia «lejos de ser incompatibles con el machismo y la homofobia, coexisten e incluso se complementan» en una «interseccionalidad fascista perversa». Fassin también prosigue la discusión sobre el neoliberalismo, planteando que tanto en América Latina como en Europa se está gestando un «neoliberalismo iliberal».

Nos trasladamos luego a dos de los epicentros de la ultraderecha en Hungría y Polonia, de un lado, y Brasil, de otro. Andrea Pető y Weronika Grzebalska en «El *modus operandi* generizado de la transformación iliberal en Hungría y Polonia», plantean un texto denso en conceptos y crucial en cuanto a su localización. A partir del análisis comparado del «*modus operandi* generizado» de las derechas radicales en los Gobiernos de Hungría y Polonia, dos de sus ensayos europeos más avanzados, las autoras exponen cómo están transformando el Estado y la sociedad civil, parasitando las estructuras existentes y aprovechando el malestar generado por la drástica implantación del neoliberalismo en estos contextos postsoviéticos. Además del análisis de estos dos casos, las autoras nos acercan a conceptos acuñados por la derecha radical húngara como el de «democracia iliberal» y retornan sobre su ya clásica conceptualización del «género como pegamento simbólico» (Grzebalska, Kováts y Pető, 2017).

Flàvia de Melo y Jackeline Teixeira en «Donde hay humo, hay fuego: cruzada antigénero y resiliencias feministas en Brasil», cuestionan que la cruzada antigénero sea una «cortina de humo» para desviar la atención

de los problemas sociales realmente importantes. A partir de la sociología de los problemas públicos, conectan la cruzada antigénero con las resistencias feministas, distanciándose de la narrativa del *backlash* que, según las autoras, puede derivar en la culpabilización del feminismo por el auge de la ultraderecha. Rastreando la cruzada antigénero en diversos escenarios antes y durante el Gobierno de Jair Bolsonaro, advierten cómo la «caza de brujas» contra Judith Butler durante su visita a Brasil en 2017, el asesinato de Marielle Franco en 2018, la Primavera Feminista de 2015, el Junio Violeta de 2016, las campañas #33contratodas contra la violenciasexual o #elenão contra la elección de Bolsonaro en 2018, atraviesan escenarios parlamentarios, callejeros y virtuales de «aparición pública» de movimientos feministas, LGBTIQ+ y de poblaciones negras, aliados en torno al problema público de la «ideología de género», constitutivo de la política conservadora. Subvirtiéndolo que da título a este capítulo, concluyen que: «Nos pueden quemar, pero no somos humo, ¡somos fuego!».

En contrapunto a estos contextos donde las derechas ultra gobiernan, Marta Cabezas Fernández en «Silenciar al feminismo: la emergencia electoral de Vox», nos acerca al momento de despegue de este partido en 2019. La autora revela las formas en que este partido movilizó el género durante su irrupción electoral, analizando tanto el marco de sus campañas –la (Re)conquista de España– como su discurso específicamente antigénero y antifeminista. Cabezas señala que el género ha sido crucial en la conformación de la identidad masculinista de la ultraderecha española y de sus antagonismos primarios, en un momento de alta movilización feminista. Los líderes de este partido no ocultan su sueño de reconstruir una España imperial en el presente, ni su admiración por la derecha radical húngara y polaca, alardeando de sus alianzas con las nuevas derechas de la «iberosfera». Dado que Vox aspira a ser una bisagra entre Europa y las Américas, su evolución será clave en el devenir de la reacción patriarcal en la geografía que nos ocupa. De hecho, al momento de escribir estas líneas, Vox en el Estado español y Chega! en Portugal son ya las terceras fuerzas políticas en ambos países, poniendo fin a la «excepcionalidad ibérica» con respecto al auge de la ultraderecha europea.

En diálogo con el texto de Cabezas, Alexandre Pichel-Vázquez y Begonya Enguix Grau estudian el activismo españolista en una investigación situada en Barcelona, epicentro de las disputas en torno al territorio del Estado español y del independentismo catalán, que se conforma como antagonista de la extrema derecha españolista. En «De amar la patria a

practicar el odio. Afectos y antifeminismo en el nacionalismo español de Barcelona», las autoras analizan la dimensión afectiva de la política a partir de un trabajo etnográfico en torno a Españoles por Cataluña (ExCa). Este capítulo trae a este volumen el *giro afectivo*, un aporte imprescindible en el estudio de la reacción patriarcal. En un giro provocativo respecto a la calificación de la derecha ultra como movimiento de odio, las autoras relacionan el marco afectivo del amor a la patria y a la familia con las prácticas de odio al feminismo y al independentismo, donde el género funciona como un poderoso «trigger» o disparador emocional.

También desde el Sur de Europa, Martina Avanza hace una reflexión epistemológica y metodológica de gran relevancia para el campo de investigación que nos ocupa. En «Por un enfoque *emic*⁸ para comprender los “movimientos feos”: Lecciones aprendidas de las divisiones en el movimiento provida italiano», la autora da cuenta de su etnografía del movimiento «provida» italiano. Avanza pone de relieve, no su cohesión, sino su complejidad y sus conflictos internos. Nos alerta de la prevalencia de los enfoques que denomina «comparados» en el estudio de los movimientos conservadores, donde la oposición al feminismo y la dinámica movimiento-contramovimiento se convierten en el centro del análisis, en detrimento del análisis «intramovimiento» de las prácticas y discursos de los propios actores. Así, Avanza revela una imagen más matizada y fragmentada del movimiento provida en Italia, heterogéneo en su composición, objetivos y estrategias. La perspectiva intramovimiento se revela marcada por los conflictos internos y no tanto por la contraposición al feminismo, en un contexto de baja movilización feminista que hace de contrapunto a otros contextos abordados en este texto de alta movilización del feminismo. Como contrapunto al planteamiento comparado que alumbró varios de los textos de este volumen, la autora aboga por una aproximación *emic* a estos movimientos, que los aborde en su singularidad y en sus propios términos. La expresión «conoce a tu enemigo» sintetiza su propuesta.

Desde América Latina, Cristina Vega y Ailynn Torres ahondan en la dimensión específicamente religiosa desde Ecuador y Cuba, dos contextos paradójicos en la geopolítica antigénero. En «Cuba en el punto de mira. Neoconservadurismos religiosos antiderechos en el proceso constituyente», Torres hace una sugerente invitación a estudiar el

8 Una descripción *emic* es una descripción significativa en los términos del actor que la realiza.

«reaccionarismo de género» en países gobernados por las izquierdas. Cuba, además, reaparece en América Latina para dejar de ser una anomalía en la región. A través del proceso constituyente cubano, la autora da cuenta de la emergencia inesperada de un ecumenismo neoconservador «antiderechos» en las discusiones sobre el matrimonio igualitario y la educación sexual, que terminó frustrando su inclusión en el texto constitucional, en un momento clave de las reformas políticas en el país. El capítulo da cuenta de las muchas continuidades de la ofensiva neoconservadora latinoamericana en Cuba, pero también de los peculiares significados que adquiere en ese país la paulatina toma de posición anticomunista de los actores antiderechos.

Cristina Vega, en «Diseño original y renovación del patriarcado. Discipulado y politización religiosa en una iglesia evangélica de Quito», nos acerca a una de las congregaciones evangélicas del Ecuador que han liderado las movilizaciones antigénero. A partir de un estudio etnográfico de largo aliento y de entrevistas a pastores y pastoras, la autora relaciona el cultivo de la familia tradicional a través del discipulado de la feligresía con la politización reactiva antigénero y la concepción religiosa fundamentalista de la ciudadanía en esta congregación. Vega avanza, de este modo, en la comprensión de las condiciones de posibilidad de la movilización antigénero entre los evangélicos, iluminando los problemas y respuestas que encuentran los creyentes en la iglesia evangélica. La autora destaca que, en un contexto de crisis multidimensional en el que se reinstala la derecha en el Gobierno, la religión propone certezas sobre la propia identidad, la sexualidad y la reproducción social dentro de un orden basado en el «encadenamiento jerárquico» patriarcal.

Gabriela Arguedas y Gustavo Chaves, en «El contramovimiento neoconservador, la agenda antidemocrática y la manipulación del pánico moral: Una lectura situada en Centroamérica» hacen un análisis de la ofensiva neoconservadora en un territorio con dinámicas propias, que con frecuencia son subsumidas en las del Cono Sur, y donde la criminalización del aborto manifiesta su cara más extrema. Las autoras nos llevan de la mano por diversos escenarios interconectados que revelan el alcance transnacional del activismo antigénero. El capítulo empieza por situarnos en la Organización de Estados Americanos y aterriza luego en un escenario nacional, concretamente en Costa Rica, mostrándonos cómo una decisión de la Corte Interamericana de Derechos Humanos sobre el matrimonio igualitario fue instrumentalizada durante la campaña electoral de Fabricio Alvarado en 2017. El texto aborda

cómo se produce un activismo multinivel que, como plantean otras autoras en este libro, hace parte de un proceso desdemocratizador que se desplaza al terreno de los derechos humanos.

Reconectando con la indagación de Corrêa sobre la producción de un «conocimiento alternativo» a los Estudios de Género, «Producción académica antigénero en América Latina y el Estado español», Flora Rodríguez-Rondón y Claudia Rivera-Amarillo exploran la dimensión epistemológica de los movimientos antigénero, más concretamente se preguntan sobre la emergencia de un campo de producción científica académica antigénero en castellano. Su análisis, centrado en los subcampos del derecho y la filosofía, concluye que las pretensiones de las y los autores antigénero en el terreno académico tienen una débil legitimación aunque sostienen postulados altamente productivos para la comunicación social.

Cerramos el volumen con «Notas sobre las formas expresivas de las nuevas derechas: las subjetividades de las mayorías en disputa», donde Verónica Gago y Gabriel Giorgi regresan a los «afectos reaccionarios» presentes en lo que denominan un «núcleo fascista» en las derechas. Recuperando el papel de los movimientos transfeministas, entienden el espíritu expresivo, trasgresor y contestatario de las derechas antigénero como una apuesta por conectarse con un universo plebeyo precarizado, también presente en las redes, que se muestra irreverente con las regulaciones y las formalidades democráticas y apela a la libertad en una contienda cotidiana por proteger la propiedad, la seguridad o lo que se tenga según los casos. La libertad hiperindividualista, en su masculinidad exacerbada y agresiva, el odio se configura como un centro de gravitación afectivo que se combina con postulados moralizadores. Las composiciones múltiples de los feminismos y las disidencias sexuales desafían este escenario de miedo y reacción interrumpiendo la captura subjetiva reaccionaria y produciendo nuevas coordenadas de libertad.

El diálogo entre estos textos, escritos desde disciplinas, experiencias, localizaciones y momentos históricos diferentes nos parece fructífero y nos invita no solo a entender las (dis)continuidades espacio-temporales, sino a tejer conceptos, lenguajes y sentidos con los que transitar y disputar el actual rearme patriarcal y seguir abriendo caminos colectivos liberadores, a contracorriente, entre ambas orillas.

Madrid-Quito, febrero de 2022

Bibliografía

- Amorós, C. (1885), *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, Barcelona.
- (1992), «Notas para una teoría nominalista del patriarcado», *Asparkía: investigación feminista*, pp. 41-58.
- Alabao, N. (2020), «Defender a la familia contra migrantes y mujeres: convergencias entre antifeminismo y soberanismo», en *Familia, raza y nación en tiempos de posfascismo*, Fundación los Comunes (ed.), Traficantes de Sueños, Madrid, pp. 111-126, <<https://www.traficantes.net/libros/familia-raza-y-naci%C3%B3n-en-tiempos-de-posfascism>>.
- (2021), «Las guerras de género. La extrema derecha contra el feminismo», en *De los neocon a los neocon a los neonazis. La derecha radical en el estado español*, Miquel Ramos (ed.), Rosa Luxemburg Stiftung, Madrid, pp. 398-423, <<https://www.rosalux.eu/es/articulo/1927.de-los-neoc%C3%B3n-a-los-neonazis.html>>.
- Arguedas Ramírez, G. (2020), «“Ideología de Género”, lo “Post-secular”, el fundamentalismo neopentecostal y el neointegrismo católico: La Vocación Anti-democrática», en *Observatorio de Sexualidad y Política*, Río de Janeiro, <<https://sxpolitics.org/GPAL/uploads/Ebook-Apartado%2020200203.pdf>>.
- Barragán, R. (1997), «Miradas indiscretas a la patria potestad: articulación social y conflictos de género en la ciudad de La Paz, siglos XVII-XIX», en *Más allá del Silencio: las fronteras de género en los Andes, vol 1*, Denise Arnold (comp), pp. 407-454.
- Bracke, S. y Paternotte, D. (eds.) (2016), «Habemus gender!» *Religion and Gender*, 6(2), <<https://doi.org/10.18352/rg.10167>>. [«¡Habemus género! La iglesia católica y la ideología de género», *Género y política en América Latina*, Río de Janeiro, Brasil].
- Brown, W. (2021 [2019]), *En las Ruinas del Neoliberalismo. El ascenso de las Políticas Antidemocráticas en Occidente*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Butler, J. (1989), *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Nueva York.
- Cabezas, M. (2022a). «Silencing feminism? Gender and the Rise of the Nationalist Far-Right in Spain», *SIGNS Journal of Women, Culture and Society*, 47(2), pp. 319-345, <<https://doi.org/10.1086/716858>>.
- (2022b). «Patriarchal Authoritarianism Reloaded. Gender Violence Policy Conflict and the Resurgence of the Spanish Far-

- Right», *PoLAR Journal of Political and Legal Anthropology Review*, 45(1), <<https://doi.org/10.1111/plar.12484>>.
- Case, M. A. (2019), «Transformations in the Vatican's war on "gender ideology"», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 44, núm. 3, p. 639-664.
- Carreaga-Pérez, G. (2016), «Moral Panic and Gender Ideology in Latin America», *Religion and Gender*, 6(2), pp. 251-255.
- Cooper, M. (2017), *Family Values. Between Neoliberalism and New Social Conservatism*, Princeton University Press, Princeton.
- Corrêa, S. (ed.) (2021), *Anti-gender Politics in Latin America: Summaries of Country Case-Studies*, Proyecto Género y Política en América Latina, <<https://sxpolitics.org/GPAL/uploads/E-book-Resumos-completo.pdf>>.
- , y Kalil, I. (2020), *Brasil ¿La catástrofe perfecta?*, Observatorio de Sexualidad y Política (SPW), Río de Janeiro.
- Corredor, E. S. (2019), «Unpacking "gender Ideology" and the Global Right's Antigender Countermovement», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 44 (3), 613-638.
- Cuesta, R. (2021), «Fundamentalismo religioso» en *De los neocon a los neonazis. La derecha radical en el estado español*, Miquel Ramos, (ed.), Rosa Luxemburgo Stiftung, Madrid, pp. 273-335, <<https://www.rosalux.eu/es/article/1927.de-los-neoc%C3%B3n-a-los-neonazis.html>>.
- Dietze, G. y J. Roth (2020a), «Right-Wing Populism and Gender: A Preliminary Cartography of an Emergent Field of Research», en *Right-Wing Populism and Gender: European Perspectives and Beyond*, Dietze, G. y Roth, J. (eds.), Transcript, Bielefeld, pp.7-21, <<https://doi.org/10.1515/9783839449806-001>>.
- eds. (2020b), *Right-Wing Populism and Gender: European Perspectives and Beyond*, Transcript, Bielefeld, <<https://doi.org/10.1515/9783839449806-001>>.
- Datta, N. (2018), «*Restoring the Natural Order*»: *The Religious Extremists' Vision to Mobilize European Societies Against Human Rights on Sexuality and Reproduction*, EPF, Bruselas.
- (2021), *Tip of the Iceberg. Religious Extremist Funders Against Human Rights for Sexuality and Reproductive Health in Europe 2009-2018*, Brussels.
- De Oliveira de Castro, C. H. y Vizcarra Castillo, S. I. (2020), «Una democracia frágil sin valores democráticos: Brasil en el siglo XXI», *Política y Sociedad*, 57(3), 671-692.

- Dietze, G, y Roth, J. (eds.) (2020), *Right-Wing Populism and Gender: European Perspectives and Beyond*, Transcript, Bielefeld.
- (2020a), «Right-Wing Populism and Gender: A Preliminary Cartography of an Emergent Field of Research.», en *Right-Wing Populism and Gender: European Perspectives and Beyond*, Dietze, G. y Roth, J. (eds), Transcript, Bielefeld, pp. 1-7.
- Eisenstein, H. (1996), *Inside agitators: Australian femocrats and the state*, Temple University Press, Filadelfia.
- Faludi, S. (2020 [1993]), *Backlash. The Undeclared War Against American Women*, Broadway Books, Nueva York.
- Farris, S. R. 2017. *In the Name of Women's Rights: The Rise of Femonationalism*, Duke University Press, Durham.
- Fassin, E. (2016), «Gender and the Problem of Universals: Catholic Mobilizations and Secular Democracy in France», *Religion and Gender*, 6(2), pp. 173-186.
- (2009), «La democracia sexual y el conflicto de las civilizaciones», <<http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/mora/article/view/322/300>>.
- Faur, E. y Vigoya, M. (2020), «La ofensiva conservadora contra la “ideología de género” y sus estrategias de avanzada en América Latina», *Lasa Forum* 51: 2, pp. 11-16.
- Faur, E. y Viveros, M. (2020), «Dossier las ofensivas anti-género en América Latina», *LASA Forum*, 51(2), <<https://sxpolitics.org/es/dossier-las-ofensivas-antigenero-en-america-latina-lasa-forum/5004>>.
- Federici, S. (2004), *Calibán y la Bruja: Mujeres, Cuerpo y Acumulación Originaria*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Forti, S. (2020), «Objetivo Europa. La Nueva Estrategia de la Extrema Derecha 2.0», *Familia, raza y nación en tiempos de posfascismo*, Fundación los Comunes (ed)., Traficantes de Sueños, Madrid, pp. 65-78, <<https://www.traficantes.net/libros/familia-raza-y-naci%C3%B3n-en-tiempos-de-posfascismo>>.
- Foucault, M. (1999), «La gubernamentalidad”. En: *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Buenos Aires.
- Fundación de los Comunes, (ed.) (2020), *Familia, raza y nación en tiempos de posfascismo*, Traficantes de Sueños, Madrid, <<https://www.traficantes.net/libros/familia-raza-y-naci%C3%B3n-en-tiempos-de-posfascismo>>.
- Gago, V. (2019), *La Potencia Feminista: O El Deseo De Cambiarlo Todo*, Traficantes de Sueños, Madrid.

- Gago, V., Malo, M. y Cavallero, L. (eds.) (2020), *La Internacional Feminista. Luchas en los Territorios contra el Neoliberalismo*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Galindo, M. (2013), *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar*. Mujeres creando, Sucre.
- Garbagnoli, S. (2016), «Against the Heresy of Immanence: Vatican's "Gender" as a New Rhetorical Device Against the Denaturalization of the Sexual Order», *Religion and Gender*, 6 (2), pp. 187-204.
- Graff, A. (2014), «Report from the gender trenches: War against "genderism" in Poland», *European Journal of Women's Studies*, 21(4), pp. 431-435.
- Graff, A., Kapur, R., y Walters, S. D. (2019), «Introduction: Gender and the rise of the global right», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 44(3), pp. 541-560.
- y Korolczuk, E. (2021), *Anti-Gender Politics in the Populist Moment*, Taylor & Francis, <<https://doi.org/10.4324/9781003133520>>.
- , Kapur, R. y Walters, S. (eds.) (2019), «Special Issue on Gender and the Rise of the Global Right», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 44(3), <<https://doi.org/10.1086/701152>>.
- y Korolczuk, E. (2021). *Anti-Gender Politics in the Populist Moment*, Routledge, Abingdon.
- Grupo Permanente de Trabajo Alternativas al Desarrollo (Coord.), *Nuevas derechas autoritarias. Conversaciones sobre el ciclo político actual en América Latina*, Fundación Rosa Luxemburgo/Abya Yala, Quito.
- Grzebalska, W, Kováts, E. y Pető, A. (2017). «Gender as symbolic glue: how "gender" became an umbrella term for the rejection of the (neo) liberal order», *Political Critique*, 13, <<http://politicalcritique.org/long-read/2017/gender-as-symbolic-glue-how-gender-became-an-umbrella-term-for-the-rejection-of-the-neoliberal-order/>>.
- Gutiérrez Rodríguez, E., Tuzcu, P. y Heidemarie, W. (eds.) (2018), «Special Section on Feminisms in Times of Anti-genderism, Racism and Austerity», *Women's Studies International Forum*, 68, pp.139-141 <<https://doi.org/10.1016/j.wsif.2018.03.008>>.
- Hochschild, A. R. (2016), *Strangers in their own land: Anger and mourning on the American right*, The New Press, Nueva York.
- Holmes, D. R. (2019), «Fascism at Eye Level: The Anthropological Conundrum», *Focaal*, 84, pp. 62-90.
- hooks, b. (1984), *Feminist Theory: From Margin to Center*, Boston, South End Press.

- (2004), «Mujeres Negras. Dar Forma a la Teoría Feminista», en *Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras*, Traficantes de sueños, Madrid.
- Kimmel, M. (2017), *Angry White Men: American Masculinity at the End of an Era*, Hachette, UK.
- Korolczuk, Elżbieta y Graff, A. (2019), «Gender as “Ebola from Brussels”: The Anticolonial Frame and the Rise of Illiberal Populism», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 43 (4), pp. 797-821.
- Köttig, M., Bitzan, R. y Petó, A. (2017), *Gender and Far Right Politics in Europe*, Palgrave MacMillan, London.
- Kováts, E. y Pöim, M. (eds.) (2015), *Gender as symbolic glue. The position and role of conservative and far-right parties in the anti-gender mobilizations in Europe*, Friederich Ebert Stiftung, Budapest <<https://library.fes.de/pdf-files/bueros/budapest/11382.pdf>>.
- Kuhar, R., y Paternotte, D. (eds.) (2017), *Anti-gender campaigns in Europe: Mobilizing against equality*, Rowman & Littlefield.
- (2018), «Disentangling and Locating the “Global Right”: Anti-gender Campaigns in Europe», *Politics and Governance*, 6(3), pp. 6-19.
- Laclau, E. (2012), *La razón populista*. Fondo de cultura Económica, México.
- Librería de Mujeres de Milán, S., y Rivera Garretas, M. (1998), «El final del patriarcado (ha ocurrido y no por casualidad)». *Debate Feminista*, 17.
- López Luengos, F. (2010), *Análisis del asociacionismo de los laicos cristianos españoles y la intromisión del Yunque*, <<https://www.infovaticana.com/wp-content/uploads/2014/05/Informe-yunque.pdf>>.
- Lugones, M. (2008), «Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial», *Género y descolonialidad*. Ediciones del Signo, Buenos Aires.
- Marugán, B. y Vega, C. (2002), «Gobernar la violencia: apuntes para un análisis de la rearticulación del patriarcado», *Política y Sociedad*, vol. 39 núm. 2, pp. 415-435.
- Mata, S. (2015), *El Yunque en España: La sociedad secreta que divide a los católicos*, Amanecer, Madrid.
- Maher, M. (Coord.) (2019), *Fundamentalismos religiosos, derechos y democracia* (1-14). FLACSO Ecuador, Quito.
- Mayer, S., y Sauer, B. (2017), «Gender Ideology in Austria: Coalitions around an empty signifier», en Kuhar, R., y Paternotte, D. (eds.), *Anti-Gender Campaigns in Europe*, Rowman & Littlefield, Lanham. pp. 23-40.

- Mayer, S. y Goetz, J. (en prensa), «Introduction», en *Global Perspectives on Anti-Feminism: Far-Right and Religious Attacks on Equality and Diversity*, Edinburgh University Press, Edinburgo.
- Mohanty, Ch. (2008 [2004]), «Bajo los ojos de occidente: saber académico y discursos coloniales», en Mezzadra, S. *Estudios postcoloniales: ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 69-101.
- Moragas, M. (2020), *Políticas Antigénero en América Latina: El caso de la OEA*, Observatorio de Sexualidad y Política, Río de Janeiro, <<https://sxpolitics.org/GPAL/uploads/Ebook-Ofensivas-Antigenero%2020200203.pdf>>.
- Morán Faúndes, J. M. y Peñas Defago, M. A. (2020), «Una mirada regional de las articulaciones neoconservadoras», en Torres, A. (ed.). *Derechos en riesgo en América Latina. 11 estudios sobre grupos neoconservadores*, Fundación Rosa Luxemburgo y Ediciones Desde Abajo, Quito.
- Mudde, C. (2007), *Populist Radical Right Parties in Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (2021), *La ultraderecha hoy*, Paidós, Madrid.
- Mujeres Creando (1994), «Dignidad y Autonomía», en *Porque la Memoria no es Puro Cuento*, Mujeres Creando y Movimiento Feminista Autónomo Latinoamericano, La Paz, pp. 31-52.
- Ospina, P. (2020), «El signo de los tiempos: polarización más que derechización. En *Palabra Salvaje*, <<http://palabrasalvaje.com/2020/12/el-signo-de-los-tiempos-polarizacion-mas-que-derechizacion/>>.
- Pateman, C. (1995 [1988]), *El contrato sexual*, Antropos, México.
- Paternotte, D. y Kuhar, R. (2017), «“Gender Ideology” in Movement: Introduction», *Anti-Gender Campaigns in Europe: Mobilizing Against Equality*, 1.
- Paternotte, D. (2020), «Backlash: Una narrativa Engañosa», *Sexuality and Policy Watch*, <<https://sxpolitics.org/es/backlash-una-narrativa-enganosa/4806>>.
- Pérez Colina, M. (2020), «Instrumentalización de la defensa de los derechos de las mujeres y racialización del sexismo», en *Familia, raza y nación en tiempos de posfascismo*, Fundación los Comunes. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 99-110.
- Pichardo, J. y Cornejo-Valle, M. (2017), «La “ideología de género” frente a los derechos sexuales y reproductivos. El escenario español», *Cadernos Pagu*, (50), <<https://doi.org/10.1590/18094449201700500009>>.

- Puar, J. (2013), «Repensar el homonacionalismo», *Revista Internacional de Estudios de Oriente Medio*, 45(2), pp. 336-339.
- Quijano, A. (2000), «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, CLACSO, Buenos Aires.
- Raim, L. (2017), «La derecha “alternativa” que agita a Estados Unidos», *Nueva Sociedad*, 267, enero-febrero.
- Ramos, Miquel, (ed.) (2021), *De los neocon a los neonazis. La derecha radical en el estado español*. Madrid: Rosa Luxemburg Stiftung, <<https://www.rosalux.eu/es/article/1927.de-los-neoc%C3%B3n-a-los-neonazis.html>>.
- Ramsey, A. y Provost, C. (2019), «Revealed: The Trump-Linked “Super PAC” Working Behind the Scenes to Drive Europe’s Voters to the Far Right», *Open Democracy*, 25 de abril, <<https://www.opendemocracy.net/en/5050/revealed-the-trump-linked-super-pac-working-behind-the-scenes-to-drive-europes-voters-to-the-far-right/>>.
- Rivera, E. (2019), *Unraveling the Anti-Choice Supergroup Agenda Europe in Spain. A Case Study of CiticenGo and HazteOir*, IERES, Washington, <<https://www.illiberalism.org/unraveling-the-anti-choice-supergroup-agenda-europe-in-spain>>.
- Roth, Julia (2020). «Interseccionalidad strikes back: Right-Wing Patterns of En-gendering and Feminist Contestations in the Americas», en *Right-Wing Populism and Gender: European Perspectives and Beyond*, Transcript, Bielefeld, pp. 251-272.
- Rubin, G. (1975), «The Traffic in Women. Notes on the “Political Economy” of Sex», en *Toward an Anthropology of Women*, editado por Raina Reiter, Monthly Review Press, Londres, pp. 157-210.
- Sauer, B. (2020), «Authoritarian Right-Wing Populism as Masculinist identity politics. The Role of Affects», en *Right-Wing Populism and Gender: European Perspectives and Beyond*, eds. Gabriele Dietze y Julia Roth, Transcript, Bielefeld, pp. 23-40.
- Scott, J. W. (1996[1986]), «El Género: Una Categoría Útil para el Análisis Histórico», en Lamas, Martha (Comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, pp. 265-302.
- Segato, R. (2003), *Las Estructuras Elementales de la Violencia*, Prometeo, Buenos Aires.
- (2016), *La Guerra Contra Las Mujeres*, Traficantes de Sueños, Madrid.

- Segato, R. (2019), «Ningún patriarcón hará la revolución Reflexiones sobre las relaciones entre capitalismo y patriarcado», en Gabbert, K. y Lang, M. (Coords.). *¿Cómo se sostiene la vida en América Latina?*, Fundación Rosa Luxemburgo, Quito.
- Silverblatt, I. (1990), *Luna, Sol y Brujas: Géneros y Clases en Los Andes Prehispánicos y Coloniales*, Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas», Cuzco.
- Spierings, N., Zaslove, A., Mügge, L. M., y De Lange, S. L. (eds.) (2015), «Gender and Populist Radical-Right Politics.», Special issue, *Patterns of Prejudice*, 49, núm. 1-2.
- Spivak, G. (2013 [1999]), «¿Puede Hablar La Subalterna?», *Asparkia. Investigación Feminista*, núm. 13 (1), pp. 207-214, <<https://www.e-revistas.uji.es/index.php/asparkia/article/view/871>>.
- Stetson, D., McBride y Mazur, A. (eds (1995), *Comparative state feminism*, Sage Publications, Thousand Oaks, CA.
- Stolcke, V. (2000), «Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?» *Política y Cultura*. núm. 14, pp. 25-60.
- Torres, A. (2019), «De la marea rosa a la marea conservadora y autoritaria en América Latina: desafíos feministas», FES-ILDIS, Quito.
- (ed.) (2020), *Derechos en Riesgo en América latina: 11 estudios sobre grupos neoconservadores*, Fundación Rosa Luxemburgo, Quito.
- Vaggione, J. M. (2017), «La Iglesia Católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa», *Cadernos Pagu*, 50, <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332017000200303&lng=en&nrm=iso>.
- Vázquez, E., Coba, L., Vega, C. y Yanez, I. (comps.) (2021), *Brujas, salvajes y rebeldes. Mujeres perseguidas en entornos de moralización, extractivismo y criminalización en Ecuador*, Acción Ecológica, Quito.
- Vega, C. (2017), «¿Quién teme al feminismo? A propósito de la “ideología de género” y otras monstruosidades sexuales en Ecuador y América Latina», *Sin permiso*, <<https://www.sinpermiso.info/textos/quien-teme-al-feminismo-a-proposito-de-la-ideologia-de-genero-y-otras-monstruosidades-sexuales-en>>.
- (2019), «La “ideología de género” y sus destrezas», en *¿Cómo se sostiene la vida en América Latina?*, Karin Gabbert y Miriam Lang (eds.), Fundación Rosa Luxemburgo, Quito, pp. 51-86.
- (2020), «Sexo, vida y familia. La corriente conservadora/fundamentalista en Ecuador», en *Nuevas derechas autoritarias. Conversa-*

- ciones sobre el ciclo político actual en América Latina*, Grupo Permanente de Trabajo Alternativas al Desarrollo (Coord.), Fundación Rosa Luxemburgo/Abya Yala, Quito, pp. 123-148.
- (en prensa), «Vida, familia y libertad. La reacción patriarcal contra el género en Ecuador», FLACSO, Quito.
- Viveros Vigoya, M. (2008), «La sexualización de la raza, la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual». En *Memorias del Primer encuentro latinoamericano y del Caribe: La sexualidad frente a la sociedad*, Careaga, G. (Coord.), Fundación Arcoiris por el Respeto a la Diversidad Sexual, México, D.F., pp. 168-198.
- y Rodríguez Rondón, M. A. (eds.) (2017), *Hacer y deshacer la ideología de género*, número especial, *Sexualidad, Salud y Sociedad*, Rio de Janeiro.
- Verloo, M. y Paternotte, D. (eds.) (2018), *The Feminist Project Under Threat in Europe*, Special Issue, *Politics and Governance*, 6 (3), pp. 1-5.
- Wodak, R. (2021), *The Politics of Fear: The Shameless Normalization of Far-Right Discourse*, SAGE, Londres (segunda edición revisada).
- Yuval-Davis, N. y Anthias, F. (eds.) (1988), *Woman-Nation-State*, Palgrave Macmillan, Nueva York.

1. **El Frankenstein del neoliberalismo. Libertad autoritaria en las «democracias» del siglo XXI¹**

WENDY BROWN

Quiero devolverle a Francia la libertad. Quiero sacarla de la cárcel.

MARINE LE PEN, abril de 2017

Me uní a UKIP porque creo que es el único partido que valora verdaderamente la libertad y la ambición. UKIP va más allá de la independencia de la Unión Europea. Se trata de la independencia de un papá-Estado intervencionista y orwelliano; se trata de la independencia para el individuo. Es el único partido que cree en la responsabilidad personal y en la igualdad de oportunidades, no de resultados. Es el único partido que deposita su confianza en la gente, no en los políticos ni en la clase burócrata.

ALEXANDRA SWANN, *The Guardian*²

- 1 Publicado originalmente en: Brown, W. (2018). «Neoliberalism's Frankenstein: Authoritarian freedom in twenty-first century "democracies"». *Critical Times*, 1(1), pp. 60-79. Traducción de Marta Malo de Molina. La publicación en este libro cuenta con la autorización de la autora y de la revista.
- 2 Alexandra Swann, «Leaving the Tories for UKIP was about freedom and aspiration», *The Guardian*, 6 de marzo de 2012, <<https://www.theguardian.com/commentisfree/2012/mar/06/leaving-tories-ukip-alexandra-swann>>.

Le enseñé a mi hija de veintitrés años, estudiante de derecho [...] los vídeos de Milo [Yiannopoulos] y dice que le hacen sentirse aliviada. Y natural. Y, para mí, es como una camisa amplia y floreada en un entorno lleno de cuadros.

Nombre omitido, correspondencia privada con la autora

Una población mayoritariamente blanca, cristiana evangélica y con pocos estudios, animada por el descontento, la rabia o la herida, o una combinación de los tres, llevó a Donald Trump al poder³. Sí, también consiguió el apoyo de algunas personas blancas con estudios, algunas minorías raciales, los súper ricos, el sionismo fundamentalista y la ultraderecha. Pero su base electoral estuvo y sigue estando compuesta por el electorado estadounidense blanco sin títulos universitarios, que, en su mayoría, reconocía con sinceridad que Trump no estaba preparado para ser presidente⁴. No solo movilizó el resentimiento de clase, sino el rencor blanco, en particular, el rencor masculino blanco, por el orgullo de un lugar perdido (social, económico, cultural y político) en el contexto de cuatro décadas de neoliberalismo y globalización.

A decir verdad, el neoliberalismo, y el postfordismo antes de aquel, han resultado mucho más devastadores para la clase obrera estadounidense negra. En 1970, más de dos tercios de las personas trabajadoras negras de las ciudades tenían puestos de trabajo en la industria y en la

- 3 Ochenta y ocho de cada cien votantes de Trump eran personas blancas, en una nación donde la población blanca compone el 62 % del total. Le dieron su apoyo más de la mitad del electorado blanco femenino, dos tercios del electorado blanco masculino y casi dos tercios del total de electores blancos de más de cincuenta años. Alec Tyson y Shiva Maniam, «Behind Trump's Victory. Divisions by Race, Gender, Education», Pew Research Center, 9 de noviembre de 2016, <<http://pewrsr.ch/2ffF1bU>>; <http://www.cnn.com/election/results/exit-polls>>.
- 4 Trump consiguió el apoyo de dos tercios del electorado blanco sin titulación universitaria. Nate Silver, «Education, Not Income, Predicted Who Would Vote for Trump», *Five Thirty Eight*, 22 de noviembre de 2016, ><https://fivethirtyeight.com/features/education-not-income-predicted-who-would-vote-for-trump/>>. Entre un quinto y un cuarto de las personas que votaron a Trump entrevistadas en los sondeos a pie de urna dijeron que no creían que Trump estuviera preparado para la Presidencia, dando a entender que lo determinante fue la manera en que el candidato untaba sus frustraciones, ira, intolerancia y odio total. Véase Laura Roberts, «Why Did So Many White Women Vote for Donald Trump?», *Fortune*, 17 de noviembre de 2016.

construcción. En 1987, la cifra había caído a un 28 %⁵. Además del aumento del desempleo y del subempleo, los barrios negros de clase obrera y pobre se vieron duramente afectados por los recortes neoliberales de la escuela pública, los servicios públicos y las prestaciones sociales y por la imposición de duras sentencias por delitos sin violencia. La combinación de todo ello se tradujo en una economía de narcotráfico y bandas, una tasa de encarcelamiento negro catastrófica y un abismo creciente entre las posibilidades de una pequeña clase media negra y el abandono social, económico y político del resto de la población afroamericana⁶. Esta devastación constituye el pasto de las promesas rotas, no el del rencor nostálgico por la supremacía o los derechos perdidos, o el de imagos políticos y sociales aplastados del yo, de la raza y la nación.

Claramente, la reacción blanca contra el destronamiento socioeconómico a causa de la política económica neoliberal y de lo que la propia Marine Le Pen denominó la «globalización salvaje» está descontrolada en toda la región euroatlántica, donde los habitantes blancos de clase obrera y de clase media que se enfrentan a una reducción de su acceso a ingresos, vivienda, colegios, pensiones y futuros decentes se han levantado en rebelión política contra los oscuros usurpadores imaginados y también contra los cosmopolitas y las élites a quienes consideran responsables de abrir de par en par las puertas de sus naciones y tirarles por la borda. Hasta aquí lo que sabemos. Pero, ¿cuál es la forma política de esta ira y de su movilización? Los viejos términos que se suelen difundir para describirla (populismo, autoritarismo, fascismo) no captan adecuadamente la extraña mezcla de belicosidad, desinhibición y una combinación antidemocrática de desenfreno y apoyo del estatismo en las formaciones políticas y sociales actuales. Tampoco identifican los elementos específicos de la razón neoliberal (un alcance extendido de lo privado, una desconfianza en lo político y una desautorización de lo social, que en su conjunto normalizan la desigualdad y destripan la democracia) que configuran y legitiman estas pasiones políticas blancas e iracundas de derechas. Y no captan el nihilismo profundo que

5 Adam Shatz, «Out of Sight, Out of Mind», *London Review of Books*, 4 de mayo de 2017, <<https://www.lrb.co.uk/v39/n09/adam-shatz/out-of-sight-out-of-mind>>.

6 Heather Gilligan, «It's the Black Working Class –not White– that Was Hit Hardest by Industrial Collapse», *Timeline*, 18 de mayo de 2017, <<https://timeline.com/its-the-black-working-class-not-white-that-was-hit-hardest-by-industrial-collapse-1a6eea50f9f0>>.

convierte los valores en juguetes, resta toda importancia a la verdad y hace del futuro una cuestión de indiferencia o, peor, un objeto inconsciente de destrucción.

En lo que sigue, exploraré esta coyuntura desde un solo punto de vista: ¿qué genera las dimensiones antipolíticas, libertarias y autoritarias de la reacción popular de derechas de la actualidad? ¿Qué nuevas iteraciones y expresiones de libertad se han forjado a partir de la combinación de la razón neoliberal, el agraviado poder masculino blanco, el nacionalismo y el nihilismo declarado? ¿Cómo se ha convertido la libertad en la carta de presentación y la energía de una formación tan manifiestamente antiemancipatoria que, de hecho, suele caracterizarse por pregonar la «democracia iliberal» en sus ataques contra la igualdad de derechos, las libertades civiles, el constitucionalismo y las normas básicas de la tolerancia y la inclusión, en sus afirmaciones del nacionalismo blanco, el estatalismo fuerte y los líderes autoritarios? ¿Cómo y por qué se han fusionado en nuestro tiempo la libertad y el iliberalismo, la libertad y el autoritarismo, la libertad, la exclusión social y la violencia social legitimadas? ¿Cómo ha desarrollado esta fusión un atractivo y una cierta legitimidad en antiguas naciones liberal-democráticas? Este ensayo no ofrece la genealogía que respondería íntegramente a estas preguntas, pero presenta una primera incursión. Sigue varios afluentes históricos y se basa en el improbable trío teórico de Friedrich Hayek, Friedrich Nietzsche y Herbert Marcuse: Hayek para dar cuenta de la racionalidad política de nuestra época, Nietzsche y Marcuse para entender la agresividad rencorosa, desinhibida, antisocial y nihilista que está estallando en su seno.

La lógica y los efectos de la razón neoliberal

El neoliberalismo se suele entender como un conjunto de políticas económicas que promueven la eliminación de las restricciones a las acciones, los flujos y las acumulaciones del capital mediante la bajada de aranceles e impuestos, la desregulación de las industrias, la privatización de bienes y servicios antes públicos, el desmontaje de los Estados del bienestar y la desintegración de la organización obrera. Foucault y otros también nos han enseñado a entender el neoliberalismo como una racionalidad gubernamental que genera formas específicas de sujetos, modos de conducta y órdenes del significado y

del valor sociales⁷. A diferencia de la ideología (una distorsión o una mistificación de la realidad), la racionalidad neoliberal es productiva, creadora de mundo: economiza cada esfera y cada empeño humano y sustituye un modelo de sociedad basado en el contrato social productor de justicia por una sociedad concebida y organizada como el mercado y por Estados orientados por los requisitos del mercado. A medida que la racionalidad neoliberal se convierte en nuestro sentido común ubicuo, sus principios no solo gobiernan a través del Estado sino que impregnan los espacios de trabajo, los colegios, los hospitales, los gimnasios, los viajes en avión, el orden público y todas las modalidades del deseo y de las decisiones humanas. La educación superior, por ejemplo, no solo se reconfigura a través de esta racionalidad neoliberal como una inversión realizada por el capital humano para la mejora de su propio valor futuro; esta transformación vuelve literalmente incomprensible la idea y la práctica de la educación como un bien público democrático. Todo en las universidades se ve afectado por esto: los niveles de las matrículas y las prioridades presupuestarias, por supuesto, pero también los planes de estudio, las prácticas docentes e investigadoras, los criterios de contratación y de admisión, así como los modos de proceder y las preocupaciones en el ámbito administrativo. Las coordenadas de las naciones que sobre el papel son democracias liberales se ven reformateadas en una misma dirección. Por ejemplo, poco después de su elección en 2017, el presidente francés Emmanuel Macron declaró su determinación de hacer de Francia una nación que «piense y se mueva como una *startup*»⁸. Al otro lado del océano, Jared Kushner, director de la Oficina de la Casa Blanca para la Innovación Estadounidense, encargado de «arreglar el Gobierno con ideas del mundo de los negocios» proclamó: «Habría que llevar el Gobierno como una gran empresa estadounidense. Nuestra esperanza es poder lograr éxitos y rendimientos para nuestros clientes, que son los ciudadanos»⁹.

7 Basándome en las clases de Foucault en *El nacimiento de la biopolítica (Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France, 1978-1979)*, Picador, Nueva York, 2008; ed. cast.: *El nacimiento de la biopolítica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007), presenté un resumen de esta racionalidad en *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*, Zone Books, Nueva York, 2015.

8 Véase Angela Charlton, «Macron Launches “French Tech Visa” Program to Woo Tech Industry, Build ‘Startup Nation’», *Business Insider*, 16 de junio de 2017, <<https://www.businessinsider.com/macron-launches-french-tech-visa-program-to-woo-tech-industry-build-startup-nation-2017-6>>.

9 Ashley Parker y Phillip Rucker, «Trump Taps Kushner to Lead SWAT Team to Fix Government with Business Ideas», *Washington Post*, 26 de marzo de 2017,

¿Cuál es la formulación específica de la libertad que trae consigo la razón neoliberal? Hay variaciones entre los diferentes pensadores y las diferentes materializaciones del neoliberalismo, pero es posible hacer algunas generalizaciones. Lo más evidente es que la libertad, sujeta a los significados del mercado, queda despojada de los valores políticos que la ligan a la soberanía popular y, por lo tanto, a la democracia. Así, la libertad se equipara por completo a la persecución de fines privados, se desregula convenientemente y se ejerce en buena medida para aumentar el valor, el posicionamiento competitivo o la cuota de mercado de una persona o firma. Su única significación política es negativa: florece allí donde la política y, en particular el Gobierno, están ausentes. A medida que la razón neoliberal reconfigura en este sentido el significado de la libertad, sus sujetos y sus objetos, mancha la izquierda identificándola con una oposición a la libertad *tout court*, no solo en la economía. Volver brevemente a los neoliberales fundadores nos permitirá entender este movimiento de manera más precisa.

El pensamiento neoliberal nació a la sombra del fascismo europeo y del totalitarismo soviético. Más allá de sus importantes diferencias epistemológicas y ontológicas, los pensadores del ordoliberalismo de Friburgo y de la Escuela de Chicago que fundaron la Sociedad de Mont Pelerin compartían la convicción de que estas oscuras formaciones constituían un continuo con las economías políticas estatistas y de planificación social que estaban generalizadas en su época. Los Estados del bienestar keynesianos, la socialdemocracia y la propiedad pública formaban parte del «camino de servidumbre». Representaban los peligros asociados de elevar la noción de lo social y concebir las naciones en términos de sociedad y no de individuos, por un lado, y, por otro, de interferir en el orden espontáneo de interdependencia y de cobertura frente a la adversidad generado cuando se da el máximo espacio posible a la libertad individual.

¿De dónde viene este ataque contra la sociedad y contra *lo social*? Para los neoliberales, como reza la famosa frase de Margaret Thatcher, la sociedad no existe. El faro intelectual de Thatcher, Friedrich Hayek, denunciaba que «lo social» era un término al mismo tiempo mítico, incoherente y peligroso, que además generaba una falsa antropomorfización y echaba

<https://www.washingtonpost.com/politics/trump-taps-kushner-to-lead-a-swat-team-to-fix-government-with-business-ideas/2017/03/26/9714a8b6-1254-11e7-ada0-1489b735b3a3_story.html>.

mano del animismo¹⁰. Lo que hace del ámbito de lo social algo tan perverso, a juicio de Hayek, es que lleva inevitablemente a intentos de colar ahí por defecto la justicia y el orden. Esto supone, a su vez, socavar el orden dinámico generado por la combinación de mercados y moral, ninguno de los cuales emana de la razón ni de la intención; más bien ambos evolucionan de forma espontánea¹¹. Es más, en la medida en que la justicia atañe a la conducta coincidente con normas universales, resulta poco apropiada cuando se aplica a la condición o al estado de un pueblo, como sucede con la expresión «justicia social». Así, la justicia social es un término desatinado, que ataca la libertad en su esencia y en los hechos, y ataca la moral tradicional porque intenta inevitablemente sustituirla por la idea del bien de un grupo.

Aparte de su papel en la puesta en marcha de políticas sociales equivocadas, ¿por qué los liberales se oponen también a *lo político*? Para Milton Friedman, el peligro doble que la política representa para la libertad estriba en su concentración inherente del poder, que los mercados dispersan, y su recurso fundamental a la coerción, ya sea por ley o dictado, mientras que los mercados se caracterizan por la elección¹². Aunque reconoce que es indispensable cierto grado de poder político para que haya sociedades seguras y estables e incluso para la existencia y la salud de los mercados (derecho contractual y de propiedad, política monetaria, etc.), para Friedman, cada intervención, ley o mandato político constituye una sustracción de la libertad individual. Hasta la democracia directa, cuando no alcanza la unanimidad, compromete la libertad, porque impone la voluntad de la mayoría sobre la minoría. Los mercados, por el contrario, siempre permiten que las preferencias individuales prevalezcan, lo cual equivale a obtener siempre aquello por lo que uno vota en lugar de tener que someterse a las mayorías. Friedman escribe:

- 10 Friedrich Hayek, *Fatal Conceit. The Errors of Socialism*, editado por W. W. Bartley, III, University of Chicago Press, Chicago, 1988, pp. 112-113 [ed. cast.: *La arrogancia fatal. Los errores del socialismo*, Unión Editorial, Madrid, 2010]; y Friedrich Hayek, *Law, Legislation and Liberty. A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, vol. II, Routledge y Kegan Paul, Londres, 1982, pp. 75-76 [ed. cast.: *Derecho, legislación y libertad. Una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y de la economía política*, Unión Editorial, Madrid, 1978].
- 11 F. Hayek, *Fatal Conceit*, *op. cit.*, pp. 116-117; y F. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, *op. cit.*, pp. 66-68.
- 12 Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, con la ayuda de Rose D. Friedman, edición del 40º Aniversario, University of Chicago Press, Chicago, 2002, capítulo 1.

El principio político que subyace al mecanismo de mercado es la unanimidad. En un mercado libre ideal que descansa en la propiedad privada, ningún individuo puede obligar a otro, toda cooperación es voluntaria y todas las partes involucradas en esta cooperación o se benefician de ella o no tienen por qué participar. No existen valores, ni responsabilidades «sociales» más allá de los valores compartidos y las responsabilidades de los individuos. La sociedad es una colección de individuos y de los diferentes grupos que estos forman de manera voluntaria. El principio político que subyace al mecanismo político es la conformidad. El individuo debe servir a un interés social más general, ya sea determinado por una iglesia, un dictador o una mayoría. El individuo puede tener voz y voto sobre lo que debería hacerse, pero si otros prevalecen, debe obedecer¹³.

Friedrich Hayek también consideraba que la vida política comprometía la libertad individual, el orden y el progreso espontáneos que esta genera cuando está disciplinada (y por lo tanto responsabilizada) por la competencia. Esto es más que un alegato a favor del Gobierno limitado. Para Hayek, la política como tal y la democracia en particular limitan la libertad, porque concentran el poder, constriñen la acción individual, trastocan el orden espontáneo y distorsionan los incentivos naturales, las distribuciones y, por lo tanto, la salud de los mercados. En *Derecho, legislación y libertad*, Hayek arranca con este epigrama de Walter Lippmann: «En una sociedad libre no corresponde al Estado administrar los asuntos humanos, sino que deberá limitarse a administrar justicia entre hombres que se ocupan de sus propios asuntos»¹⁴.

No obstante, hasta esta manera de formular la cuestión, en tanto que se centra en el Estado y la economía, resta importancia a la textura y al campo de la libertad neoliberal, donde la desregulación y la privatización se convierten en principios moral-filosóficos que van mucho más allá de la economía. A medida que estos principios se arraigan, las restricciones a la libertad en nombre de la civilidad, la igualdad, la inclusión o los bienes comunes y, sobre todo, en nombre de lo que Hayek califica de «la peligrosa superstición» de la justicia social, se sitúan en un

13 Milton Friedman, «The Social Responsibility of Business Is to Increase Profits», *New York Times Magazine*, 13 de septiembre de 1970, p. 12.

14 Walter Lippmann, *An Inquiry into the Principles of a Good Society*, Boston, Little, Brown and Co., 1937, p. 267, citado en F. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, *op. cit.* [ed. cast.: p. 181].

continuo con el fascismo y el totalitarismo¹⁵. Para entender esto, tenemos que considerar más detenidamente el planteamiento de libertad que hace Hayek.

Para Hayek, la libertad prevalece allí donde no existe coacción humana deliberada; lo único que la restringe son las normas impuestas, los dictados o las amenazas. La libertad, cuyos dos términos en inglés utiliza indistintamente¹⁶, no es más que la «independencia de la voluntad arbitraria de otro»; «se refiere únicamente a la relación de los hombres con otros hombres y el único modo de vulnerarla es la coacción por parte de los hombres»¹⁷. Hayek rechaza de manera explícita cualquier otro significado de la libertad y se muestra especialmente hostil a los significados que coquetean con la capacidad o el poder de actuar («libertad para») o que equiparan la libertad con la soberanía popular¹⁸. Considera que no solo se trata de acepciones erróneas, sino peligrosas, porque conducen a un sentido hipertrofiado del derecho y, por lo tanto, al control estatal bajo la forma de distribución de recursos y planificación social. La libertad concebida como poder, capacidad o soberanía genera intervenciones que limitan la verdadera libertad y destruyen el orden espontáneo que esta genera. Dicho claramente, la libertad perseguida o practicada fuera del sentido establecido en el mercado liberal (lo cual incluiría todos los proyectos emancipatorios de izquierdas) se invierte de manera inevitable, convirtiéndose en lo contrario de la libertad.

¿Por qué, de acuerdo con Hayek, solo en ausencia de intervención política surge un orden espontáneo de interdependencia y desarrollo civilizatorio? ¿De dónde viene esta hostilidad hacia los expertos, hacia los planificadores e incluso hacia los órdenes legales complejos? La respuesta corresponde a la teoría hayekiana de la ignorancia social

15 F. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, *op. cit.*, p. 66 [ed. cast.: p. 267].

16 En inglés, existen dos palabras para hablar de libertad: *freedom* y *liberty*. Aunque la tradición liberal las utiliza indistintamente y esta indistinción se ha ido haciendo habitual en los usos comunes de la lengua, no son pocos los filósofos que han escrito sobre su diferencia esencial. Por ejemplo, Hannah Arendt, en su libro *Sobre la revolución*, establece que, mientras que el contenido de *liberty* es esencialmente negativo (se caracteriza por la ausencia de coerción) y las *liberties* pueden disfrutarse en soledad, *freedom* requiere de la participación en los asuntos públicos y, por lo tanto, de la constitución de una república. Véase Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2004 (*N. de la T.*).

17 Friedrich Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 1960, pp. 59-60 [ed. cast.: *Los fundamentos de la libertad*, Unión Editorial, Madrid, 2008, pp. 33-34].

18 *Ibid.*, pp. 61-68 [ed. cast.: pp. 41-49].

intrínseca, su insistencia en que no hay ni puede haber ningún conocimiento maestro de la sociedad, ni por parte de individuos ni de grupos: «Los argumentos en favor de la libertad individual descansan principalmente en el reconocimiento de nuestra inevitable ignorancia de muchos de los factores que fundamentan el logro de nuestros fines y de nuestro bienestar. [...] Si hubiera hombres omniscientes [...] existirían pocos argumentos en favor de la libertad»¹⁹. Para Hayek, el conocimiento sobre el que se han construido las civilizaciones está diseminado en terrenos demasiado extensos y sedimentado en capas demasiado profundas para que una persona o grupo pueda llegar a recabarlos y procesarlos en algún lugar. Así pues, un Estado que se entregue a la política social o a la planificación estará al mismo tiempo cometiendo errores, restringiendo la libertad, obstaculizando la innovación y el orden que los mercados generan y reduciendo la disciplina y, por lo tanto, la responsabilidad. La planificación o el control estatal resulta, pues, inherentemente opresivo, está cargado de errores y reduce la vitalidad social²⁰. La libertad, por el contrario, genera una especie de diseño inteligente secular *cuando* está disciplinada por la competencia, que responsabiliza del uso de la libertad.

El principio fundamental puede resultar familiar desde Adam Smith, pero Hayek lo modifica en un sentido importante y amplía su alcance. Tal y como observa Foucault, la modificación sustituye el intercambio por la competencia como motor del orden y del desarrollo espontáneos, por lo que requiere que la competencia se instaure en todos los campos y se inculque en cada sujeto²¹. La expansión plantea la libertad de mercado como un principio normativo y ontológico global: la sociedad *entera* es como un mercado, la mejor forma de organizarla es a la manera del mercado y todas las libertades (personales, políticas, sociales, civiles) tienen una forma de mercado. Esta expansión es lo que incrusta una teoría económica en una teoría cosmológica: el mismo tipo de libertad deberá prevalecer en todas partes y será capaz de producir los mismos efectos positivos en todas partes. La libertad genera responsabilidad, la responsabilidad genera disciplina y la disciplina genera innovaciones sociales, rendimientos y orden.

19 *Ibid.*, pp. 80-81 [ed. cast.: pp. 69-79].

20 Véase *ibid.*, capítulo 2, «The Creative Powers of a Free Civilization», en particular pp. 75-90 [ed. cast.: «El poder creador de la civilización libre», pp. 55-88].

21 Michel Foucault, *Birth of Biopolitics. op. cit.*, p. 118 [ed. cast.: p. 158].

La dimensión normativa de la teoría de Hayek anima al proyecto constructivista neoliberal a hacer que sus principios rijan en todas partes²². Pero, ¿cómo se enraíza este proyecto normativo? Es decir, ¿cómo se expande la libertad a todos los dominios de la existencia y, a la inversa, cómo se confina y reduce el alcance y el poder de la política? La respuesta conocida es que esto sucede mediante la privatización de los bienes públicos y la responsabilización de los sujetos, misión explícita del thatcherismo y del reaganismo en las décadas de 1980-1990, y de toda la gobernanza neoliberal desde entonces²³. Sin embargo, aún sin negar la importancia de la privatización económica, hay que reconocer que en realidad esta solo opera en un extremo del problema que los neoliberales pretenden resolver, suprimiendo las restricciones a la libertad mediante la eliminación de la propiedad gubernamental y la responsabilización de los sujetos y las familias con el desmantelamiento de las dotaciones públicas. Más decisivo para nuestros propósitos es el interés de Hayek en *expandir* el alcance y el derecho de lo que llama «la esfera protegida» personal para limitar el alcance de lo político y desmantelar las demandas de lo social²⁴. Aquí, el objetivo principal no es promover el autocuidado individual. Por el contrario, este proyecto de libertad implica aumentar el número de actividades que entran en la designación de lo privado y, por lo tanto, de lo apropiadamente desregulado y protegido de las normas democráticas. En palabras de Hayek, «[e]l reconocimiento de la propiedad privada constituye, pues, una condición esencial para impedir la coacción» pero «[n]o debemos pensar en esta esfera como si contuviera en exclusiva, ni siquiera principalmente, cosas materiales»²⁵. Esta esfera nos ofrece «protección

22 Es constructivista en el sentido que los neoliberales entienden la economización y la mercantilización de nuevas esferas como algo que no sucede de manera espontánea, sino que requiere de un proyecto donde participan el derecho, los incentivos y las nuevas formas de gobernanza.

23 Un excelente ejemplo es la Ley de Conciliación de Oportunidades de Empleo y Responsabilidad Personal (*Personal Responsibility and Work Opportunity Reconciliation Act*, PRWORA), aprobada en 1996 por Bill Clinton, que tenía como objetivo «sustituir la responsabilidad pública en relación con las prestaciones sociales de las mujeres pobres por un sistema desarrollado por el Estado de responsabilidad familiar privada». Para un magnífico análisis, véase Melinda Cooper, *Family Values. Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*, Zone, Nueva York, 2016, p. 63. En estas páginas, Cooper nos recuerda que la Ley convertía la paternidad biológica, con independencia de lo distante que fuera la relación social real o legal con la madre o el niño, en una responsabilidad financiera de por vida para el «padre» que relevaba al Estado de tal responsabilidad.

24 F. Hayek, *The Constitution of Liberty*, *op. cit.*, p. 207 [ed. cast.: p. 300].

25 *Ibid.*

contra la interferencia en nuestro actuar»; deja fuera la coerción, en particular la que ejerce el principal poder coercitivo, el Estado, pero también normas democráticas ampliamente extendidas como la igualdad, la inclusión, el acceso e incluso el civismo. Se trata de algo más que un proyecto de privatización de lo público. Tanto la zona como los objetos de lo privado se expanden para impugnar el dominio y el poder de los enemigos de la libertad: el poder político y la creencia en lo social.

En Estados Unidos, a medida que la racionalidad neoliberal ha ampliado y profundizado su enraizamiento, este principio abstracto de garantizar la libertad personal contra la supuesta fuerza coercitiva de la vida política (que incluye al Estado, pero no se limita a él) se ha desplegado en términos concretos tanto en la legislación como en el discurso popular. La derecha lo moviliza mucho para poner en cuestión normas de igualdad, tolerancia e inclusión en nombre de la libertad y de la elección. Una mayoría en el Tribunal Supremo ha hecho uso de él con el objeto de aumentar el poder de las grandes empresas para monopolizar y manipular segmentos cada vez más amplios de la vida política, a la vez que les permite disfrutar de una protección aún mayor de las regulaciones y mandatos políticos, convirtiendo así la plutonomía neoliberal en una forma nueva, despolitizada, de plutocracia. Ha tomado forma en la jurisprudencia estadounidense, a medida que los derechos civiles individuales (por ejemplo, la libre expresión o la conciencia religiosa) se extienden a las grandes empresas y se produce una privatización de la justicia con la sustitución de los procedimientos judiciales públicos y recurribles por arbitrajes vinculantes y confidenciales amañados en beneficio de los poderosos²⁶.

26 El proyecto de fortalecer lo privado contra la democracia a través del discurso de la libertad se manifiesta con claridad cristalina en la jurisprudencia de la Primera Enmienda en Estados Unidos. En 2015, John C. Coates, IV, un profesor de derecho mercantil de Harvard, publicó un estudio que demostraba empíricamente lo que era evidente para cualquier ciudadano que leyese los periódicos: «las grandes empresas han ido desplazando cada vez en mayor medida [y a mayor velocidad] a los individuos como beneficiarios directos de los derechos de la Primera Enmienda». John C. Coates, IV, «Corporate Speech and the First Amendment. History, Data and Implications», *Constitutional Commentary* 30, núm. 2, 2015, p. 223. Otros especialistas en derecho han presentado lecturas coincidentes, aunque los acentos políticos sean diferentes. En un artículo reciente en *The New Republic*, Tim Wu escribe, «en otro tiempo santo patrón de manifestantes y excluidos por igual, se ha convertido ahora en el tesoro de libertarios económicos y abogados de grandes empresas, que han reconocido su capacidad de inmunizar a la iniciativa privada frente a las restricciones legales». Tim Wu, «The Right to

No obstante, esta forma concreta de privatización, con su expansión de los derechos individuales para las personas, haciendo además que sean aplicables a las grandes empresas, hace algo más que impugnar los principios y las prácticas por la igualdad y contra la discriminación. Expandir la «esfera protegida, personal» es también una manera de hacer pasar valores, normas y afirmaciones *familiares* a espacios públicos hasta la fecha organizados en virtud de leyes y normas democráticas. A través de este mecanismo, el neoliberalismo no solo *economiza* lo social y lo público, sino que también lo *familiariza*: uno y otro proceso impugnan los principios de igualdad, laicismo, pluralismo e inclusión que están en el corazón de la sociedad democrática moderna, permitiendo que sean sustituidos por lo que Hayek denomina los «valores morales tradicionales» de la «esfera protegida, personal»²⁷. Considérese, a este

Evade Regulation», *The New Republic*, 2 de junio de 2013, <<https://newrepublic.com/article/113294/how-corporations-hijacked-first-amendment-evade-regulation>>. Burt Neuborne sostiene que la tendencia surgió en las décadas de 1970 y 1980 porque «una fuerte protección de la libertad de expresión encajaba a la perfección con el enfoque desregulador y escéptico de la derecha con respecto al Gobierno en general y [...] alentaba la enérgica transmisión a través de poderosos oradores de la recién revitalizada colección de ideas de la derecha». Burt Neuborne, *Madison's Music. On Reading the First Amendment*, New York Press, Nueva York, 2015. Además de dar poder a las grandes empresas para que dominen el proceso electoral, como hizo el infame dictamen de *Citizens United*, la extensión de los derechos a la libertad de expresión a las grandes empresas ha resultado particularmente útil para los sectores más desprestigiados de los grandes negocios: las industrias farmacéutica, cárnica, aérea, del tabaco y del carbón han hecho un uso extensivo del argumento de la libertad de expresión para impugnar las restricciones a la publicidad. También ha otorgado libertad religiosa a las pequeñas y grandes empresas que quieren rechazar el matrimonio igualitario o impedir que el seguro médico de sus empleados cubra métodos de control de la natalidad que consideran poco cristianos. Por su parte, el Gobierno del Presidente Trump actuó rápidamente para expandir el derecho de las empresas a eludir las disposiciones contra la discriminación y por la protección igual en nombre de la libertad de expresión religiosa, así como para ampliar los derechos de las instituciones religiosas (iglesias) a actuar políticamente sin perder su estatus de organización religiosa sin ánimo de lucro. El rótulo es la libertad, la treta es tratar a las grandes empresas como personas y el proyecto es retirar restricciones y órdenes de todo tipo.

(*) La resolución del caso de *Citizens United* vs. la Junta Electoral Federal, dictada en 2010 por el Tribunal Supremo de Justicia de Estados Unidos, se apoyó en la Primera Enmienda a la Constitución de Estados Unidos, que protege la libertad de expresión, para permitir la participación de empresas en las campañas electorales (*N. de la T.*).

27 «La justicia social», escribió Hayek, genera «la destrucción de aquel ambiente que es indispensable para el desarrollo de los valores morales tradicionales, es

respecto, la campaña, iniciada hace ya tres décadas, para sustituir la financiación pública de la educación por un sistema de cheques individuales que permiten a las familias elegir un colegio para sus hijos que coincida estrechamente con sus valores morales, eludiendo los colegios que no lo hacen. O considérense las sentencias judiciales que permiten que las empresas eludan las directrices federales relativas a la igualdad en virtud de «creencias» religiosas, impidiendo que el seguro sanitario para empleados cubra formas de anticoncepción consideradas abortivas o negando el uso de servicios a personas LGBTIQ+ que quieren casarse. O considérese la identificación cada vez más explícita de las naciones occidentales con el cristianismo en el discurso político tanto de centro como conservador y hasta qué punto esta identificación compromete la posibilidad de una esfera pública laica. En suma, expandir la «esfera protegida, personal» y reducir el alcance de la democracia en nombre de la libertad desarrolla un nuevo *ethos* de la nación que sustituye el imaginario nacional democrático público, pluralista y laico por un imaginario familiar, homogéneo y privado²⁸. Aquel presenta compromisos con una modesta apertura, un Estado de derecho y el pluralismo cultural y religioso. Este, en particular en su forma tradicional, está amurallado y unificado y es excluyente, homogéneo y jerárquico. Puede ser incluso autoritario.

La privatización *económica* neoliberal es profundamente subversiva de la democracia; genera desigualdad, exclusión, propiedad privada de los comunes, plutocracia y un imaginario democrático profundamente sombrío²⁹. El segundo orden de privatización que hemos estado analizando, sin embargo, subvierte la democracia con valores antidemocráticos con base moral o «familiar», no con valores antidemocráticos del capital³⁰. Libra una guerra no desde el mercado, sino desde las familias contra las instituciones y los principios democráticos. Coloca la exclusión, el patriarcado, la tradición, el nepotismo y el cristianismo como impugnaciones legítimas de la inclusión, la autonomía, la igualdad de

decir de la libertad personal». F. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, *op. cit.*, p. 67 [ed. cast.: p. 268].

28 Hay algo de ironía en esto como segunda parte del «papá-Estado» aborrecido por los neoliberales.

29 Este es el tema de mi libro *Undoing the Demos*. Véase Wendy Brown, *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*, Zone, Nueva York, 2015 [ed. cast.: *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*, Malpaso, Barcelona, 2016].

30 M. Cooper, *Family Values*, *op. cit.*

derechos, los límites a los conflictos de intereses, el laicismo y el principio mismo de igualdad³¹. Además, aunque ambos tipos de privatización están animadas por una preocupación por la libertad, la segunda juega un papel particularmente importante a la hora de producir la formación política de una libertad autoritaria hoy. A medida que la «esfera protegida, personal» gana poder frente a lo social y se expande para envolver la nación misma, para garantizarla y protegerla hace falta un estatismo cada vez más fuerte en forma de ley, vigilancia policial y defensa.

Debemos evitar que nos ciegue aquí el lenguaje de los derechos. Los derechos ligados a los individuos son la punta de lanza con la que la razón neoliberal, materializada en la jurisprudencia y en las políticas públicas o blandida por activistas de ultraderecha bajo el estandarte de la «libertad de expresión», ponen en cuestión los compromisos democráticos con la igualdad, el civismo y la inclusión (la «justicia social»). Las fuerzas impulsoras, no obstante, que escenifican incursiones en el espacio público y contraofensivas contra lo político y lo democrático, son los valores y demandas del mercado, por un lado, y los del familismo cristiano heteropatriarcal, por otro. En cada caso, los derechos pasan de forma estratégica de referirse a individuos, como era su intención inicial, a abarcar otra cosa: grandes empresas, propiedad, capital, familias, iglesias, blanquitud. La privatización económica y familiar de lo público, combinada con la denigración neoliberal de lo social, hacen en su conjunto del ataque derechista contra la «justicia social» un envite tiránico o fascista. Bajo la óptica neoliberal, la reparación de injusticias históricas y hasta los derechos civiles básicos para minorías raciales y sexuales, mujeres y otros grupos subordinados aparecen como dictados artificiosos e ilegítimos que se valen del «espejismo de lo social» y constituyen ataques contra la libertad personal y una interferencia en el orden espontáneo de los mercados y de la moral³². La acusación no es solo que estos proyectos estén al servicio de fines igualitarios y no libertarios, un pecado capital en cualquier manual de estrategia neoliberal. No es solo que impongan una visión política de «la buena sociedad» (ingeniería social o planificación social) donde solo debería haber libertad, competencia y privatismo. No es solo que haya intervenciones políticas

31 A veces, por supuesto, de manera combinada: la Ley de Conciliación de Oportunidades de Empleo y Responsabilidad Personal (PRWORA) de 1996 mencionada en la nota 22 es un ejemplo.

32 F. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, *op. cit.*, p. 67 y ss. [ed. cast.: pp. 181 y ss.].

(reguladoras o redistributivas) cuando los logros y las gratificaciones deberían estar organizados por los mercados. No es solo que sofoquen las energías creativas de los individuos libres y el orden espontáneo que estas energías generan. Y no es solo que contravengan la moral tradicional y limiten la prerrogativa de familias e iglesias para influir, cuando no controlar, la vida civil y el discurso de barrios, ciudades y naciones. Con la conjunción de todos estos males se esculpe la figura de un Anticristo político dentro de una formulación hayekiana de la libertad que valoriza y expande lo privado para reducir el alcance de lo político y poner en cuestión la existencia misma de lo social³³. Al ampliar el alcance de lo privado y extender la fuerza desintegradora de la desregulación a todo y en todas partes, se abre espacio a una nueva práctica de la libertad que materializa en un sentido bastante literal la afirmación de «la sociedad no existe», porque ataca los valores y las prácticas que sostienen los vínculos sociales, la inclusión social, la cooperación social, las prestaciones sociales y, por supuesto, la igualdad social.

Llegadas a este punto, resulta sencillo entender cómo en ocasiones discursos y comportamientos agresivamente sexistas, transfobos, xenófobos y racistas han hecho aparición como expresiones de libertad, cuestionando los dictados de la «corrección política». Cuando la esfera personal protegida se amplía, cuando la oposición a las restricciones y a las regulaciones se convierte en un principio universal y fundamental, cuando se menosprecia lo social y se demoniza lo político, se desatan y se legitiman a un tiempo la animosidad individual y las fuerzas históricas de la dominación masculina blanca. Nadie debe nada a nadie, ni tiene el derecho de restringir nada a nadie; la igualdad, tal y como declaró sin ambages Hayek, no es sino el lenguaje de la envidia³⁴. Entretanto, la oposición de izquierdas al sentimiento supremacista se presenta como una vigilancia tiránica arraigada en el mito totalitario de lo social y que recurre a los poderes coercitivos de lo político. El efecto es una

33 Hayek consideraba la justicia social un «fraude semántico», una «superstición peligrosa», «aquella pesadilla que hoy convierte a ciertos sentimientos elevados en instrumento para la destrucción de todos los valores de una civilización libre» y, en términos más contundentes, como germen de «la destrucción de aquel ambiente que es indispensable para el desarrollo de los valores morales tradicionales, es decir de la libertad personal». Véase *ibid.*, pp. 67-70 [ed. cast.: pp. 181-184, 268].

34 F. Hayek, *The Constitution of Liberty, op. cit.*, pp. 155-156 [ed. cast.: p. 189].

reformulación profunda, no una mera reactivación, de las guerras culturales, cuyo apogeo se pensaba haber vivido a finales del siglo xx³⁵.

Quiero ser muy clara a este respecto. No estoy sosteniendo que Hayek u otros neoliberales imaginaran o propugnaran los ataques sorprendentemente desinhibidos contra inmigrantes, mujeres y personas musulmanas, negras, judías y *queer* que se producen hoy en día desde una derecha radical envalentonada y en expansión. Por el contrario, la cuestión es que esta evolución es en parte un efecto de la razón neoliberal: de su expansión del dominio y su reivindicación de lo privado para las personas y las corporaciones por igual, así como de su rechazo de la justicia política y social, en contraposición con una justicia de mercado. Si bien, tal y como defiende Andrew Lister, la «crítica [hayekiana] de la justicia social o distributiva tiene un blanco muy limitado [la intervención económica del Estado en los resultados del mercado]», su alcance se amplió al convertirse en parte de la racionalidad política de nuestro tiempo. Es más, el desplazamiento de lo social y el ataque contra lo político, junto con el descrédito general de las normas democráticas, alimentaron y legitimaron las energías procedentes de un conjunto totalmente diferente de efectos neoliberales concretos: a saber, el declive de la soberanía y de la seguridad de los hombres, de las personas blancas, de la Cristiandad y de los Estados nación. Estas energías de poder agraviado se expresan de diferentes maneras (como rabia y desmanes rencorosos pero, también, como voto silencioso a favor de candidatos de ultraderecha) y apuntan hacia una variedad de objetivos (políticos, élites progresistas, inmigrantes, personas musulmanas, judías, *queer*, negras). Sin embargo, en un orden socialdemócrata o democrático liberal, no tendrían una forma política legítima, lo cual explica que hayan permanecido en el margen político hasta los últimos años. Los ataques de la razón neoliberal contra el igualitarismo, las prestaciones sociales, la justicia social, la política y la democracia, junto con su extensión de la «esfera protegida, personal», les han dado esa forma legítima. Nos enfrentamos, pues, a lo que Stuart Hall llamaría una coyuntura, o lo que Foucault denominaría una formación genealógica contingente.

35 La izquierda no es inmune a este desplazamiento de lo público por valores y preocupaciones personales, manifiesto en el interés por los espacios seguros y los avisos de contenido ofensivo.

Enseguida vamos a desmenuzar estas nuevas energías con atención. Antes, no obstante, estamos en condiciones de entender uno de los rasgos más desconcertantes del panorama actual, a saber, cómo la derecha puede ser a un mismo tiempo el partido de la libertad y del nacionalismo, de la libertad y del proteccionismo, de la maximización de la libertad personal y de los valores sociales tradicionales. Cuando la doble dimensión de la privatización que hemos estado considerando desde el punto de vista discursivo atrapa la nación misma, esta deja de presentarse en primer término como una democracia para hacerlo en cambio como un negocio competitivo que necesita sellar buenos acuerdos y atraer inversores, por un lado, y, por otro, como un hogar no lo bastante seguro, asediado por extranjeros de mala voluntad o que no son parte. El nacionalismo de derechas contemporáneo oscila entre ambas imágenes. Considérense los rebuznos constantes de Trump sobre la historia reciente de Estados Unidos cerrando malos acuerdos internacionales con respecto a todo, desde el comercio a la OTAN o los pactos sobre el clima, pero también su manera de retratar Estados Unidos como un país atacado salvajemente a causa de la falta de seguridad de sus fronteras y su promesa electoral de construir un muro con una «enorme y hermosa puerta» por la que las personas que llegan del Sur por vía legal puedan hacer una visita o unirse a «nuestra familia»³⁶. O considérese la campaña de Marine Le Pen de «Francia para los franceses», que combinaba lenguajes económicos y familiares para describir la nación: «Somos los dueños de nuestro país», declaró en un mitin en el Este de Francia, y «debemos tener las llaves para abrir la casa de Francia, para dejarla entreabierta, [o] para cerrar la puerta». «Es nuestra casa», coreaba la multitud³⁷. O, tal y como explicaba un seguidor, «no está contra los inmigrantes, solo garantizando que haya justicia [...]. Se trata de que cuando tenemos la nevera llena, le damos a nuestros vecinos, pero cuando la nevera está vacía, se lo damos a nuestros hijos. La nevera de Francia está vacía»³⁸. La justicia se reformatea así como la hospitalidad dosificada de un hogar privado.

36 Kevin Johnson, «Trump's "Big, Beautiful Door" is a Big, Beautiful Step in the Right Direction», *Time*, 29 de octubre de 2015, <<http://time.com/4092571/republican-debate-immigration/>>.

37 Lauren Collins, «Can the Center Hold? Notes from a Free-for-All Election», Letter from France, *New Yorker*, 8 de mayo de 2017, p. 26.

38 Un seguidor de Le Pen, alcalde de una pequeña ciudad y que se autoproclamaba «moderado», preguntó por estos «jóvenes inmigrantes de punta en blanco» de su ciudad, «¿qué hacen *chez moi* [en mi casa]?», *Ibid.*, p. 24.

Cuando se economiza y se familiariza de esta manera la nación misma, se tiran por la borda los principios democráticos de la universalidad, la igualdad y la apertura y la nación se torna legítimamente iliberal hacia aquellos que califica de autóctonos opositores y de forasteros invasores. El estatualismo, la vigilancia policial y el poder autoritario también se ramifican, ya que la necesidad de asegurar esta vasta expansión de la libertad personal desregulada autoriza todo tipo de amurallamientos, patrullajes y securitizaciones. La seguridad no es lo que garantiza o limita la libertad; más bien, las paredes, las verjas, los sistemas de seguridad y las señales de prohibido el paso se convierten en significantes de la libertad, en tanto que demarcan lo privado de lo público, lo protegido de lo abierto, lo familiar de lo extraño, lo que tiene dueño de lo común. Los valores de la familia y del mercado desplazan también la legitimidad democrática y el procedimiento democrático: la base de la autoridad del hogar no es la negociación, ni la deliberación, ni siquiera el imperio de la ley, sino el mandato, mientras que la fuerza es el modo en que este se defiende legítimamente contra los forasteros invasores. De esta manera, al apuntalar una gran expansión de lo privado y de la libertad desregulada, se inauguran nuevos espacios y validaciones de la vigilancia policial, la autoridad y la securitización, cuya necesidad se ve a su vez intensificada por las energías sociales desinhibidas que pasaremos en breve a considerar³⁹. *Et voilà*: ¡el autoritarismo del siglo XXI en nombre de la libertad!

Las energías de la libertad y del nacionalismo de derechas

Hasta ahora, hemos estado considerando una *lógica* de la razón gobernante, pero no las energías afectivas que dan forma y contenido a las formaciones y expresiones políticas de la derecha contemporánea. La razón neoliberal no genera por sí sola, ni siquiera con su introducción en el derecho y en las políticas públicas y con su interpelación de los sujetos, movimientos nacionalistas empecinados en blanquear las naciones, levantar un muro contra los inmigrantes y los refugiados o vilipendiar a feministas, personas *queer*, progresistas, izquierdistas, intelectuales e incluso periodistas de medios de comunicación mayoritarios. Tampoco

39 De nuevo, esta evolución sitúa la libertad mucho más allá del ámbito y del juego imaginados por los intelectuales neoliberales.

incita la rabia rencorosa ni otras pasiones antisociales, ni destapa lo peor de la «naturaleza humana», la masculinidad o la blanquitud⁴⁰. Aquí lo importante no son los marcados desplazamientos provocados por la razón neoliberal antes descritos, sino los efectos de la política económica neoliberal en contextos sociohistóricos específicos, en particular aquellos efectos que dificultan la existencia de la clase trabajadora y media blanca en zonas rurales y de las periferias urbanas de las naciones euroatlánticas. Repitamos brevemente lo ya sabido.

Tanto las energías políticas de izquierdas como de derechas en la actualidad son respuestas, en parte, al desmantelamiento neoliberal de los ingresos básicos, la seguridad en el empleo, las pensiones de jubilación y la educación, los servicios y otros bienes sociales sostenidos con fondos públicos. Estos efectos se ven agravados por las políticas comerciales, fiscales y arancelarias neoliberales que socavan la soberanía de los Estados nación y producen una competencia global a la baja en salarios e ingresos públicos. De manera incompleta, hasta que las tribunas de los partidos nacionalistas de derechas cerraron el círculo, muchos blancos destronados de clase media y de clase obrera en Europa y América del Norte sentían una conexión entre el declive de la soberanía de los Estados nación, el declive de su propio bienestar económico y el declive de la supremacía masculina blanca. Y tenían razón: descompuesta por la deslocalización de los empleos fabriles sindicalizados, la desaparición de la vivienda asequible y los movimientos globales sin precedentes del trabajo y del capital, la era del varón blanco proveedor asegurado y de la soberanía del Estado nación ha llegado a su fin en el Norte global. Esta condición no se puede revertir, pero sí se puede instrumentalizar políticamente. En este contexto, tiene particular vigor la figura hiperbolizada del inmigrante, donde el terrorista se funde con el ladrón de trabajos, el delincuente y el farsante de barrio y donde, del otro lado, las falsas promesas de recuperación de la potencia económica se mezclan con falsas promesas de restauración de la supremacía racial y de género. Las porosas fronteras del barrio y de la nación, la erosión del estatus socioeconómico y las nuevas formas de inseguridad se

40 Hasta la sutil y extraordinariamente cuidadosa Jacqueline Rose parece coquetear con la idea de que estos feos impulsos están sin más ahí, en las profundidades de la psique, esperando a ser activados o liberados. Jacqueline Rose, «Donald Trump's Victory Is a Disaster for Modern Masculinity», *Guardian*, 15 de noviembre de 2016, <<https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/nov/15/trump-disaster-modern-masculinity-sexual-nostalgian-oppressive-men-women>>.

trenzan en una lógica causal racializada y de reparación económica. Tal y como lo formulaba el eslogan del Brexit, «volveremos a controlar nuestro país». O, de nuevo, el lema francés, «es nuestra casa».

Y, sin embargo, es un error ver a los hombres *blancos* de clase media y obrera como los únicos dañados por la política neoliberal y como los únicos olvidados por los políticos neoliberales. Ese reproche habitual que lanzaron los comentaristas progresistas de los medios de comunicación mayoritarios contra la campaña de Hillary Clinton (que se centraba demasiado en políticas de identidad y daba poca coba a los tipos obreros blancos) no entiende hasta qué punto el desplazamiento vivido por los blancos y, en particular, por los hombres blancos, no se experimenta en primer término como declive económico, sino como pérdida del derecho a un supremacismo reproducido política, social y económicamente y por qué, por lo tanto, los políticos plutocráticos y de derechas pueden salirse con la suya sin hacer nada sustancioso por sus electores mientras unten verbalmente sus heridas con una retórica contra la inmigración, contra los negros y contra la globalización, y mientras realineen la figura y la voz de la nación con la figura y la voz del nativismo. De nuevo, ya se dirija contra multiculturalistas, élites políticas, profesorado universitario progresista, refugiados, feministas o activistas de Black Lives Matter, la rabia de la derecha contra la «corrección política» y la «justicia social» se alimenta del destronamiento de los blancos, en particular de los hombres blancos, de manera transversal a todas las clases sociales⁴¹. Por sí mismas, ni las extensiones neoliberales de lo privado, ni las devastaciones de la seguridad política y económica generan las feroces energías del nacionalismo racista ni el grito de libertad con el que nace: hace falta este tercer ingrediente. No es que los estallidos derechistas contemporáneos de misoginia, racismo, islamofobia y patrullerismo antiinmigrante estuvieran siempre «ahí», cual sórdido lado oscuro de la civilización que de repente se libera en la libidoesfera sociopolítica, permitido y movilizado por políticos oportunistas y por el fácil acceso a

41 El mantra, nuevamente, es la libertad: libertad de hacer y de decir lo que uno quiere, de coger lo que uno pueda y de quedarse con lo que uno gane, libertad de la exigencia percibida de revisar los propios privilegios y de compartir la riqueza socioeconómica. Este derecho estaba y está encarnado, por supuesto, en el propio Donald Trump: no solo sus bañeras doradas y su fanfarronería sobre los coños que había tocado o su «inteligente» evasión fiscal, sino su indignación después de tomar posesión por el hecho de que no podía gobernar por decreto, abrir fuego contra la prensa, imponer su ley contra los musulmanes o viciar de otras maneras los frenos y contrapesos que aún quedan de la democracia liberal.

la tribuna de las redes sociales. Por el contrario, estos estallidos portan los resentimientos y rabias específicos del poder agraviado.

El gran filósofo del poder agraviado es, por supuesto, Nietzsche. Para empezar, está su descripción de cómo el sufrimiento, en particular el sufrimiento de una humillación, cuando se canaliza a través del *ressentiment*, se convierte en condena moralizadora del objeto al que se considera responsable. En su formulación de lo que denomina la moral del esclavo, Nietzsche se centra principalmente en la autovalorización piadosa de los humildes y débiles y su denuncia de los fuertes y poderosos. Aún así, reconoce que también practican la moral esclava los racistas, antisemitas y resentidos arrogantes, diagnosticando el envalentamiento y el mamporrerismo de estos personajes como parte del orden de «los sentimientos reactivos, la inquina y el rencor»⁴². Turbismo, abuso y belicosidad: Nietzsche reprende estas energías penosas y resentidas como contrarias a las energías autosuperadoras, orgullosas y engendradoras de mundo de los poderosos y creadores que él afirma.

No cabe duda que el *ressentiment* es una energía vital del populismo de derechas: rencor, inquina, una victimización apenas disimulada y otros afectos *reactivos* componen el latido afectivo del troleo en internet, de los tuits y de los discursos en mítines de derechas, así como un rasgo notable del propio comportamiento de Trump. Para el filósofo Hans Sluga, no obstante, la aportación más importante de Nietzsche a la coyuntura actual es su planteamiento del nihilismo⁴³. Aunque se le suele describir equivocadamente como un nihilista porque se hizo cargo de la naturaleza contingente de los valores y de la Verdad, resulta más adecuado entender a Nietzsche como un filósofo de la era del nihilismo, que se despliega, como él supo ver, cuando la ciencia y la razón derriban a Dios y destruyen los cimientos de toda verdad moral y ética. Tal y como nos recuerda Sluga, para Nietzsche, la era del nihilismo no significa la

42 Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, The New Press, Nueva York, 2015, p. 75 [Ed. cast.: *Genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1987]. «La lucha contra los judíos siempre ha sido un síntoma de los peores personajes, los más envidiosos y más cobardes. Quien participa de él ahora debe tener en buena medida una inclinación a la turba» (Nietzsche, citado en Weaver Santaniello, «A Post-Holocaust TR-examination of Nietzsche and the Jews», en Jacob Golomb (ed.), *Nietzsche and Jewish Culture*, Routledge, Nueva York, 1997, p. 22).

43 Hans Sluga llamó mi atención sobre esta cuestión en su ponencia «Donald Trump», presentada en el Congreso de Teoría Crítica de Berkeley (Universidad de California) sobre las elecciones celebrado en la primavera de 2017. La ponencia forma parte de un trabajo más amplio que está desarrollando sobre el nihilismo.

eliminación de los valores, sino un mundo en el que «los valores supremos pierden validez» al desanclarse de sus cimientos⁴⁴. Los valores judeocristianos occidentales, incluidos aquellos que aseguran la democracia liberal, pierden su profundidad al perder sus fundamentos; por ende, no se desvanecen, pero se tornan fungibles y triviales, fáciles de intercambiar, amplificar, instrumentalizar y banalizar. Estos efectos profundizan la degradación del valor de los valores, ahondando de manera inevitable el nihilismo de las culturas y de sus sujetos.

En la actualidad disponemos de pruebas de este fenómeno por todas partes. Lo vemos cada día en la instrumentalización de los valores para fines comerciales y políticos (en la creación de marca) y en que nadie se ofenda con esta instrumentalización. Se manifiesta en la mayoría del Tribunal Supremo estadounidense que se adhiere al «originalismo»⁴⁵ y al mismo tiempo estira la Constitución para autorizarlo todo, desde la tortura hasta la personalidad corporativa⁴⁶. Es evidente en un sondeo entre votantes estadounidenses realizado en octubre de 2011 y repetido cinco años después: en 2011, durante la Presidencia de Obama, solo el 30 % de las personas protestantes evangélicas blancas creían que un cargo electo que comete un acto inmoral en su vida personal puede aún así comportarse éticamente en su vida profesional y pública; esta cifra se elevó al 62 % en octubre de 2016, cuando Trump era candidato a la Presidencia. Del mismo modo, el 64 % de las personas evangélicas blancas consideraba muy importante que un candidato presidencial tuviera sólidas creencias

44 Hans Sluga, «Donald Trump: Between Populist Rhetoric and Plutocratic Rule», Ponencia presentada en el Congreso de Teoría Crítica tras la elección de Donald Trump, Universidad de California, Berkeley, febrero de 2017, p. 16; Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, Vintage, Nueva York, 1968, p. 9 [ed. cast.: *La voluntad de poder*, EDAF, Madrid, 2006, p. 35].

45 El originalismo es una familia de teorías doctrinarias que comparten que la Constitución estadounidense tiene un sentido fijo y conocido, establecido en el momento de la ratificación y entrada en vigor del texto constitucional. Se contraponen a la teoría de la Constitución viva, que sostiene que el texto legal fue redactado en términos flexibles y su interpretación puede ser dinámica, en función de las transformaciones de la sociedad estadounidense (*N. de la T.*).

46 Véase Jack Edward Jackson, «Anti-Constitutionalism: Frontiers sans Frontiers», 2008, una tesis doctoral presentada en el Departamento de Ciencias Políticas de la Universidad de California, Berkeley, en diciembre de 2012. Una versión revisada de esta tesis doctoral se publicó en 2019 con el título *Law without Future: Anti-Constitutional Politics and the American Right* (University of Pennsylvania Press, Filadelfia).

religiosas, una cifra que cayó al 49 % durante la campaña de Trump⁴⁷. Con toda seguridad, estos cambios no fueron tanto el efecto de una profunda reflexión ética, como de corrientes políticas cambiantes. Así funciona el nihilismo: no se trata de la muerte de los valores, sino de su devenir proteico, junto con su disponibilidad para proyectos de marca y para servir a fines que de manera manifiesta no concuerdan con ellos.

No solo los valores, también la verdad y la razón pierden anclaje en una era nihilista⁴⁸. La verdad, aún enarbolada, deja de necesitar pruebas o siquiera razonamiento. Los ataques constantes con «fake news» son efectivos y se alimenta a poblaciones muy sectorializadas con relatos de los acontecimientos que refuerzan sus convicciones ya establecidas. A pesar de ello, las convicciones mismas están cada vez más desconectadas de la fe y son inmunes a la argumentación, apenas disimulan que emanan del resentimiento, del impulso o de la ira. Ejemplificado por la prensa amarilla británica que enardeció el apoyo al Brexit, la expresión más infame del nihilismo a este respecto es, no obstante, la indiferencia manifiesta de Trump hacia la verdad, la coherencia o las convicciones morales o políticas afirmativas (en contraposición con las que se basan en el agravio). El hecho de que los seguidores de Trump y la mayor parte de los medios de comunicación de derechas compartan en buena medida esta indiferencia subraya el carácter nihilista de la época.

Para Sluga, el trumpismo encarna otro rasgo del nihilismo que describe Nietzsche, un rasgo decisivo para las cualidades antisociales de la libertad hoy. Se trata de la desublimación de la voluntad de poder⁴⁹. Tanto Freud como Nietzsche entienden los valores y el mundo correspondiente que se construye en torno a ellos como sublimaciones de lo que Freud llamó los instintos o pulsiones y lo que Nietzsche denominó la voluntad de poder. Ambos entendían que el animal humano en su estado salvaje era más libre, en cierto sentido más feliz, en ausencia de este tipo de sublimación, pero también que corría el riesgo de destruirse a sí mismo y a otros. Sobre todo, ambos entendían que la civilización misma era un producto de la sublimación. Con la devaluación de los valores del nihilismo, hay, de acuerdo con Sluga, «un repliegue y un

47 Charles M. Blow, «Donald Trump: the Gateway Degenerate», *New York Times*, 29 de mayo de 2017, <<https://www.nytimes.com/2017/05/29/opinion/donald-trump-greg-gianforte.html>>.

48 F. Nietzsche, *The Will to Power*, op. cit., p. 10 [ed. cast.: p. 34].

49 H. Sluga, «Donald Trump: Between Populist Rhetoric and Plutocratic Rule», *op. cit.*, p. 16.

derrumbe de la voluntad de poder en su propia forma primaria [...]. [H]asta la religión y la apelación a valores religiosos se convierten en instrumentos cínicos para un uso del poder libre de toda traba»⁵⁰. Hay algo más en juego en este derrumbe que un ejercicio del poder no embridado por la ética o la humildad. Por el contrario, escribe Sluga, «lo que se pierde por el camino con esta desenfrenada voluntad de poder es cualquier preocupación por los otros, en particular, el pacto entre generaciones sobre el que se ha apoyado todo nuestro orden social hasta la fecha»⁵¹. Sluga nos ayuda así a entender un aspecto de esta libertad de derechas desprendida de la conciencia, no solo porque sus contornos los dibujan el egoísmo neoliberal y sus críticas de lo social, sino por la propia depresión radical de la conciencia característica del nihilismo⁵². En conjunción con la denigración y el deterioro de lo social, llega una libertad que pasa por decir o hacer lo que a cada quien le venga en gana sin ninguna consideración sobre sus efectos: la libertad de ser auténticamente sin preocuparse por las aflicciones, vulnerabilidades o destinos de otros humanos, otras especies o el planeta. Es la libertad, de acuerdo con la formulación de Nietzsche, de «ejercer la propia voluntad» por el puro placer de hacerlo. Y cuando esta voluntad está herida y resentida a causa de la humillación o castración social, es, en palabras de Elizabeth Anker, una «libertad fea»⁵³. A la vez, Nietzsche nos recordaría, con todo, la «cualidad festiva» de esta libertad, que se deleita con los placeres de la provocación y del machaque, de la humillación de otros o de hacerles sufrir («como se ha sufrido»), del baile en torno a las hogueras que uno mismo ha prendido⁵⁴. Este regodeo era evidente en algunos defensores del Brexit, está omnipresente en los blogs y el troleo de derechas y se puede avistar en el deleite en hacer que los progresistas se retuerzan tras una derrota en resoluciones y políticas públicas que destraban el poder crudo del capital, los combustibles fósiles, el derecho a llevar armas, etc.

50 Ibid., p. 17.

51 Ibid.

52 En otro lugar he defendido que el propio neoliberalismo expresa nihilismo en su abandono explícito de la conciencia humana y de la deliberación como mecanismos para ordenar la conducta individual y la vida colectiva y como base de los valores y del valor. Véase Wendy Brown, *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*, Nueva York, Zone Books, 2015, capítulo 7 [ed. cast.: *El pueblo sin atributos: la secreta revolución del neoliberalismo*, Barcelona, Malpaso, 2016].

53 Elizabeth R. Anker, *Ugly Freedoms*, Duke University Press, Durham (Carolina del Norte), de próxima publicación (2022).

54 F. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, op. cit., p. 67 [ed. cast.: p. 107].

No obstante, los festivales de la libertad en el incendio de la civilización o del futuro del planeta no son lo peor de la cuestión. En este significativo giro, la libertad abandona toda afinidad con la autodeterminación política que encontramos en Rousseau, Tocqueville o Marx; se aparta del imperativo categórico de Kant; se desconecta del cultivo de la individualidad y del avance de la civilización de Mill; incluso deja atrás la vinculación que establece Bentham entre libertad y cálculo de la maximización de la utilidad. En su lugar, la desintegración nihilista de los valores éticos, conjugada con el ataque del neoliberalismo contra lo social y con la rienda suelta dada a la derecha y al poder de lo personal, generan una libertad que es furiosa, apasionada y destructora: un síntoma de la destitución ética, aun cuando en ocasiones se vista de rectitud conservadora. Esta libertad se expresa paradójicamente como nihilismo y contra el nihilismo, atacando y destruyendo a la vez que culpa a los objetos de su escarnio del hundimiento del orden y de los valores tradicionales. Se trata de una libertad sin freno y sin cultura, la libertad de poner un palo en el ojo de las normas aceptadas, la libertad de no preocuparse por el día de mañana, feliz de sus provocaciones y animada por reacciones agraviadas y vengativas contra aquellos a quienes considera responsables de su sufrimiento o de su desplazamiento. Es la libertad de «lo haré porque puedo y puedo porque no soy nada, no creo en nada y el mundo se ha convertido en nada»⁵⁵. Esta es la libertad liquidada por el nihilismo, que ha estado cocinándose durante siglos y ahora se encarna en la razón neoliberal misma, que no plantea otro valor que el generado por el precio y los mercados especulativos.

Desublimación represiva y depresión de la conciencia

Menos de un siglo después de que Nietzsche escribiera sus textos, Herbert Marcuse consideró la desublimación desde un punto de vista

55 Hay innumerables versiones de esta explicación que da un votante de Trump sobre su apoyo al candidato: «No parece que importe mucho qué partido entra. Digan lo que digan sobre lo que harán cuando lleguen, no van a poder hacerlo [...]. Solo quiero que [Trump] dé mucho por culo a todo el mundo y eso ya lo ha hecho». Steven Rosenfeld, «Trump's support falling among swing-State voters who elected him, recent polls find», *Salon*, 23 de julio de 2017, <https://www.salon.com/test2/2017/07/23/trumps-support-falling-among-swing-state-voters-who-elected-him-recent-polls-find_partner/?source=newsletter>.

diferente para teorizar la liberación no emancipadora de las energías instintivas en el capitalismo de posguerra. Lo que Marcuse denominó «desublimación represiva» se produce dentro de un orden de dominación capitalista, explotación y «falsas necesidades» que se extiende con la reducción, gracias a la tecnología, de las demandas de la necesidad y con la incorporación por doquier del deseo a una cultura de las mercancías disfrutada por una creciente clase media⁵⁶. Este orden ofrece abundante placer, incluido el que se obtiene gracias a la drástica reducción de las restricciones a la sexualidad (a menos trabajo duro, menos sublimación es necesaria), pero no emancipación. Las energías instintivas, en lugar de toparse con la directa oposición de los mandatos de la sociedad y de la economía, lo cual exigía una fuerte represión y una intensa sublimación, resultan ahora cooptadas por y para la producción y la comercialización capitalistas. En tanto que el placer y, en particular, las sexualidades se incorporan por doquier a la cultura capitalista, el Principio de Placer y el Principio de Realidad deshacen su antiguo antagonismo⁵⁷. El placer, en lugar de ser un desafío insurreccional a la penosidad y a la explotación del trabajo, se convierte en herramienta del capital y genera sumisión⁵⁸. El placer, sacado de su reclusión en la estética o en la fantasía utópica, lejos de representar un peligro o un antagonismo, pasa a formar parte de la maquinaria.

Todo esto es de sobra conocido. El siguiente giro de Marcuse para desarrollar las consecuencias de la desublimación represiva, sin embargo, tiene que ver más directamente con nuestro problema. De acuerdo con Marcuse, la desublimación no emancipadora facilita la «consciencia feliz», fórmula empleada por Hegel para definir la resolución del conflicto entre el deseo y los requerimientos sociales, alineando la propia consciencia con el régimen⁵⁹. Marcuse echa mano de Freud y de Marx

56 Y, habría que añadir, con el desplazamiento de la proletarización al Sur, proveyendo a las poblaciones del Norte con bienes baratos y abundantes que van desde comida y ropa hasta coches y aparatos electrónicos.

57 Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, Beacon, Nueva York, 1964, p. 76 [ed. cast.: *El hombre unidimensional*, Planeta, Barcelona, 1993, p. 105].

58 «[Sin] las exigencias que son irreconciliables con la sociedad establecida [...] el placer, adaptado de este modo, genera sumisión». *Ibid.*, p. 76 [ed. cast., p. 105].

59 Adviértase que la autora remarca la diferencia entre los vocablos en inglés «consciousness» (capacidad del ser humano de reconocer la realidad y relacionarse con ella) y «conscience» (capacidad de distinguir lo bueno de lo malo y de guiar a partir de ahí los propios actos). Si bien en castellano, de acuerdo con el Diccionario de la Real Academia Española, *conciencia* incluye ambos significados, *consciencia* se refiere solo al primero (capacidad de reconocer la realidad circundante),

para radicalizar la formulación de Hegel: en las culturas ordinarias de la dominación, sostiene Marcuse, la «consciencia infeliz» es el efecto de la conciencia: la condena superyoica del «mal» que acucia tanto al yo como a la sociedad⁶⁰. La conciencia es, pues, un elemento en el arsenal superyoico para el control interno, a la vez que una fuente para el juicio moral sobre la sociedad. Como la desublimación represiva ofrece un alivio temporal de esta estricta censura y da origen a la «consciencia feliz» (un yo menos escindido porque está menos reprimido por la conciencia), la conciencia es su primera víctima. Es importante señalar que la conciencia no solo se relaja en relación con la propia conducta del sujeto, sino también con respecto a las injusticias y males de la sociedad, *que ya no se registran como tales*. En otras palabras, la menor represión en este contexto lleva a un superyo menos exigente, lo cual significa menos conciencia, lo cual, a su vez, en una sociedad individualista y no emancipada, significa menos preocupación ético-política en general. En palabras de Marcuse, «[l]a pérdida de conciencia debido a las libertades satisfactorias permitidas por una sociedad sin libertad hace posible una *consciencia feliz* que facilita la aceptación de los errores de esta sociedad. [Esta pérdida de conciencia] es la señal de una disminución de la autonomía y de la comprensión»⁶¹.

Es fácil llegar intuitivamente a la conclusión de que la desublimación reduce la fuerza de la conciencia, pero, ¿por qué asocia Marcuse esto con la disminución de la autonomía y de la comprensión intelectual del sujeto? Su compleja tesis difiere aquí del argumento de Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo*, de acuerdo con el cual la conciencia se reduce cuando el sujeto logra transferirla a una autoridad o a un líder idealizados. Para Marcuse, la autonomía disminuye cuando disminuye la comprensión (esta es la parte cognitivista, si no racionalista, de su pensamiento) y la comprensión disminuye cuando no es necesaria para la supervivencia y cuando el sujeto no emancipado se empapa de los placeres y estímulos de las mercancías capitalistas. Dicho a la inversa, la represión de los instintos requiere trabajo, incluido el trabajo del intelecto⁶². Por lo tanto, en

por lo que hemos optado por traducir *conscience* (sentido ético) por conciencia y *consciousness* (percepción de sí mismo y de la realidad) por consciencia, para recoger esta distinción que la autora quiere subrayar (*N. de la T.*).

60 H. Marcuse, *One-Dimensional Man*, *op. cit.*, p. 76 [ed. cast.: p. 106].

61 *Ibid.* [Traducción ligeramente modificada (*N. de la T.*)]

62 Aun cuando darles un claro «no» o sublimar sus energías en formas socialmente aceptables sea algo respaldado y organizado desde la moral social y la teología imperantes y se produzca en un nivel en buena medida inconsciente.

la medida en que la desublimación del capitalismo tardío relaja las exigencias contra los instintos, pero no libera al sujeto para que se dirija a sí mismo, las exigencias de intelección se relajan considerablemente⁶³. Libre, estúpido, manipulable, absorbido por estímulos y gratificaciones triviales, cuando no adicto a ellos, el sujeto de la desublimación represiva en la sociedad del capitalismo avanzado no solo está desatado en el plano libidinal, liberado para disfrutar de más placer, sino que también se libera de expectativas más generales de conciencia social y comprensión social. El ataque neoliberal contra lo social y la depresión de la conciencia alimentada por el nihilismo amplifican esta liberación.

La desublimación represiva, sostiene Marcuse, «[e]s uña y carne de la sociedad en la que los hechos ocurren, pero de ninguna manera su negación»⁶⁴. Se parece a la libertad, pero apuntala el *statu quo* y se somete a él. Sus expresiones, dice Marcuse, pueden ser lo bastante descaradas o vulgares como para dar la impresión de disconformidad o disidencia, pueden ser salvajes y obscenas, viriles y atrevidas, bastante inmorales⁶⁵. Sin embargo, esta osadía y esta desinhibición (de nuevo manifiesta en todos los tuits, blogs, troleos y numeritos de la ultraderecha) son el síntoma o iteran más que contrarrestar la violencia y los prejuicios del orden, así como sus valores cotidianos⁶⁶. Desde el punto de vista de Marcuse, la desublimación represiva combina «libertad y opresión», transgresión y sometimiento, de un modo específico, tal y como se pone de manifiesto en las expresiones salvajes, furiosas e incluso criminales de patriotismo y de nacionalismo que estallan con frecuencia desde la extrema derecha hoy⁶⁷.

La desublimación represiva también desata nuevos niveles y quizá incluso nuevas formas de violencia al abrir la espita de ese otro pozo del instinto humano, el Tánatos. La desublimación del Eros es compatible, sostiene Marcuse, «con el crecimiento de formas de agresividad tanto no sublimadas como sublimadas»⁶⁸. ¿Por qué? Porque la desublimación

63 Marcuse describe una «atrofia de los órganos mentales adecuados para comprender las contradicciones y las alternativas» y, como es bien sabido, afirma: «Lo real es racional [...] y el sistema establecido, a pesar de todo, proporciona los bienes». H. Marcuse, *One-Dimensional Man*, *op. cit.*, p. 79 [ed. cast.: p. 109].

64 *Ibid.*, p. 77 [ed. cast.: p. 107].

65 *Ibid.*

66 *Ibid.*, p. 79 [ed. cast.: p. 109].

67 *Ibid.*, p. 78 [ed. cast.: p. 108].

68 *Ibid.* Marcuse se aparta aquí de Freud, quien, al menos en sus últimos años, entendía que la agresividad se debilitaba cuando había una mayor salida de energías

represiva no libera el Eros para la libertad *tout court*, sino que, por el contrario, implica una compresión o concentración de energía erótica en el lugar de la sexualidad: esto es parte de lo que la convierte en desublimación «represiva» o «controlada». El Eros desublimado puede, por lo tanto, estimular la agresividad, fundirse con ella e incluso intensificarla. Así explica Marcuse el creciente acomodamiento o aquiescencia con la violencia social y política: «un grado de normalización en que los individuos se [están] acostumbrando al riesgo de su propia disolución y desintegración»⁶⁹. Su referencia era a la acumulación de armas nucleares durante la Guerra Fría a mediados del siglo xx, pero resulta fácil adaptar su argumento al acomodamiento al cambio climático que acabará con el mundo y a otras amenazas existenciales. Pero, por encima de todo, en relación con nuestros propósitos, su visión resulta sugerente para entender la cantidad y la intensidad de la agresividad que se vierte desde la derecha, en particular desde la ultraderecha, en medio de su afirmación frenética de la libertad individual.

Por último, está la explicación que ofrece Marcuse del papel del mercado en la intensificación del nihilismo teorizado por Nietzsche. Mucho antes de la revolución neoliberal, Marcuse sostiene que el mercado se ha convertido en Principio de Realidad y, al mismo tiempo, verdad moral: «La gente es conducida a encontrar en el aparato productivo [el mercado] el agente efectivo del pensamiento y de la acción a los que sus pensamientos y acciones personales pueden y deben ser sometidos. Y, en esta transferencia, el aparato asume también el papel de un agente moral. La conciencia es absuelta por la reificación, por la necesidad general de las cosas. En esta necesidad general, no hay lugar para la culpa»⁷⁰. Mermados ya por una desublimación que genera conciencia feliz, los frágiles restos de la conciencia son absorbidos por la razón del mercado y por los requisitos del mercado. Lo real es lo racional y lo moral. A la vez principio de realidad, imperativo y orden moral, el capitalismo se torna necesidad, autoridad y verdad todo en uno; cubriendo toda esfera e inmune a las críticas a pesar de sus devastaciones, incoherencias e inestabilidades evidentes. No hay alternativa.

libidinales. Para Marcuse, en cambio, la desublimación represiva implica lo que él llama una «compresión» o concentración de energía erótica.

69 Ibid.

70 Ibid., p. 79 [ed. cast.: p. 109].

Conclusión

Reunamos los diferentes hilos en una comprensión preliminar de la libertad autoritaria, antidemocrática y antisocial que está tomando forma en la actualidad. Empezamos con el ataque de la razón neoliberal contra lo social y lo político. El neoliberalismo denuncia lo social como ficción a través de la cual se persigue la igualdad a expensas del orden espontáneo generado por los mercados y la moral. Denuncia lo político por hacer como si tuviera el conocimiento y por su uso de la coerción, cuando, en realidad, lo que impera es la ignorancia y debiera reinar la libertad. Como antídoto a estos peligros se promueve un Estado despolitizado y antirregulador que también brinda apoyo a las reivindicaciones ampliadas de la esfera personal. Sin embargo, el efecto de este antídoto es la desdemocratización de la cultura política y el descrédito de normas y prácticas de inclusión, pluralismo, tolerancia e igualdad por doquier. La razón neoliberal presenta la defensa de estas normas y prácticas como un esfuerzo tan terco como equivocado que desdeña la libertad, sustituye la moral por mandatos políticos y se enrola en la ingeniería social que construye el totalitarismo. De ahí que la ultraderecha califique a los «guerreros de la justicia social» de «fascistas».

Por otra parte, a medida que la expansión de los mercados y de la moral desplaza los discursos de la sociedad y de la democracia, la nación misma pasa a representarse como algo que se posee, no como algo constituido por una ciudadanía democrática. Esta posesión tiene una doble cara: la de una empresa cuyo único objetivo es cerrar astutos acuerdos y evitar regalar nada y la de un hogar cuya seguridad hay que proteger en un mundo peligroso. La conjunción es iliberalismo interno y externo legítimo, nacionalismo nativista e incluso autoritarismo. La libertad se convierte así en un arma contra las personas necesitadas o excluidas históricamente y, de manera paradójica, insta al crecimiento del poder estatista bajo la forma de un proteccionismo paternal, tanto económico como securitario.

Gran parte de esto es la progenie más involuntaria que deseada de los intelectuales neoliberales, que soñaban con naciones hechas de individuos libres contenidos muy levemente por las normas jurídicas, guiados por la moral y por las reglas de comportamiento del mercado y disciplinados por la competencia. Pero al igual que el error fatal del marxismo fue la poca atención que dedicó a las persistentes complejidades del poder político (despachadas por Marx como derivadas o

superestructurales), el sueño neoliberal se ha convertido en su propia pesadilla: una cultura política autoritaria respaldada por masas iracundas y fabuladoras. Al igual que con el marxismo, esto se debe en parte a que los neoliberales ignoraron las potencias y energías históricamente específicas en el ámbito cuya existencia negaron, lo social. Se debe en parte a sus teorías inadecuadas de lo político y, en especial, del poder del Estado que se formaría a raíz del desmantelamiento de las restricciones democráticas sobre el Estado y de la absorción de la vida política por gigantes empresariales y por las finanzas. Se debe también en parte a que los neoliberales no entendieron hasta qué punto los propios principios del neoliberalismo podían nutrir pasiones políticas antidemocráticas, antisociales y destructoras, que difícilmente contendría un tejido moral cada vez más debilitado por el nihilismo.

Extraemos de Nietzsche una apreciación de cómo esta nueva iteración de la libertad se modula a partir de la humillación, el rencor y los complejos efectos del nihilismo. Agraviados por los desplazamientos socioeconómicos del neoliberalismo y de la globalización, la criatura reactiva de una era nihilista, con su voluntad de poder desublimada, se ve empujada a la agresión sin que le frene ninguna preocupación con respecto a la verdad, la sociedad o el futuro. Las energías nihilistas intensifican el espíritu de desintegración social en el violento ataque del neoliberalismo contra el contrato social, a la par que estas energías autorizan los sentimientos, deseos y prejuicios que emanan del desarraigo y del desplazamiento de los privilegios históricos de raza y género. «Devolvamos la grandeza a América» y «Francia para los franceses» casi ni se molestan en presentarse en una clave que no sea la de último aliento o asidero del machismo y del supremacismo blanco. Para hacer alarde de valores, en una era nihilista, no hace falta atenerse a rigurosos estándares teológicos o filosóficos.

La descripción de Marcuse de la desublimación represiva en el «capitalismo avanzado» añade otro aspecto al cuadro. A diferencia del sujeto conservador orientado a la autoridad, guiado por la conciencia y estrechamente identificado con la rectitud de la Iglesia y del Estado, el sujeto reaccionario de la desublimación represiva se muestra en gran medida indiferente a la ética o a la justicia. Maleable y manipulable, mermado en autonomía, autocontrol moral y comprensión social, este sujeto está entregado al placer, es agresivo y tiene un apego perverso a la destructividad y a la dominación de su entorno. Radicalmente desinhibido pero sin intelección ni brújula moral para sí mismo o hacia

otros, este sujeto tiene una vivencia de empobrecimiento o ruptura, en su percepción subjetiva, de los vínculos y obligaciones sociales que la cultura neoliberal no hace sino afirmar. Esa cultura, sus heridas y su fuente imaginada, junto a las desublimaciones instigadas o convocadas por el nihilismo, perfilan su desinhibición como agresividad.

He aquí la agraviada criatura reactiva, modelada por la razón neoliberal y sus efectos, que abraza la libertad sin contrato social, la autoridad sin legitimidad democrática y la venganza sin valores ni porvenir. Lejos de la figura calculadora, emprendedora, moral y disciplinada imaginada por Hayek y su clan intelectual, nos encontramos con un ser enfadado, amoral e impetuoso, espoleado por una humillación inconfesable y por la sed de venganza. La intensidad de esta energía es tremenda por sí misma y también fácil de explotar por plutócratas, políticos de derechas y magnates de los medios de comunicación sensacionalistas, que la jalean y la mantienen en la estupidez. No es preciso abordarla desde políticas públicas que generen mejoras concretas, porque lo que busca principalmente es la unción psíquica de sus heridas. Por este mismo motivo, no es fácil de apaciguar: está alimentada ante todo por el rencor y por una desesperanza nihilista inconfesable. No es posible apelar a ella desde la razón, los hechos o la argumentación sostenida, porque no quiere saber y lo que la mueve no es la coherencia o profundidad de sus valores ni la creencia en la verdad. Su conciencia es débil, mientras que su propia sensación de victimización y persecución está por las nubes. No es posible seducirla con un futuro alternativo viable, donde no ve lugar para sí misma, ni perspectiva de restaurar su supremacía perdida. La libertad por la que aboga ha ganado credibilidad cuando las necesidades, ansias y valores de lo privado se han convertido en formas legítimas de vida pública y de expresión pública. Sin nada que perder, su nihilismo no se limita a negar, sino que es festivo e incluso apocalíptico, dispuesto a llevar a Gran Bretaña al borde del precipicio, negar el cambio climático, apoyar poderes explícitamente no democráticos o colocar a un ignorante inestable en el puesto con más poder de la tierra, porque no tiene nada más. No es posible llegar a ella ni transformarla, pero tampoco tiene punto final. Entonces, ¿qué hacer con ella? ¿Y no habría quizá que analizar también cómo estas lógicas y energías organizan aspectos de las respuestas de la izquierda a los dilemas contemporáneos?

Bibliografía

- Anker, E. R., (e.p.), *Ugly Freedoms*, Duke University Press, Durham (Carolina del Norte).
- Blow, C. M. (2017), «Donald Trump: the Gateway Degenerate», *New York Times*, 29 de mayo, <<https://www.nytimes.com/2017/05/29/opinion/donald-trump-greg-gianforte.html>>.
- Brown, W. (2015), *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*, Zone Books, Nueva York [(2016), *El pueblo sin atributos: la secreta revolución del neoliberalismo*, Malpaso, Barcelona].
- Charlton, A. (2017), «Macron Launches “French Tech Visa” Program to Woo Tech Industry, Build “Startup Nation”», *Business Insider*, 16 de junio, <<https://www.businessinsider.com/macron-launches-french-tech-visa-program-to-woo-tech-industry-build-startup-nation-2017-6>>.
- Coates, J. C. (2015), «Corporate Speech and the First Amendment. History, Data and Implications», *Constitutional Commentary*, 30, núm. 2.
- Collins, L. (2017), «Can the Center Hold? Notes from a Free-for-All Election», Letter from France, *New Yorker*, 8 de mayo.
- Cooper, M. (2016), *Family Values. Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*, Zone, Nueva York.
- Foucault, M. (2008), *Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France, 1978-1979*, Picador, Nueva York [(2007), *El nacimiento de la biopolítica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires].
- Friedman, M. (1970), «The Social Responsibility of Business Is to Increase Profits», *New York Times Magazine*, 13 de septiembre.
- (2002), *Capitalism and Freedom*, con la ayuda de Rose D. Friedman, edición del 40º Aniversario, University of Chicago Press, Chicago.
- Gilligan, H. (2017), «It's the Black Working Class –not White– that Was Hit Hardest by Industrial Collapse», *Timeline*, 18 de mayo. <<https://timeline.com/its-the-black-working-class-not-white-that-was-hit-hardest-by-industrial-collapse-1a6eea50f9f0>>.
- Hayek, F. (1960), *The Constitution of Liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 1960 [(2008), *Los fundamentos de la libertad*, Unión Editorial, Madrid].
- (1982), *Law, Legislation and Liberty. A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, vol. II, Routledge y Kegan Paul, Londres [(1978), *Derecho, legislación y libertad. Una*

- nueva formulación de los principios liberales de la justicia y de la economía política*, Unión Editorial, Madrid].
- (1988), *Fatal Conceit. The Errors of Socialism*, editado por W.W. Bartley, III, University of Chicago Press, Chicago [(2010), *La arrogancia fatal. Los errores del socialismo*, Unión Editorial, Madrid].
- Jackson, J. E. (2008), «Anti-Constitutionalism: Frontiers sans Frontiers», Tesis Doctoral, Universidad de California, Berkeley.
- (2019), *Law without Future: Anti-Constitutional Politics and the American Right*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia.
- Johnson, K. (2015), «Trump's "Big, Beautiful Door" is a Big, Beautiful Step in the Right Direction», *Time*, 29 de octubre, <<http://time.com/4092571/republican-debate-immigration/>>.
- Lippmann, W. (1937), *An Inquiry into the Principles of a Good Society*, Little, Brown and Co., Boston.
- Marcuse, H. (1964), *One-Dimensional Man*, Beacon, Nueva York, [(1993), *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta].
- Neuborne, B. (2015), *Madison's Music. On Reading the First Amendment*, New York Press, Nueva York.
- Nietzsche, F. (2015), *On the Genealogy of Morals*, The New Press, Nueva York [(1987), *Genealogía de la moral*, Alianza, Madrid].
- (1968), *The Will to Power*, Vintage, Nueva York [ed. cast.: *La voluntad de poder*, EDAF, Madrid, 2006].
- Parker, A. y Rucker, P. (2017), «Trump Taps Kushner to Lead SWAT Team to Fix Government with Business Ideas», *Washington Post*, 26 de marzo, <https://www.washingtonpost.com/politics/trump-taps-kushner-to-lead-a-swat-team-to-fix-government-with-business-ideas/2017/03/26/9714a8b6-1254-11e7-ada0-1489b735b3a3_story.html>.
- Roberts, L. (2016), «Why Did So Many White Women Vote for Donald Trump?», *Fortune*, 17 de noviembre.
- Rose, J. (2016), «Donald Trump's Victory Is a Disaster for Modern Masculinity», *Guardian*, 15 de noviembre, <<https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/nov/15/trump-disaster-modern-masculinity-sexual-nostalgian-oppressive-men-women>>.
- Rosenfeld, S. (2017), «Trump's support falling among swing-State voters who elected him, recent polls find», *Salon*, 23 de julio, <https://www.salon.com/test2/2017/07/23/trumps-support-falling-among-swing-state-voters-who-elected-him-recent-polls-find_partner/?source=newsletter>.

- Santaniello, W. (1997), «A Post-Holocaust TRe-examination of Nietzsche and the Jews», en Golomb, J. (ed.), *Nietzsche and Jewish Culture*, Routledge, Nueva York.
- Shatz, A. (2017), «Out of Sight, Out of Mind», *London Review of Books*, 4 de mayo, <<https://www.lrb.co.uk/v39/n09/adam-shatz/out-of-sight-out-of-mind>>.
- Silver, N. (2016), «Education, Not Income, Predicted Who Would Vote for Trump», *Five Thirty Eight*, 22 de noviembre, <<https://fivethirtyeight.com/features/education-not-income-predicted-who-would-vote-for-trump/>>.
- Sluga, H. (2017), «Donald Trump: Between Populist Rhetoric and Plutocratic Rule», ponencia en el Congreso de Teoría Crítica, Universidad de California, Berkeley, febrero.
- Swann, A. (2012), «Leaving the Tories for UKIP was about freedom and aspiration», *The Guardian*, 6 de marzo, <<https://www.theguardian.com/commentisfree/2012/mar/06/leaving-tories-ukip-alexandra-swann>>.
- Tyson, A. y Maniam, S. (2016), «Behind Trump's Victory. Divisions by Race, Gender, Education», Pew Research Center, 9 de noviembre, <<http://pewrsr.ch/2ffF1bU>>.
- Wu, T. (2013), «The Right to Evade Regulation», *The New Republic*, 2 de junio, <<https://newrepublic.com/article/113294/how-corporations-hijacked-first-amendment-evade-regulation>>.

2. **«Ideología de género». Una genealogía de la hidra**

SONIA CORRÊA

Desde 2013, en América Latina y en Europa, hemos asistido a la erupción de discursos y movilizaciones políticas contra el concepto y la teoría de género. En América Latina, esas cruzadas se organizan, fundamentalmente, en torno a la categoría acusatoria «ideología de género», sagazmente nombrada por la antropóloga brasileña Letícia Cesarino como un «espantapájaros»¹. Sin embargo, las formaciones y vertientes ideológicas y políticas que han impulsado esas erupciones tienen una historia más larga y más compleja, tanto en el mundo, como en la región.

Ese capítulo tiene como punto de partida un conjunto de estudios sobre política antigénero que el Observatorio de Sexualidad y Política² ha desarrollado en América Latina entre 2018 y 2020, pero también dialoga con otras investigaciones y reflexiones, hechas en la región y en Europa (Bracke y Patternote, 2016; Fassin, 2017; Kováts y Pöim, 2015; Prado y Corrêa, 2019; Santana, 2020; Serrano, 2017; Biroli, Campos Machado y Vaggione, 2020). El texto reconstruye las rutas de invención y propagación de la figura espantapájaros «ideología de género» por autores del campo ultracatólico y por documentos teológicos del Vaticano, en respuesta a la legitimación del género en negociaciones intergubernamentales de las Naciones Unidas. Pero ese recorrido retrocede

1 La autora lo planteó en un debate organizado por la Revista Género y Número en 2020, accesible en <<https://www.youtube.com/watch?v=ARvBAvndqts>>.

2 <<https://sxpolitics.org/es/>>.

en el tiempo identificando capas más profundas del repudio al género y examina la asociación entre la figura de la "ideología de género" y el marxismo o neomarxismo. Este repudio es propagado por toda América Latina bajo variaciones semánticas diversas tales como nueva izquierda, comunismo, totalitarismo, petismo (en Brasil) o bolivarianismo.

La invención de la «ideología de género»

En septiembre de 1995, cuando se aprobó en Beijing la Plataforma de Acción de la IV Conferencia Mundial (IV CMM) de la ONU sobre las Mujeres, el Vaticano y la delegación de Paraguay presentaron reservas y observaciones aclaratorias sobre sus interpretaciones del término «género», extensivamente usado en ese documento³. Ya en el primer debate sobre el borrador del documento, la Santa Sede hizo una reserva extensa según la cual la palabra género debería ser comprendida «como estando anclada en la identidad sexual biológica, macho y hembra... excluyéndose así interpretaciones dudosas basada en visiones del mundo según las cuales la identidad sexual puede ser infinitamente adaptada para responder a nuevos y diferentes propósitos». Al final de las negociaciones, Paraguay acompañó esa posición, con una declaración interpretativa más sintética, pero que reiteraba ese mismo contenido: el género debe estar referido a los dos sexos, o sea, hombre y mujer.

La reserva formal hecha por el Vaticano en la Conferencia hacía eco al repudio al género que había irrumpido por primera vez algunos meses antes, en el último Comité Preparatorio (PREPCOM) para la IV CMM en Nueva York. Para comprender lo que ocurrió entonces es necesario recordar que, algunos meses antes, el término género había sido incorporado y legitimado por primera vez en el Programa de Acción de la Conferencia Internacional de Población y Desarrollo (CIPD, Cairo, 1994), cuya negociación duró dos años y durante la cual el término género nunca fue objeto de mayor controversia⁴.

- 3 Las reglas de negociación entre Estados miembros en Naciones Unidas incluyen la posibilidad de que esos Estados se junten al consenso final sobre un documento haciendo reservas con relación a parte de su contenido o explicitando que van a interpretar el texto según criterios propios.
- 4 Muy posiblemente, debido a que la posición del Vaticano y de Paraguay fueron explicitadas en Beijing, muchos de los análisis disponibles sobre esos primeros

En un artículo anterior (Corrêa, 2018), nombro el ataque al concepto de género que aconteció en marzo de 1995, en Nueva York, como la erupción del «problema de género» del Vaticano. También subrayo que el origen del «problema» venía de antes, o sea de la CIPD de Cairo, cuando la legitimación del género en el Programa de Acción no fue un hecho aislado sino circundado de muchas otras definiciones normativas, sin precedentes en documentos de ese tenor, como el reconocimiento de múltiples formas de familia, del aborto como grave problema de salud pública y, muy especialmente, del concepto feminista de derechos reproductivos. Hay que decir que en los debates de la CIPD de Cairo todos esos otros contenidos fueron objeto de tensiones y polémicas brutales, casi irresolubles. Pero nadie interrogó a la adopción del término género.

Seis meses después, el «género» sería atacado simultáneamente por organizaciones de la sociedad civil y por delegaciones oficiales presentes en el último Comité Preparatorio (PREPCOM) de la IV Conferencia Mundial de las Mujeres de Beijing. En los pasillos de la ONU, un folleto fue distribuido, sobretudo a los delegados del Sur global, por la Coalición por las Mujeres y por la Familia, que reunía varias organizaciones de la derecha religiosa norteamericana y era coordinada por la periodista católica Dale O'Leary⁵. El panfleto distorsionaba un artículo académico de la bióloga feminista Anne Fausto-Sterling sobre intersexualidad, argumentando que al usar el término las feministas afirmaban la existencia de cinco géneros. Ese primer asalto parece haber sido inspirado, entre otras fuentes, por una autora del campo conservador, Christina Hoff Sommers, que en 1994 publicó el libro *Who Stole Feminism? How Women Have Betrayed Women* que hace una crítica feroz a lo que la autora denomina «el feminismo de género»⁶. En cuanto la terminología de los derechos sexuales y la orientación sexual se incorporaron al borrador de la Plataforma de Acción de Beijing, la Santa Sede, apoyada por Sudán, Malta y Honduras, solicitó que se incluyera la palabra género entre paréntesis, para indicar falta de consenso, y esas

ataques afirman que la génesis de las políticas antigénero se dio en la IV Conferencia Mundial de las Mujeres de Beijing.

5 O'Leary fue periodista *FreeLancer* de la revista *Hearth: Journal of the Authentic Catholic Woman* y se presenta como investigadora de la Catholic Medical Association (Druelle, 2000; Junqueira, 2019). En la CIPD y IV CMM, ella representaba el Family Research Council y la National Association for Research & Therapy of Homosexuality (NARTH).

6 Christina Hoff Sommers era entonces profesora de Filosofía da Clark University. Hoy es investigadora de la Heritage Foundation.

delegaciones exigieron de la Secretaría una definición precisa de su contenido (Girard, 2007).

En respuesta a esa inesperada ofensiva, el Secretariado de la Conferencia produjo una nota técnica, bastante tautológica, según la cual el término sería interpretado en la Plataforma de Acción sobre la base de su uso ordinario en el Sistema ONU. Y, de hecho, en las negociaciones mismas de la Conferencia —a pesar de la fuerte reserva de la Santa Sede— el género no fue abiertamente atacado. Según mi interpretación, esa moratoria no fue tanto un efecto de la nota técnica, sino más bien de dos factores sobrepuestos.

En Beijing, así como antes en la CIPD de Cairo, el Vaticano y sus aliados no habían podido dar mayor atención al problema de género porque tenían combates feroces en muchos otros frentes: los derechos de la mujer como derechos humanos, el párrafo sobre la revisión de las leyes de aborto punitivo, los derechos sexuales y, sobretodo, la orientación sexual como base injustificable de la violación de derechos humanos que sería objeto de una votación plenaria el último día de la conferencia⁷. Es importante referir que en todos esos frentes, excepto en la referencia a la orientación sexual, el Vaticano y sus aliados fueron derrotados. Además, pienso que es productivo plantear la hipótesis de que, a pesar de la reserva final, en 1995 la posición política del Vaticano sobre el «problema de género» no estaba aún plenamente consolidada y su marco de referencia principal continuaba siendo la antropología teológica de la complementariedad entre los sexos y de la dignidad de la mujer⁸.

Sin embargo, la posición católica antigénero de la Santa Sede estaría totalmente consolidado cinco años más tarde, cuando se dieron los procesos de revisión de la CIPD y de la IV CMM (Cairo +5 y Beijing +5 en 1999 y 2000 respectivamente). En esas dos nuevas negociaciones, el Vaticano y sus Estados aliados, incluidos los países islámicos, hicieron asaltos sistemáticos al género, ya entonces utilizando argumentos que son hoy corrientes en movilizaciones contra «ideología de género», como la asociación entre género y homosexualidad, pedofilia y otras «perversiones

7 Dale O'Leary afirma ella misma, al rescatar los debates del Cairo en su libro *La agenda de género*, que esos otros temas no han permitido que se diera la debida atención al problema del género en la CIPD.

8 Por ejemplo, en sus embates contra la afirmación de que los derechos de las Mujeres son derechos humanos el Vaticano propuso, sistemáticamente, que esa fórmula debería ser cambiada por «dignidad de la Mujer».

sexuales»⁹. Hay que decir, no obstante, que estas ofensivas tampoco tuvieron el efecto deseado, pues el término género fue mantenido en los dos documentos finales (Corrêa, 2018).

La firme posición antigénero observada en las evaluaciones quinquenales de la implementación de la Plataforma de Acción de Beijing, se debe muy posiblemente a que entre 1995 y 2000, fuera de salas de negociación de la ONU, se desarrolló una elaboración amplia y sistemática de ideas y textos que se convertirían en marcos fundacionales de las cruzadas posteriores contra el género que había iniciado el Vaticano y sus aliados. En 1997, llegó a las librerías la primera versión del libro, *La agenda de género*, de la misma Dale O'Leary que había liderado el repudio al término en 1995. En el libro, una compilación de sus experiencias en las conferencias del Cairo y de Beijing, uno de sus argumentos centrales es que las «feministas del género» están asociadas al neomarxismo y tienen un plan totalitario de abolir la naturaleza humana. Es muy importante mencionar que el feminismo latinoamericano ocupa un lugar prominente en esas elucubraciones. O'Leary habla extensivamente del Encuentro Feminista de San Bernardo de 1990 (Argentina) y dedica toda una sección a la feminista mexicana Marta Lamas. En un lenguaje muy accesible, el contenido del libro fue replicado por innumerables autores y, en los 2000, estarían disponibles traducciones digitales gratuitas en castellano y portugués¹⁰.

Pero hay que decir que ideas similares a las propagadas por O'Leary se identifican en *L'Évangile face au désordre mondial* (El Evangelio frente al desorden mundial) del monseñor belga Michel Schooyans, también publicado en 1997 (republicado en inglés en 2000), con un prefacio elogioso del cardenal Ratzinger, entonces prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe¹¹. Y, en ese mismo año, en un libro

- 9 Entre los Estados aliados de la Santa Sede se cuentan: Paraguay, Nicaragua, Honduras, El Salvador y eventualmente Cuba, los países del Caribe inglés, algunos países africanos como Ruanda y Burundi, Filipinas, Alger, Egipto, Irán, Marruecos, Paquistán y Sudán.
- 10 Junqueira (2019) identifica réplicas o evocaciones de O'Leary en autoras y autores latinoamericanos como Jorge Scala, Elida Solórzano, Marco Fidel Ramírez, Marisa Lobo, Felipe Nery, Ives Gandra da Silva Martins, Paulo de Barros Carvalho, Olavo de Carvalho, Nicolás Márquez e Agustín Laje, aun cuando cada uno de ellos pueda haber excluido o añadido nuevos contenidos a su tesis central.
- 11 Schooyans es un cura belga, profesor emérito de la Universidad Católica de Lovaina que mantiene fuertes vinculaciones con el Vaticano. El libro de 1997 lo escribió con ayuda de Marguerite Peeters, que en los años 2000-2010 se haría conocida como otra voz crítica del papel de la ONU en la difusión de da

de entrevistas con el Cardinal Ratzinger, *Sal de la Tierra* (Seewald, 1997), publicado en inglés, el entonces cardenal retoma los argumentos sobre sexo, sexualidad y reproducción desarrollados en el Informe Ratzinger (1984)¹², pero ya criticando al género como expresión de una «insurrección del hombre contra los límites biológicos de la creación».

En 1997, se inaugura, por lo tanto, lo que vendría a ser en años subsiguientes un robusto ciclo de producción propiamente teológica sobre el «problema de género», en el cual Ratzinger jugaría un papel fundamental (Case, 2018). Al año siguiente, esas visiones doctrinales aterrizaron en América Latina, en un documento firmado por la Conferencia Episcopal Peruana, *La ideología de género: sus peligros y alcances*, escrito por obispo Alzamora Revoredo (1998). El texto empieza citando a Judith Butler, identificada como vocera principal del «feminismo de género» y, significativamente, reconoce en la introducción el potencial «revolucionario» del concepto¹³. Tres años más tarde, una editorial costarricense publicó *¿Que es Género?* de Jutta Burgraff, teóloga alemana asociada a la Universidad de Navarra. El texto fue solicitado por el cardenal colombiano López Trujillo, presidente del Consejo Pontificio para la Familia, como contribución al esfuerzo de elaboración teológica ya en curso en los gabinetes del Vaticano. López-Trujillo mismo escribiría muchas páginas sobre la materia, convirtiéndose en otro autor ampliamente citado en la literatura antigénero que circuló después del año 2000.

Según Paternotte (2021) la vasta producción teológica sobre el problema de género que se desplegaría en los años 2000, es consecuencia de la fermentación en torno al tema que siguió a la CIPD de Cairo y

«ideología de género». En el 2001, un segundo libro de Schooyans fue publicado, *La face cachée de la ONU*, que acusa el sistema ONU de adherencia al neomaltusianismo, a la planificación familiar y al feminismo. Para más información, ver Paternotte y Kuhar (2019).

12 Como por ejemplo: «Después de que se efectuó la separación entre sexualidad y maternidad, la sexualidad también se separó de la procreación. El movimiento, sin embargo, terminó yendo en una dirección opuesta: procreación sin sexualidad. El entrevistador señala: 'Si no me equivoco, observo que nuestras culturas son las primeras en la historia en las que se han producido tales rupturas. Sí, y al final de esta marcha hacia la ruptura fundamental, los vínculos naturales (y no, como se dice, solo aquellos que son culturales), hay consecuencias inimaginables que, sin embargo, se derivan de la lógica que se basa en una empresa de este tipo'».

13 Esa es la cita: «No se necesita mucha reflexión para darse cuenta de lo revolucionaria que es esta posición, y de las consecuencias que tiene la negación de que haya una naturaleza dada a cada uno de los seres humanos por su capital genético».

IV CMM de Beijing, y fijó el discurso oficial de la Iglesia sobre la cuestión, abriendo camino para una difusión más amplia de esas visiones¹⁴. En esa vasta literatura, tres documentos son imprescindibles para situar los discursos y estrategias de movilización política antigénero de la segunda década del siglo XXI¹⁵.

El primero de ellos es la *Nota Doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* (Vaticano, 2002), que no habla directamente de género pero sentó las bases de un nuevo modo de acción política, según el cual los católicos tienen la obligación de hacer un aporte al debate público en base a sus valores. Esa doctrina de reclamos de derechos basada en la identidad religiosa tuvo muchas motivaciones, como la creciente secularización europea o la pérdida de fuerza de partidos demócratacristianos en algunos países, como fue el caso de Italia (Prearo, 2021). Pero, sin duda, esos alineamientos también fueron activados como respuesta frente a cuestiones de género, sexualidad y aborto, las cuales también se organizan en base a identidades, haciendo de la esfera de la ciudadanía un campo simbólico de batallas, también en América Latina (Giorgi y Polizzi 2015; Vaggione 2011, 2017). Posteriormente se publicó el *Lexicon: Términos ambiguos y discusiones sobre familia, vida y cuestiones éticas* (Vaticano, 2003), un diccionario que hace la exégesis doctrinal crítica de los conceptos y términos utilizados en los debates académicos y políticos en torno a género, sexualidad, reproducción, familia, niñez, muerte, etc. Finalmente, en 2004, es publicada la *Carta del Cardinal Ratzinger como Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la Colaboración del Hombre y de la Mujer en la Iglesia y en el Mundo*, que ya en su primera página condena las demandas feministas de igualdad entre los sexos por hacer «inadvertidamente» una apología de «la sexualidad polimorfa».

Al revisar esas rutas genealógicas, Fassin (2010), Case (2018) y Junqueira (2019) también subrayan la relevancia de una homilía dirigida por Ratzinger a la Curia Romana en la ceremonia de Navidad de 2008,

14 Observación hecha a la primera versión de ese capítulo.

15 Otros tres documentos importantes a considerar en el examen de la posición de la Iglesia Católica sobre género son: *Consideraciones sobre Propuestas de Reconocimiento Legal de Uniones entre Personas Homosexuales*, publicado en 2003, *El Catecismo de la Iglesia Católica* y la *Instrucción sobre los Criterios de Discernimiento de las Vocaciones en relación a personas con Tendencias Homosexuales en vista de su admisión al Seminario de los Ordenes Sagrados*, ambos publicados en 2004.

ya en su rol como papa Benedicto XVI. En ese discurso se establece, por primera vez la analogía entre la destrucción del medio ambiente y de lo que Ratzinger denomina la «ecología del hombre», en los siguientes términos:

Cuando la Iglesia habla de la naturaleza del ser humano como hombre y mujer, y pide que se respete este orden de la creación, no es una metafísica superada. Aquí, de hecho, se trata de la fe en el Creador y de escuchar el lenguaje de la creación, cuyo desprecio sería una autodestrucción del hombre y, por tanto, una destrucción de la obra misma de Dios. Lo que con frecuencia se expresa y entiende con el término «gender», se reduce en definitiva a la autoemancipación del hombre de la creación y del Creador (Benedicto XVI: 1)¹⁶.

Esa línea de argumentación subiría de tono en la homilía papal de la Navidad del año 2012, cuando en Francia la Asamblea Nacional hacía los últimos debates sobre matrimonio igualitario (aprobado en marzo de 2013). En esa ocasión, Ratzinger citó y amplificó, en su elaboración sobre la ecología del hombre, la posición del entonces rabino mayor de la comunidad judía en Francia, Gilles Bernhein, quien en un texto de repudio al matrimonio igualitario enviado a la Presidencia de la República en nombre de la comunidad judía, había criticado con fuerza la consigna *No se nace mujer* de Simone de Beauvoir. Gross (2018), al analizar esa inesperada convergencia entre católicos y judíos en torno a la ofensiva antigénero en Francia, informa que ese texto rabínico de repudio al matrimonio igualitario fue en verdad plagiado de un autor católico, el cura Joseph Marie Verlinde, plagio que le ha costado el puesto a Bernhein. Eso significa que Ratzinger, en realidad, había citado una voz católica de la cual Bernhein no había sido sino ventrilocuo.

Considerando ese insólito entramado interreligioso de la política antigénero en Francia, es interesante volver a Arguedas (2020) cuando sugiere que Ratzinger, al citar a un rabino y mencionar a una feminista, tenía como objetivo propagar un discurso sin las marcas de la doctrina religiosa para defender verdades morales en un lenguaje secular con tonos de universalidad y racionalidad. Junqueira (2019), a su vez, interpreta esa segunda homilía navideña como un llamado abierto a que

16 Ver <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20081222_curia-romana.html>.

católicos se junten a otras confesiones religiosas, pero también a voces seculares en las movilizaciones políticas contra la «ideología de género» que tomarían las calles a partir de 2013.

Desde el punto de vista de la propagación de esos discursos en América Latina, y teniendo este breve recorrido genealógico como telón de fondo, hay cuatro aspectos a subrayar. El primero de ellos es, sin duda, la precocidad de la circulación de la ideología antigénero en el ámbito regional y, sobre todo, el rol de autores católicos regionales en la producción de la mismas. El segundo es el rol que han tenido las estructuras de la iglesia católica en los procesos iniciales de propagación. Específicamente, como observa Arguedas (2020), han sido protagónicos los actores y redes del integrista católico, en particular el Opus Dei –con sus poderosos canales de influencia sobre las elites y los medios de comunicación nacionales– o, en el caso de Brasil, el Instituto Plinio Correia de Oliveira (ICPO), heredero de la extinta organización *Tradição, Família y Propiedad- TFP* (Corrêa y Kalil, 2020). Los estudios de caso del Proyecto Género y Política en América Latina también demuestran que, en mayoría de los países investigados, las campañas antigénero de los años 2010 se asentaron sobre la anterior infraestructura de oposición al derecho al aborto, establecida desde los años ochenta y conectada con redes norteamericanas antiaborto como es el caso de la Human Life International (Moragas, 2020).

El tercer aspecto es que esos procesos de difusión siempre han sido transnacionales. En América Latina, han jugado un papel nodal las conexiones e intercambios con el Estado español a través de los canales del Opus Dei, en especial la Universidad de Navarra, pero también con el tejido católico conservador de Francia y, sobre todo, con la producción intelectual católica conservadora norteamericana, especialmente en el campo jurídico (Lemaitre, 2019). Además, como revelan los estudios, en todos los países la propagación de las ofensivas antigénero post-2013, se hace a partir de un ecosistema «ecuménico» muy flexible de movilización política. Esto involucra sectores seculares y otras fuerzas religiosas cristianas en la cuales predominan las iglesias evangélicas neopentecostales, que también tienen vínculos orgánicos con Estados Unidos en lo que concierne temas y cuestiones que habitan el sintagma vacío de la «ideología de género», como es el caso de los programas de «cura gay» o las estrategias jurídicas en el ámbito de los conflictos entre libertad de expresión y libertad religiosa. Además, en años más recientes y con más intensidad desde 2020, las tesis elaboradas por vertientes feministas

antigénero y transexcluyentes también están circulando en la ecología discursiva que ha sido nutrida, desde los años noventa, por las ofensivas conservadoras, aún cuando esas corrientes se consideren posicionadas a la izquierda del espectro político (Dillon, 2019; Benevides, 2021)¹⁷.

Temporalidades más largas

Bracke y Paternotte (2018) examinan en detalle cómo, en el curso del último cuarto de siglo, el catolicismo conservador se dedicó con mucho ahínco a producir un «conocimiento alternativo» que mezcla elementos del sentido común, concepciones simplificadas de las ciencias naturales y lenguaje teológico para descalificar «género» como ideología. También subrayan cómo, en esa nueva operación, el Vaticano retomó elementos de la estrategia que había implementado en los años 1950-1960, para contener la «expansión del marxismo o del comunismo» en los países que entonces se descolonizaban. Es intrigante que la figura del género como ideología rescata el sentido marxista del término ideología, calificando género como un «representación falseada de la realidad».

De esa fabulación y su propagación por canales híbridos resultó lo que investigadoras feministas de Europa del Este (Pető y Gzebalzska, *infra*), inspiradas por Laclau (2005) han definido como el significativo vacío de la «ideología de género», un recipiente vacío en el cual flotan contenidos variables –teoría de género, género y educación, matrimonio entre personas del mismo sexo, derecho a la identidad de género, múltiples formas de familia– en torno a los cuales se han generado, desde 2013, movilizaciones políticas de intensidades variables en Europa y América Latina. Además, rescatando el análisis de esas mismas autoras, esa canasta vacía opera como «pegamento simbólico» agregando muchos otros significantes políticos flotantes y también nuevos públicos (Serrano, 2017). En los estudios del proyecto Género y Política en América Latina (G&PAL)¹⁸ la ilustración más flagrante de cómo eso opera fue identificada en Brasil en el contexto electoral de 2018, cuando la

17 En la región, la intensificación y mayor visibilidad de los feminismos antigénero no es .singular, pues coincide con dinámicas equivalentes en el Estado español y Reino Unido. Sobre todo, parece estar directamente asociada al lanzamiento de la Campaña Internacional por los Derechos de las Mujeres Basados en el Sexo. <<https://womensdeclaration.com/es/womens-sex-based-rights-full-text-es/>>.

18 <<https://sxpolitics.org/GPAL/>>.

«ideología de género» pegó, por un lado, feminismo, pedofilia y otras «perversiones sexuales», por otro, corrupción moral y política, y por ende marxismo, petismo y crisis de seguridad pública.

Esas nueva formaciones y operaciones políticas organizadas en torno a «ideología de género» no deben ser leídas como una nueva manifestación de las viejas batallas de las doctrinas católicas sobre cuerpo, sexualidad, mujeres y familia, aunque esos elementos sean centrales en la invención de este espantapájaros. Estamos frente a nuevos ensamblajes que son como hidras de muchas cabezas cuyos contornos son mutables y muy difíciles de captar completamente.

Las ofensivas antigénero están, sin duda, íntimamente vinculadas a la restauración conservadora del catolicismo conducida desde 1979 por Karol Wojtyła, como papa, y Joseph Ratzinger, como prefecto de la Congregación de la Fe y después pontífice. Pero sus raíces son más profundas, situadas en los perennes juegos de repudio y *aggiornamento* que caracterizan, desde el siglo XIX, las reacciones del Vaticano a lo que considera como «amenazas de la modernidad». Examinando ese ciclo más largo desde el punto de vista doctrinal, Case (2017) enfatiza el rol de esos dos papas en la genealogía de la «ideología de género». Pero también ubica esta gestación en relación a definiciones anteriores de repudio a los cambios contemporáneos del orden sexual y de género, como es el caso de las encíclicas de Pablo VI sobre anticoncepción (*Humanae Vitae*, 1968), homosexualidad (*Persona Humana*, 1975) y ordenación de mujeres (*Inter Insigniores*, 1976), y más especialmente las encíclicas de Juan Pablo II, *Teología del Cuerpo* y *Mulieris Dignitatem* (1988) que son los antecedentes inmediatos del portafolio antigénero coordinado por Ratzinger en los años 2000.

Al hablar de esos antecedentes, la autora observa que el Vaticano condena la teoría de género, entre otras razones por que desestabiliza el paradigma, dicho antropológico, de la complementariedad binaria entre los sexos, subyacente a esa vasta producción teológica. Según Case, ese paradigma sustituyó las concepciones doctrinales de la tradición teológica anterior, en las que prevalecía la visión de inferioridad o subordinación de la mujer, siendo una excepción flagrante los escritos de Hildegard de Bingen, la mística alemana del siglo XII (que ya hablan de complementariedad entre masculino y femenino)¹⁹. La sedimentación

19 Case basa su análisis en el estudio magistral de la teóloga Sor Allen sobre las concepciones teológicas acerca de la mujer desde la prehistoria del catolicismo.

teológica de esa visión es, sin embargo, del comienzo del siglo xx y solo se ha hecho más robusta tras la II Guerra Mundial, antes de ganar un estatuto definitivo durante los papados de Woytila y Ratzinger. La teología antropológica de la complementariedad de los sexos es una ilustración icónica de cómo la doctrina católica se ajusta, periódicamente, a las condiciones modernas. Como bien observa Case (2018), al adoptarla, el Vaticano de facto estaba incorporando la teología al «modelo moderno de los dos sexos» analizado por Thomas Laqueur (1992)²⁰. O sea, lo que el Vaticano quiere proteger con su feroz ataque a género no es la tradición católica profunda sino su «doctrina moderna» de la diferencia sexual.

Además, en sus investigaciones genealógicas Case (2019) también demuestra que, desde al menos la mitad de los años ochenta, Ratzinger ya tenía un fuerte desasosiego con la teorización feminista sobre sexo. Ese repudio ya se manifestó, de manera contundente, en la siguiente elaboración del entonces cardenal responsable por Santa Congregación de la Doctrina y de la Fe:

Para llegar al fondo de la demanda que el feminismo radical extrae de la cultura moderna, de modo general, a saber, la trivialización de la especificidad sexual que hace que todo papel sea intercambiable entre el hombre y la mujer... Desligado del vínculo con la fecundidad, el sexo ya no aparece como una característica determinada, como una orientación radical y prístina de la persona. ¿Hombre? ¿Mujer? Son preguntas que algunos ven ahora como obsoletas, sin sentido, cuando no racistas. La respuesta del conformismo actual es previsible: «que uno sea masculino o femenino tiene poco interés para nosotros, todos somos simplemente humanos». Esta es una realidad que tiene graves consecuencias, aunque a primera vista parezca muy hermosa y generosa. Significa que el sexo

Observa que la posición excepcional de Hildegard de Bingen en esa larga historia es lo que explica por qué, un poco antes de su resignación, Ratzinger la reconoció como Doctora de la Iglesia. También nota que, muy significativamente, el paradigma de la complementariedad llegó a las discusiones vaticanas del siglo xx por influencia de dos teólogos convertidos: Edith Stein (judía de origen) y Dietrich Von Hildebrand (de origen protestante).

- 20 Se puede quizás hacer un paralelismo entre esa actualización de las concepciones católicas sobre diferencia sexual y papeles diferenciados y el proceso de anterior de establecimiento del dogma del aborto, lo cual también ajustó el canon anterior de implantación gradual del alma en el embrión a los nuevos conocimientos científicos sobre reproducción humana y la criminalización de la práctica por los códigos penales modernos.

es visto como un simple papel, intercambiable al placer de uno (Ratzinger y Messori, 1985: 95 de la edición en inglés).

En los años noventa, el desasosiego de Ratzinger se centró en el concepto o teoría del género, que dejó de ser una preocupación exclusiva del cardenal, siendo compartido y replicado por una amplia plétora de autoras y autores católicos para, a continuación, trasladarse a la anteriormente referida producción teológica del comienzo de los años 2000.

Arguedas (2020) ofrece una otra línea de investigación sobre los antecedentes de largo plazo de las actuales ofensivas antigénero. La autora rehace la trayectoria de integrismo y neointegrismo desde su origen en las tensiones internas al catolicismo europeo en la segunda mitad del siglo XIX, cuando los intransigentes, también conocidos como Tramontanos, recusaron el *aggiornamento* promovido por León XIII en la encíclica *Rerum Novarum*. Esas disputas llevarían al establecimiento, al comienzo del siglo XX, de una corriente católico-integrista muy influyente en Francia y el Estado español, que también se oponían al catolicismo social sostenido por la *Rerum Novarum*. Pero, a diferencia de los intransigentes, esa vertiente declaró fidelidad al papa y se auto-definió como defensora de la tradición y con autoridad legítima para interpretar la doctrina papal. En el Estado español de los años 1920-1930, el Integrismo está en el origen de la creación del Opus Dei (1929), que sigue siendo uno de sus íconos institucionales, y fue una pieza crucial de la dictadura de signo fascista de Francisco Franco. A partir de entonces se han tejido hilos complejos de conexión con América Latina que siguen vigentes.

El foco principal de Arguedas es el neointegrismo que toma cuerpo en los años sesenta, como reacción al nuevo *aggiornamento* doctrinal del Concilio Vaticano II. Según la autora, el proyecto neointegrista católico de los siglos XX y XXI ha preservado visiones doctrinales del siglo XIX como, por ejemplo, la condena del racionalismo moderno, de los valores políticos del liberalismo, del marxismo/comunismo y de la educación secular, que pueden ser leídas en la encíclica *Quanta Cura* y en el *Syllabus Errorum* firmados por Pío IX en 1864. Como el integrismo original, el proyecto neointegrista es también preservar la integridad de la tradición católica, como la única que ofrecería una base satisfactoria para el ordenamiento social. En esa visión, la religión no puede ser relegada al ámbito privado sino que debe «dirigir la conciencia de la sociedad desde los dictados de la tradición», aún cuando se trata de una tradición

constantemente reconstruida. Esos mismos lineamientos inspiran la ya mencionada *Nota Doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* (Vaticano, 2002) detonante de la ola de repolitización de la ciudadanía católica del siglo XXI.

Desde el punto de vista de ese ejercicio panorámico, Arguedas subraya que la diferencia entre el neointegrismo y su predecesor es entender «que la producción económica y la vida moral pueden intersectarse a través de una cierta ética, que dialoga más de cerca con la ética calvinista», que con las concepciones católicas sobre la relación entre moralidad y economía. Ese giro no es trivial si se consideran las críticas del tradicionalismo católico al capitalismo, percibido como sistema económico imbricado con la razón protestante. En una entrevista de 2011, Antonio Argandoña, interprete contemporáneo del fundador del Opus Dei, elabora ese giro al justificar doctrinariamente la creación en 1958 de la Escuela de Dirección de Empresas de la Universidad de Navarra (Arguedas, 2011). Tal inflexión, al menos en parte, está en el origen de lo hoy se ve como una «inesperada» convergencia entre el catolicismo neointegrista y el fundamentalismo neopentecostal a la que asistimos en América Latina, en la cual las ofensivas antigénero operan como catalizadores de procesos de erosión democrática, funcionales al ultra-neoliberalismo.

La confluencia con el fundamentalismo evangélico

La convergencia entre ultracatólicos y evangélicos fundamentalistas en torno a la «ideología de género» diferencia el escenario latinoamericano del europeo, donde las movilizaciones políticas antigénero son muy heterogéneas pero la presencia del evangelismo conservador es casi inexistente. En contraste, hay muchas analogías con lo que acontece en Estados Unidos desde los años setenta. El crecimiento del evangelismo neopentecostal registrado en los últimos 30-40 años en América Latina explica, en parte, el «ecumenismo» cristiano de las formaciones antigénero de años recientes en la región. Pero esto no explica todo, incluso porque el porcentaje de evangélicos sigue siendo relativamente bajo, excepto en el caso de Brasil. En un plano regional, los únicos datos que permiten comparar entre países y verificar la evolución temporal vienen de las encuestas de Latinobarómetro, que tienen limitaciones, pues se extraen de encuestas y no de bases censitarias. Aún así permiten aproximaciones, al informar que entre 2013 y 2017 el número de católicos bajó del 67 % al 60 %, pero el

número de protestantes (categoría en la cual los evangélicos son mayoritarios) se mantuvo en 19 % y el porcentaje de sin filiación religiosa creció 7 % (Latinobarómetro, 2018). Eso implica que, tanto o más importante que monitorear su crecimiento cuantitativo, deben ser objeto de mucha atención las características peculiares del evangelismo neopentecostal, la corriente evangélica que más se expandió en las últimas décadas.

El neopentecostalismo que predomina en América Latina, incluso en sus versiones vernáculas, es mayoritariamente de origen o inspiración norteamericana. Por eso, aún cuando no se registren en Estados Unidos movilizaciones antigénero como las que se han desplegado en América Latina y Europa, para comprender a confluencia entre católicos y evangélicos en las ofensivas antigénero es productivo rescatar, como hace Arguedas (2020), la genealogía más larga del fundamentalismo evangélico norteamericano.

Así como el integrismo católico, la erupción del hiperconservadurismo evangélico norteamericano es un hecho de la segunda mitad del siglo XIX, tal como ha examinado a fondo Karen Armstrong (2000). En una síntesis de su largo análisis, Corrêa *et al.* (2008) rescatan como una primera movilización conservadora evangélica se dio en reacción al libro *El origen de las especies* de Darwin, publicado en 1859. Esa reacción fue sobre todo en respuesta a la posición de intelectuales protestantes, especialmente anglicanos, quienes inspirados por Darwin empezaron a explorar nuevos enfoques de la lectura bíblica, una corriente que se expandió muy rápidamente en Estados Unidos. Enseguida vino la Guerra Civil (1861-1865), cuyos efectos catastróficos serían interpretados por los predicadores dogmáticos de esas nuevas corrientes como una señal bíblica de la inminente guerra final entre dios y satanás. Posteriormente, entre las décadas de 1870 y 1890, irrumpieron conflictos internos en el mundo protestante norteamericano que llevaron a acusaciones de herejía, expulsión de las denominaciones tradicionales y un ciclo más de creación de nuevas iglesias. Eso coincidió con una ola de pánicos morales relacionados con el sexo que condujeron a la aprobación de la Ley Comstock (1873) contra la obscenidad.

Diez años más tarde, los grupos evangélicos conservadores estaban definitivamente establecidos haciendo una campaña para crear escuelas bíblicas de orientación dogmática basadas en la creencia de que la salvación requería el retorno a la verdad original y literal de las escrituras. En la década de 1910, se extendió la denominación de esta corriente como «fundamentalismo bíblico» y diez años más tarde esas voces

evangélicas estarían describiendo la Primera Guerra Mundial y la Revolución rusa de 1917 como signos del apocalipsis, y calificando la creación de la Sociedad de Naciones como un síntoma de renacimiento del paganismo del Imperio romano (Armstrong, 2000).

Arguedas (2020), a su vez, examina la dinámica de conformación y perfil, de lo que vendría a llamarse la derecha religiosa (*religious right*) en los años 1950-1960, que no puede ser disociada de la Guerra Fría y del Macartismo. La autora subraya la vinculación de las iglesias fundamentalistas con la derecha del Partido Republicano y su creciente activismo político. Es también en los años cincuenta que el neopentecostalismo norteamericano empieza a echar mano de la radio y la televisión como medios preferenciales de difusión, lo que generó el apodo de «iglesias electrónicas», que en décadas subsecuentes se expandirían en América Latina. En el contexto Latinoamericano, un aspecto adicional a considerar es que, como analiza Guadalupe (2018), se dio exactamente en ese periodo una segunda ola de expansión evangélica y neopentecostal en la región (la primera había tenido lugar en el comienzo del siglo xx), conformada principalmente por iglesias y misioneros expulsados de China después de la revolución maoísta que, junto con las enseñanzas bíblicas, han difundido desde entonces discursos anticomunistas radicales.

En Estados Unidos en los años setenta, como analizan Corrêa *et al.* (2008), un pequeño grupo de políticos republicanos extremadamente conservadores –no solamente en relación con temas morales sino también en materias de seguridad nacional, defensa y economía– activó deliberadamente la política religiosa para lograr sus objetivos de largo plazo:

Esa estrategia de poder se basó en la movilización de sectores conservadores cristianos en un sentido amplio. Jerry Falwell, pastor evangélico y cofundador de la llamada *Mayoría Moral*, se tornó el aliado ideal para lograr este objetivo pues se autodefinía como líder de un movimiento volcado a contrarrestar el liberalismo cultural y político y la secularización de la sociedad estadounidense en los años sesenta y setenta. Falwell reclutó partidarios en el mundo pentecostal pero también miembros disidentes de denominaciones protestantes tradicionalmente liberales, así como católicos conservadores, incluidos miembros de la jerarquía de la Iglesia católica (Corrêa *et al.*, 2008: 55).

Arguedas (2019) y otros autores, como Vaggione (2017) y Birolli *et al.* (2020), observan que esa confluencia suma las fuerzas del neointegrismo

católico y del fundamentalismo evangélico bajo un nuevo discurso ahora higienizado de contenidos religiosos. La invención «ideología de género» como una insurrección contra la naturaleza —elaborada en lenguaje académico— y la apelación constante a los fundamentos jurídicos de la ley natural Tomista, han sido las contribuciones más importantes del catolicismo conservador para ese nuevo edificio estratégico-discursivo (Fassin, 2010). De su lado, la aportación del evangelismo fundamentalista está centrada en elaboraciones legales y litigios jurídicos, sobre todo en lo referido a los principios de libertad de expresión y libertad religiosa como «barreras de contención a la imposición del género». Ambas corrientes convocan el protagonismo y activismo de la ciudadanía religiosa y, como observa Arguedas (2020), también convergen en concebir las desigualdades, pobreza y exclusión según una lógica de tutela y caridad que también es funcional al neoliberalismo. No menos importante, la denominada «teología de la prosperidad» propagada por el evangelismo pentecostal, hoy predominante en América Latina, converge, de manera flagrante con la racionalidad neoliberal de las políticas económicas, pero que también ha penetrado subjetividades y relaciones sociales.

Finalmente, es productivo hacer una última observación a partir de esa mirada de curso largo en relación a una paradoja en lo que concierne a las bases doctrinales de defensa de la diferencia sexual natural ferozmente movilizadas por el neoconservadurismo religioso del siglo XXI. Después de casi un siglo de repudio a Darwin, en la segunda mitad del siglo XX el Vaticano ha abandonado esa posición de rechazo, buscando más bien acomodarla a su doctrina. En contraste, el catolicismo integrista y el fundamentalismo evangélico han expresado históricamente un rechazo radical a la teoría de Darwin (Armstrong, 2000). Es así intrigante y significativo que la confluencia actual de esas corrientes en torno al repudio al género no se presenta como antidarwinista. Muy al contrario, en el cernido de los argumentos y de la acción política que esos ensamblajes propagan y alimentan se puede identificar la concepción fijada por Ratzinger según la cual «la ley natural concierne a la naturaleza de la persona humana como tal y su fundamento es la complementariedad entre los hombres y las mujeres, la cual se convierte en sinónimo de “humanidad”» (Garbagnoli, 2018: 1).

O sea, el argumento de la primacía del orden natural, construido en términos que se pueden decir darwinianos, es hoy ampliamente instrumentalizado en las ofensivas antigénero como un baluarte contra las transformaciones políticas y sociales en las cuales se ancla un

horizonte de democracia sexual (Fassin, 2016). Ese giro, que suena insólito, parece derivar de las elaboraciones cumulativas hechas desde los años cincuenta, por la Pontificia Academia de Ciencias del Vaticano acerca de la teoría de la evolución. Esa línea peculiar de producción científico-teológica ha llevado, por ejemplo, a una declaración hecha por Juan Pablo II en 1996²¹ reconociendo la validez científica de la teoría de la evolución –al mismo al mismo tiempo que repudia sus interpretaciones estrictamente materialistas–, la cual coincidió en el tiempo con las primeras elucubraciones acerca de la «ideología de género» (Fillod, 2014). Esa visión no ha sido alterada desde entonces. Eso significa que, en el dominio de la doctrina del sexo anclado en la biología hay una evidente confluencia entre las corrientes ultracatólicas y el Vaticano, aun cuando frecuentemente esas mismas fuerzas ataquen el Papa Francisco I en relación a otros temas y posiciones.

«Ideología, género, marxismo»: la triada fantasmal

La agenda de género (O’Leary, 1997 [2008]), en su traducción al portugués hace dos menciones a «marxismo» y diecisiete a «marxistas», el término «izquierda totalitaria» es usado una vez y hay tres referencias a «neomarxismo». La citación que quizás mejor ilustra la imbricación entre género y marxismo, tal como es argumentada por O’Leary, es la siguiente:

La «perspectiva de género» es esencialmente una interpretación neomarxista de la historia mundial, dentro de la cual la categoría de «género», que ya no es la de clase o raza, ahora se ve como la categoría fundamental de represión, porque «género» trascendería todas las demás categorías. Desde una «perspectiva de género», todo se ve como parte de la lucha de poder entre hombres y mujeres. La «perspectiva de género» en este contexto significa la «revolución de la clase sexual» de las mujeres contra los hombres (1997: 27).

Desde 1997, esa fórmula sería replicada, alargada y reescrita, tanto en jerga sofisticada, cuanto en lenguaje accesible, convirtiéndose en un mantra en el campo neoconservador involucrado en las cruzadas anti-género. En América Latina, esto sucede sobre todo a partir de los 2000,

21 Ver Juan Pablo II, Message to the Pontifical Academy of Sciences: On Evolution.

cuando partidos de izquierda llegaron al poder en varios países. Hablar de la asociación entre marxismo y feminismo no es exactamente un hallazgo intelectual brillante, es como decir lo obvio. Una vasta literatura muestra que, desde el siglo XVIII, ha habido tanta afinidad cuanto mucha tensión y ruptura entre el pensamiento y la política de izquierda y el feminismo²². Pero, el objetivo de O’Leary –y de las autoras y autores que la anteceden y suceden– no es visitar la historia de esa vinculación inestable, compleja, contradictoria, pero sí identificar y atacar los sesgos neomarxistas o la «conspiración totalitaria» embutidos en el denominado feminismo de género.

Esa posición es, sin duda, informada por el antimarxismo visceral del campo católico conservador o neointegrista al que O’Leary está vinculada. Bracke y Paternotte (2017), por ejemplo, subrayan que por muchos años la Iglesia católica calificó el marxismo como «colonización ideológica», abogando la «recuperación» del mundo real. Sin embargo, en el caso de O’Leary parece haber otras fuentes o influencias, como la misma Christina Hoff Sommers, que también critica la vinculación entre feminismo y marxismo en el mundo académico norteamericano²³, pero también los argumentos y teorías conspiratorias, desarrolladas en el ámbito de los estudios de seguridad y defensa.

Dos investigadores brasileños del bolsonarismo han publicado análisis sobre esas corrientes. Castro Rocha (2020), examina la trayectoria de un libro llamado *Orvil* (que es *livro* al revés) que sintetiza las ideas desarrolladas por varios de esos autores y que estuvo circulando en los ambientes militares del país desde el comienzo de los años 2000. Costa Pinto (2019, 2020), a su vez, publicó dos ensayos en los cuales hace una cartografía de los autores de ese campo e identifica caminos a través de los cuales esas ideas han llegado a esos ambientes y menciona

22 Entre otras referencias, se pueden mencionar el clásico libro feminista *Towards an Anthropology of Women*, editado por Rayna Rapp y publicado en 1975, en que la mayoría de los artículos dialogan con la teoría marxista o el libro icónico de Heide Hartmann (1979), *Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo*.

23 En una entrevista con Scott London, Sommers hizo la siguiente declaración: «Sin embargo, descubrí que muchos de los textos de Estudios de la Mujer eran marxistas. Me pareció insensible e intelectualmente descuidado enseñarles a los estudiantes marxismo o feminismo radical y no hablarles del otro lado, el lado oscuro, que es tan obvio... Eso fue realmente lo que también me motivó al principio. Para decir, están siendo descuidados, echemos un vistazo a los argumentos. Eso me hizo muy impopular». Ver en <<http://scott.london/interviews/sommers.html>>.

especialmente algunos de esos autores: Pat Buchanan, Samuel Francis, Paul Gottfried, Gerald Atkinson, Paul Weyrich y William Lind. Según Costa Pinto:

Para estos autores y activistas neoconservadores, los académicos dedicados a estudios del campo cultural –Gramsci y Luckacs, la «Escuela de Frankfurt», el activismo del movimiento de identidad contemporáneo posmoderno...– movilizan una agenda política oculta para destruir las tradiciones y valores occidentales (2020: 3).

Jamin (2020) también se refiere a esos mismos autores en una entrada sobre «Marxismo Cultural» publicada en francés en un número especial de la *Nouvelle Revue* sobre los nuevos lugares comunes de la derecha, enfatizando en particular en rol de Pat Buchanan (Jamim, 2020). Cowan (2018), a su vez, enfoca la trayectoria de Paul Weyrich y del International Policy Forum (IPF), creado por él en los años ochenta, en una mirada aún más productiva para rastrear la superposición «ideología de género» y marxismo cultural en las Américas, porque examina en detalle las íntimas conexiones entre el IPF y la organización ultracatólica brasileña Tradición, Familia y Propiedad (TFP), la cual en los años ochenta ya tenía innumerables ramificaciones transnacionales regionales (Cowan, 2018). No es así sorprendente que en los años 2000 el IPCO, organización que sucedió la TFP brasileña después de la muerte de su fundador, fuese la primera gran propagadora de la fórmula «ideología de género en Brasil» (Castro Gomes, 2020).

Por otro lado, elaboraciones de la derecha contra el marxismo cultural también han proliferado en Europa, al menos desde el final de los sesenta. Uno de sus nudos referenciales es el Grupo de Pesquisa y Estudos para la Civilización Europea (GRECE), liderado por el filósofo francés Alain de Benoist²⁴. La producción de GRECE, evoca y *aggiorna* ideas del final del siglo XIX y comienzo del siglo XX, más concretamente elaboraciones sobre la «decadencia de del occidente», pero busca distanciarse del nazi-fascismo del periodo pre Segunda Guerra Mundial. En el contexto de ese artículo no es trivial que Benoist haya publicado un libreto contra la «teoría del género» (Benoist, 2014).

24 Otros miembros del grupo original eran: Pierre Vial, Jean Claude Valla, Dominique Venner, Jacques Bruyas y Jean Jacques Mourreau.

Mientras el discurso de la derecha estadounidense, en general, combina el argumento de una potencial amenaza neomarxista con la defensa del liberalismo económico (y de la hegemonía norteamericana), el pensamiento producido por el GRECE y sus ramificaciones subsecuentes es crítico del liberalismo económico y de la globalización²⁵. Otro trazo diferencial entre las vertientes norteamericana y europea es que, históricamente, la producción europea no tenía vínculos con el campo religioso. Ya en Estados Unidos, aún cuando muchos autores que han producido argumentos contra el marxismo cultural sean seculares, como revelan los ya mencionados estudios de Cowan, hubo desde siempre muchos intercambios y superposiciones entre algunos de esos actores y la derecha religiosa.

A pesar de esas diferencias, tanto en Estados Unidos como en Europa, aún cuando otros pensadores de izquierda sean invocados en esa literatura, una relectura conservadora de Gramsci está en el cerner de los argumentos por ella propagados (Brustier, 2014; Paternotte y Verloo, en prensa). Una ilustración pionera de ese cerner común es el libro de Benoist, *Vu de droite. Anthologie critique des idées contemporaines*, publicado en 1997. Vertientes intelectuales y políticas similares se han desarrollado en otros países. Norberto Bobbio, en *Derecha e Izquierda* (1994-2014), menciona que en la mitad de los años noventa ya había una corriente gramsciana de derecha en Italia. Las ideas germinales de esos grupos serían retomadas y reconstruidas por autores de otros países. Un ejemplo son los filósofos españoles Francisco José Contreras y Diego Poole (2011), mencionados por Patternote y Kuhar (2017), que, a diferencia de sus precursores, desarrollan una crítica al marxismo cultural desde el punto de vista del cristianismo²⁶. Mirando desde otro ángulo, Zulian (2019) observa, con razón, que la apropiación de Gramsci por la derecha es, de algún modo, especular de la relectura hecha por los teóricos de izquierda de los escritos de Carl Schmidt sobre las falacias del liberalismo político, de la que son ejemplos los escritos de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, en particular *Hegemonía y estrategia socialista: para una radicalización de la democracia* de 1985, entre otros.

25 Por ejemplo, el título de uno de los libros de Benoist es *La société n'est pas un marché* (La sociedad no es un mercado).

26 No es trivial que el libro de Contreras y Poole haya sido traducido, pocos años después, para lenguas del Este europeo.

Dicho de otro modo, aún cuando la llamada nueva derecha mundial sea muy heterogénea y compleja²⁷, leerla a partir de su torsión gramsciana es un lente productivo para mapear sus motivaciones y sobre todo su nuevo modo de accionar políticamente. Por un lado, las relecturas Gramsci hechas por la derecha, aún cuando sean muy esquemáticas, afirman que desde los años sesenta, frente a la imposibilidad de la revolución económica, las izquierdas han dirigido sus energías hacia esa lucha por la hegemonía cultural, sobre todo en base a la movilización de cuestiones y demandas de raza, etnia, género, migración y medio ambiente, como estrategia de erosión del orden social que sostiene el capitalismo. Esa mutación es descrita como disfraz, siendo el género uno de sus caballos de Troya. Por otro lado, la posición de derecha dejó de estar centrada en la defensa del orden y resistencia al cambio, pasando a usar el paradigma gramsciano de disputa por la hegemonía política en los ámbitos político-culturales y del sentido común.

Aún cuando ese giro se remonta a los años sesenta, su significado y efectos han ganado escala con el fin de la Guerra Fría, pues la caída del muro en 1989 llevó a la hegemonía inmediata del capitalismo en su conformación neoliberal y a sus desdoblamientos en términos de erosión de la política democrática (Brown, 2006). Por otro lado, al desvelar por completo el autoritarismo, la ausencia de libertad, la persecución a disidentes políticos, la ineficiencia económica y la destrucción ambiental vigentes en el llamado socialismo real, también abrió el espacio para una feroz respuesta del pensamiento y de las prácticas de la izquierda. Estefania (2014), en su examen del contexto europeo, subraya que desde los años noventa, mientras las fuerzas de derecha amplificaban e instrumentalizaban con intensidad creciente las distorsiones y tragedias del socialismo real, las izquierdas, incluidas las varias expresiones del socialismo democrático, han estado cabeceando para distinguirse de ese mundo en ruinas.

Adicionalmente, en las condiciones pos-1989, algunas vertientes de la nueva derecha, rescatando el repudio al liberalismo del fascismo

27 La derecha del siglo XXI incluye voces mucho más heterodoxas y radicales que los autores acá citados, como por ejemplo Aleksandr Dugin, el mentor intelectual de Putin o Olavo de Carvalho, el astrólogo brasileño, «exilado en Estados Unidos», que se ha hecho conocido como el gurú de Jair Bolsonaro y su familia. Esas nuevas voces ya no tienen pudor de propagar visiones abiertamente fascistas. Olavo de Carvalho, por ejemplo, evoca abiertamente Julius Evola, René Guenon y Frithjof Schuon.

histórico, han extendido su ataque de las izquierdas a las democracias liberales y la globalización misma. Esa otra línea de interpretación afirma que, incluso antes de la ruina del socialismo real, la revolución cultural neomarxista había sido muy eficaz, pues incidió y alteró sustancialmente la arquitectura normativa de las democracias liberales en base a estrategias de lucha por derechos de reconocimiento, no discriminación y respecto a las libertades individuales. Según esas lecturas, el neomarxismo ha penetrado la lógica misma del capitalismo consumista, el cual hoy incorpora sin titubear esas mismas pautas, al enfatizar el valor de la singularidad personal, la pluralidad cultural y la erosión de la fronteras nacionales y culturales. Dicho de otro modo, esas corrientes también tienen como blanco al liberalismo político porque consideran que se dejó penetrar o corromper por las estrategias insidiosas de la izquierda, del feminismo y del antirracismo neomarxista.

Esas tesis, con variaciones, pueden ser fácilmente identificadas en la literatura antigénero publicada en América Latina desde los años noventa. O'Leary (1997) no solamente cita a Gramsci (dos veces) sino que al nombrar el «feminismo de género» como «neomarxista» está evocando al pensador italiano. El documento de los obispos católicos peruanos de 1998, sin citarlo, habla directamente de lucha por hegemonía. Jorge Scala, en *Ideología de género: El género como herramienta del poder* (2003) tampoco hace referencia a Gramsci en su extensa lista de autores marxistas, pero parece hacer una relectura de derechas de Gramsci cuando afirma que el feminismo de género ha movilizado una «masa crítica» de mujeres mediante lo que han llamado la «construcción de ciudadanía», establecido los sistemas de cuotas para controlar parlamentos y políticas públicas, imponiendo la «ideología de género» a través del sistema jurídico.

Raíces neoliberales de la política antigénero

En América Latina, la elucubración más reciente en torno a la diáda «ideología de género-neomarxismo» es el *Libro negro de la nueva izquierda* (2016) de Agustín Laje y Nicolás Márquez, ahora ya transportado a otras regiones. Además de repetir, *ad nauseam*, argumentos desarrollados por otras y otros autores (aunque sin citarlos), Laje y Márquez han alargado la torsión gramsciana para incluir, en tono acusatorio, la teoría sobre la hegemonía y la radicalización de la

democracia desarrollada por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1985-2015)²⁸. Esa inclusión es significativa desde el punto de vista del género como producción de conocimiento, pues hace un puente entre el pos o neomarxismo y la teoría feminista posestructural, que tiene en Judith Butler su referencia principal²⁹.

Otro trazo singular del libro, contrastado con la literatura regional anterior, es su franco alineamiento con las corrientes del pensamiento económico ultra-neoliberal. Esa visión es, en parte, explicada por la formación académica de Laje en Estudios de Defensa en Estados Unidos, productores de tesis sobre el marxismo cultural pero también defensores intransigentes del libre mercado³⁰. Pero la adhesión es más profunda, Laje y Márquez dedican muchas páginas a las ideas seminales del neoliberalismo, elaboradas por dos de los autores principales de la llamada Escuela Austríaca, Ludwig von Mises y Friedrich Hayek, en torno a la libertad absoluta de mercado, el repudio a cualquier forma de regulación estatal como potencialmente totalitaria y la convicción de que la que institución del contrato capitalista elimina automáticamente las relaciones basadas en la fuerza y la coacción. Adicionalmente, pero no menos importante, los autores rescatan la crítica hecha por Von Mises en los años veinte acerca de la conflagración entre feminismo y socialismo:

Mientras el movimiento feminista se limite a igualar los derechos jurídicos de la mujer con los del hombre, a darle seguridad sobre las posibilidades legales y económicas de desenvolver sus facultades y de manifestarlas mediante actos que correspondan a sus gustos, a sus

- 28 Según Laje y Márquez: «Laclau y Mouffe ponen el acento en la construcción discursiva de los sujetos. ¿Qué significa esto? Pues que los discursos ideológicos pueden dar origen a nuevos agentes de la revolución [...]. Simplificando un poco: hay que fabricar y difundir relatos que vayan generando conflictos funcionales a la causa de la izquierda».
- 29 Pero hay que decir que la inclusión de Laclau y Mouffe en la crítica hecha por Márquez y Laje al género como ideología tiene no solamente motivaciones conceptuales, sino también mira a hacia objetivos políticos más tangibles. El libro también vincula a Laclau políticamente al kirchnerismo, lo que inspira asociaciones inmediatas entre «ideología de género», neomarxismo y Gobiernos de izquierda, sean los que han sido elegidos democráticamente en la región en los años 2000, sean los regímenes deformados de Venezuela y Nicaragua, sea el socialismo real cubano. Y, como se verá adelante, ese ha sido un gancho que alimentó la fantasmagoría de los peligros combinados del género y del marxismo en procesos políticos electorales recientes.
- 30 Ver el perfil de Laje por Juan Lemán <<http://revistaanfibia.com/cronica/quienle-teme-a-agustin-laje-2/>>.

deseos y a su situación financiera, solo es una rama del gran movimiento liberal que encarna la idea de una evolución libre y tranquila. Si, al ir más allá de estas reivindicaciones, el movimiento feminista cree que debe combatir instituciones de la vida social con la esperanza de remover, por este medio, ciertas limitaciones que la naturaleza ha impuesto al destino humano, entonces ya es un hijo espiritual del socialismo. Porque es característica propia del socialismo buscar en las instituciones sociales las raíces de las condiciones dadas por la naturaleza, y por tanto sustraídas de la acción del hombre, y pretender, al reformarlas, reformar la naturaleza misma (Von Mises, 2007: 107-108).

Al rescatar la visión uno de los fundadores del neoliberalismo acerca del «desvío socialista» del feminismo, Laje y Márquez sostienen que las limitaciones ancladas en el orden natural subyacente al destino humano no deben ser contestadas o alteradas. Pero lo hacen sobre bases seculares, dejando atrás o en la sombra presupuestos doctrinales religiosos que comparten esa misma concepción. Esa afirmación se vincula directamente con el examen hecho por Wendy Brown (2018) del neoliberalismo, concluyendo que no se trata de pensamiento volcado exclusivamente a la racionalidad económica pero que fue, desde siempre, un proyecto de orden político más amplio en el cual la moralidad tradicional tiene un espacio asegurado. En las palabras de Brown, para Friedrich Hayek:

[...] los mercados y la moral son juntos el fundamento de la libertad, del orden y del desarrollo de la civilización. Ambos son espontáneamente organizados y transmitidos por la tradición y no por el poder político. Los mercados solo pueden hacer su trabajo si los Estados no los constriñen o intervienen en su dinámica. La moral tradicional solo puede hacer su labor del mismo modo, o sea cuando los Estados no intervienen en su dominio y cuando se expande lo que Hayek denomina como «la esfera personal y protegida», lo que asegura a la moralidad más poder, latitud y legitimidad de lo que es permitido en democracias sociales razonables y seculares (Brown, 2019: 12).

Además, pero no menos importante, en el encuadre neoliberal, estructuras culturales, instituciones religiosas y la familia tradicional son concebidas como puntos de anclaje que compensan la perenne desestabilización provocada por el capitalismo.

La imbricación política antigénero y neoliberalismo es así multifacética y articulada tanto en versiones secularizadas, cuanto en argumentos del campo religioso neoconservador. Como ilustración, la Secretaría Nacional de la Familia de Brasil, que está reconocidamente vinculada a Opus Dei y subordinada a una ministra que es pastora evangélica, afirmó en un artículo reciente que invertir en la «familia» es muy positivo pues desinfla el Estado protector (Gandra, 2021). Esa intersección compleja, que no es específicamente latinoamericana, nos inspira a visitar Stuart Hall quien, en los años ochenta, recurrió a Gramsci para elaborar un remarcable examen de las políticas de Margaret Thatcher³¹. En aquel entonces Hall subrayó que las políticas neoliberales no deberían ser leídas solo como un revuelco en la economía, sino como una revolución regresiva de la cultura y del sentido común, cuya eficacia se ancla en la capacidad de sus pensadores y operadores de articular en una misma configuración «diferentes sujetos, diferentes identidades, diferentes proyectos, diferentes aspiraciones, construyendo una “unidad” a partir de la diferencia». Esos son exactamente los contornos desdibujados de la hidra que mueve las políticas antigénero que estuvimos estudiando en años recientes, cuyos orígenes, formas e intencionalidades son difíciles de captar y interpretar. Mi expectativa es que las genealogías y superposiciones exploradas en ese artículo hayan iluminado, aun parcialmente, los contornos y contorsiones de esa insólita criatura política.

31 Ver en inglés: <<https://www.versobooks.com/blogs/2448-stuart-hall-gramsci-and-us>>. Vale recordar que aun cuando las dimensiones de género y sexualidad no hayan sido tan centrales o explícitas en la pauta política de Thatcher, lo fueron en el Gobierno Reagan, que en aquel mismo momento también hacía el giro neoliberal de la economía norteamericana, al mismo tiempo en que atacaba el derecho al aborto. El legado más significativo de la política de género y sexualidad de la era Reagan fue el decreto presidencial conocido como Regla de la Mordaza, que prohíbe a organizaciones de la sociedad civil que ofrecen servicios de interrupción del embarazo o defienden el derecho al aborto, en cualquier lugar del mundo, recibir fondos de la cooperación internacional norteamericana. Suspendida por Clinton (1993), fue reinstalada por George Bush (2001) y una vez más suspendida por Obama (2009). En 2017 fue reinstalada y ampliada por Trump, afectando no solamente recursos para planificación familiar y salud reproductiva, como también la financiación para SIDA y salud global. En enero de 2021, fue una vez más suspendida por la administración Biden-Harris.

Bibliografía

- Argandoña, A. (2011), «Josemaría Escrivá de Balaguer y la misión del IESE en el mundo de la empresa», *Studia et Documenta*, 201, pp. 131-162.
- Arguedas, G. (2020), *«Ideología de género», lo «post-secular», el fundamentalismo neopentecostal y el neointegrismo católico: la vocación antidemocrática*, Observatorio de Sexualidad y Política -SPW, <<https://sxpolitics.org/GPAL/uploads/Ebook-Apartado%2020200203.pdf>> [25 de marzo de 2021].
- Armstrong, K. (2000-2017), *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*. Barcelona, Tusquets.
- Alzamora Revoredo, Ó. (1998), *La ideología de género: sus peligros y alcances*. Conferencia Episcopal Peruana, Lima, <www.aciprensa.com/controversias/genero.htm> [03/01/2016].
- Benoist, A. (2013), *Les démons du bien: du nouvel ordre moral à l'idéologie du genre*. Pierre-Guillaume de Roux, París.
- Benedicto XVI (2008), *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI hecho a la Curia Romana por ocasión de las festividades de Navidad*. Ciudad del Vaticano, <w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20081222_curia-romana.html> [25/03/2021].
- (2012), *Presentación de los augurios de Navidad de la Curia Romana: discurso del Santo Padre Benedicto XVI*, Ciudad del Vaticano, 21 dic. Descargado en 25/03/2021 desde w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguricuria.html.
- Benevides, B. (2021), «*A epidemia crescente de transfobia nos feminismos*», *Observatório de Sexualidad y Política*, <<https://sxpolitics.org/ptbr/a-epidemia-crescente-de-transfobia-nos-feminismos/12022>>.
- Biroli, F., Campos Machado, M. y Vaggione, J. (2020), *Neoconservadurismo, Género e Democracia*, Boitempo, São Paulo.
- Bobbio, N. (1994-2014), *Derecha e Izquierda*, Taurus, Madrid.
- Bracke, S. y Patternote, D. (eds.) (2018), *¡Habemus Género! La Iglesia Católica y la «ideología de género» -Textos seleccionados*, Observatorio de Sexualidad y Política -SPW. Descargado en 25/03/2021 desde <https://sxpolitics.org/GPAL/uploads/ebook-2018-17122018.pdf>.
- Brown, W. (2006), «American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization». en *Political Theory*, vol. 34,

- núm. 6 (Dic., 2006), pp. 690-714. Descargado en 25/03/2021 desde <https://sxpolitics.org/wp-content/uploads/2018/05/Wendy-Brown-American-Nightmare.pdf>.
- Brown, W. (2019) *In the Ruins of Neoliberalism: The Rise of Antidemocratic Politics in the West* Nueva York Columbia University Press.
- Brustier, G. (2014), *Le Mai 68 conservateur. Que restera-t-il de la Manif pour Tous*. Cerf, París.
- Burgraff, J. (2001), *¿Qué quiere decir género? En torno a un nuevo modo de hablar*, Promesa, San José de Costa Rica.
- Case, M. A. (2018), «El rol de los Papas en la invención de la complementariedad y la anatematización del género desde el Vaticano», en Bracke, S. y Patternote, D. (eds.), *Habemus Género! La Iglesia Católica y la “ideología de género - Textos seleccionados*, Observatorio de Sexualidad y Política -SPW, 26-53. Descargado en 25/03/2021 desde <https://sxpolitics.org/GPAL/uploads/ebook-2018-17122018.pdf>.
- (2019), «Transformations in the Vatican’s war on “gender ideology”», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 44(3), pp. 639-664.
- Castro Gomes, C. (2020), *Propagação de Discursos sobre «ideología de género» no Brasil*. Descargado en 25/03/2021 desde <https://sxpolitics.org/ptbr/propagacao-de-discursos-sobre-ideologia-de-genero-no-brasil/10046>.
- Contreras, F. J, y Poole, D. (2011), *Nueva izquierda y cristianismo*, Encuentro, Madrid.
- Corrêa, S. (2018), «A “política do gênero”: um comentário genealógico», *Cadernos Pagu*, (53), n.p. <https://doi.org/10.1590/18094449201800530001>.
- , Petchesky, R. y Parker, R. (2008), *Sexuality, Health and Human Rights*, Routledge, Londres, Nueva York.
- y Kalil, I. (2020), *Políticas Antigênero em América Latina –Brasil: La catástrofe perfecta?*, Observatorio de Sexualidad y Política -SPW, <<https://sxpolitics.org/GPAL/uploads/Ebook-Brasil%2020200204.pdf>> [25/03/2021].
- Cowan, B. (2018), «A hemispheric moral majority: Brazil and the transnational construction of the New Right», *Revista Brasileira de Política Internacional* 61(2): e004 DOI: <<http://dx.doi.org/10.1590/0034-7329201800204>>.
- Dillon, M. (2019) «¿Radicales o conservadoras? Posiciones segregacionistas del feminismo», *Página 12*, 25 de noviembre, <<http://www.pagina12.com.ar/176238-radicales-o-conservadoras>>.

- Estefania, J. (2014), «Prefacio de la Segunda Edición», en Norberto Bobbio, *Derecha e Izquierda*, Taurus, Madrid.
- Fassin, E. (2010), «Les “forêts tropicales” du mariage heterosexual. Loi naturelle et lois de la nature dans la théologie actuelle du Vatican», *Revue d'éthique et de théologie morale*, 261, pp. 201-222.
- (2016), «Gender and the problem of universals: Catholic mobilizations and sexual democracy in France», en Bracke, S. y Patternote, D. (eds.) *Habemus Gender! The Catholic Church and Gender Ideology. Gender and Religion*, Utrecht, 6(2), pp. 173-186.
- Fillod, O. (2014), «L'invention de la “théorie du genre”: le mariage blanc du Vatican et de la science», *Contemporary French Civilization*, 39(3), Liverpool, pp. 321-333.
- Gandra, A. (2021). «Um Ministério da Família: da utopia a realidade», *Folha de São Paulo*, (7/12/2021) <https://www1.folha.uol.com.br/opiniaao/2021/12/um-ministerio-da-familia-da-utopia-a-realidade.shtml>.
- Garbagnoli, S. (2018), «Contra la herejía de la inmanencia: el “género” según el Vaticano como nuevo recurso retórico contra la desnaturalización del orden natural», en Bracke, S. y Patternote, D. (eds.) *Habemus Género! La Iglesia Católica y la ideología de género - Textos seleccionados*, Observatorio de Sexualidad y Política -SPW 54-81, <<https://sxpolitics.org/GPAL/uploads/ebook-2018-17122018.pdf>> [25/03/2021].
- Giorgi, A. y Polizzi (2013), «Um movimento católico na política: O caso do Comunhão e Libertação», *Revista Critica de Ciencias Sociais*, 97, pp. 41-60, <DOI: 10.4000/rccs.4912>.
- Girard, F. (2007), «Negociando los derechos sexuales y la orientación sexual en la ONU», en Parker, R., Sember, R. y Petchesky, R. (eds.) *Políticas sobre Sexualidade -Reportes desde las líneas de Frente*, Observatorio de Sexualidad y Política -SPW, <<https://sxpolitics.org/es/politicas-sobre-sexualidad-reportes-desde-las-lineas-del-frente-2/3111>> [25/03/2021].
- Hall, S. (1981), «Gramsci and Us», *Marxism Today*. Descargado en 25/03/2021 desde https://www.researchgate.net/publication/331639836_Stuart_Hall_Gramsci_and_Us.
- Hoff Sommers, C. (1994), *Who Stole Feminism? How Women Have Betrayed Women*. Simon & Schuster, Nueva York.
- Jamim, J. 2020. «Marxisme Culturel». In Renaud Maes y David Patternote (ed) *Les nouveaux lieux comun de la droite*. La Revue Nouvelle, 2020/5, pp. 59-63.

- Junqueira, R. D. (2018), «A invenção da «ideologia de gênero»: a emergência de um cenário político-discursivo e a elaboração de uma retórica reacionária antigênero», *Revista Psicologia Política*, 18(43), pp. 449-502, <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rpp/v18n43/v18n43a04.pdf>> [25 de marzo de 2021].
- Kováts, E., y Pöim, M. (eds.) (2015), *Gender as Symbolic Glue: The Position and Role of Conservative and Far Right Parties in the Anti-gender Mobilization in Europe*, Brussels: Fondation for European Progressive Studies and Friedrich-Ebert-Stiftung Budapest, <<https://library.fes.de/pdf-files/bueros/budapest/11382.pdf>> [25 de marzo de 2021].
- Kuhar, R. y Patternote, D. (2017), *Anti-Gender Campaigns in Europe: Mobilizing against Equality*. Rowman & Littlefield International, London, New York.
- Laje, A, y Márquez, N. (2016), *Libro Negro de la Nueva Izquierda*. Union Editorial, Madrid.
- Laclau, E. (1996-2011) *Emancipação e diferença*, EdUERJ, Rio de Janeiro [original en inglés (1996), Verso, Londres].
- y Mouffe, Ch. (1985 [2015]), *Hegemonia e estratégia socialista: por uma política democrática radical*, Intermeios, São Paulo [original en inglés (1985), Verso, Londres].
- (2005), *On populist reason*, Verso, Londres.
- Mouffe, C. (1999), *El retorno de lo político*, Paidós, Barcelona.
- Messori, V. y Benedicto XVI (1985), *The Ratzinger Report: an exclusive interview on the state of the church*, Ignatius Press.
- O’Leary, D. (1997-2014), *La Agenda de Género*, Editora Promesa, San José.
- Patternote, D. y Verloo, M. (2021), «De-democratization and the politics of knowledge: unpacking the Marxism narrative», *Social Politics*.
- Prado, M. y Corrêa, S. (2018), «Retratos transnacionais e nacionais das cruzadas antigênero», *Revista Psicologia Política*, 18(43), pp. 444-448, <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rpp/v18n43/v18n43a03.pdf>> [25 de marzo de 2021].
- Prearo, M. (2021), «An interview with Massimo Prearo: The Zan Law failure, the neo-Catholic movement and Vatican’s Politics», Observatorio de Sexualidad y Política, <<https://sxpolitics.org/an-interview-with-massimo-prearo-the-zan-law-failure-the-neo-catholic-movement-and-vaticans-politics/22162>>.
- Santana, A. (2020), *Derechos en Riesgo en América Latina – Once estudios de caso sobre grupos conservadores*, Fundación Rosa Luxemburgo/Edi-

- ciones Desde Abajo, Quito, <<https://sxpolitics.org/es/derechos-en-riesgo-en-america-latina-11-estudios-sobre-grupos-neoconservadores/5101/derechos-en-riesgo-en-america-latina>> [25 de marzo de 2021].
- Serrano, J. F. A. (2017), «La tormenta perfecta: Ideología de género y articulación de públicos», *Sex., Salud Soc. (Rio J.)* [online], núm. 27, pp.149-171, ISSN 1984-6487, <<https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2017.27.09.a>>.
- Ratzinger, J. (1997), *La Sal de la Tierra: una conversacion con Peter Seewald*, Editorial Libros Palabra, <<https://marisabelcontreras.files.wordpress.com/2014/01/la-sal-de-la-tierra.pdf>> [25 de marzo de 2021].
- Alzamora, O. R. (1998), *La ideología de género: sus peligros y alcances*, *La ideología de género: sus peligros y alcances*, Conferencia Episcopal Peruana, Lima.
- Scala, J. (2010), *Ideología de Género: El género como Herramienta del Poder*, Sekotia, Madrid.
- Schooyans, M. (1997), *L'Évangile face au désordre mondial*. Fayard París
- Vaggione, J. M. (2011), «Sexualidad, Religión y Política en América Latina», en Corrêa, S., Parker, R (orgs.), *Sexualidade e política na América Latina: histórias, interseções e paradoxos*, Observatorio de Sexualidad y Política -Sexuality Policy Watch, Río de Janeiro, 286-336. Descargado en 25/11/2021.
- (2017), «La Iglesia Católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa», *Cadernos Pagu*, (50), e175002, <<https://dx.doi.org/10.1590/18094449201700500002>>.
- Vaticano (2002), *Nota Doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, Congregación para la Doctrina de la Fe, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano.
- (2003-2006), *Lexicon: Términos ambiguos y discusiones sobre familia, vida y cuestiones éticas*, Palabra, Madrid.
- (2004), *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la Colaboración del Hombre y de la Mujer en la Iglesia y en el Mundo*, <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_sp.html> [25 de marzo de 2021].
- Von Mises, L. (2007), *Socialismo, análisis económico y sociológico*. Madrid, Unión Editorial.
- Zulian, C. (2019), «La ultraderecha lee Gramsci», *Público*, <<https://blogs.publico.es/dominiopublico/27830/la-ultraderecha-lee-a-gramsci/>> [25 de marzo de 2021].

3. **Campañas antigénero, populismo y neoliberalismo en Europa y América Latina¹**

ÉRIC FASSIN

En 2012 estallaron en Francia protestas masivas contra el proyecto de ley que ampliaba el matrimonio (y por tanto los derechos de adopción) a las parejas del mismo sexo. Recordaban e incluso superaban las movilizaciones de finales de la década de 1990 contra el PaCS (la primera versión de unión civil que incluía a parejas del mismo sexo). Pero el contexto había cambiado radicalmente: entretanto, la opinión pública se había decantado por la igualdad de derechos. Como consecuencia, los políticos e intelectuales socialdemócratas que se habían opuesto anteriormente al PaCS, ahora apoyaban el «matrimonio para todos». Solo los conservadores se mantuvieron firmes, con mayor determinación si cabe. Hubo otras diferencias importantes entre ambas movilizaciones. En concreto, en la década de 2010, la Iglesia católica francesa salió de su armario laico. Hasta entonces, al contrario que en Estados Unidos, las referencias religiosas se habían dejado fuera de los debates políticos (incluso la cuestión de la homosexualidad). Ahora, los sacerdotes y sus rebaños desfilaban por las calles de París: en esta nueva era política que celebra la identidad nacional y la invocación de la «laïcité» (laicismo)

1 Publicado originalmente en: Fassin, E (2020), «Anti-gender Campaigns, Populism and Neoliberalism in Europe and Latin America», en Faur, E., y Vigoya, M. V. (eds), *La ofensiva conservadora contra la «ideología de género» y sus estrategias de avanzada en América Latina*, *LASA Forum* 51(2), pp. 67-71. Traducido por Ethel Odriozola Monzón, Zenobia Traducciones. Publicado en este volumen con la autorización del autor y la revista.

como principio fundador de la República Francesa, aunque solo aplicada al Islam.

Esto último abrió el camino a la retórica contra la denominada «ideología de género», cuya formulación francesa «*théorie du genre*», enfatiza otra diferencia que aparece en los años posteriores a 2010: aunque conservadores y reaccionarios han luchado durante mucho tiempo contra los derechos de las mujeres y de las minorías sexuales, la novedad de la última década es el enfoque específico en el concepto de género. Es decir, la defensa del orden sexual tradicional se combina ahora con un ataque en el campo de los Estudios de género. Los objetivos no son únicamente los derechos reproductivos o el reconocimiento legal de las parejas del mismo sexo, sino también su fundamento ideológico, vinculado a las premisas teóricas del trabajo académico feminista y *queer*: de ahí la extraordinaria atención que recibe lo que hasta entonces parecía un concepto técnico de interés para los círculos médicos, luego para la investigación feminista y finalmente para las instituciones internacionales.

En Francia, un eslogan resumía la ecuación: «matrimonio para todos = teoría de género para todos». Por un lado, esto implica que el sexo se define de una vez por todas en términos biológicos, otra pancarta rezaba: «¡No hay óvulos en los testículos!». Y, por otro, este orden sexual precisa a la (oximorónica) «institución natural» del matrimonio heterosexual para mantenerse. De ahí la reivindicación de los códigos de color de género (rosa para las niñas, azul para los niños), «¡No toquéis nuestros estereotipos de género!». En 2011, los ataques de grupos católicos y de la derecha contra los libros de texto de biología a los que acusaban de enseñar «feminismo de género» al alumnado de secundaria, habían servido de ensayo general para las intensas campañas religiosas y políticas contra la «teoría de género» que iniciaron contra el «matrimonio homosexual» en 2012 y continuaron más allá de la ley Taubira de 2013.

Los ataques teológicos contra el concepto de género liderados desde las altas esferas por el Vaticano –desde la Conferencia Mundial de Naciones Unidas sobre la Mujer celebrada en 1995 en Beijing, pasando por *La agenda de género*, el polémico ensayo de 1997 de la periodista católica Dale O’Leary, hasta la Carta sobre la colaboración de hombres y mujeres en la Iglesia y en el mundo de 2004 y la versión francesa de 2005 de su Lexicón: Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas– habían bajado finalmente a las calles de la Francia laica. Incluso resonaron en la Asamblea Nacional y el Senado. Esta paradójica combinación de catolicismo laico (o laicismo católico) daba a menudo

la impresión de que Francia era una excepción. ¿Acaso no se había aprobado el matrimonio homosexual antes de 2013 en países católicos, como en el Estado español en 2005 o en Argentina en 2010, sin movilizaciones tan multitudinarias y sin la retórica antigénero?

De hecho, no hay nada específicamente francés en las movilizaciones antigénero (salvo el término *théorie*). Al contrario: si bien había habido señales de alerta en varios países europeos, desde mediados de la década de 2000 en el Estado español, luego Croacia, Italia y Eslovenia, las campañas estaban en pleno apogeo en 2013 con la creación de la plataforma de redes sociales CitizenGO, y también en el Estado español y en el Parlamento Europeo, la derrota del Informe Estrela «sobre salud y derechos sexuales y reproductivos». En América Latina, por poner un ejemplo, Rafael Correa, entonces presidente de Ecuador, arremetió en televisión contra la «ideología de género» calificándola de una amenaza para la familia. En muchos países, en ambos continentes, la lucha por restaurar un orden sexual tradicional coincidía ahora con las campañas contra la presuntamente perversa «ideología de género».

Aunque el contagio también alcanza a Estados Unidos y a varios países africanos, Europa y América Latina son los territorios más afectados. Los ataques antigénero refuerzan las ya habituales campañas contra los derechos reproductivos que recorren literalmente (en autobús, desde México hasta Chile) todo el continente, obstaculizando incluso el proceso de paz en Colombia. El *giro generofóbico* ha gozado de una visibilidad especial en Brasil: desde la quema de una efigie de Judith Butler en 2017 en São Paulo, hasta la noticia falsa sobre un «kit gay» en las escuelas que se utilizó en la campaña presidencial contra el candidato del Partido de los Trabajadores, Fernando Haddad, en 2018. La política antigénero se coló incluso en la política oficial: en enero de 2019, cuando la nueva ministra de la Mujer, la Familia y los Derechos Humanos, la pastora Damares Silva, juró su cargo, para ilustrar su afirmación de que «una nueva era ha comenzado en Brasil», recogió los estereotipos de género de la campaña antigénero francesa para proclamar «los niños de azul y las niñas de rosa».

Por lo tanto, es evidente que las movilizaciones antigénero no son solo francesas y no solo tienen que ver con «lo francés». Las campañas se extienden desde las culturas católicas, por supuesto, (como Polonia y Hungría, Colombia y Argentina) hasta las evangélicas (como Brasil y Estados Unidos) u ortodoxas (como Rusia), sin olvidar las laicas (no solo Francia, también Uruguay). De hecho, puede que la religión no sea la principal causa de la política antigénero, sino más bien uno

de sus vehículos favoritos: en cada país, el elemento fundamental es la convergencia de varias lógicas conservadoras o reaccionarias, ya sean religiosas o no. Es lo que posibilita una circulación internacional. Como siempre, las interpretaciones culturalistas resultaron ser engañosas.

Sin embargo, estas campañas plantean una cuestión: ¿por qué surge esta epidemia en la década de 2010 y no antes? Al fin y al cabo, la reacción católica estaba en marcha al menos desde la década anterior. Pero no fue la única lógica a la que se tuvieron que enfrentar los Estudios de género: la primera década del nuevo milenio fue también la de los nuevos nacionalismos sexuales. En Europa en particular, las viejas ideologías nacionalistas en la primera mitad del siglo xx combinaron el racismo y la xenofobia con el machismo y la homofobia. Esto se exacerbó en los países fascistas, donde la nación se fundamentaba en una masculinidad tradicional cuya virilidad dependía de la exclusión simultánea de las personas homosexuales y judías. Por el contrario, las nuevas retóricas nacionalistas que surgieron en la década de 2000, una vez más, especialmente en Europa, invocaron los derechos de las mujeres y de las minorías sexuales para trazar fronteras entre «nosotros» (supuestamente feministas y pro-LGBTIQ+) y «ellos» (migrantes y musulmanes, todos presuntamente machistas y homófobos).

Todo ello significó que a principios de siglo había dos discursos conservadores enfrentados y contradictorios en torno a lo que propongo llamar la «democracia sexual», es decir, la extensión al orden sexual de una lógica democrática que reclama que las sociedades definan sus propias normas y leyes, en lugar de basarse en principios trascendentes como Dios, la naturaleza, la tradición o incluso la ciencia. Por un lado, para el Vaticano, la inmanencia de la democracia sexual amenaza los fundamentos «naturales» del orden sexual. Por otro lado, para los nuevos nacionalismos sexuales, la democracia sexual adquiere un significado positivo, pues aparentemente define «nuestras» identidades nacionales frente a «sus» culturas. Para los primeros, la principal preocupación es el género; para los segundos, la raza. La tensión fue evidente en Francia durante la batalla contra el «matrimonio para todos».

¿Deben los católicos antigénero establecer alianzas con los musulmanes conservadores o, por el contrario, deben excluirlos en nombre de la identidad nacional?

Esta aparente contradicción no tardó en resolverse con el auge de las llamadas políticas populistas en todo el mundo, con especial énfasis en Europa y las Américas. Desde Donald Trump en Estados Unidos hasta

Viktor Orbán en Hungría el racismo y la xenofobia, lejos de ser incompatibles con el machismo y la homofobia, coexisten e incluso se complementan. Se trata de una vuelta a los viejos nacionalismos sexuales; por lo que parece apropiado calificar ese populismo de derechas de neofascista. El Brasil de Jair Bolsonaro se ha convertido ahora en la vanguardia de este movimiento internacional. En esta dinámica, el asesinato de Marielle Franco en 2018; militante socialista, feminista, negra, de la favela y lesbiana, representó un duro golpe de esta nueva internacional neofascista al mismo tiempo que se convertía en un símbolo de lucha y resistencia frente a ella.

¿Por qué el populismo? El antiintelectualismo es la clave. Los discursos populistas se basan en el antagonismo (o agonismo, por citar a la filósofa Chantal Mouffe en su llamamiento por un «populismo de izquierdas») entre «el pueblo» y «las élites». Pero las versiones de derechas se centran más en las dimensiones culturales del elitismo que en las económicas. De hecho, esto ha sido desde hace mucho tiempo un arma de la retórica conservadora, en especial en Estados Unidos, y más tarde con la difusión internacional de sátiras contra los «bobos» [burgueses bohemios], que se definen por su capital cultural, invirtiendo así las definiciones marxistas de clase basadas en el capital económico. El ataque a las prácticas culturales consideradas elitistas (desde las películas extranjeras hasta el queso y el café) se presenta como una defensa de la mayoría silenciosa o moral contra su arrogancia.

Es fácil entender cómo esta retórica política encaja tan bien en las campañas antigénero: la «ideología de género» se atribuye a intelectuales influidos por corrientes extranjeras (por ejemplo, la «teoría» posmoderna supuestamente francesa en Estados Unidos, o las políticas de identidad supuestamente estadounidenses en Francia, por poner dos ejemplos paralelos). A estos académicos se les acusa de utilizar un lenguaje arrogante y oscuro para ofuscar la realidad de la diferencia sexual. Esto resulta clarísimo respecto al concepto de género, de ahí la insistencia en la palabra «teoría»: al igual que el darwinismo para los creacionistas, el género no es más que una teoría, y por tanto carece de carácter científico (¿como si la ciencia no se basara en teorías!). Pero este antiintelectualismo se extiende a todo un «léxico» de «términos discutidos» (tomando prestado el título del Vaticano), como la interseccionalidad, que articula el género con la raza y la clase.

El nombre de un grupo francés que se moviliza contra el «matrimonio para todos» y se presenta a sí mismo como una reacción «popular»

lo resume todo: «Sentido común». Para los conservadores, invocar a la naturaleza es sencillamente... ¡natural! Permite fusionar los dos significados distintos de biología: por un lado, los cuerpos vivos, y por otro, la ciencia que los estudia. Así es como la ciencia puede presentarse como una mera confirmación del conocimiento común; solo repite, de forma tautológica, lo que todo el mundo sabe (los hombres son hombres, y las mujeres son mujeres. Hace falta un hombre y una mujer para hacer un niño). Por supuesto, hay variaciones nacionales y regionales, así como políticas, la retórica puede variar. El Vaticano lo ha entendido muy bien y juega con diversos vocabularios: desde la «ecología humana» hasta la «colonización ideológica», difuminando así los límites entre los discursos conservadores y progresistas (ecológicos o antiimperialistas).

¿Cómo debemos interpretar la difusión internacional de las campañas antigénero a la vez que la política populista? La hipótesis es que este doble fenómeno tiene que ver con el contexto global del neoliberalismo en la década de 2010. Después de 1989 y la caída del Muro de Berlín, en Europa, el triunfo del neoliberalismo se presentó generalmente como la victoria final del liberalismo político, como si los mercados y la democracia fueran inseparables. Esto explica el apoyo a la democracia sexual, que pasó a ser considerada como una prueba de fuego por las democracias occidentales, y más tarde, en la década del 2000, cooptada como instrumento para las políticas de inmigración para preservar la «Europa Fortaleza».

Pero en la última década, a medida que la resistencia a las políticas neoliberales ha crecido en varios países, se ha producido un giro claro hacia el iliberalismo, que no se limita únicamente a líderes como Viktor Orbán, que defiende abiertamente la «democracia iliberal», sino que también se ha producido un giro autoritario en regímenes que dicen defender la democracia liberal, como la Francia de Macron. Evidentemente, esto no es una sorpresa en América Latina, donde el neoliberalismo se introdujo por primera vez a la fuerza con el golpe de Estado del general Pinochet en 1973. En este continente, confundir el neoliberalismo con el liberalismo político era impensable.

Así como Chile fue un laboratorio neoliberal en la década de 1970, en la de 2010, tras el doble golpe contra Dilma y luego contra Lula, Brasil puede haberse convertido en un laboratorio actualizado e interseccional del neoliberalismo: las retóricas antigénero, y más ampliamente las ideologías antiintelectuales, desvían la ira contra las élites económicas transformándola en resentimiento contra las culturales, como si

quienes teorizan desde el feminismo, lo queer y la raza fueran la verdadera fuente de opresión del «pueblo». En este contexto, no debería sorprender que Europa y las Américas converjan hoy en una lógica común de neoliberalismo iliberal, con resonancias de campañas antigénero en ambos continentes.

Queda una cuestión pendiente: ¿Cómo pueden converger la lógica neoliberal y la neoconservadora en lo que a menudo se percibe como una alianza impía? Al fin y al cabo, nos hemos acostumbrado a pensar que los mercados y la moral son incompatibles. En el mejor de los casos, pensamos en los liberales y los neoconservadores como extraños compañeros de cama, pasando por alto el papel histórico de los protestantes, y más concretamente de los evangélicos de hoy, en la promoción del capitalismo. Más ampliamente, tendemos a separar las cuestiones económicas de las llamadas culturales (en términos de identidad, no de capital cultural). Como consecuencia, la distinción entre clase y género, o clase y raza, puede llevar a una oposición entre «redistribución» y «reconocimiento». Pero el contexto actual precisa una revisión de estas divisiones binarias.

En primer lugar, el neoliberalismo también tiene que ver con los valores familiares. Lejos de ser amoral, el programa de los liberales siempre ha incluido una dimensión moral. La razón es sencilla: si se pretende que el Estado del bienestar desaparezca, las familias tienen que tomar el relevo. Lo que a menudo se describe como una lógica individualista se entiende mejor como una forma de privatización, es decir, un viraje de la responsabilidad estatal a la familiar. Por eso la moral importa en la lógica económica del capitalismo: responsabiliza a las familias de los fracasos individuales. Evidentemente, esto no significa que las políticas liberales y neoconservadoras sean una misma cosa: si no, ¿cómo podríamos entender la fase liberal de la democracia sexual que precedió a la fase antigénero? Pero esta convergencia no debe entenderse como una contradicción.

En segundo lugar, esta constatación tiene consecuencias sobre las políticas de resistencia ante las movilizaciones antigénero. Hace más de veinte años, tuvo lugar un importante debate intelectual entre Judith Butler y Nancy Fraser: mientras la segunda insistía en la distinción (y complementariedad) entre redistribución y reconocimiento, la primera temía que esto se convirtiera en una priorización de la política de clase sobre la de minorías. Insistió en el hecho de que la política *queer* nunca es «meramente cultural», nunca es puramente simbólica. Y de hecho, el

matrimonio homosexual también implica aspectos materiales. En el momento neoliberal actual, cabe señalar que lo contrario es igualmente cierto: las luchas de clase nunca son «meramente económicas». En Francia, el movimiento de los chalecos amarillos se ha movilizó tanto por la redistribución como por el reconocimiento, de ahí su atuendo fluorescente: la visibilidad también forma parte de sus demandas de mejores condiciones de vida.

Por ello, en este momento de neoliberalismo iliberal, no podemos seguir pensando en la política en los términos de antes. De forma un tanto contraintuitiva, las movilizaciones antigénero podrían entenderse como una oportunidad intelectual y, por lo tanto, política. Por un lado, las similitudes entre las situaciones de ambos continentes podrían ayudar a desprovincializar Europa. Los europeos tenemos que prestar más atención a lo que ocurre en América Latina. Pero, evidentemente, el paralelismo resultará esclarecedor para ambas partes. Hay que superar las alternativas del pasado: la oposición, incluso la distinción entre «económico» y «cultural» puede resultar ya irrelevante en este momento neoliberal del capitalismo que invierte y especula con el capital humano en su conjunto. Esta es la última lección que debemos aprender de la cooptación de los ataques religiosos contra la «ideología de género» por parte de las políticas populistas antiintelectuales en un contexto de neoliberalismo interseccional iliberal.

Bibliografía

- Brown, Wendy (2019), *In the Ruins of Neoliberalism. The Rise of Antidemocratic Politics in the West*, Columbia University Press, Nueva York. [(2021), *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*, trad. de Cecilia Palmeiro, Ediciones Tinta Limón, Buenos Aires].
- Butler, J. (1997) «Merely Cultural», en *Queer Transsexions of Race, Nation, and Gender*, edición especial, *Social Text*, núm. 52/53, pp. 265-277.
- Cooper, M. (2017), *Family Values Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*, Zone Books, Nueva York.
- Corrêa, S. y Kalil, I. (2020) «Brasil: ¿La catástrofe perfecta?»», *Políticas antigénero en América Latina*, editado por Sonia Corrêa y Richard Parker, G&PAL, Río de Janeiro, <<https://sxpolitics.org/GPAL/uploads/Ebook-Brasil%2020200204.pdf>>.

3. Campañas antigénero, populismo y neoliberalismo en Europa y América Latina

- Fassin, É. (2018) *Populismo de izquierdas y neoliberalismo*, traducido por Víctor Goldstein y Joana Masó, Herder, Barcelona. [Versión ampliada del francés original, (2017) *Populisme: Le grand ressentiment*, Textuel, París].
- (2019) «Brasil: O laboratorio interseccional do neoliberalismo», *Cult*, 22 de octubre, disponible en <<https://revistacult.uol.com.br/home/neoliberalismo-interseccional/>>. [(2020) «Brasil: el laboratorio interseccional del neoliberalismo», *Contexto*, 30 de enero, disponible en <<https://ctxt.es/es/20200115/Politica/30046/Eric-Fassin-Brasil-Jair-Bolsonaro-neoliberalismo-fascismo.htm>>].
- (2019). «Genre menaçant, genre menacé», *AG About Gender, International Journal of Gender Studies*, vol. 8, núm. 15, pp. 414-434.
- (2019). «Merely Economic?», *Rassegna Italiana di Sociologia*, vol. 60, núm. 4, pp. 849-855, doi: 10.1423/96120.
- Fraser, N. (2013) *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crises*, Versus, Nueva York. [(2015) *Fortunas del feminismo*, trad. de Cristina Piña, Traficantes de Sueños, Madrid].
- Garbagnoli, S. y Prearo, M. (2017), *La croisade anti-genre: Du Vatican aux manifs pour tous*, Textuel, París.
- Kuhar, R., y Paternotte, D. (eds.), (2017). *Anti-Gender Campaigns in Europe. Mobilizing against Equality*, Rowman and Littlefield, Nueva York.
- Morán Faúndes, J. M. (2019). «The Geopolitics of Moral Panic: The Influence of Argentinian Neo-Conservatism in the Genesis of the Discourse of “Gender Ideology”», *International Sociology*, vol. 34, núm. 4, pp. 402-417.
- Serrano Amaya, J. F. (2019) «“Ideología de género”, populismo autoritario y políticas sexuales», *Nómadas*, núm. 50, pp.155-173, Universidad Central de Colombia, Bogotá.
- Viveros Vigoya, M. y Rodríguez Rondón, M. A. (2017) «Hacer y deshacer la ideología de género», *Sexualidad, Salud y Sociedad*, núm. 27, septiembre-diciembre, pp. 118-127, Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos, Río de Janeiro.

4. **El género en la transformación iliberal de Hungría y Polonia¹**

WERONIKA GRZEBALSKA Y ANDREA PETŐ

En los años posteriores a la célebre declaración del primer ministro húngaro Viktor Orbán en 2014, según la cual la época de la hegemonía transnacional de la democracia liberal² había terminado y en su lugar Hungría estaba construyendo una «democracia iliberal» (Simon, 2014), han proliferado los artículos académicos y periodísticos que discuten sobre los Estados iliberales del siglo XXI. En este artículo, contribuimos a esas discusiones atendiendo a las transformaciones iliberales en la región desde una perspectiva de género, que hasta la fecha apenas se ha tenido en consideración (Dawson y Hanley, 2016; Krastev, 2016; Kubik, 2012). Comparando el curso de los acontecimientos en la Hungría posterior a 2010 bajo el Gobierno de coalición Fiatal Demokraták Szövetsége (FIDESZ) - Kereszténydemokrata Néppárt (KDNP)³ y la Polonia posterior a 2015 bajo el Gobierno de Prawo i Sprawiedliwość

- 1 Publicación original: Grzebalska, W., y Pető, A. (2018, may). «The gendered modus operandi of the illiberal transformation in Hungary and Poland», *Women's Studies International Forum* 68, pp. 164-172. Traducción: Raúl Sánchez Cedillo, Zenobia Traducciones. Publicado en este volumen con la autorización de las autoras y de la revista.
- 2 Salvo indicación en sentido contrario, los términos liberalismo y democracia liberal no se usan en este artículo en el sentido de una filosofía política o de una teoría política, sino más bien para indicar el modo de gobernanza dominante y su ideología asociada en la Europa central posterior a 1989 (*N. del T.*).
- 3 «Alianza de jóvenes demócratas» y «Partido popular demócrata-cristiano», respectivamente (*N. del T.*).

[Ley y justicia] (PiS), sostenemos que la transformación iliberal no puede entenderse plenamente sin emplear lo que Cynthia Enloe (2004, 2007) denomina una curiosidad feminista, la herramienta de investigación crítica sobre la centralidad del género en los procesos políticos. En este artículo proponemos conceptualizar el iliberalismo como una transformación política apoyada en un determinado régimen de género que privilegia las necesidades de las familias normativas por encima de los derechos de las mujeres y los derechos humanos.

Se suele definir la democracia iliberal como un régimen que combina determinados procedimientos democráticos, tales como el pluralismo de partidos y las elecciones generales, con una indiferencia hacia los límites constitucionales del poder, así como con una falta de protección de los derechos individuales (Zakaria, 1997). Una definición más detallada puede encontrarse en Jan Kubik (2012), que enumera los tres principios en los cuales se basa el iliberalismo: el populismo, el antipluralismo (organizativo) y el monismo ideológico. Apoyándonos en trabajos que buscan causas estructurales y sistémicas que expliquen el desplazamiento iliberal (Berezin, 2009; Fiala y Tamás, 2016; Ost, 2016), sostenemos que el iliberalismo puede entenderse mejor como una respuesta nacionalista mayoritaria a los fracasos del modelo global neoliberal que ha configurado las relaciones entre los individuos y el Estado durante las últimas cuatro décadas. En Europa central, este modelo se aplicó en el marco de la transformación postcomunista y del posterior ingreso en la UE, y fusionó los derechos humanos y los valores democráticos liberales con las políticas económicas neoliberales y sus principios de gobernanza. El lenguaje de la gobernanza basada en derechos que acompaña este modelo se centró en los derechos individuales, las libertades civiles y el reconocimiento de los grupos minoritarios, lo que la hizo ineficaz para oponerse a los cambios estructurales en curso (Gregor y Grzebalska, 2016). Para las y los votantes de partidos iliberales, el rechazo de la democracia liberal es una manera de oponerse a la globalización, el neoliberalismo, la monopolización de los procesos políticos por parte de las élites, así como a la influencia de las instituciones transnacionales como la UE o la ONU en las políticas y los valores nacionales.

Un prolífico hilo de discusiones sobre la actual reaparición del iliberalismo ha girado acerca del lugar que ocupan estos regímenes emergentes en la tipología de los sistemas políticos y sobre la utilidad de las analogías históricas. Aunque algunas autoras ven un mérito predictivo

en determinar si el iliberalismo es el renacimiento del fascismo europeo (Chotiner y Paxton, 2016), una recaída en una forma de autoritarismo competitivo (Chotiner y Paxton, 2016), un nuevo tipo de Estado mafia (Magyar, 2016), o una amalgama de tradiciones de gobierno no democrático (Leszczyński, 2017), otros llevan tiempo advirtiendo del riesgo de que las analogías se conviertan en «marcos explicativos omniabarcativos» (Mercer, 2016) que oculten en vez de aclarar el carácter de los procesos en cuestión. Por razones heurísticas, en este artículo optamos por tomarnos en serio el iliberalismo de Europa Central como una forma nueva y única de gobernanza tanto en lo que atañe a sus condiciones subyacentes relacionadas con los desafíos creados por la globalización neoliberal (Kováts, 2016), su proyecto contrahegemónico, como en lo que atañe a su *modus operandi*. De esta suerte, en vez de entrar en discusiones teóricas sobre la naturaleza del régimen político en cuestión, investigamos críticamente el funcionamiento marcado por el género de la actual transformación iliberal: las medidas, los mecanismos y las herramientas retóricas empleadas por los Gobiernos iliberales de Hungría y Polonia. Estamos convencidas de que atender a las modalidades concretas con las que está siendo transformado el sistema político puede darnos ideas sobre cómo se pueden detener u oponer resistencia a los procesos en curso en este plano.

En la primera sección introducimos el concepto de género como un pegamento simbólico y sostenemos que el iliberalismo es un proyecto político avivado por el rechazo de las políticas progresistas –tanto en un sentido estrecho (el rechazo a políticas concretas), como en un sentido más amplio (de rechazo a una perspectiva progresista de futuro)–. En las secciones 3 y 4, examinamos detenidamente otras dos piedras angulares político-ideológicas de la contrapropuesta iliberal –la conversión del activismo progresista en un problema de seguridad y la promoción de políticas familiaristas–. En la última sección, rastreamos cómo la transformación iliberal tergiversa y se apropia de conceptos, herramientas y mecanismos clave de las políticas liberales de igualdad, que son decisivos para los derechos de las mujeres.

El género como pegamento simbólico

La reciente consolidación del iliberalismo por parte del FIDESZ en Hungría y del PiS en Polonia presenta un patrón similar; pasó de la

obtención de la mayoría en las elecciones democráticas al desdibujamiento de la separación entre el partido y el Estado mediante medidas que van desde la paralización de los tribunales; las enmiendas o las violaciones flagrantes de la Constitución; la subordinación de la judicatura al partido gobernante; la toma de control de los medios de comunicación, las empresas públicas y el sistema educativo⁴; la creación de un sector paralelo de la sociedad civil; pasando por intentos de apoyar y enriquecer a los aliados del partido gobernante y a su base electoral. Aunque todos estos elementos de la transformación iliberal han recibido una considerable atención tanto académica como de comentaristas políticos, prácticamente no se ha prestado atención al papel que las políticas de género han desempeñado en este cambio de paradigma, permitiendo a los actores de la derecha articular y consolidar su proyecto contrahegemónico. Sostenemos que el género funciona como un pegamento simbólico (Pető, 2015a, b; Grzebalska, Kováts, y Pető, 2017), de modo que las políticas de igualdad funcionan en la transformación iliberal como un símbolo de todo lo que no funciona en la política actual. El género se convierte así en una metáfora de las inseguridades y las injusticias creadas mediante el proceso de transformación socioeconómica neoliberal. En primer lugar, usar el concepto de «ideología de género» como una figura enemiga ha permitido a los actores iliberales unir bajo un mismo paraguas diferentes asuntos que atribuyen a la agenda neoliberal, entre los cuales están los derechos reproductivos, los derechos de las minorías sexuales, los estudios de género y la incorporación del enfoque transversal de género (*gender mainstreaming*) a las políticas públicas. En segundo lugar, la demonización de las políticas de igualdad implementadas durante el proceso de acceso a la UE se ha convertido en una herramienta retórica clave para crear antagonismo político por parte de los actores neoconservadores que luchan por la hegemonía cultural (Gramsci, 1971; Laclau y Mouffe, 1985). En otras palabras, la demonización de las políticas de igualdad de género es utilizada en la batalla por construir un nuevo sentido común político, es decir, por construir una suerte de consenso sobre lo que se percibe como normal y legítimo. En su lugar, la contrapropuesta ofrecida por los actores de la derecha se ha construido alrededor de un rechazo de lo que se consideran las consecuencias destructivas del progreso (Versluis, 2006).

4 Véase, p. e., Shekhovtsov (2016) para un análisis paso a paso de las fases iniciales de la toma del poder institucional en Polonia y Hungría.

Este proyecto contrahegemónico se ha centrado en la nación, la familia y la religión. Finalmente, pero no menos importante, la oposición a la llamada “ideología de género” ha permitido a los liberales construir un frente amplio compuesto de actores que no siempre habían estado dispuestos a cooperar en el pasado, entre los cuales se encuentran los conservadores tradicionales y los grupos de extrema derecha, así como los grupos cristianos y musulmanes fundamentalistas (*The Telegraph*, 2012).

Sin embargo, la articulación de la oposición al proyecto liberal en términos antigénero no habría tenido tanto éxito si no se hubiera apoyado en la desigualdades y contradicciones muy reales creadas por el modelo globalizado neoliberal. En el ámbito de las relaciones de género, estos fracasos cobraron la forma de lo que Beatrix Campbell (2014a, 2014b) denominó «neopatriarcado neoliberal». Aunque este régimen de género enarbolaba la bandera de la igualdad, al mismo tiempo desmantelaba el Estado del bienestar usando la retórica de la austeridad para legitimarse, socavaba la solidaridad social y rechazaba todas las reformas estructurales necesarias para alcanzar una verdadera igualdad (Campbell, 2014b, Fraser, 2009, 2013; para Europa Central véase Gregor y Grzebalska, 2016). La visión estrecha, orientada al mercado y culturalista de la igualdad promovida por el feminismo *mainstream*, culturalista y orientada al mercado, se tradujo en un énfasis excesivo en los aspectos emancipatorios del empleo remunerado y en la desvalorización del trabajo de cuidados, así como en la fetichización del derecho a decidir y del individualismo a expensas de los objetivos de cambio estructural. Esta tendencia también se ha observado en el caso de las políticas de la UE, que han incorporado en buena medida la perspectiva de género como una herramienta al servicio de objetivos económicos, al servicio de la flexibilidad y la eficacia, en vez de adoptar una perspectiva crítica orientada a la igualdad (Elomäki, 2015; Stratigaki, 2004). El resultado ha sido un sistema donde algunas pocas mujeres pueden ocupar puestos de poder, pero deja abandonadas a las mujeres de a pie. Como sostiene Nancy Fraser (2017), «el discurso de la “diversidad”, el “empoderamiento” y la “no discriminación” [...] ha identificado “emancipación” con el ascenso de una pequeña élite de mujeres, minorías y gays “con talento” en la jerarquía corporativa en la que uno gana y los demás pierden, en vez de abolirla». Asimismo, la hegemonía de la política de la identidad, con su centro de atención en el empoderamiento individual y el reconocimiento de los grupos minoritarios ha dificultado una crítica seria de la implicación de los sectores progresistas en la lógica neoliberal. De esta suerte, según el Índice de igualdad de género

del EIGE (2017) y el DESA de Naciones Unidas (UN, 2015), en muchas áreas, tales como el empleo, la educación, la sanidad y los cuidados no remunerados, los avances en la igualdad de género se han estancado en las últimas dos décadas. Asimismo, los cambios han tendido a beneficiar a las mujeres profesionales más que a las trabajadoras no cualificadas (IPPR, 2013). Estas tendencias se han sumado a un sentimiento de frustración y decepción con las políticas de igualdad de género en general, que ha llevado a muchas mujeres a dudar del paradigma de la igualdad en general y a buscar un empoderamiento alternativo en proyectos basados en el nacionalismo y el familiarismo (Gelnarová y Pető, 2016; Pető, 2010). Las secciones restantes discuten con mayor detalle las herramientas ideológicas y políticas de la transformación iliberal del liberalismo globalizado y ofrecen una mirada en profundidad sobre su imbricación con el género.

La deriva securitaria

Uno de los pilares ideológicos clave de la gobernanza iliberal es el nacionalismo mayoritario (Anand, 2014) que concibe el Estado como un aparato de dominio de la mayoría. Escudándose en una narrativa de «voluntad nacional», los partidos iliberales ofrecen a sus partidarios la oportunidad de imponer sus opiniones sobre el resto de la sociedad. Se rechazan los derechos de las minorías como una amenaza para los derechos de la mayoría a hacer lo que les plazca, la dignidad y la solidaridad sólo se conceden a quienes pertenecen a la comunidad limitada de los *verdaderos patriotas* (Ost, 2016). Quienes se oponen a la voluntad nacional son considerados ilegítimos en el mejor de los casos y *traidores* al servicio de intereses foráneos en el peor. Tanto en Hungría como en Polonia, el feminismo, las activistas por los derechos humanos, y los actores políticos progresistas en general han sido acusados por las élites iliberales de ser agentes y de encarnar proyectos dirigidos desde el extranjero, potencialmente peligrosos para los intereses nacionales. En 2013, el Gobierno húngaro empezó a atacar a las ONG de defensa de los derechos humanos. El 14 de agosto de 2013, el diario conservador *Heti Válasz* publicó un artículo criticando al Espacio Económico Europeo (EEE) y a los Fondos Noruegos por apoyar intereses foráneos, y acusó también al empresario y filántropo estadounidense oriundo de Hungría, George Soros, de reforzar a la oposición civil mediante las subvenciones de la

Open Society⁵. El artículo presentaba una lista de 24 ONG que habían recibido alguna de esas subvenciones, que a su juicio las hacía merecedoras del apelativo de «Las 24 corruptas». Más tarde se supo que el FIDESZ mismo intentó ejercer el poder sobre la distribución de las subvenciones del EEE mediante un *think tank* de financiación pública, la Fundación Századvég, pero no fue elegida como operadora de estos fondos. Las acusaciones fueron reiteradas por el portavoz del FIDESZ, lo que dio paso a una investigación gubernamental sobre 63 entidades beneficiarias y a intentos de llevar a cabo una auditoría sobre algunas de estas ONG. En un discurso pronunciado en julio de 2014, en el que el primer ministro empleó la expresión de «democracia iliberal», acusó a la sociedad civil de ser «activistas políticos remunerados que están promoviendo a intereses extranjeros» (Simon, 2014). En septiembre de 2014, las oficinas de dos ONG que recibían subvenciones del EEE y de los Fondos noruegos fueron asaltadas por la policía aduciendo sospechas de actividades financieras no autorizadas. Al final de la campaña, los miembros del consorcio, que eran responsables operativos de las subvenciones del EEE y de los Fondos noruegos, recibieron la suspensión de sus números de identificación fiscal, mientras el Gobierno presentaba nuevas normas para las entidades sin ánimo de lucro, que llevaron a muchas ONG húngaras a perder su estatuto de entidad benéfica. El 13 de junio de 2017, el Parlamento húngaro aprobó la ley que exigía a las ONG informar de si habían recibido financiación extranjera por más de 23.000 € y publicar la información en su sitio web y en sus publicaciones (*LibertiesEU*, 2017). Conforme a un guion similar, el día después de las Protestas Negras en Polonia, la policía asaltó las oficinas de dos ONG de mujeres en cuatro ciudades y se apoderó de sus ordenadores y sus documentos como parte de una investigación en curso. Mientras tanto, varias activistas en Polonia están a la espera de juicio por el uso de un lema de la resistencia polaca en la Segunda Guerra Mundial –la «Lucha por Polonia»– durante las protestas de las mujeres (HFHR, 2017). En consonancia con los intentos del partido gobernante de proteger una vertiente específica de la memoria histórica (Mälksoo, 2015), los activistas de derecha han presentado reiteradamente denuncias en las que se acusa a las manifestantes feministas de insulto a este símbolo.

5 Para una línea del tiempo más detallada de los ataques del gobierno húngaro contra las ONGs, ver <http://tasz.hu/files/tasz/imce/timeline_of_gov_attacks_against_hungarian_ngos_20140921.pdf>.

Además de atacar a determinadas ONG y activistas acusándolas de «estar al servicio de intereses extranjeros», los iliberales en Hungría y Polonia también han intentado demonizar y convertir en un problema de seguridad diferentes asuntos de la sociedad civil y de los derechos humanos, desplazando esos problemas más allá de la política y representándolos no como asuntos socioeconómicos o político ideológicos, sino como amenazas existenciales que ponen en peligro el bienestar del colectivo nacional o de sus miembros más vulnerables –la infancia– y que por lo tanto han de tratarse sin un verdadero debate público (Buzan, Wæver, y de Wilde, 1998; Wæver, 1995). En el pasado, el PiS había sido uno de los actores decisivos en la campaña antigénero que empezó en los años 2012-2013 en Polonia y se desarrolló en torno a tres factores desencadenantes: el escándalo de pedofilia en la Iglesia católica polaca, de la que la jerarquía eclesiástica quiso distraer la atención de la ciudadanía, el Convenio de Estambul y las recomendaciones de la OMS relativas a la educación sexual en las escuelas (Grzebalska, 2015). La campaña también fue convenientemente orquestada antes de las elecciones municipales de 2014 y de las elecciones al Parlamento Europeo, con la celebración de encuentros con los principales ideólogos antigénero⁶ en ayuntamientos y parroquias en todo el país e incluso con candidaturas de algunos activistas antigénero (Grzebalska, 2015: 93).

La «crisis de los refugiados» fue otro tema que la derecha populista consiguió convertir en un problema de seguridad, es decir, construyéndolo como una amenaza espectacular que exige medidas extraordinarias en vez de como un asunto socioeconómico que puede resolverse mediante los procesos normalizados de gobernanza. En julio de 2016, el líder del PiS, Jarosław Kaczyński, se dirigió a los miembros de su partido para exponer los motivos por los cuales no iba a aceptar refugiados musulmanes, así como sobre los peligros que se desprenden de la idea de sociedad abierta. Dijo: «Se trata de la soberanía. Si la conservamos, nos defenderemos [...] las ideas del Sr. Soros, las ideas de sociedades que no tienen identidad, son ideas que benefician a los que tienen miles de millones, porque esas sociedades son fáciles de manipular. Cuando no hay identidades fuertes, uno puede hacer lo que quiera con una sociedad» (Wpollytce, 2016) de

6 Para profundizar sobre las campañas antigénero en Europa, véase: Kováts y Poim (2015), Pető (2015a, 2015b), Grzebalska (2016), Kováts (2017), y Kuhar y Paternotte (2017). Para Polonia, véase también: Graff (2014); Korolczuk (2014), Grzebalska (2015), y Graff y Korolczuk (2017). Para Hungría, véase: Félix (2015), Kováts y Pető (2017).

forma similar, en Hungría el FIDESZ ha conseguido convertir la «crisis de los refugiados» en un problema de seguridad, con las conocidas declaraciones de Orbán, en las que afirmaba que «cada migrante supone un riesgo de seguridad ciudadana y de terrorismo» (*The Guardian*, 2016), y utilizando la cuestión de la violencia sexual contra las mujeres para hacer campaña contra las cuotas de acogida de refugiados. Presentando el problema de la violencia sexual contra las mujeres como una amenaza racializada para la seguridad nacional, en vez de como un fenómeno generizado, Orbán se las arregló para lavarse las manos en el asunto, no abordando la responsabilidad de su Gobierno en el mantenimiento de la cultura de la violencia. La no ratificación Convenio de Estambul, sobre prevención y lucha contra la violencia contra las mujeres y la violencia doméstica sería un claro ejemplo de ello. En 2016, en plena «crisis de los refugiados», el Gobierno del PiS aprobó una ley antiterrorista que fue objeto de críticas generalizadas y que aprovechaba la posibilidad de una amenaza terrorista aparente para limitar la libertad de reunión y expresión, y permitía el bloqueo de contenidos de Internet a petición de la Agencia de Seguridad Interior (Panoptikon, 2016). Entre tanto, el FIDESZ también intentó usar la supuesta amenaza terrorista para enmendar la constitución de 2011 para permitir al Gobierno reasentar personas, supervisar la correspondencia personal, suspender el derecho de reunión y cerrar todas las fronteras (*Hungarian Free Press*, 2016).

La construcción del activismo social, la igualdad de género, la sociedad abierta y los derechos de las minorías como una amenaza existencial, cultural o moral, tiene consecuencias graves. En primer lugar, hace posible que actores fundamentalistas o radicales incorporen ideas y medidas extremas, empujando a los partidos gobernantes a adoptar posturas más radicales y de tal suerte normalizarlas, como sucedió con la campaña contra la «ideología de género» en Polonia bajo el Gobierno de Plataforma Cívica (PO). En segundo lugar, la conversión en un problema de seguridad significa también que las cuestiones de derechos humanos se despolitizan y sus defensores son presentados como un enemigo en vez de como un adversario político.

En tercer lugar, el discurso de la seguridad legitima asimismo el uso de medidas extraordinarias contra las amenazas aparentes, ya se trate del Estado –como sucedió con los asaltos policiales contra ONG en Hungría en 2014 y en Polonia en 2017– o de grupos de extrema derecha que rechazan el monopolio estatal de la violencia o incluso son

tolerados por las élites gobernantes como ejecutores de esa violencia. De hecho, en Polonia la violencia directa por motivos de raza, etnia u orientación sexual no ha hecho más que aumentar (Wyborcza, 2016).

La promoción de la familia tradicional

Uno de los principios clave del proyecto iliberal en Europa central ha sido el familiarismo –una forma de biopolítica que considera la familia tradicional como cimiento de la nación y que somete los derechos reproductivos y a la autodeterminación individual a la exigencia normativa de la reproducción de la nación (Kemper, 2016). En tanto que respuesta iliberal a la crisis demográfica, tanto en Hungría como en Polonia las medidas familiaristas han reemplazado a las políticas de igualdad de género, seguidas de ataques a los derechos reproductivos. En Polonia, al igual que en muchos otros países en el plano global, las políticas familiaristas se han acompañado del discurso sobre la «ideología de género» presentando diferentes cuestiones como la igualdad de género y los derechos de las mujeres como una «amenaza mortal», que conduce a la nación a la decadencia moral y «biológica», socavando la soberanía nacional (Kováts y Poim, 2015).

El PiS no solo se ha entregado a la palabrería sobre el apoyo a las familias. En abril de 2016, se puso en marcha el programa de ayudas a la infancia llamado Familia 500+, con el objetivo de «invertir la tendencia demográfica negativa» (MPiPS, 2016), ofreciendo a las familias una transferencia mensual incondicional en efectivo de 500 PLN (120 €) a partir del segundo hijo y sucesivamente hasta que cumplan los dieciocho años de edad; para el primer hijo en el caso de las familias con ingresos mensuales inferiores a los 190 € por cada miembro de la familia (Beradi, 2016), con un ingreso medio mensual por miembro de la familia en 2015 por un importe de 330 €. El programa ha suscitado debates candentes, poniendo de manifiesto una línea divisoria más profunda que la partidista: la que se da entre los neoliberales y los postkeynesianos. Los expertos en políticas de familia señalaron también que un programa basado únicamente en transferencias monetarias probablemente no conseguirá aumentar la tasa de fertilidad (Fundacja Kaleckiego, 2016), sino que tan solo acelerará la decisión de tener un hijo (OECD, 2011). A su vez, la investigación internacional muestra que las medidas familiares exitosas se basan en la diversificación de instrumentos, lo que

incluye políticas de vivienda, permisos parentales, transferencias monetarias y la implicación del Estado en las tareas de cuidado (Luci-Greulich y Thévenon, 2013). Asimismo, las analistas han observado una correlación positiva entre la igualdad de género y la fertilidad. Destacan que los instrumentos de promoción de la igualdad de género, como la implicación de las instituciones en el cuidado, los permisos parentales y las medidas de ayuda para que las mujeres regresen al mercado de trabajo tienen un impacto mucho mayor en las decisiones de las mujeres de tener un hijo que las ayudas infantiles por sí solas (Sobociński, 2015). Además, en 2017 el PiS decidió rebajar la edad de jubilación hasta los 65 años para los hombres y los 60 años para las mujeres. En el caso de estas últimas, los funcionarios del partido señalaron el papel de esa medida en el «restablecimiento de su potencial de cuidadoras» (MPiPS, 2016a), en la facilitación de la reconstrucción de hogares multigeneracionales. Se desconocen aún los efectos del programa Familia 500+ para el orden de género, a la luz de la posición clara del partido sobre el trabajo de cuidados como algo que corresponde a las mujeres, y de la falta de incentivos para que los hombres participen en el mismo, el programa tiene una alta probabilidad de no mejorar la posición de las mujeres en lo que atañe al empleo remunerado y al trabajo de cuidados, o –en el peor de los casos– de afianzar el modelo de familia tradicional. Pero aunque la expectativa es que el programa no conseguirá aumentar la fertilidad y facilitar una división del trabajo más igualitaria dentro del hogar, no puede negarse su impacto en términos de justicia social. Toda vez que se trata de la medida redistributiva más costosa y generalizada en la Polonia post 1989, Familia 500+ ha recibido una respuesta positiva de la sociedad (el 77 % tenía una buena opinión de la misma en 2017, CBOS, 2017), sobre todo por parte de los grupos desfavorecidos socialmente y que buscan el reconocimiento de su dignidad y la atenuación de su situación de riesgo. A grandes rasgos, esos segmentos de la sociedad coinciden con una categoría significativa del núcleo de votantes del PiS, que son más propensos a ser mayores, tener menos nivel educativo y proceder de zonas rurales (CBOS, 2015). Asimismo, los primeros análisis apuntan a que el programa ya ha reducido considerablemente la pobreza entre las familias con hijos (IBS, 2016). Por lo tanto, aunque no mejora la igualdad de género, el programa sí que favorece los intereses prácticos de género de las mujeres vinculados al bienestar de los hijos y las prestaciones en el hogar y por ende puede ser considerado beneficioso (Grzebalska y Zacharenko, 2018). Asimismo, Hungría se ha labrado una

reputación por su postura «pro familia» y sus abundantes ayudas a la familia. La Ley Fundamental, que reemplazó a la Constitución, declara que Hungría «protegerá la institución del matrimonio como unión de un hombre y una mujer» porque la familia es «la base de la supervivencia de la nación», y el Gobierno ha venido actuando en ese sentido con sus políticas de familia (Szikra, 2014: 486-500). En 2010, el Gobierno del FIDESZ reintrodujo los tres años de permiso parental pagado después de que hubiera sido reducido a dos años por el Gobierno socialista-liberal, alegando razones presupuestarias. A diferencia de las ayudas familiares polacas, que son universales, las políticas familiares y sociales húngaras favorecen a los más acomodados. Las generosas ventajas fiscales son inaccesibles para los pobres y la rebaja de los precios de la energía doméstica favorece sobre todo a quienes viven en apartamentos más grandes. Asimismo, tanto el tipo fiscal único del impuesto sobre la renta como el paquete de ayudas infantiles GYED Extra también han favorecido a la clase media y a la clase alta dando acceso a estas tanto a servicios de guardería como a rebajas fiscales (Misetics, 2014). Asimismo, las medidas se presentan en marcos que asumen y reafirman los roles de género tradicionales, como sucede en el caso de las prestaciones por jubilación anticipada, que se concedieron a mujeres con cuarenta años de contribución a la seguridad social. Los años dedicados a la educación superior no cuentan como años contributivos, mientras que el tiempo transcurrido con el permiso de maternidad sí lo hace, lo que refleja la preferencia del ejecutivo por los roles de cuidadoras de las mujeres. Los dos Gobiernos ponen a las familias heteronormativas en el centro de su política, a expensas de los derechos individuales. Aunque algunas políticas sin duda favorecen a las mujeres, también las conciben principalmente como madres, y no como ciudadanas cuya igualdad de derechos ha de ser asegurada. El año de 2018 ha sido denominado el «Año de las familias», puesto que la planificación de la campaña electoral de 2018 tendrá en su centro el ejemplo supuestamente exitoso de las políticas de familia del Gobierno del FIDESZ.

La apropiación como estrategia

En las páginas siguientes, describimos el patrón característico de la transformación iliberal en el ámbito del Estado previamente existente, así como en el ámbito transnacional y de la sociedad civil. Al examinar

el proceso paulatino de transformación iliberal, sostenemos que la mejor manera de entenderla es comparándola con un poliporo –un hongo parasitario que se alimenta de un árbol podrido al mismo tiempo que contribuye a su descomposición y produce a cambio un organismo completamente dependiente (Pető y Grzebalska, 2016). Del mismo modo, en los primeros estadios de la transformación de régimen, las élites iliberales en Hungría y Polonia se han apropiado y han desviado recursos de políticas ya existentes, de la infraestructura institucional y de la financiación del proyecto de democracia liberal europeo en lugar de intentar crear una nueva institucionalidad. A diferencia de la creencia mayoritaria, ni el FIDESZ ni el PiS están interesados en abandonar la Unión Europea o en rechazar sus principios y mecanismos básicos. Antes bien, quieren aprovechar las oportunidades de financiación y de acción política que ofrece la UE, al mismo tiempo que persiguen su propia agenda política de construcción de una *internacional iliberal* (Sierakowski, 2016). Lo característico del clientelismo de las élites iliberales es que de manera abierta «colonizan u ocupan el Estado» (Müller, 2016) y tratan «todas las instituciones públicas [...] como la propiedad personal del líder» (Tamás, 2017), hasta tal punto que la idea misma de un Estado democrático moderno como algo independiente del partido gobernante resulta inadecuada. Lo que les permite hacerlo es la ideología populista del nacionalismo mayoritario, donde el nepotismo y el clientelismo no se consideran una anomalía, sino un modo legítimo de asegurar que el poder y los activos estén concentrados en manos de los representantes lícitos del verdadero pueblo. Del mismo modo que el poliporo suele atacar árboles ya dañados, los iliberales ascienden al poder en el contexto de un proyecto democrático liberal fallido, así como de partidos progresistas débiles y divididos y de Estados nación deficientes considerablemente debilitados por la globalización neoliberal. Así, pues, se puede decir que los Estados iliberales son modelos de ajuste que se desprenden de la ausencia de una verdadera democracia liberal, de los fracasos del liberalismo a la hora de cumplir con sus promesas en el presente (Krastev, 2016). De hecho, tanto en Hungría como en Polonia los antiguos partidos gobernantes perdieron el Gobierno entre casos de corrupción, falta de atención a los derechos humanos y escándalos de clientelismo. Sin embargo, como señalan varias comentaristas (Fiala y Tamás, 2016; Krastev, 2007, 2016; Ost, 2016), esos fracasos del liberalismo a la hora de cumplir sus promesas no pueden reducirse al oportunismo de las élites liberales, sino que se desprenden en última

instancia de la desaparición gradual de la política emancipatoria de izquierda, que proporcionaba un contrapeso al poder de las clases dirigentes. Con el ascenso del neoliberalismo en la década de los 80, la izquierda fue desmantelada y, con ella, los actores que podían servir de contrapeso democrático al sistema capitalista liberal. Las siguientes secciones ofrecen una visión del funcionamiento similar al de un poliporo de los Estados iliberales respecto a los derechos humanos y las luchas por la igualdad de género. Más específicamente, las secciones describen tres modos distintos en los que el Estado iliberal explota y drena la configuración institucional existente del Estado liberal democrático: apropiándose del lenguaje y de la infraestructura de derechos humanos y de igualdad de género, creando una sociedad civil paralela, y manipulando los procedimientos democráticos para ponerlos al servicio de la élite gobernante y de sus aliados.

Secuestro del lenguaje y de la infraestructura de los derechos humanos.

Cuando los Gobiernos húngaro y polaco introdujeron el «enfoque de familia» (*family mainstreaming*) como alternativa al enfoque de género introdujeron en sus políticas públicas, las eminentes expertas en derechos humanos en el comité CEDAW, como las activistas feministas en los países citados, no estaban preparadas para este gran cambio de paradigma que se estaba produciendo en Europa central y dentro de las estructuras institucionales de la Unión Europea. Tras la introducción del enfoque familiarista por parte del Gobierno húngaro en 2021, pudo observarse el reemplazo y desaparición gradual de la perspectiva de género.

Aunque algunas iniciativas con perspectiva de género continuaron en los dos primeros años, «los funcionarios húngaros se distanciaron gradualmente de la idea de igualdad de género» (Juhász, 2015: 29). Asimismo, esto vino acompañado de la transformación del aparato gubernamental responsable de la igualdad de género en secretariados que se ocupaban de asuntos de familia y de demografía. Por ejemplo, el Departamento de Igualdad de Oportunidades en Hungría pasó a depender del Departamento de Asuntos Sociales y de la Familia, y el Consejo de Igualdad de Género no se ha reunido desde 2010. En Polonia, la introducción de este nuevo concepto de política pública que apunta a «poner a la familia en el centro de las normas políticas del

Gobierno» (MSZ, 2016), fue anunciado en un discurso pronunciado por el Plenipotenciario para la Igualdad y la Sociedad Civil, Wojciech Kaczmarczyk, en la Sexagésima sesión sobre el estatuto de la mujer, celebrada por la ONU en marzo de 2016. Aunque no rechazó abiertamente la incorporación de la perspectiva de género, reconociendo su importancia en algunas áreas, Kaczmarczyk presentó la incorporación de la perspectiva de la familia como una alternativa más abarcadora, y sostuvo que debería aplicarse en todas las esferas de la vida social, desde la economía y el derecho a la sanidad y la educación. Más tarde ese mismo año, el Viceministro polaco de Asuntos exteriores, Aleksander Stępkowski, participó en el Foro de Derechos Humanos Fundamentales en Viena. Cuando le preguntaron sobre qué entendía por gobernanza basada en los derechos humanos, respondió que mejorando la posición económica y social de las familias (Fundamental Rights Forum, 2016).

En conversaciones en las redes sociales las feministas polacas reaccionaron al discurso de Stępkowski con una mezcla de sorpresa y de ironía. Sin embargo, el *family mainstreaming* no es un concepto nuevo, sino un término diseñado *ad hoc* para ocultar la incompetencia de los representantes del Gobierno en materia de derechos humanos. En realidad, el concepto apareció en los documentos publicados por el Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de Naciones Unidas (UN, 2003) y por el Parlamento europeo ya en 2003 (Resolución del parlamento europeo sobre la conciliación de la vida profesional, familiar y privada, 2003/2129[INI]). En este contexto, se vio como una herramienta para identificar el impacto de las medidas sobre la familia, integrar más profundamente en las políticas públicas las preocupaciones de las familias y reforzar las funciones de la familia. Al mismo tiempo, ambos documentos adoptaban una definición amplia y funcional de la familia, en vez de la definición estrecha tradicional, e insistían en la importancia de los derechos individuales junto a los de las familias. Sin embargo, en manos de actores iliberales, la incorporación del *family mainstreaming* cambió su significado original y se convirtió en un modelo alternativo de políticas públicas. En este, la familia y no el individuo es el sujeto de los derechos, y es una herramienta para promover valores fundamentalistas. Por ejemplo, la Federación de Asociaciones Familiares Católicas en Europa, que en 2014 impulsó la campaña «¡Vota por la familia!», promueve la incorporación de la perspectiva de familia con la idea de la complementariedad de sexos, el rechazo de la «ideología de género», la protección de la vida frente a la contracepción y el

derecho de los padres a criar a sus hijos conforme a sus propias creencias (*Vote for Family Manifesto*, 2014).

Otro ejemplo de la apropiación del discurso de los estudios críticos de género para promover la agenda conservadora fue el discurso pronunciado con motivo del Octavo Congreso de las mujeres en Varsovia por Wojciech Kaczmarczyk. El hecho de que Kaczmarczyk no declinara la invitación al Congreso, y empezara su discurso afirmando su dedicación a la plena igualdad entre hombres y mujeres, era una clara declaración de que el nuevo Gobierno no quiere ejercer un rechazo abierto del paradigma de la igualdad de género, sino que más bien quiere redefinirlo. Cuando hablaba de las mujeres que, en su opinión, merecen un reconocimiento y un respeto especiales, Kaczmarczyk subrayó que se presta poca atención a las monjas que «a menudo cumplen su vocación evangélica proporcionando una ayuda muy difícil a quienes la necesitan». Junto a su insinuación anterior de que «los techos de cristal solo existen en la cabeza de las mujeres» (*TVN24*, 2016), así como su afirmación de que la ley polaca garantiza a las mujeres «la plena protección de sus derechos» (*TVN24*, 2016), este discurso daba una idea de los roles de las mujeres que el partido iliberal considera que vale la pena apoyar. Lejos de ser un fenómeno centroeuropeo, los ejemplos mencionados más arriba forman parte de una campaña transnacional más amplia emprendida por la derecha religiosa desde la década de 1990, la batalla por el control simbólico del discurso de los derechos humanos. Tal y como sostiene Lynn M. Morgan (2016: 478), tras rechazar en un principio el lenguaje secular de los derechos humanos, muchas organizaciones católicas han empezado a adaptarlo a sus objetivos, con el fin de «utilizar el marco de las Naciones Unidas para hacer presión por los derechos de las familias, los derechos naturales y los derechos de los no nacidos». Un ejemplo particularmente llamativo de esta reformulación del marco de los derechos humanos es el llamado movimiento «provida», que construye embriones y fetos como sujetos morales y políticos, y luego aplica el concepto de derechos humanos a los no nacidos para socavar los derechos reproductivos de las mujeres, así como para negar la plena personalidad y los derechos de ciudadanía a las y los niños nacidos mediante FIV (Korolczuk, 2016). En Polonia, el partido gobernante se ha comprometido a menudo a introducir nuevas leyes que salven «la vida del no nacido». En 2016, el parlamento empezó a votar un proyecto de ley presentado por una ONG fundamentalista, *Ordo Iuris*, que proponía la introducción de una prohibición total del aborto

incluso en caso de violación o de malformaciones del feto y que criminalizaba toda forma de interferencia sobre el feto. Después de las protestas masivas en las que participaron más de 140.000 personas (sobre todo mujeres) en toda Polonia, el PiS retiró su apoyo al proyecto de Ordo Iuris y anunció que propondría su propia ley.

Construir una sociedad civil paralela

Tal y como han sostenido expertas y académicas a partir del ejemplo de Hungría bajo el FIDESZ (Krekó y Mayer, 2015; Pető y Vasali, 2014; Tavares, 2013), el objetivo de los partidos iliberales en Europa central consiste en «transformar la transformación» (Minkenberg, 2015), reconfigurar las instituciones y la infraestructura del Estado democrático liberal post 1989 de una manera que favorezca fuertemente a la nueva élite gobernante y a su base electoral. Su aspecto clave es la transfiguración de la sociedad civil previamente existente de tal manera que la repolitiza en consonancia con los valores antiliberales y antimodernos. Esto implica la introducción de normas y valores en ámbitos políticos y económicos hasta entonces tecnocráticos, y la subordinación de estos últimos a las élites gobernantes que representan «el pueblo».

Esta repolitización nacionalista es planteada por las élites iliberales sobre el telón de fondo del carácter dominante de la sociedad civil en la Europa central post 1989. Tal y como ya afirmaba en 2006 el líder del PiS, Jarosław Kaczyński, las élites de la República post 1989 apoyaban el concepto occidental de sociedad civil porque no querían «un Estado y una política fuertes» y querían apaciguar un posible despertar político de los ciudadanos (Michalski y Kaczyński, 2006). Las críticas académicas han compartido alguna de sus opiniones, sosteniendo que la sociedad civil ayudó en parte a la legitimación de la transformación neoliberal, despolitizando a la ciudadanía y reformulando la discrepancia política con el lenguaje de los expertos, la consultoría y la prestación de servicios (Lang, 1997; Roy, 2014, para las críticas feministas; Załęski, 2012 para la oenegización en Polonia). Fundamentalmente, los liberales están cuestionando el consenso tácito sobre lo que debería ser la sociedad civil. Mientras los Estados neoliberales, después de 1989, externalizaron diversos servicios a ONG dependientes de sus subvenciones, los Estados iliberales utilizan esos recursos políticamente. Es decir, apoyan y financian aquellas ONG que les son afines y reproducen sus

agendas. Su objetivo consiste en cambiar el lenguaje, los actores y el marco; ocupar el espacio social que antes ocupaban ONG seculares en defensa de los derechos humanos, y apropiarse de sus recursos. Sin embargo, lo que implica esta repolitización de la sociedad civil es la sustitución de determinadas ONG que trabajan dentro del paradigma democrático liberal de los derechos humanos por ONG progubernamentales o incluso organizadas por el Gobierno que apoyan la agenda iliberal. Esta sustitución se consigue en gran medida mediante la distribución ideológica de la financiación de la UE y del Estado, así como mediante la conversión de la actividad de las ONG pro-derechos humanos en un «problema de seguridad». Aunque a menudo las ONG encumbradas por los regímenes iliberales tienen aparentemente el mismo perfil y se dirigen al mismo público que las anteriores, operan dentro de un marco diferente que es fundamentalmente religioso e iliberal. También afirman ser los únicos verdaderos representantes de la sociedad, presentando a las organizaciones progresistas como controladas desde el extranjero, una idea que queda suficientemente condensada en el eslogan acuñado por el Gobierno de «ulica i zagranica» (en la calle y en el extranjero), utilizada para dar a entender el control manifiesto de las protestas de la sociedad civil por parte de los donantes extranjeros.

El FIDESZ en Hungría ha creado con éxito su propio sector de falsas ONG que actúa en coordinación con la agenda del Gobierno e inicia movilizaciones de base progubernamentales. Desde 2012, una de esas ONG organizadas por el Gobierno –el Foro de Cooperación Civil (CÖF)– encabezada por László Csizmadia, que es también el presidente del principal órgano concesionario de subvenciones en el sector, el Fondo Nacional de Cooperación, es una de las organizadoras de las marchas progubernamentales por la paz para Hungría (Békemenet). Durante la campaña electoral de 2014, el CÖF encabezó una campaña de difamación contra la oposición que incluyó carteles publicitarios de «los más buscados» en los que se presentaba a los líderes de la oposición como criminales, permitiendo así que el FIDESZ pudiera concentrarse en una campaña basada en temas específicos. Se ha sabido que el propio Fondo Nacional de Cooperación ha concedido subvenciones a medios de comunicación progubernamentales, así como a organizaciones dirigidas por políticos del FIDESZ.

Aparte de estos fenómenos conocidos, ha venido produciéndose un cambio menos visible pero más profundo en lo que atañe a la reestructuración de la esfera de las ONG: la retirada de la financiación a

las ONG de derechos humanos y el desvío de la financiación hacia iniciativas que cumplen objetivos aparentemente similares, pero de hecho sorprendentemente diferentes. Un ejemplo ampliamente divulgado en Hungría ha sido el polémico cartel de la campaña antiaborto de 2011, que utilizaba una imagen de un feto que pedía a su madre poder nacer y ser dado en adopción (Euractiv, 2011). Como luego se supo, la campaña se lanzó como parte de un proyecto de conciliación de la vida personal y laboral y, en cuanto tal, estaba financiado por el programa de empleo y solidaridad social de la UE, PROGRESS. De forma análoga, aunque hay dos ONG principales en Hungría que se ocupan del papel de los padres en las familias y la conciliación de la vida personal y laboral (la veterana y liberal Jól-lét y la de reciente fundación y conservadora Három Királyfi), solo esta última ha recibido últimamente una financiación pública importante para sus proyectos⁷. De manera similar, en Polonia, donde el Gobierno anunció planes para poner en marcha un nuevo Plan Nacional para el Desarrollo de la Sociedad Civil en 2016, se ha observado una reestructuración del sector de las ONG. Aparte de postulados legítimos sobre cómo resolver los problemas a los que se enfrenta el tercer sector, el impulso detrás del Plan Nacional ha sido en buena medida de naturaleza ideológica. De hecho, los representantes del Gobierno no han ocultado su intención de construir una nueva y «auténtica» sociedad civil, «independiente de toda influencia extranjera» (Dudkiewicz y Kulik-Bielińska, 2016) y que conceda espacio a organizaciones religiosas y de derechas de las que se estima que podían haber tenido dificultades para conseguir financiación bajo el Gobierno anterior (NGO.PL, 2016). Como ha observado la directora de la Fundación Batory, Ewa Kulik-Bielińska, desde que el PiS llegó al poder en 2015 la sociedad civil ha experimentado una serie de rupturas respecto a las normas democráticas. Entre ellas se encuentra el desmantelamiento de los organismos expertos que trabajan con los ministerios, la cancelación de los concursos de becas o de sus tribunales, la modificación de áreas prioritarias en licitaciones ya anunciadas, la retención o la reconsideración de los resultados de licitaciones y justificaciones extrañas para la denegación de ofertas de financiación y concesión de subvenciones a entidades que no cumplen los requisitos formales (Dudkiewicz y Kulik-Bielińska, 2016).

7 <<http://www.haromkiralyfi.hu/tamogatasok>>.

Los cambios sistémicos enumerados por Kulik (ibid., 2016) incluyen ejemplos concretos, que se traducen en consecuencias muy reales para los miembros menos privilegiados de la sociedad que dependen de las ONG para recibir servicios abandonados por el Estado. Un ejemplo que se debatió ampliamente fue la denegación de la financiación al Centro Para los Derechos de la Mujer, una fundación creada en 1994 con la misión de apoyar la igualdad de género y que se especializó en proporcionar asistencia a las mujeres víctimas de diferentes tipos de violencia. La fundación tiene oficinas y puntos móviles en toda Polonia y ayuda hasta a 3000 mujeres todos los años, en gran medida gracias a las subvenciones del Ministerio de Justicia. Sin embargo, el nuevo Gobierno denegó su subvención debido al hecho de que solo ofrece servicios a mujeres y no a todas las víctimas de la violencia, una exigencia que no aparece enumerada en los requisitos del ministerio y que es contraria a las normas internacionales, reflejadas en el Convenio de Estambul, que afirma claramente que las mujeres constituyen la mayoría de las víctimas de violencia. Otras organizaciones, que no reciben financiación, incluyen a la Asociación BABA que ofrece ayuda a mujeres, y la Fundación Niños de Nadie que se especializa en niños víctimas de la violencia. En vez de la primera, se concedió la subvención a la ONG católica Asociación Hermano Krystyn y a la organización familiarista Movimiento Lubuskie para la mujer y la familia; y en vez de la Fundación Niños de Nadie la subvención se concedió a Cáritas (RPO, 2016). Todas las organizaciones a las que se ha retirado la financiación tienen en común que durante mucho tiempo han sido objeto de los ataques de conservadores religiosos, debido a su supuesta postura antifamilia, es decir, por promover los derechos de los individuos afectados por la violencia dentro de la familia, en vez de trabajar para salvar a la familia. En particular, el Centro Para los Derechos de las Mujeres ha sido acusado durante mucho tiempo de promover la «ideología de género» y ha sido atacado por apoyar la ratificación del Convenio de Estambul, que más tarde fue firmado por el presidente Komorowski en la oficina del Centro. En el caso de algunas licitaciones, se han cambiado las áreas de prioridad para privilegiar proyectos y organizaciones que promueven valores y actitudes centrales para la ideología del nuevo Gobierno. Por ejemplo, en 2016, la hoja de evaluación del concurso de subvenciones del Fondo de Iniciativas Cívicas fue enmendado para favorecer «actividades en favor de la familia, la maternidad y la paternidad» (MRPiP, 2016). Otro ejemplo de una grave

difuminación de la separación entre la ideología del partido y el Estado ha sido el recorte del presupuesto de la oficina del Comisionado de derechos humanos en 2,33 millones de euros en 2016, una suma que hizo que la oficina dejara de poder desempeñar muchas de sus tareas. Ese mismo año, se asignaron 42 millones de euros del presupuesto para el Congreso de la Juventud Católica Mundial organizado en Cracovia. El principal ganador de 2016 ha sido la Iglesia y la Catholic Schools Office. El carismático líder de Radio Maryja, el Padre Tedeusz Rydzyk, recibió más de 6 millones de euros para sus diferentes iniciativas. Para conceder a la Fundación de Rydzyk 47.000 €, el Ministerio de Asuntos Exteriores cambió los requisitos de una licitación ya publicada para incluir «la promoción de la contribución polaca al desarrollo civilizatorio y cultural de Europa en el marco del 1050 aniversario del Bautismo de Polonia y en el contexto de la Jornada Mundial de la Juventud de 2016» (MSZ, 2016a).

La distribución de fondos con criterios ideológicos también afectó a los Estudios de género como disciplina académica. En 2016, justo después de asumir el cargo, el ministro de Educación, Jarosław Gowin, anunció que «algunas revistas de estudios gay o lesbianos» serían retiradas de la lista ministerial (PAP, 2016). Más tarde añadió que aunque no tenía competencias sobre las universidades, que son autónomas por ley, considera los Estudios de género una «seudociencia» parecida al marxismo leninismo de la época comunista, y lamenta que las becas europeas se despilfarren en investigaciones en ese campo (PAP, 2016). Aunque los Estudios de género nunca han tenido una posición fuerte en la región, tanto en términos de institucionalización como de financiación (Petó, 2000), hasta entonces no habían sido objeto de ataques comparables por parte del Gobierno. Una de las razones para esa ausencia de ataques es el hecho de que el primer Master en Estudios de género en una universidad con enseñanza en lengua húngara se autorizó en la primavera de 2016, junto con un doctorado en Estudios de género en inglés, en un momento de auge de la retórica antigénero (Petó, 2017: 297-299).

Apropiación de los procedimientos democráticos

Otro ejemplo elocuente del *modus operandi* de la transformación iliberal es la apropiación de procedimientos democráticos tales como los

referéndum o los procedimientos para la aprobación de las leyes. Tal y como ha observado el Foro Legislativo Ciudadano de la Fundación Bathory, durante los primeros 100 días en el poder, el Gobierno del PiS aprobó 42 leyes, tres veces y media más que las que el Gobierno anterior había aprobado en ese periodo (Obywatelskie Forum Legislacji, 2018). El 75 % fueron leyes presentadas por diputados particulares, un mecanismo creado para miembros de la oposición, que no requiere la formulación de opiniones, consultas interministeriales o evaluaciones de impacto. En lo que respecta a las leyes presentadas por el Gobierno, el Foro Legislativo Ciudadano ha observado una precipitación y una incompetencia generalizada: muchas leyes no fueron consultadas con las partes afectadas, otras no incluían una evaluación de impacto adecuada. De forma similar, en Hungría el proceso legislativo se aceleró bajo el Gobierno iliberal. Solo entre 2011 y 2013, el Parlamento adoptó hasta 226 leyes cada año, casi dos veces más que entre 1990 y 2009 (CRCB, 2015). Esa precipitación afectó a la calidad de las leyes, lo que llevó a los actores de la sociedad civil a denunciar la falta de consultas sobre las acciones legislativas previstas. Al igual que en Polonia, la mayoría de las leyes han sido iniciadas como leyes de diputados particulares, que no requieren consultas. Este proceso legislativo acelerado, asociado a unas medidas que responden a motivos ideológicos, tiene graves consecuencias para la situación de las mujeres y para la política emancipatoria. En 2016, durante los trabajos parlamentarios acelerados sobre la ley antia-borto, el partido gobernante denegó a las activistas por los derechos de las mujeres el acceso a los debates, a pesar de que con anterioridad habían obtenido el permiso para asistir. Sin embargo, incluso en el caso de las leyes menos impugnadas, se omiten por completo las consultas o quedan reducidas a su mínima expresión, y a menudo solo convoca a ONG progubernamentales. Esto significa que es imposible que los actores de la sociedad civil intervengan en el proceso, hagan escuchar su oposición, garanticen que exista un enfoque basado en datos empíricos y se escuchen las voces de los grupos desfavorecidos.

Conclusiones

Hemos analizado el modus operandi de la transformación política iliberal en Hungría y Polonia que surgió como reacción a los problemas generados por la hegemonía del sistema neoliberal global. Si atendemos

al paulatino proceso de la transformación iliberal y comparamos los mecanismos y las medidas que han tomado los partidos iliberales en Hungría y Polonia desde una perspectiva de género, podremos comprender la lógica y los mecanismos de los cambios de régimen en la actualidad. Como demostramos, tal es el caso, porque los partidos iliberales llegan al poder oponiéndose al paradigma de la igualdad de género y explotando los efectos del «neopatriarcado neoliberal». Los partidos iliberales usan el género y las políticas familiaristas como herramientas para crear su proyecto político contrahegemónico, reforzando de tal suerte a la élite dominante, a sus aliados y a su base electoral. Estas tácticas consolidan el sistema iliberal apropiándose de conceptos y mecanismos que han formado la base de la infraestructura democrática liberal para promover los derechos de las mujeres.

Si no es reconocida apropiadamente y si no se resiste a la misma adecuadamente, la transformación iliberal tendrá consecuencias perjudiciales para el futuro de la política emancipatoria en Europa central. Tanto en Hungría como en Polonia, los intentos de convertir los derechos humanos y el activismo social en asuntos de seguridad se han combinado con la repolitización y renormativización de la sociedad civil iliberal como la única que está al servicio del pueblo. Esto no ha hecho más que reforzar el marco destructivo de la política de la identidad (Ost, 2005), en el que visiones discrepantes del sistema político-económico se han articulado como conflictos entre intereses nacionales y foráneos, «el pueblo» y «los traidores». Asimismo, como la transformación iliberal opera mediante el secuestro de los mecanismos políticos, conceptos y oportunidades de financiación existentes, contribuye al encogimiento de los espacios, herramientas y oportunidades financieras previamente disponibles e institucionalizados. Privadas de financiación, demonizadas como amenazas, y operando en un contexto iliberal en el que su voz no se escucha, las ONG de mujeres, las académicas y las funcionarias públicas feministas se ven empujadas a una posición en la que su alcance es limitado, no pueden influir en la toma de medidas mediante los canales tecnocráticos utilizados con anterioridad, como las campañas de incidencia o la consultoría, y a menudo son incapaces de funcionar sin depender de donantes foráneos. De esta suerte, mediante el funcionamiento en modo poliporo de la transformación iliberal, la sociedad civil progresista se está convirtiendo exactamente en lo que los iliberales necesitan que sea, una empresa ineficaz, deslegitimada y financiada desde el

extranjero. Por lo tanto, pensamos que la derecha iliberal no intenta tanto eliminar a la sociedad civil progresista como convertirla en un espantajo que las élites gobernantes pueden activar cuando necesitan movilizar a sus partidarios.

A corto plazo, la reestructuración de la sociedad civil y la conversión del activismo por los derechos humanos en un problema de seguridad seguramente dañarán a las organizaciones feministas y a aquellas que –como las víctimas de la violencia doméstica– se benefician de su apoyo. Sin embargo, como ha demostrado la reciente oleada de protestas en Polonia (desde la Protesta Negra⁸ de las mujeres a las manifestaciones contra las reformas legales), una manera en que los actores por la justicia social siguen siendo capaces de participar eficazmente en la política nacional es mediante formas más antiguas de resistencia política no violenta, tales como las protestas de masas y la organización de base. Que la transformación iliberal termine siendo letal para la sociedad civil prodemocrática depende tanto de los próximos pasos del régimen, como de la capacidad propia de los actores de la sociedad civil de acometer la reconceptualización y la repolitización de su papel en la sociedad. Si los actores de la sociedad civil usan los ataques actuales para abandonar los modos de funcionamiento tecnocráticos y propios de las ONG y en su lugar acometen la construcción de la legitimidad y del apoyo masivo a sus causas mediante medios políticos, la gobernanza iliberal podría ralentizarse, lo que daría tiempo a la aparición de nuevas alternativas políticas.

Bibliografía

Anand, D. (2014), «Majoritarianism and the (im)possibility of democracy in South Asia», *Kindle*, <<http://kindlemag.in/majoritarianism-impossibility-democracy-south-asia/>>.

8 En 2016 se presentó una ley para restringir adicionalmente el acceso al aborto e introducir penas de hasta cinco años de cárcel tanto para los practicantes de abortos como para las mujeres que se prestan a la interrupción del embarazo. En respuesta al proyecto de ley, cientos de miles de mujeres y hombres se vistieron de negro y se manifestaron en todo el país el 3 de octubre de 2016, lo que indujo al gobierno a retirar la ley. Para más, véase, p. ej., Kubisa, 2017.

- Beradi, L. (2016), «The Family 500+: Poland's new child benefit programme», *New Eastern Europe*, <<https://neweasterneurope.eu/2016/03/03/family-500-polands-new-child-benefit-programme/>>.
- Berezin, M. (2009), *Illiberal Politics in Neoliberal Times Hardback: Culture, Security and Populism in the New Europe*, Cambridge.
- Buzan, B., Wæver, O., y De Wilde, J. (1998), *Security: A new framework for analysis*, Lynne Rienner, Boulder.
- Campbell, B. (2014a), «Neoliberal neopatriarchy: The case for gender revolution, Open Democracy», <<https://www.opendemocracy.net/5050/beatrix-campbell/neoliberal-neopatriarchy-case-for-gender-revolution>> [6 de enero de 2014].
- (2014b). *The End Of Equality*, Seagull Books, Kolkata.
- CBOS (2015), «Kim są wyborcy, czyli społeczno-demograficzne portrety największych potencjalnych elektoratów», 141, <https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K_141_15.PDF>.
- (2017), «Ocena programu “Rodzina 500 plus” po blisko roku od jego wprowadzenia», 36, <www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2017/K_036_17.PDF>.
- Chotiner, I. y Paxton, R. (2016), «Is Donald Trump a fascist, interview with Robert Paxton», *Slate*, <http://www.slate.com/articles/news_and_politics/interrogation/2016/02/is_donald_trump_a_fascist_an_expert_on_fascism_weighs_in.html>.
- CRCB (2015), «Impact assessments public consultation and legislation in Hungary 2011–2014», <<http://www.crcb.eu/?p=904>>.
- Dawson, J., y Hanley, S. (2016), «What's wrong with East-Central Europe? The fading mirage of the “liberal consensus»», *Journal of Democracy*, 27, pp. 20-34.
- Dudkiewicz, I., y Kulik-Bielińska, E. (2016), «Nowe otwarcie» [New opening], entrevista para *ngo.pl*, <<http://nowastrategiasektora.ngo.pl/wiadomosc/1927158.html>>.
- EIGE (2017), «Gender equality index 2017: Progress at a snail's pace», <<https://eige.europa.eu/news/gender-equality-index-2017-progress-snails-pace>>.
- Elomäki, A. (2015), «The economic case for gender equality in the European Union: Selling gender equality to decision makers and neoliberalism to women's organizations», *European Journal of Women's Studies*, 22(3), pp. 288-302.
- Enloe, C. (2004), *The curious feminist: Searching for women in a new age of empire*, University of California Press, Berkeley.

- Enloe, C. (2007), «“Feminist curiosity” and globalized militarism», en *Globalization and militarism: Feminists make the link*, Rowman & Littlefield, pp. 15-32.
- Euractiv (2011), «EU funds used for Hungarian anti-abortion campaign», 17 de junio, <<https://www.euractiv.com/section/justice-home-affairs/news/eu-funds-used-for-hungarian-anti-abortion-campaign/>>.
- Félix, A. (2015), «Hungary», en Kováts, E. y Pöim, M. (Eds.), *Gender as symbolic glue. The position and role of conservative and far right parties in the anti-gender mobilizations in Europe*, pp. 83-103.
- Budapest: FEPS – FES. Fiala, J., y Tamás, G. M. (2016), «The majority of Hungarians are apathetic, indifferent, and devoid of hope», Open Democracy, <<https://www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/g-m-tam-sjaroslav-fiala/majority-of-hungarians-are-apathectic-indifferent-and-dev>> (entrevista, 29 de julio de 2016).
- Fraser, N. (2009), «Feminism, capitalism and the cunning of history». *New Left Review*, 56, pp. 97-117.
- (2013), «How feminism became capitalism’s handmaiden – And how to reclaim it», *The Guardian* [en línea], <<http://www.theguardian.com/commentisfree/2013/oct/14/feminism-capitalist-handmaiden-neoliberal>> [octubre de 2014].
- (2017), «Against progressive neoliberalism, a new progressive populism», *Dissent Magazine*, <https://www.dissentmagazine.org/online_articles/nancy-fraser-againstprogressive-neoliberalism-progressive-populism>.
- Fundacja, K. (2016), «Uwagi do projektu ustawy o pomocy państwa w wychowywaniu dzieci (dalej program Rodzina 500+)», 19 de enero, <<http://kalecki.org/uwagi-doprogramu-rodzina-500/>>.
- Fundamental Rights Forum (2016), <http://fundamentalrightsforum.eu/sites/default/files/fra_uploads/panel_debate_on_rights_based_governance.pdf>.
- Gelnarová, J., y Pető, A. (2016), «On advocates of anti-modernist emancipation: An interview with Andrea Pető», *Gender, rovné příležitosti, výzkum*, 17(2), pp. 76-80.
- Graff, A. (2014), «Report from the gender trenches: War against “genderism” in Poland», *European Journal of Women’s Studies*, (21), pp. 431-435.
- , y Korolczuk, E. (2017), «“Worse than communism and Nazism put together”: War on gender in Poland», en Kuhar, R. y Paternotte, D. (Eds.), *Mobilizing against equality*, Rowman & Littlefield, pp. 175-194.

- Gramsci, A. (1971), *Selections from the Prison notebook*, Quintin Hoare & Goffrey Nowell Smith, Lawrence and Wishart, Londres.
- Grzebalska, W. (2015), «Poland», en Kováts, E. y Pöim, M. (Eds.), *Gender as symbolic glue. The position and role of conservative and far right parties in the anti-gender mobilizations in Europe*, FEPS – FES, Budapest, pp. 83-103.
- (2016), «Why the war on gender ideology matters – And not just to feminists. Anti-genderism and the crisis of neoliberal democracy», *Visegrad Insight*, 7 de marzo, <<http://visegradinsight.eu/why-the-war-on-gender-ideology-matters-and-not-just-to-feminists/>>.
- , Kováts, E., y Pető, A. (2017), «Gender as symbolic glue: How “gender” became an umbrella term for the rejection of the (neo) liberal order», 13 de enero, *Political Critique*.
- , y Zacharenko (2018), «4.4 Country case study Poland» en Gutsche E. (2018), *Triumph of the women? The Female Face of the Populist & Far Right in Europe*, Friederich-Erbert-Stiftung, Berlin.
- HFHR (2017), «“Polka Nie-podległa” poster case: trial commences», <<http://www.hfhr.pl/en/polka-nie-podlegla-poster-case-trial-commences/>>.
- Hungarian Free Press (2016), «Opposition protests Orban dictatorial state of terror legislation», 25 de enero, <<http://hungarianfreepress.com/2016/01/25/oppositionprotests-Orbans-dictatorial-state-of-terror-legislation/>>.
- IBS (2016), «Program Rodzina 500 Plus – opinia IBS», <<http://ibs.org.pl/news/programrodzina-500-plus-opinia-ibs/>>.
- IPPR (2013), «Great expectations: Exploring the promises of gender equality», IPPR report, <<http://www.ippr.org/publications/great-expectations-exploring-the-promises-of-gender-equality>>.
- Juhász, B. (2015), «Orbán’s politics – A gender perspective», FES, Budapest, <https://eige.europa.eu/docs/9_HU.pdf>.
- Kemper, A. (2016), «Foundation of the nation. How political parties and movements are radicalising others in favour of conservative family values and against tolerance, diversity, and progressive gender politics in Europe», Friedrich-Ebert-Stiftung, <<http://library.fes.de/pdf-files/dialog/12503.pdf>>.
- Korolczuk, E. (2014), «“The War on Gender” from a transnational perspective – Lessons for feminist Strategising», Proceedings of III International Gender Workshop, Heinrich Böll Foundation, pp. 43-53.

- Korolczuk, E. (2015), «“The war on gender” from a transnational perspective— Lessons for feminist strategising», en Heinrich Böll Foundation (ed.), *Anti-Gender Movements on the Rise?*, pp. 43-53.
- (2016), «The purest citizens’ and “IVF children”. Reproductive citizenship in contemporary Poland», *Reproductive Biomedicine and Society*, vol. 3, pp. 126-133, <<https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2405661817300084>>.
- Kováts, E. (ed.) (2016), *Solidarity in Struggle: Feminist Perspectives on Neoliberalism in East Central Europe*, Friedrich-Ebert-Stiftung, Budapest.
- (2017), «The emergence of powerful anti-gender movements in Europe and the crisis of liberal democracy», en M. Köttig, R. Bitzan, y A. Pető (eds.), *Gender and politics*, pp. 175-190, Palgrave Macmillan, Cham.
- y Pető, A. (2017), «Anti-gender discourse in Hungary: A discourse without a movement?», en R. Kuhar, y D. Paternotte (Eds.), *Mobilizing against equality*, pp. 117-131.
- Rowman & Littlefield, «Gender as symbolic glue», en E. Kováts, y M. Poim (Eds.), *The position and role of conservative and far right parties in the anti-gender mobilisation in Europe*, FEPS, FES, Bruselas.
- Krastev, I. (2007), «The strange death of the liberal consensus», *Journal of Democracy*, 18(4), 56-63.
- (2016), «Illiberal governance», Conferencia en la Central European University, 19 de febrero, <<https://www.youtube.com/watch?v=qV-dZrJSBSzU>>.
- Krekó, P., y Mayer, G. (2015). «Transforming Hungary—Together? An analysis of the FIDESZ-Jobbik relationship», en M. Minkenberg (ed.), *Transforming the transformation? The East European radical right in the political process*, Routledge, Londres, pp. 183-205.
- Kubik, J. (2012), «Illiberal challenge to liberal democracy. The case of Poland», *Taiwan Journal of Democracy*, 8(2), 1-11.
- Kubisa, J. (2017), «Defending reproductive rights in Poland», *Global Dialogue*, 7(1), <[http:// isa-global-dialogue.net/defending-reproductive-rights-in-poland/](http://isa-global-dialogue.net/defending-reproductive-rights-in-poland/)>.
- Kuhar, R., y Paternotte, D. (2017), *Anti-Gender Campaigns in Europe. Mobilizing against Equality*, Rowman & Littlefield International.
- Laclau, E., y Mouffe, C. (1985), *Hegemony and socialist strategy*, Verso, London.
- Lang, S. (1997), «The NGOization of feminism», en C. Kaplan, J. W. Scott, y D. Keates (Eds.), *Transitions, environments, translations: Feminisms in international politics*, Routledge, Nueva York, pp. 101-120.

- Leszczyński, A. (2017), «Zwyczajna Polska dyktatura», *Krytyka Polityczna*, 18 de julio, <<http://krytykapolityczna.pl/kraj/pis-zwyczajna-polska-dyktatura/>>.
- LibertiesEU (2017), «NGO bill would put Hungary in violation of EU law», 26 de abril, <<https://www.liberties.eu/en/news/hungary-ngo-bill-would-violate-eu-law/11835>>.
- Luci-Greulich, A., y Thévenon, O. (2013), «The impact of family policy packages on fertility trends in developed countries», *European Journal of Population*, 29(4), pp. 387-416.
- Magyar, B. (2016), *Post-communist mafia state. The case of Hungary*, Central European University Press with Noran Libro Kiadó, Budapest.
- Mälksoo, M. (2015), «“Memory must be defended”: Beyond the politics of mnemonical security», *Security Dialogue*, 46(3), pp. 221-237.
- Mercer, B. (2016), «Specters of fascism: The rhetoric of historical analogy in 1968», *The Journal of Modern History*, 88(1), pp. 96-129.
- Michalski, C., y Kaczyński, J. (2006), «PiS nie jest partią niezadowolonych», 21 de abril, entrevista con Jarosław Kaczyński, *Dziennik*.
- Minkenberg, M. (ed.) (2015), *Transforming the transformation? The East European radical right in the political process*, Routledge, Londres.
- Misetics, B. (2014), «A social catastrophe in the making: Social policy in Hungary since 2010», <<https://www.boell.de/en/2014/12/23/social-catastrophe-making-socialpolicy-hungary-2010>>.
- Morgan, L. M. (2016), «Claiming Rosa Parks: Conservative Catholic bids for “rights” in contemporary Latin America», en J. Gideon (ed.), *International handbooks on gender series*, Edward Elgar Publishing, pp. 474-487.
- MPiPS (2016), «Prezydent podpisał ustawę o Rodzina 500 plus», 17 de febrero, <<https://www.mpips.gov.pl/aktualnosci-wszystkie/art,5538,7697,prezydent-podpisal-ustawe-orodzina-500-plus.html>>.
- (2016a), «Dać rodzinom wybór, wywiad z minister Elżbietą Rafalską», 11 de febrero, <<https://www.mpips.gov.pl/dla-mediow/wywiady-minister-elzbiety-rafalskiej/art,7683,dac-rodzinom-wybor-wywiad-z-minister-elzbieta-rafalska-idziemy-11-lutego2016-r-.html>>.
- (2016), «Errata do regulaminu Konkursu FIO w 2017 roku», 6 de septiembre, <www.pozytek.gov.pl/download/files/Errata_z_6_wrzesnia_2016_r.doc>.
- MSZ (2016), «Udział ministra Wojciecha Kaczmarczyka w debacie generalnej Komisji ds. Statusu Kobiet», 15(03), <http://www.nowyjorkonz.msz.gov.pl/pl/polska_w_onz/stanowiska_i_wysta-

- pienia/udzial_ministra_wojciecha_kaczmarczyka_w_debacie_generalnej_komisji_ds__statusu_kobiet?channel=www>.
- MSZ (2016a), «Zmiana zakresu merytorycznego oraz terminu składania ofert w konkursie “Współpraca w dziedzinie dyplomacji publicznej 2016”», <http://www.msz.gov.pl/pl/ministerstwo/konkursyministra/zmiana_zakresu_merytorycznego_oraz_terminu_skladania_ofert_w_konkursie_wspolpraca_w_dziedzinie_dyplomacji_publicznej_2016_>.
- Müller, J. W. (2016), «Trump, Erdoğan, Farage: The attractions of populism for politicians, the dangers for democracy», *The Guardian*, 2 de septiembre, <<https://www.theguardian.com/books/2016/sep/02/trump-erdogan-farage-the-attractions-of-populism-forpoliticians-the-dangers-for-democracy>>.
- NGO.PL (2016), «W KPRM przedstawiono plany reformy III sektora» [relacja]. Informe de la conferencia organizada por el defensor del pueblo, 23 de marzo, <<http://wiadomosci.ngo.pl/wiadomosc/1906080.html>>.
- Obywatelskie Forum Legislacji (2018), «Monitoring procesu stanowienia prawa i Obywatelskie Forum Legislacji», <http://www.batory.org.pl/programy_operacyjne/przeciw_korupcji/przejrzystosc_w_procesie_stanowienia_prawa_1>.
- OECD (2011), «Doing better for families», pp. 110-111, <www.oecd.org/social/family/doingbetter>.
- Ost, D. (2005), *The defeat of solidarity, anger and politics in Postcommunist Europe*, Cornell University Press, Ithaca.
- (2016), «Grappling with the Hungarian and Polish new right in power», *News of the Association for Slavic, East European, and Eurasian Studies*, vol. 56 (4), News of the Association for Slavic, East European, and Eurasian Studies, pp. 1-4.
- Panoptykon (2016), «New polish anti-terrorism law: Every foreigner is a potential threat», 28 de abril, <<https://en.panoptykon.org/articles/new-polish-anti-terrorism-lawevery-foreigner-potential-threat>>.
- PAP (2016), «Gowin: istnienie gender studies zależy od autonomicznych decyzji uczelni», 12 de enero, <<http://naukawpolsce.pap.pl/aktualnosci/news,407985,gowin-istnieniegender-studies-zalezy-od-autonomicznych-decyzji-uczelni.html>>.
- Pető, A. (2000), «The process of institutionalising gender studies in Hungary», en Bradiotti, R. y Vonk, E. (eds.), *The making of European women's studies. A work in progress report on curriculum development and related issues*, vol. I, Utrecht University, Utrecht, pp. 32-35.

- (2010), «Anti-modernist political thoughts on motherhood in Europe in a historical perspective», en H. Kahlert, & W. Ernst (eds.), *Focus Gender, Band 11*, Lit Verlag, Berlín, pp. 189-201.
- , y Kováts, E. (2015a), «Epilogue: Anti-gender mobilisational discourse of conservative and far right parties as a challenge for progressive politics», en M. Pöim (ed.), *Gender as symbolic glue*, pp. 126-132, FES & FEPS.
- (2015b), «After “emancipation after emancipation”. On Europe’s anti-gender movements», *Eurozine*, 31 de julio de 2015, <<http://www.eurozine.com/articles/2015-07-31-peto-en.html>>.
- (2017), «How are anti-gender movements changing gender studies as a profession?», *Religion and Gender*, 6(2), pp. 297-299.
- , y Grzebalska, W. (2016), «How Hungary and Poland have silenced women and stifled human rights», *The Conversation*, 14 de octubre de 2016, <<https://theconversation.com/how-hungary-and-poland-have-silenced-women-and-stifled-human-rights66743>>.
- , y Vasali, Z. (2014), «The “laboratory” called Hungary: A challenge for understanding protest movements», *Open Democracy*, <<https://www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/andrea-pet%C5%91-zolt%C3%A1n-vasali/%E2%80%98laboratory%E2%80%99-called-hungary-challenge-for-understanding>>.
- Roy, A. (2014), «The NGO-ization of resistance», <<http://massalijn.nl/new/the-ngo-izationof-resistance/>>.
- RPO (2016), «Dlaczego niektóre organizacje pozarządowe nie mogą liczyć na dotacje?», – Minister Sprawiedliwości odpowiada RPO, declaración del defensor del pueblo, 2 de septiembre, <<https://www.rpo.gov.pl/pl/content/dlaczego-niektore-organizacje-pozarządowienie-moga-liczyc-na-dotacje-minister-sprawiedliwosci>>.
- Shekhovtsov, A. (2016), «Is transition reversible? The case of Central Europe», Legatum Institute.
- Sierakowski, S. (2016), «The illiberal international», Project Syndicate, <<https://www.project-syndicate.org/commentary/hungarian-polish-nationalist-axis-by-slawomirsierakowski-2016-09?barrier=accessreg>>.
- Simon, Z. (2014), <<https://www.bloomberg.com/news/articles/2014-07-28/orban-sayshe-seeks-to-end-liberal-democracy-in-hungary>>.
- Sobociński, M. (2015), «Polityka Rodzinna w Polsce. W stronę zrównoważonego modelu», ISP 2015, <<http://www.isp.org.pl/publikacje,25,834.html>>.

- Stratigaki, M. (2004), «The cooptation of gender concepts in EU policies: The case of “Reconciliation of Work and Family”», *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society*, 11(1), pp. 30-56.
- Sunday/Niedziela (2017), «Is it the Church which invented the gender ideology?», <http://sunday.niedziela.pl/artykul.php?dz=spoleczenstwo&id_art=00969>.
- Szikra, D. (2014), «Democracy and welfare in hard times: The social policy of the Orbán government in Hungary between 2010 and 2014», *Journal of European Social Policy*, 24(5), pp. 486-500.
- Tamás, G. M. (2017), «The mystery of “populism” finally unveiled», *Open Democracy*, <<https://www.opendemocracy.net/wfd/can-europe-make-it/g-m-tam-s/mystery-ofpopulism-finally-unveiled>>.
- Tavares, R. (2013), «Report on the situation of fundamental rights: Standards and practices in Hungary» en conformidad con la resolución del Parlamento europeo del 16 de febrero de 2012, 2012/2130(INI).
- The Guardian (2016), «Hungarian Prime Minister Victor Orban praises Donald Trump», <<https://www.theguardian.com/world/2016/jul/26/hungarian-prime-ministerviktor-Orbán-praises-donald-trump>>.
- The Telegraph (2012), «Gay marriage: Pope representatives calls for Catholic alliance with Muslim and Jewish groups», 27 de abril, <<http://www.telegraph.co.uk/news/religion/9232269/Gay-marriage-Pope-representatives-calls-for-Catholic-alliance-with-Muslim-and-Jewish-groups.html>>.
- TVN24 (2016), «Gwizdy, buczenie i “zejdź ze sceny”», *Rządowy pełnomocnik na Kongresie Kobiet*, 13(05), 2016, <<https://www.tvn24.pl/wideo/gwizdy-buczenie-i-zejdz-zesceny-rzadowy-pelnomocnik-na-kongresie-kobiet,1529752.html>>.
- UN (2003), «Consultative meeting on mainstreaming the family issue, United Nations Department of Economic and Social Affairs Division for Social Policy and Development», <<http://www.un.org/esa/socdev/family/docs/cm1012dec03.pdf>>.
- (2015), «Gender statistics report of the Secretary-General», E/CN.3/2016/20, 9 de diciembre de 2015, <<https://unstats.un.org/unsd/statcom/47th-session/documents/2016-20-Gender-statistics-E.pdf>>.
- Versluis, A. (2006), «Antimodernism», *Telos: Critical Theory of the Contemporary*, 2006(137), pp. 96-130.

- Vote for Family Manifesto (2014), <http://www.voteforfamily2014.eu/manif_en>.
- Wæver, O. (1995), «Securitization and desecuritization», en R. Lipschutz (ed.), *On security*, pp. 46-86, Columbia University Press, Nueva York.
- Wpolityce (2016), «Jarosław Kaczyński na kongresie PiS: Suverenność jest wartością samą w sobie, jest sprawą godności narodu. Nie poddamy się koncepcjom Sorosa!», 4 de junio de 2016, <<http://wpolityce.pl/polityka/295423-jaroslaw-kaczynski-na-kongresiepis-suverenosc-jest-wartoscia-sama-w-sobie-jest-sprawa-godnosci-narodu-niepoddamy-sie-koncepcjom-sorosa>>.
- Wyborcza (2016), «Coraz więcej przestępstw z nienawiści», Raport prokuratury w Sejmie, PiS drwi, 28 de abril de 2016, <<http://wyborcza.pl/1,75398,19987904,coraz-wiecejprzestepstw-z-nienawisci-raport-prokuratury-w.html>>.
- Zakaria, F. (1997), «The rise of illiberal democracy», *Foreign Affairs*, noviembre-diciembre, pp. 22-43.
- Załęski, P. S. (2012), «Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie», Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Zgut, E., y Przybylski, W. (2017), «Central Europe's descent into authoritarianism», Euobserver, <<https://euobserver.com/opinion/137580>>.

5. **Donde hay humo, hay fuego** *La cruzada antigénero en Brasil como un problema público*

FLÁVIA MELO Y JACQUELINE MORAES TEIXEIRA

La última década en Brasil, ha estado marcada por el surgimiento de agendas feministas en la arena pública y una mayor representatividad política de los derechos reproductivos y los sexuales. En este capítulo describimos la legibilidad nacional de la cruzada transnacional contra la «ideología de género», considerando la eclosión de la «primavera feminista» (Nascimento, 2018; Ribeiro, O'Dwyer y Heilborn, 2018), o, como preferimos llamarlo aquí, la resiliencia y las alianzas feministas que tuvieron lugar en el movimiento *#elenão* (él no) un hito importante. Así, nuestro esfuerzo consiste en presentar una reflexión acerca de los dos procesos, prestando especial atención a las condiciones de existencia, y a los efectos que producen las tensiones y conflictos en el contexto nacional.

Para pensar en los usos sociales del concepto de género por parte de un segmento político, que comienza a construir su visibilidad al hacer públicos eventos que difaman la categoría de género, conformando una verdadera «caza de brujas», y la profusión de movimientos de resistencia a esta «ola conservadora» (Almeida, 2019), nos proponemos pensar la producción de la «ideología de género» como un problema público. Para ello, traemos como parte de nuestro recorte etnográfico, el año 2017, y un conjunto de eventos que culminaron con la polémica en torno a la llegada de Judith Butler a Brasil, y usaremos la noción de «situación problemática». Cefai (2017) presenta una breve genealogía de esta noción, citando la publicación de *The Public and Its Problems*, escrito por

John Dewey en 1927. La «situación problemática» emerge cuando un determinado tema es capaz de producir, acción social, procesos de inquietud, interrogación, investigación, discusión y experimentación. Estas movilizaciones se traducen en asociaciones, organizaciones, así como en la producción de líderes capaces de producir el compromiso político y la defensa de determinadas posiciones en escenarios cada vez más amplios. El autor agrega que «esta dinámica colectiva hace que surjan al mismo tiempo un problema y su audiencia» (Cefai, 2017: 188).

Al tener una agencia emblemática en la arena pública de circulación de agendas antigénero, Damares Alves (jefa del Ministerio de la Mujer, Familia y Derechos Humanos) es comúnmente subestimada y catalogada como una marioneta del Gobierno federal que produce «cortinas de humo». Pensar la actuación de Damares Alves y otros sujetos centrales del Gobierno Bolsonaro desde la noción de situación problemática nos permite mirar la producción de una disputa sobre la gramática del funcionamiento del Estado, que se desdobra como una disputa por la agenda de los derechos sociales. Esta perspectiva nos permite considerar que, bajo la bandera moral de combate a la «ideología de género», se construyó una contundente estrategia política que, en el contexto brasileño, fue central para la visibilidad de una coalición política conservadora que aseguró la elección del actual presidente de la república, cuya primera gran proyección nacional, como explicaremos a continuación, tuvo lugar en 2011 con la difusión del falso *kit gay*. Pensar la «ideología de género» como un problema público consiste en mirar las «cortinas de humo» con la comprensión de que el humo no es una figura para explicar un juego de encubrimiento de un proyecto de poder mayor, sino que a través de la circulación de agendas antigénero, así como de la acción de un activismo capaz de entablar formas públicas para el surgimiento de estas agendas, se constituyeron las materialidades de la política conservadora que opera en el poder ejecutivo federal.

De este modo, nos proponemos reflexionar sobre algunos avances de la situación política brasileña actual y cómo estos mismos polarizan y organizan las perspectivas políticas en dos polos binarios: el conservador y el progresista. Pensar acerca del surgimiento de la «ideología de género» como un problema público nos permite considerar los usos sociales del concepto de género como definidores de estas identidades políticas. Este es el principal objetivo del texto, puesto que la noción de situación problemática posibilita pensar sobre los regímenes de circulación producidos por algunos sujetos, principalmente religiosos, en la medida en que

la escuela se convierte en un espacio para el ejercicio pedagógico de las moralidades, redefiniendo los límites de la laicidad, al transformar ciertas plataformas teológicas, en plataformas públicas.

La emergencia de un problema público

No nos detendremos aquí a analizar la invención y genealogía de la «ideología de género», que ya abordan otros capítulos de este libro (Corrêa: *infra*) y nos enfocaremos en comprender el proceso de producción de la «ideología de género» como un problema público en Brasil, donde los trabajos de Rogério Junqueira (2017), Richard Miskolci y Maximiliano Campana (2017), y Sonia Corrêa (2018) son referencias importantes. No obstante, es preciso señalar que obras emblemáticas antigénero, difundidas en Brasil, como el libro *The Gender Agenda* (1997), de la escritora norteamericana Dale O'Leary, y el documento *La ideología del género: sus peligros y alcance* (1998), publicado por la Conferencia Episcopal Peruana y firmado por el Obispo católico Oscar Alzamora Revoredo, comparten seis estrategias discursivas relevantes para el contexto brasileño. En primer lugar, la amenaza a los niños: evocar la infancia, su fragilidad y la necesidad de protección es una herramienta importante para reivindicar una educación moral basada en los valores religiosos y la autoridad familiar (Scala, 2010). Segundo: la denuncia de una conspiración internacional entre marxistas, comunistas, feministas y movimientos LGBTIQ+ (O'Leary, 1997; Alzamora Revoredo, 1998; Scala, 2010; Márquez y Laje, 2016) un componente adicional que en Brasil permitió la adhesión de grupos seculares, como el Movimiento Escola Sem Partido (MESP), el Movimiento Brasil Livre (MBL) y Revoltados On-Line. En tercer lugar, la reconfiguración del sexo como categoría normativa, puesto que la sustitución de las palabras «género», «diversidad sexual» o «identidad de género» por «sexo» restituye en el lenguaje legal el binarismo y la heterosexualidad obligatoria. Cuarto, el cuestionamiento de la cientificidad de los Estudios de género (SCALA, 2010) y el énfasis en su carácter ideológico, es decir, su capacidad de distorsionar la realidad. En quinto lugar, la crítica a la imposición de un proyecto colonial y autoritario por parte de países ricos sobre los países más pobres (a través de la Organización de las Naciones Unidas) a favor de la restauración de términos legales forjados desde la perspectiva cristiana y occidental

(Guisasola, 2018). Y sexto, el carácter escatológico de la «ideología de género», una poderosa fábula sobre el fin del mundo que, como otras narrativas de *no futuro*, presagia una catástrofe provocada por la propagación de una «teoría pseudocientífica» que rechaza la naturaleza humana y promueve su extinción (Papa Benedicto XVI, 2008).

En el contexto internacional, aunque la categoría «ideología de género» fue creada en la tradición Católica Apostólica Romana, su circulación por instancias jurídicas y académicas se produjo mediante el establecimiento de alianzas con sujetos de otras confesiones cristianas. En Brasil, como en otros contextos, el proceso de producción de la «ideología de género» como problema público dependió de una alianza entre grupos católicos conservadores y grupos evangélicos en el Congreso Nacional. La discusión sobre el Plan Nacional de Derechos Humanos (PNDH III), a fines de 2009, fue un primer momento de coalición de estos grupos en cuanto a la necesidad de «proteger al Estado» y sus instituciones del avance de las políticas de género.

El Plan Nacional de Derechos Humanos (PNDH) fue creado en la década de 1990, después de que Brasil se adhiriera a la Convención de Viena de la ONU (1993), que recomendó a sus signatarios la creación de un Programa Nacional de Derechos Humanos (Oliveira, 2012). En 1996, Brasil publicó la primera versión de su programa, elaborado por la entonces Secretaría de Ciudadanía del Ministerio de Justicia, que se modificó en 1999. El primer Plan Nacional de Derechos Humanos se implementó en el ámbito de la Secretaría Nacional de Derechos Humanos, creada en 1997 por el entonces presidente Fernando Henrique Cardoso. El último año del Gobierno de Fernando Henrique estuvo marcado por la aprobación del PNDH II, que enumeró la necesidad del Estado brasileño de fortalecer 518 objetivos para la producción de políticas públicas de derechos humanos subdivididos en 15 títulos (Adorno, 2010).

El PNDH III, se aprobó al término del segundo mandato del presidente Lula da Silva (2009). Entre sus objetivos, se encuentra la necesidad de que el Estado garantice el reconocimiento civil y parental de las relaciones homoafectivas; la prohibición de símbolos religiosos en ambientes públicos; mayores garantías en los procesos de demarcación de territorios para las poblaciones indígenas y *quilombolas*; el reconocimiento de todos los derechos reproductivos como eje de las políticas públicas de salud; la necesidad de garantizar políticas de reparación social para las poblaciones negra, indígenas y *quilombolas*; la

creación de una comisión para investigar los crímenes cometidos durante la última dictadura militar; y una mayor regulación de la prensa (Adorno, 2010; Luna, 2014; Machado, 2016).

A diferencia de lo sucedido con la aprobación de los dos planes anteriores, la aprobación del PNDH III se convirtió en el blanco de una gran polémica, protagonizada en parte por canales de televisión abierta que divulgaron que el texto atentaba contra la libertad de prensa, y en parte por grupos católicos, evangélicos y espiritistas que defendían que los derechos sexuales para parejas homoafectivas, así como los relacionados con la legalización del aborto como acto de salud pública, ponían en riesgo la Constitución federal por violar el principio de libertad religiosa. A estas voces se les sumaron grupos ruralistas y militares molestos con los procesos de demarcación de tierras indígenas e investigaciones de crímenes ocurridos durante última dictadura militar (1964-1985), incitando a la opinión pública en contra de la aprobación del PNDH III en su totalidad.

Los titulares de los periódicos publicaron opiniones de obispos católicos y pastores evangélicos, en su mayoría del segmento pentecostal, quienes dijeron que, si se aprobara el PNDH III, este incitaría a la pedofilia y la sexualización temprana de las criaturas (Machado, 2016). La polémica hizo que el entonces ministro cediera a la presión conservadora y, en vísperas de la aprobación del documento, cambiara los artículos que preveían la legalización del aborto y el reconocimiento de las uniones homoafectivas, que solo fue posible gracias a un voto favorable del Tribunal Supremo Federal (STF) en 2011. Sumado a esto, en mayo de 2010, el presidente Lula modificó nueve puntos más para atender las demandas de militares y ruralistas (Oliveira, 2013). En los enfrentamientos promovidos por militares, religiosos y ruralistas en la época del PNDH III, no se utilizó la expresión «ideología de género» como guion legislativo. Sin embargo, estos temas han generado controversias públicas sobre los límites y el modelo de gestión del Estado durante varias décadas. Dos acontecimientos importantes que podemos mencionar como significativos en esta disputa son, en la década de 1930, el debate sobre la enseñanza de la Educación Sexual en las escuelas; y a fines de la década de 1980, la implementación de políticas públicas para combatir la epidemia del SIDA (Cordulino, 2020; Machado, 2002).

Aunque ocurrida bajo algunos efectos públicos de la polémica en torno al PNDH III, la elección de Dilma Rousseff (2011-2016) trajo nuevas esperanzas en cuanto a la expansión de políticas relacionadas con

la defensa de los derechos civiles en Brasil, debido principalmente a su trayectoria, marcada por la experiencia de encarcelamiento y tortura durante la dictadura militar. A principios de 2011, la presidenta estableció mediante decreto la fundación de la Comisión de la Verdad, encargada de establecer políticas de reparación para las víctimas de la dictadura militar e indemnizaciones para los familiares de las personas desaparecidas, que fueron perseguidas por el régimen dictatorial. Pero, por otro lado, el Gobierno de Dilma Rousseff permitió además un aumento significativo de la representatividad de los parlamentarios de los frentes religiosos (el más importante es el Frente Parlamentario Evangélico) en las carpetas y proyectos impulsados por el Poder Ejecutivo, lo que en consecuencia otorgó mayor visibilidad y legitimidad nacional a diversas agendas religiosas que transitaban por la Cámara Legislativa Federal.

El año 2011 estuvo marcado por el inicio de la campaña «Escola Sem Homofobia» (Escuela sin Homofobia), resultado de una alianza entre el Ministerio de Educación (MEC) y la Secretaría Nacional de Derechos Humanos. El proyecto nació como un desdoblamiento importante del Programa Brasil sin Homofobia, que se había creado en 2004 durante el primer mandato de Lula. La campaña «Escuela sin Homofobia» consistió en la producción de un material didáctico compuesto por libros y videos para abordar la diversidad sexual en las escuelas públicas de toda la red educativa nacional. El material fue el resultado de un proceso de síntesis de investigaciones sobre la homofobia en las escuelas que apuntaban a la necesidad de ubicar esta temática como un eje transversal de las asignaturas escolares (Junqueira, 2012). Desde el lanzamiento, la campaña se convirtió en el blanco de los parlamentarios que organizaron una ofensiva difamatoria contra el material didáctico y la presidenta Dilma en los medios de comunicación nacionales, con una dureza destacable en los medios televisivos. Esta ofensiva concedió visibilidad nacional a tres figuras que pasaron a ganar una mayor centralidad política en los años siguientes. La primera de ellas fue Jair Messias Bolsonaro, que en ese momento era un polémico e inexpresivo diputado electo por el estado de Río de Janeiro. Bolsonaro pasó a ser entrevistado en algunos programas de televisión como denunciante de una estrategia del Gobierno para obligar a las escuelas a adherirse a la homosexualidad como orientación sexual. A través de sus palabras, se asoció la campaña «Escuela sin Homofobia» con la idea de «dictadura gay», y el material didáctico de la campaña fue bautizado como «kit gay» (Leite, 2016, 2019).

Puesto que su figura pública no estaba vinculada a la religión, la ofensiva moralista visibilizada por Bolsonaro contra la campaña educativa, también, fue protagonizada por otras dos figuras religiosas, dos líderes evangélicos: el pastor Marco Feliciano, quien en ese momento era diputado federal por el estado de São Paulo, y el Pastor Silas Malafaia, quien, a pesar de no haber ocupado ningún cargo político, siempre tuvo visibilidad pública por ser el fundador de un importante Ministerio de la Asamblea de Dios, que aglutina a un conjunto de denominaciones pentecostales, componiendo la mayor capa de creyentes evangélicos en Brasil. El pastor Marco Feliciano también se lanzó en entrevistas y participaciones en programas de televisión. En estos espacios, el pastor-diputado decía que su misión era proteger a los niños y las escuelas de las estrategias de pedofilia. Feliciano también pasó a llamar «kit gay» al material didáctico producido bajo la campaña «Brasil sem Homofobia» (Brasil sin Homofobia). El pastor Silas Malafaia adoptó una estrategia similar, además de utilizar sus redes sociales, como YouTube, en las que alcanzaba a diez millones de seguidores (Leite, 2016, 2019).

En respuesta a la ofensiva, Dilma Rousseff decidió desautorizar la campaña, alegando que el Estado brasileño no podía tolerar las prácticas pedagógicas que fomentaban la homosexualidad. En 2012, el pastor Marco Feliciano fue elegido presidente de la Comisión de Derechos Humanos de la Cámara Legislativa Federal. Jair Bolsonaro se convirtió en su relator y decenas de proyectos de ley pasaron a transitar bajo un liderazgo expresivamente conservador. Entre 2013 y 2015, la Comisión discutió y emitió dictámenes sobre cientos de proyectos de ley cuyo enfoque estaba en la incitación a la moralidad, entre estos los proyectos de ley para la cura de la homosexualidad (Oviedo, 2020). El dispositivo para garantizar el ejercicio de los derechos humanos en el poder, ha sido instrumentalizado por una derecha cristiana que pasó a justificar públicamente su acción por medio de la necesidad de proteger el espacio escolar de un proyecto político internacional orquestado por una izquierda política que buscaría construir su hegemonía a través del adoctrinamiento político y la distorsión de la naturaleza, que estaría en riesgo por el crecimiento de las agendas de derechos sexuales y de género. En este sentido, la escuela se convierte en la excusa como espacio para la acción religiosa dentro del espacio público, como si actuar en defensa de la moral desde el espacio escolar fuera capaz de secularizar la acción religiosa junto al Estado. En este contexto nacional, permeado por las

guerras culturales y los pánicos morales es donde han empezado a transitar con fuerza los proyectos de ley sobre la «ideología de género», sobre los procesos que puedan frenar la enseñanza de temas sobre género y sexualidad en las escuelas, o sobre la necesidad de proteger el espacio escolar de los adoctrinamientos partidarios.

Esta coalición representó una estrategia importante que permitió un intenso activismo religioso durante el proceso de aprobación del Plan Nacional de Educación (2014), cuando líderes católicos y evangélicos dentro y fuera del parlamento se unieron para impedir el uso de la categoría de género en la educación. El documento oficial publicado tras la promulgación de la Ley 13005/2014 calificó el enfrentamiento en torno al tema de género como la polémica más ruidosa en el debate sobre el proyecto. La polémica se refería al tema de la «superación de las desigualdades educativas» (inciso III, art. 2) y su énfasis en promover «la igualdad racial, regional, de género y de orientación sexual», que, finalmente, fue reemplazado por la frase «erradicación de todas las formas de discriminación».



Figura 1. Manifestaciones durante la votación del PNE.

Fuente: Blog familiar/Reproducción (2015)

Este conflicto fue más allá del Congreso y en los años siguientes llegó a los veintiséis estados brasileños. La cruzada legislativa contra la «ideología de género», ejemplarmente espectacularizada en la votación del

PNE, llegó a las cámaras de todos los estados brasileños, generando nuevos conflictos en la aprobación de los planes educativos regionales. En la mayoría de los estados brasileños y en decenas de municipios, los planes aprobados excluyeron expresiones relacionadas con el género y la sexualidad o, en algunos casos, fueron reemplazados por generalizaciones como «respeto a los derechos humanos» o «respeto a la diversidad».

La ofensiva no se limitó al campo de la planificación de políticas públicas para la educación, sugiriendo incluso la criminalización de las prácticas educativas y docentes. Es el caso del PL 4893, mencionado al inicio de este texto y que actualmente se tramita junto con otro proyecto, el PL 3235/2015, elaborado por el exdiputado y pastor Marco Feliciano (PSC/SP), que tiene como objetivo cambiar el Estatuto del Niño y del Adolescente (Ley 8069/1990), añadiendo el siguiente párrafo:

Art. 234 - Transmitir a la autoridad competente, en actos normativos oficiales, en directrices, planes y programas de gobierno, términos y expresiones como «orientación sexual», «identidad de género», «discriminación de género», «cuestiones de género» y similares, así como autorizar la publicación de estas expresiones en documentos y materiales didáctico-pedagógicos, con el propósito de difundir, fomentar, inducir o inculcar la ideología de género. Pena: prisión de seis meses a dos años y multa. (NR) (Cámara de Diputados, 2015b).

En el ámbito penal, también se elaboraron proyectos para eliminar la palabra «género» de la ley contra la violencia doméstica y familiar contra las mujeres (Ley 11340/2006). En el ámbito de la salud, una propuesta tuvo como objetivo derogar la Ley 12845/2013 de atención obligatoria e integral del Sistema Único de Salud (SUS) a las mujeres víctimas de violencia sexual. Además de decenas de solicitudes para suspender el suministro obligatorio de informaciones sobre orientación sexual e identidad de género en registros policiales y notificaciones de salud.

Posteriormente, en abril de 2016, durante la votación del *impeachment* de la presidenta Dilma Rousseff, vimos a la mayoría de los parlamentarios que lo apoyaban declarar votos a favor de *la familia* y en contra de la supuesta «ideología de género». El Partido Humanista Solidario (PHS), representado por el diputado federal Givaldo Carimbão, manifestó una importante declaración de voto. El partido se declaró en contra del aborto, la «ideología de género», la eutanasia y a favor del proceso de acusación de la presidenta. En 2015, el mismo diputado se incorporó

a la Comisión de Educación de la Cámara Federal y actuó de forma decisiva por la exclusión de la perspectiva de género en los planes educativos de los estados (provincias) y municipios brasileños.

En las elecciones presidenciales de 2018, la campaña antigénero volvió al centro de los debates nacionales, impulsada por el candidato del PSL, Jair Messias Bolsonaro. Utilizando hábilmente las redes sociales, su campaña asumió de manera enfática y estratégica la cruzada contra el género, logrando así el apoyo decisivo del electorado evangélico (y también de parte del electorado católico). En su única participación en los debates electorales televisados, el candidato declaró:

Necesitamos un presidente honesto, que lleve a Dios en su corazón, que sea patriota e independiente para que, con su ejemplo, gobierne este gran país. Un presidente que honra y respeta a la familia; que trata a los niños en el aula con consideración, no admitiendo la ideología de género e imponiendo la *Escola Sem Partido*. [...] Un presidente que deja atrás el comunismo y el socialismo¹.

Sus declaraciones son representativas de la forma en que los grupos políticos y religiosos lograron conquistar un espacio en el escenario político nacional al dar a conocer una guerra contra la «ideología de género», al punto de compartir espacio en la agenda pública y electoral con temas como la seguridad pública y la corrupción. No por casualidad, su mención de los términos «ideología de género» y «adoctrinamiento ideológico» nos lleva al mismo enfoque discursivo observado en las reformas educativas en Brasil y en las publicaciones cristianas que denuncian una «conspiración internacional». Además, el extracto revela la poderosa alianza nacional entre grupos políticos religiosos (representados principalmente por el Frente Parlamentario Evangélico del Congreso Nacional) y, en los últimos años, por lo que se ha dado a conocer como la «Bancada de la Biblia», que reúne movimientos religiosos que componen la nueva derecha cristiana en el país (Lacerada, 2019).

1 Emisión televisiva del 9 de agosto de 2018. Disponible en <https://youtu.be/9EnJeUKwX_c> [16 de agosto de 2019].



Figura 2. Bolsonaro en una entrevista para la Rede Globo.
Fuente: TV Globo/Reprodução (2018)

Caza de brujas

En la primera parte de este texto, seguimos el camino de la construcción de la «ideología de género» como problema público en Brasil. Ahora vamos a recorrer otra dimensión significativa en la producción de sentidos y materialidades de un problema público, algo que no necesariamente pasa por el ámbito de la política institucional, pero que produce compromiso político y visibilidad para estas agendas, movimientos sociales y la circulación de contenidos en Internet.

A fines de 2017, Judith Butler estuvo en Brasil para participar en el seminario Los Fines de la Democracia, propuesto por una alianza entre algunas instituciones académicas y de divulgación cultural y científica. Frente a la puerta principal del Centro Cultural SESC Pompeia (en la ciudad de São Paulo), donde la filósofa daría conferencias durante tres días, se reunieron cientos de manifestantes que se autodenominaban religiosos conservadores. Allí también estaban militantes feministas y LGBTIQ+ que querían saludar y apoyar a la filósofa. La manifestación antigénero se equipó con cruces, biblias y carteles con inscripciones como: «mis hijos, mis reglas», «apoyamos la ideología del Génesis», «La señorita Judith no destruirá a mi familia» y «menos Butler, más familia». Una muñeca de trapo de 2,5 m de altura, vestida toda de negro, con sombrero de bruja, lencería roja y el rostro de Judith Butler fue brutalmente quemada al final de la protesta (Kalil, 2018; Miskolci y Pereira, 2018). Cuando finalizó la visita de Judith Butler al

país ese año, activistas de derecha la persiguieron a ella y a su pareja en el aeropuerto de Congonhas, São Paulo.



Figura 3. Muñeca de Judith Butler. Fuente: *Expresso*/Reproducción (2017)



Figura 4. Muñeca de Judith Butler incendiada.
Fuente: Akira Guimarães (2017)

La participación en manifestaciones (presenciales o virtuales) contra Judith Butler por parte de quienes ciertamente no conocían ninguno de sus textos fue impulsada por la circulación de una *fake news* que decía que la autora, «madre de la ideología de género», vendría a Brasil para hablar con las criaturas sobre la deconstrucción de sus identidades de género. Se creía que el paso de la autora por el país incluiría visitas a escuelas. El pánico moral que rodeó la visita de Butler al país, relacionado con videos y una petición que la retrataba como pedófila y comunista, sirvió como un importante instrumento para incrementar significativamente el interés público por el debate sobre la «ideología de género», estableciendo una relación aún más directa entre las agendas antigénero y la escuela.

Irónicamente, en sus trabajos (Butler, 2002, 2015, 2018) es donde encontramos, precisamente, caminos de análisis muy fértiles para comprender los usos del concepto de género en la producción de sujetos políticos (Teixeira, 2018). Los marcos producidos por esta «teoría religiosa del género» amplían la exposición de cuerpos que ocupan posiciones más vulnerables, imposibilitando el reconocimiento de sujetos que pasan a existir al margen del sistema reivindicando normatividades de género no hegemónicas.

La formulación del concepto de género defendida por sujetos políticos conservadores, que lo vinculan a una ideología, disputa con los Estudios de género la legitimidad para regular el significado de la categoría, pero no solo esto. Se trata fundamentalmente de la disputa por el Estado y por el sistema jurídico como lugar de producción del género. Esto ocurre, por ejemplo, con la profusión de propuestas legislativas que tienen como objetivo evitar el registro de muertes de personas LGBTIQ+ en informes policiales y de salud pública, o con proyectos y campañas contra la atención integral a las niñas y mujeres víctimas de violencia sexual. La relación entre los Estudios de género y la deshumanización afectó el cuerpo de la propia Butler, quien, en Brasil, durante la protesta contra su venida, tenía la imagen de su rostro desfigurada en varios carteles. Su orientación sexual fue expuesta a gritos por grupos de personas que afirmaban que la homosexualidad se refería invariablemente a la pedofilia y por declaraciones que reafirmaban el riesgo que representaba por «vestirse de hombre».

Por otro lado, la persistente acción política de mujeres, feministas y LGBTIQ+ en las redes sociales y en las calles es una demostración significativa de resiliencia, solidaridad y alianza (Butler, 2018: 14). Esta

alianza fue fundamental para garantizar la celebración de las conferencias de Butler en 2017. Si del lado derecho de la puerta del SESC activistas antigénero se reunieron contra la llegada de Butler, del lado izquierdo, aunque en una cantidad un poco más tímida, un contingente expresivo de personas se reunió para asegurar que el evento tuviera lugar. El grupo, compuesto en su mayoría por activistas feministas, personas LGBTIQ+ y activistas del movimiento negro, comenzó a concentrarse en el sitio al menos tres horas antes del inicio del evento y produjo carteles en apoyo de Butler, su trabajo y su trayectoria. Hubo también clases públicas con especialistas en la obra de la autora y discursos de líderes de varios movimientos sociales. La ocupación de calles y plazas por aquellos cuerpos en alianza se constituyó, tomando prestado, una vez más, el vocabulario butleriano, en el mismo momento de su encuentro, como el soporte para y el espacio político de aparición. Por eso, las manifestaciones públicas, en las redes sociales o en las calles, son espacios fundamentales, ya que logran dar a los cuerpos precarizados y privados de duelo, la posibilidad de existir en alianza (Butler, 2015; 2017).

Resistencias

En 2018, el movimiento Mujeres Contra el Fascismo, o Mujeres Contra Bolsonaro, surgió precisamente para rechazar la candidatura de Jair Bolsonaro. La candidatura del creador del *kit gay*, autor de declaraciones misóginas², homófobas, racistas³ y de apología a la tortura⁴

2 En 2014, el diputado había dicho a la diputada federal Maria do Rosário (PT/RS): «Yo no soy un violador, pero si lo fuera, no le violaría, porque usted no lo merece». En 2019, fue condenado en un proceso por daños morales a favor de la víctima. Disponible en: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2016/06/bolsonaro-vira-reu-por-falar-que-maria-do-rosario-nao-merece-ser-estuprada.html> [16 de agosto de 2019].

3 También se condenó el actual presidente por declaraciones homófobas y racistas manifestadas en un programa de televisión en 2011. Disponible en: <https://www.conjur.com.br/2019-mai-09/justica-mantem-condenacao-bolsonaro-declaracoes-homofobicas> [16 de agosto de 2019].

4 En abril de 2016, en la sesión plenaria de la Cámara Federal en la que se aprobó el proceso de *impeachment* de la expresidenta Dilma Rousseff, el congresista declaró: «En memoria del coronel Carlos Alberto Brilhante Ustra, el pavor de Dilma Rousseff, por el Ejército de Caxias, por las Fuerzas Armadas, por Brasil sobre todo y por Dios sobre todos, mi voto es sí». Disponible en: <https://www.bbc.com/>

desencadenó la reacción de miles de mujeres difundida a través del *hashtag* #elenão (#élno). A través de la red social *Facebook*, el movimiento reunió alrededor de 3 millones de participantes y, el 29 de septiembre de 2018, se convocó una de las mayores manifestaciones en la historia reciente de Brasil. En todas las capitales brasileñas, millones de mujeres gritaron: «¡Él no!», «¡Él nunca!», «¡Ni siquiera con asco!». Ese día, cientos de mensajes, audios, videos e imágenes circularon en las redes sociales haciendo visible el encuentro de mujeres distintas en diversas partes del país y del mundo. Incluidas muchas que nunca se habían declarado o reivindicado como feministas.

Tras la gran marcha, y pese a ello, el candidato salió victorioso, por lo que algunos análisis concluyeron que las manifestaciones habrían tenido un efecto negativo y motivado su elección. Resucita, así, la famosa teoría del *backlash*, cuestionada meses después de las elecciones presidenciales en un artículo periodístico de Debora Diniz y Giselle Cariño (2019), en el que las autoras rechazan astutamente el juego causa-consecuencia, una entre las diversas actualizaciones de la culpabilización femenina.

Pensar algunos lenguajes del activismo desde la teoría del *backlash* (Faludi, 2001) ha surgido como una vía analítica común a ciertas teorías sociales que abordan las reacciones de los movimientos sociales ante algunas decisiones legales. Dentro de este marco, las movilizaciones y respuestas públicas se transforman en actos reactivos, lo que termina comprometiendo el carácter productivo de las múltiples formas de acción e interacción social. Así, nuestra propuesta consiste en pensar el activismo feminista vinculado a las nociones de situación y problema públicos, lo que nos permite mirar el surgimiento de debates y controversias considerando las formas de acción y movilización de los sujetos sociales.

Analizar las múltiples formas de activismo que configuran una arena de tensión entre los movimientos antigénero y los movimientos feministas como situación pública nos lleva a la noción de *momentos críticos* (Boltansky y Thévenot, 1999). Se trata de un acontecimiento o un conjunto de acontecimientos que ocupan un lugar central en determinadas situaciones sociales al permitir la constitución de diferentes formas de

portuguese/noticias/2016/04/160415_bolsonaro_ongs_oab_mdb [16 de agosto de 2019]. Ustra fue jefe del DOI-CODI, un organismo de represión política durante el régimen militar. La justicia brasileña lo responsabilizó por torturar a presos políticos. Disponible en: <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2012/08/justica-de-sp-mantem-sentenca-que-aponta-ustra-como-torturador.html> [16 de agosto de 2019].

compromiso político. El compromiso político tiene una dimensión situacional, lo que hace que los lenguajes del activismo inviertan en técnicas de justificación ética en la coordinación de sus acciones, ya sea en la política, en el trabajo o en cualquier otra actividad colectiva. La situación problemática surge, por lo tanto, de esta asociación social que se moviliza al constatar que algo anda mal, que las relaciones ya no funcionan de la misma forma y que hay que hacer algo para cambiar este escenario (Antunes, 2020). Se trata de un doble movimiento que implica una reflexión interna y una *performance* externalizada que depende del uso de tecnologías capaces de proyectar los principios y regímenes de negociación de esta forma de compromiso político en la arena pública (Boltansky y Thévenot, 1999).

En 2016, un video en Twitter mostró la violación de una adolescente de Río de Janeiro. Entre los comentarios de la publicación, muchos expresaron admiración y aprobación por quienes mostraron con orgullo su participación en el «túnel». Uno de ellos explicó: «Le hicieron un túnel a la niña». La expresión aludía a los diversos varones que habían penetrado a la joven: más de treinta, según los comentarios de sus divulgadores. Rápidamente, se lanzó el hashtag #33contratodas y se marcaron cientos de perfiles con la frase «Estoy en contra de la cultura de la violación». El activismo virtual fue más allá de las redes sociales y se organizaron eventos en 21 capitales brasileñas «por el fin de la cultura de la violación». En la ciudad de São Paulo, por ejemplo, la noche del 1 de junio, las manos unidas, las madres con sus hijas e hijos en brazos formaron un cordón humano que lideró la marcha. En los carteles que llevaban las manifestantes, frases como «Fuera Temer» (en alusión a Michel Temer, quien asumió la presidencia del país luego del *impeachment* de Dilma Rousseff), «El machismo mata, el feminismo libera», «Ninguna mujer merece ser violada» (Melo, 2016).

Las movilizaciones conocidas como «Junio violeta» fortalecieron las manifestaciones de oposición al Gobierno interino de Michel Temer y, esa noche, se ondearon muchas banderas diferentes acompañadas de un coro polifónico: «Por el fin de la cultura de la violación», «Todas somos Dilma», «Los fascistas no vencerán». Se puede notar que aquí se diseña otra coalición: una coalición de mujeres contra la violación, por la vida de las mujeres, por la defensa de la democracia, contra el activismo político de la nueva derecha conservadora que paulatinamente ha ido ganando mayor visibilidad en la arena pública nacional. No se trataba, por tanto, de un tema exclusivo de las mujeres, ni de

reivindicar solamente el derecho a la «libertad sexual», sino de relacionar esta lucha con otras, sin jerarquizarlas.

En marzo de 2018, tras el asesinato de la concejala de Río de Janeiro, Marielle Franco, del Partido Socialismo y Libertad (PSOL), la denuncia del racismo se conectaría de manera incisiva y dramática a las performatividades feministas brasileñas. El 14 de marzo de 2018, trece disparos alcanzaron su coche y la mataron a ella y a su chofer, Anderson Gomes. Horas antes, Marielle Franco estuvo presente en el evento «Jóvenes negras moviendo las estructuras», que se llevó a cabo en la Casa das Pretas, espacio cultural y político central en el escenario público en la lucha por los derechos de las mujeres negras en la ciudad de Río de Janeiro. El día después del asesinato de Marielle, miles de mujeres en duelo se levantaron y ocuparon las calles. Las movilizaciones por justicia para Marielle y Anderson se repitieron durante meses consecutivos en las principales ciudades del país. En la ciudad de São Paulo, 30 días después del asesinato, cientos de mujeres se reunieron en el Museo de Arte de São Paulo (MASP) y caminaron por la Av. Paulista. Sus cuerpos, en alianza, denunciaron la impunidad, el machismo y el genocidio negro. En canciones, declaraciones emocionadas y tambores, escribieron en las calles y el asfalto nuevas marcas de sus existencias violentamente repelidas.



Figura 5. Imagen de la manifestación en São Paulo/SP.
Fuente: Clara Cerioni/*Journalistas Livres* (2016)



Figura 6. Manifestación en la ciudad de São Paulo en abril de 2018.
Fuente: Flávia Melo (2018)



Figuras 7 y 8. Manifestación en la ciudad de São Paulo en abril de 2018.
Fuente: Flávia Melo (2018)

Otra característica importante que debemos considerar en el análisis de una situación problemática es que dichas movilizaciones se dan en diferentes ámbitos territoriales, lo que permite que una mayor pluralidad de cuerpos ocupe los más variados espacios. Este potencial plural en las formas de compromiso político es una característica

fundamental de los movimientos actuales. Así, no solo el activismo antigénero y la contra movilización son transnacionales, sino que también las luchas de mujeres y movimientos feministas, de personas negras y LGBTIQ+ han traspasado las fronteras de los Estados-nación y, al mismo tiempo, se han producido capilarmente, ya que tienen sus raíces en el trabajo ordinario y cotidiano, tan necesario para la constitución del compromiso político. Casi en un acto ambivalente, esta forma de activismo tan arraigada en los contextos nacionales mantiene lazos lejanos que evidencian la internacionalización de la lucha contra la violencia, la reivindicación de la igualdad salarial, por el reconocimiento de la centralidad de la reproducción social, ya sea para la lucha anticapitalista o para la proposición de otros mundos.

En 2019, como parte de las acciones de la Huelga Internacional de Mujeres, en el #8M, se lanzó simultáneamente en ocho países el *Manifiesto de un Feminismo para el 99 %* (Arruzza, Bhattacharya y Fraser, 2019) presentando una agenda de movilización de mujeres el combate contra la violencia de género y por la justicia distributiva:

Las demandas de las mujeres, quienes corresponden a la mitad de la población, implican necesariamente un cuestionamiento del orden de las cosas. El feminismo es transformador y propone una alternativa real al avance del neoliberalismo y la derecha porque lo abarca todo. Es una perspectiva del mundo que desafía y rechaza las bases de nuestro sistema, la distinción entre trabajo productivo y reproductivo, por ejemplo, o un contrato social que no puede entenderse sin su parte de contrato sexual, para proponer otra forma de pensar y de hacer, otra forma posible de habitar, y, por lo tanto, de construir el mundo (Aquí Estamos, 2019: 6).

Otra característica importante que considerar en el ejercicio aquí propuesto, de producir una mirada al activismo feminista como forma de compromiso político frente al crecimiento de la agenda antigénero ligada a las nociones de problema y situación públicos, está en las posibilidades de modular las interacciones y las formas de acción política. Este es un proceso que no separa la movilización de las redes sociales y otras plataformas de internet de las manifestaciones en las calles. Las herramientas virtuales no solo se configuraron como un medio, un instrumento a través del cual estas mujeres lograron ocupar las calles, sino que son espacios donde también es posible ejercitar nuevos modelos de

acción política, objetos de agencia, de aparición y alianza basados en la necesidad de compartir la vulnerabilidad. A través de esta plataforma, por ejemplo, en 2016 se logró localizar a la joven residente en la ciudad de Río de Janeiro que fue violada por 33 hombres al mismo tiempo. Así fue como el *hashtag* #*meuprimeiroassedio* (mi primer acoso), que recogió datos que permitieron trazar un primer diagnóstico brasileño sobre el acoso sexual en la infancia.

Esta misma plataforma fue fundamental para unir a millones de personas en actos que exigían justicia por la muerte de Marielle Franco al día siguiente de su asesinato. En efecto, las redes sociales también pueden configurarse como plataforma y apoyo, como tecnología para la acción política —en el mismo sentido que Butler (2018: 81) atribuyó al «soporte», para que estos cuerpos sean reconocidos. Y estas poderosas alianzas ofrecen un soporte político, afectivo y efectivo para la aparición, el reconocimiento y el compartir de nuestra precariedad. Precisamente por eso, también son un espacio de compromiso, solidaridad y apoyo. Estas formas de soporte, ocupación y producción de espacios de aparición pública, incluso en las redes sociales, subvierten la oposición público-privado y ratifican la vieja máxima feminista «lo personal es político», expandiéndola a «lo doméstico es público». Los testigos virtuales de acoso son un ejemplo contundente de esta forma de aparición y acción política, revelando también cómo las redes sociales se pueden configurar como un espacio político en disputa.

Ahora bien, los mismos agentes sociotécnicos en los que se han propagado *fake news* y el sintagma «ideología de género», los acontecimientos confinados a la «vida privada» han sido ampliamente publicados por medio de una interminable sucesión de *hashtags* utilizados por miles de mujeres para revelar violaciones y abusos amparados por el secreto familiar y las relaciones laborales y académicas. A fin de cuentas, como sostiene Butler (2018: 91), el «espacio público» se construye mediante exclusiones y negaciones que aseguran en cierta medida la invisibilidad de estas violaciones, impidiendo su divulgación.

Reflexiones finales

Este texto consistió en un ejercicio analítico sobre cruzadas antigénero y movimientos de resistencia. Partimos de una expresión popular bastante común en Brasil que dice que «donde hay humo, hay fuego».

Figuras como el humo y el fuego emergen como una licencia metonímica para pensar otra mirada a la agenda y el activismo antigénero tan crecientes en el contexto latinoamericano, una agenda que ha sido interpretada de manera bastante recurrente por la idea de «cortina de humo», una expresión comúnmente utilizada para referirse a hechos de menor importancia social, que sirven para desviar la atención de problemas sociales supuestamente más relevantes. En este sentido, al evocar la licencia metonímica del humo y el fuego en el título, traemos una interpelación que nos permite pensar el concepto de género y, en consecuencia, el activismo antigénero y la resistencia feminista como lugar legítimo de producción de acción política (Butler, 2018).

Para llevar a cabo el marco propuesto, se buscó pensar la cruzada antigénero en diálogo con la sociología de los problemas públicos, que nos permitió comprender los modos de producción de un discurso religioso cada vez más presente en la arena pública internacional y que se basa en una noción específica de familia para oponerse a las políticas de derechos humanos dirigidas a las poblaciones LGBTIQ+, las mujeres y las poblaciones negras e indígenas. En este sentido, la noción de problema público nos permite pensar en la dimensión positiva del concepto de género, que es el foco de una disputa política cuyo objetivo es oponer el género a un ideal de naturaleza.

Si, en la primera parte del texto, el ejercicio metonímico del humo fue el de construir la centralidad de la disputa por el concepto de género, en la segunda parte, presentamos una descripción de una escena pública, algo que desarrollamos a partir del concepto de situación problemática. Esta escena fue la llegada de Judith Butler a Brasil, el cuerpo de la filósofa fue representado por una muñeca vestida de bruja y quemada al final de la manifestación por parte de los activistas. La presencia física de Butler y la escenificación de los grupos activistas, uno en contra y otro a favor de su visita al país, nos permite pensar las nociones de compromiso político y resiliencia que se trabajaron en la descripción de otros eventos públicos que configuran los nuevos lenguajes de acción política de los movimientos feministas en el país.

En la tercera y última parte, citamos varios eventos descritos en el texto por medio de las nociones de momento, problema y acontecimiento. Ciertamente, esta parte se presenta como fundamental para la comprensión de la producción de un problema público, ya que se puede pensar la movilización constante, la diversificación de los lenguajes de compromiso político y la circulación transnacional como características importantes

de este modelo de activismo. En medio de los activismos feministas, es posible entender la polisemia de la categoría resiliencia, que nos permite percibir las alianzas presentes entre mujeres, poblaciones LGBTIQ+ y poblaciones negras. Son muchos los lugares donde es posible aprehender estas redes de alianzas, con las plataformas de internet y las calles como espacio constitutivo de la experiencia de aparición.

En este continuo proceso de configuración de espacios de aparición, internet y la calle están en una misma red de acciones políticas. En estos espacios, los cuerpos se afianzaron de una forma que no sería posible de otra manera (Butler, 2018: 14). Como cuando un número importante de mujeres negras ocuparon las calles y plazas de las principales metrópolis del país para reivindicar el duelo y la investigación del asesinato de Marielle Franco, experimentando otras formas de existencia y resistencia visibilizadas por la trayectoria de esa «mujer negra, madre, lesbiana y de la periferia» que, parafraseando a Angela Davis (2017), había movido las estructuras del machismo, el racismo, la heteronormatividad y las desigualdades de clase.

Considerando la perspectiva analítica que articula momentos críticos con situaciones problemáticas, tenemos otra mirada sobre las formas de activismo feminista que conjugan el compromiso político en internet con la presencia en movilizaciones en las calles. En el caso de los acontecimientos aquí descritos, si para muchos el movimiento que surgió en las redes sociales fue repentino y efímero, cuando observamos la trayectoria de las movilizaciones de mujeres, feministas, feministas negras y LGBTIQ+ en los últimos años (pero no solo), notaremos la persistente y creciente ola de movilizaciones, resiliencias y alianzas, denominadas por los medios de comunicación nacionales como la «Primavera feminista» en 2015, con motivo del movimiento *#primeiroassedio* (primer acoso), y el «Junio violeta» en 2016. Así, es posible reconocer no solo la potencia de/en las redes sociales como un proceso prolongado de movilización, sino como una acción capilar y cotidiana, siempre dirigida hacia las calles y ocupándolas con movimientos disruptivos siempre y cuando su existencia y sus derechos se vean amenazados.

A la vista de todo lo que se ha expuesto hasta el momento, nos toca a nosotras tratar, aunque rápidamente, algunos desarrollos y acontecimientos ocurridos en 2020, considerando que estos relatos potencian el uso metonímico del humo y el fuego. El año 2020, marcado por la pandemia del covid-19, se caracterizó por una controversia sanitaria entre las principales instituciones de investigación en epidemiología y

el Gobierno Federal, el cual se negó a seguir las recomendaciones sanitarias de organismos internacionales como la Organización Mundial de la Salud (OMS), asumiendo una gestión necropolítica con altas tasas de muerte y contagio de la enfermedad que persiste a lo largo de 2021.

La necesidad de aislamiento social trajo nuevos sentidos y marcos para las tecnologías de compromiso político y para los escenarios de aparición de los sujetos políticos descritos en este texto. Al comienzo de la pandemia, a mediados de marzo, hubo que cancelar las manifestaciones de luto por los dos años del asesinato de Marielle Franco. En su lugar, circuló en las redes sociales la orientación para publicar los *hashtags* #justiçaporMarielle (justicia por Marielle) y #quemmandoumatarMarielle (quién mandó matar a Marielle). Este fue también el año en el que se registraron las mayores tasas de violencia contra las mujeres, contra la población negra y contra las poblaciones LGBTIQ+, las cuales se volvieron aún más vulnerables debido a los efectos producidos por la pandemia.

Así, podemos concluir considerando que, pensar una situación problemática es pensar la constitución de cuerpos-problema que ocupan espacios y disputan los sentidos de la acción política. Este desenlace se puede pensar tanto en relación con la manifestación descrita en la segunda parte de este texto, cuando se quemó una muñeca con el rostro de Judith Butler, como a tantas otras que no mencionamos en este texto y que nos señalan incluso en estos tiempos tan sombríos que no estamos solas. Nos pueden quemar, pero no somos humo, ¡somos fuego!

Bibliografía

- Aciprensa (2016), «Colombia: Miles piden sacar ideología de género del acuerdo de paz con las FARC», en *Aciprensa* [online], 20 oct. 2019, disponible en <<https://www.aciprensa.com/>>.
- Adorno, S. (2010), «História e desventura: o 3º programa nacional de direitos humanos», en *Novos Estudos*, vol. 86, pp. 5-20.
- Almeida, W. (2011), «A estratégia de políticas públicas em direitos humanos no Brasil no primeiro mandato Lula» en *Revista Katálysis*, vol. 14, núm. 2, pp. 230-238.
- Alzamora Revoredo, O. (1998), «La ideología de género: sus peligros y alcances», en *Lexicón de términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*, Palabra, Madrid.

- Aquí estamos (2019), *Puzzle de un momento feminista*, Ediciones AKAL, Madrid.
- Arruzza, C., Bhattacharya, T., y Fraser, N. (2019), *Feminismo para os 99 %: um manifesto*, Boitempo, São Paulo.
- Balieiro, F. de F. (2018), «Não se meta com meus filhos: A construção do pânico moral da criança sob ameaça», en *Cadernos Pagu*, núm. 53, E185306.
- Boltanski, L. y Thévenot, L. (1991), *On justification: economies of worth*, Princeton University Press, Princeton.
- (1999), «The Sociology of Critical Capacity», en *European Journal of Social Theory*, vol. 2, núm. 3, pp. 359-377.
- Borges, R. O. y Borges, Z. N. (2018), «Pânico moral e ideologia de gênero articulados na supressão de diretrizes sobre questões de gênero e sexualidade nas escolas», *Revista Brasileira de Educação*, vol. 23, E230039.
- Burggraff, J. (2004), *¿Qué quiere decir género? En torno a un nuevo modo de hablar*, Ediciones Promessa, San José.
- Butler, J. (2018), *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- (2009), *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Paidós, Buenos Aires.
- (2015), *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- Calgano, L., y Cardim, M. E. (2019) «Pautas de costumes se sobrepõem à economia no governo Bolsonaro», *Correio Braziliense* [en línea], 18 de octubre, <<https://www.correiobraziliense.com.br/>>.
- Cefaï, D. (2009), «Como nos mobilizamos? A contribuição de uma abordagem pragmatista para a sociologia da ação coletiva», en *Dilemas*, vol. 4, núm. x, pp. 11-48.
- (2017), «Públicos, problemas públicos, arenas públicas: O que nos ensina o pragmatismo (Parte 1)», en *Novos Estudos Cebrap*, vol. 36, n.º 1, pp. 187-213.
- (2002), «Qu'est-ce qu'une Arène publique? Quelques pistes pour une approche pragmatiste», en: Cefaï, D. y Joseph, I. (org.), *L'Héritage du pragmatisme*, L'Aube, La Tour d'Aigues.
- Cornejo-Valle, M., y Pichardo, J. I. (2017), «La “ideología de género” frente a los derechos sexuales y reproductivos en el escenario español», en *Cadernos Pagu*, núm. 50, E175009.

- Corrêa, S. (2018), «A política do gênero: um comentário genealógico», en *Cadernos Pagu*, núm. 53, E185301.
- Cunha, C. V. (2018), «Conservative religious activism in the Brazilian Congress: Sexual agendas in focus», *Social Compass*, vol. 65(4) pp. 486 –502, <DOI: 10.1177/0037768618792810>.
- Cunha, L. A. (2017), *A Educação Brasileira na Primeira Onda Laica: do Império à República*, edición del autor, Río de Janeiro.
- Davis, A. (2017), Conferencia en la *Escola de Pensamento Feminista Negro*, el 17 de julio de 2017, en la ciudad de Cachoeira, Bahía/Brasil.
- Dewey, J. (1927), *The public and its problems*, Henry Holt and Company/Swallow Press, Denver.
- Diniz, D., y Carino, G. (2019), «Não há “backlash” provocado pelo feminismo», *El País* [en línea], 20 de octubre, <<https://brasil.el-pais.com/brasil/>>.
- Esquerda Online. (2019), «Cortina de fumaça: uma polêmica com o economicismo», en *Esquerda Online* [en línea], 18 de octubre, <<https://esquerdaonline.com.br/>>.
- Faludi, S. (2001), *Backlash: o contra-ataque na guerra não declarada contra as mulheres*, Rocco, Río de Janeiro.
- Fernandes, V. (2018), «A pauta identitária e a divisão da esquerda», en *Jornal GGN* [en línea], <<https://jornalgggn.com.br/opiniaio/>> [19 de octubre de 2019].
- Fernandéz, M. C. (2019), «Silencing feminism? The imagined nation of the Spanish far-right and its challenge to gender violence policy», ponencia presentada en la *Conferencia Internacional IFJP-FLACSO Feminismos y Conservadurismos en América Latina*, Ciudad de México.
- Garbagnoli, S., y Prearo, M. (2017), *La croisade anti-genre: du Vatican aux manifs pour tous*, Petit Encyclopédie Critique, París.
- (2014), «“L’ideologia del genere”: l’irresistibile ascesa di un’invenzione retorica vaticana contro la denaturalizzazione dell’ordine sessuale», en *About Gender Rivista Internazionale di Studi di Genere*, vol. 3, núm. 6.
- Góes, B., Herdy, T., y Camporez, P. (2018), «Manifestantes fazem ato contra Bolsonaro em pelo menos 62 cidades brasileiras», en *O Globo* [en línea], <<https://oglobo.globo.com/brasil/>> [20 de octubre de 2019].
- Gonçalves, A. O. (2019), «Religião, política e direitos sexuais: controvérsias públicas em torno da “cura gay”», en *Revista Religião & Sociedade*, vol. 39, núm. 2, pp.175-199.

- Gonzalez, R. S. (2010), «A política de promoção aos direitos humanos no governo Lula», en *Revista Debates*, vol. 4, núm. 2, pp. 107-135.
- Guisasola, J. M. M. (2018), *La ideología de género: génesis filosófica, desarrollo doctrinal e incursión jurídica*, Punto Rojo Libros, Sevilla.
- Haje, L. (2020), «Projeto criminaliza promoção de “ideologia de gênero” nas escolas. Câmara dos deputados», recuperado el 20 de octubre de 2020 en <<https://www.camara.leg.br/noticias/699563-projeto-criminaliza-promocao-de-ideologia-de-genero-nas-escolas/>>.
- Junqueira, R. D. (2017), «Ideologia de gênero: ¿a gênese de uma categoria política reacionária ou a promoção dos direitos humanos se tornou uma ameaça à família natural?», en Ribeiro, P. R. C., y Magalhães, J. L., *Debates contemporâneos sobre educação para a sexualidade*, Editora da FURG, Río Grande.
- (2017), «A invenção da «ideologia de gênero»: a emergência de um cenário político discursivo e a elaboração de uma retórica reacionária antigênero», en *Revista Psicologia Política*, vol. 18, núm. 43, pp. 449-502.
- Kalil, I. O. (2018), «Notas sobre “Os Fins da Democracia”: etnografar protestos, manifestações e enfrentamentos políticos», en *Ponto Urbe – Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, vol. 22, disponible en <<http://journals.openedition.org/pontourbe/3933>>.
- Kuhar, R., y Paternotte, D. (2018), *Anti-gender campaigns in Europe: Mobilizing against equality*, Rowman & Littlefield International, Londres.
- Lara, B. (2019), «Entrevista: “Quem é contra o aborto não dá um real pra criança quando nasce”, diz Silvia Federici», en *The Intercept Brasil [online]*, 20 oct, disponible en <<https://theintercept.com/2019/>>.
- Leirner, P. (2018), «Contradições e bate-cabeça da campanha de Bolsonaro são intencionais: Entrevista a Gil Alessi», en *El país [online]*, 20. oct, 2019, disponible en <<https://brasil.elpais.com/brasil/>>.
- Leite, V. (2016), «“Adolescentes LGBT” e o confronto de moralidades em relação ao gênero e a sexualidade nas políticas públicas brasileiras contemporâneas», en 40º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, pp. 1-30.
- (2019), «“Em defesa das crianças e da família”: Refletindo sobre discursos acionados por atores religiosos “conservadores” em controvérsias públicas envolvendo gênero e sexualidade», en *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*, vol. 32, p. 119-142.

- Lima, J. (2018), «118 entidades pró-vida e pró-família lançam nota pedindo Damares Alves como ministra», *Gazeta do Povo* [en línea], <<https://www.semprefamilia.com.br/blogs/blog-da-vida/118-entidades-pro-vida-e-pro-familia-lancam-nota-pedindo-damares-alves-como-ministra/>> [30 de marzo 2020].
- López, J. A. (2018), «Movilización y contramovilización frente a los derechos LGBTI. Respuestas conservadoras al reconocimiento de los derechos humanos», *Estudios Sociológicos*, vol. 36, núm. 106.
- Löwy, M. (2015), «Conservadorismo e extrema-direita na Europa e no Brasil», *Serviço Social & Sociedade*, núm. 124, pp. 652-664.
- L, N. (2017), «A criminalização da “ideologia de gênero”: uma análise do debate sobre diversidade sexual na Câmara dos Deputados em 2015», *Cadernos Pagu*, núm. 50, E175018.
- Machado, M. D. C. (2018), «O discurso cristão sobre a “ideologia de gênero”», *Revista Estudos Feministas*, vol. 26, núm. 2, pp. 447-463.
- Maia, T. V. (2018), «A falsa dicotomia entre pautas identitárias e economia», *El País* [en línea], <<https://brasil.elpais.com/brasil/2018/11/06/>> [10 de octubre de 2019].
- Manoel, J. (2018), «O Bolsonarismo e a cortina de fumaça», *Mídia Ninja* [en línea], <<http://midianinja.org/colunistaninja/>> [18 de octubre de 2019].
- Marquéz, N., y Lage, A. (2016), *El libro negro de la nueva izquierda: ideología de género o subversión cultural*, Unión Editorial, Buenos Aires.
- Messenberg, D. (2017), «A direita que saiu do armário: a cosmovisão dos formadores de opinião dos manifestantes de direita brasileiros», en *Revista Sociedade e Estado*, vol. 32, núm. 3.
- Miguel, L. F. (2018), «A reemergência da direita brasileira», en Miguel, L. F. (org.), *O ódio como política: a reinvenção da direita no Brasil*, Boitempo, São Paulo, pp. 17-26.
- (2016), «“Da “doutrinação marxista” à “ideologia de gênero” – Escola sem partido e as leis da mordaza no parlamento brasileiro», *Revista Direito & Práxis*, vol. 7, núm. 15, pp. 590-621.
- Miskolci, R., y Campana, M. (2017), «“Ideologia de gênero”: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo», *Sociedade e Estado*, vol. 32, núm. 3, pp. 725-748.
- Moura, R. M., y Pupo, A. (2019), «STF se antecipa e Congresso julga pautas de costumes», *Estadão* [en línea], <<https://politica.estadao.com.br/noticias/>> [18 de octubre de 2019].

- Muelle, C. E. (2017), «Cómo hacer necropolíticas en casa: Ideología de género y acuerdos de paz en Colombia», *Sexualidad, Salud & Sociedad – Revista Latinoamericana*, núm. 27, pp. 172-198.
- Nascimento, A. C. do. (2018), «A primavera feminista. Vozes de luta da emancipação feminina no Brasil e Uruguai», *Revista Estudos Feministas*, vol. 26, núm. 2.
- O’leary, D. (1997), *The gender agenda: redefining equality*, Vital Issues Press, Laffayette.
- Palacios, A. (2019), «Da prisão ao casamento: as relações homoafetivas em nove países das Américas», *Revista Época* [en línea], <<http://epoca.globo.com/>> [18 de octubre de 2019].
- Papa Benedicto XVI. (2018), «Discurso do Papa Bento XVI à Cúria Romana por ocasião dos votos de Feliz Natal» [en línea], <<http://w2.vatican.va>> [20 de octubre de 2019].
- Preado, M. A. M., y Correa, S. (2018), «Retratos transnacionais e nacionais das cruzadas antigênero», *Revista de Psicologia Política*, vol. 18, núm. 43, pp. 444-448.
- Ribeiro, L., O’dwyer, B., y Heilborn, M. L. (2018), «Dilemas do feminismo e a possibilidade de radicalização da democracia em meio às diferenças: o caso da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro», *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, vol. 18, núm. 1, pp. 83-99.
- Rondon, M. A. R. (2017), «La ideología de género como exceso: pánico moral y decisión ética en la política colombiana», *Sexualidad, Salud & Sociedad – Revista Latinoamericana*, núm. 27, pp. 128-148.
- Rubin, G. (1993), «Thinking Sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality», en Ablove, H., Barale, M. A., y Halperin, D. M. *The lesbian and gay studies reader*, Routledge, Nueva York.
- Sanchez, B. (2019), «Mulheres, corpo e insurreição: uma análise das manifestações feministas no Brasil à luz da obra de Judith Butler», *Comunicação apresentada na Conferência Internacional IFJP – Gender Violence and Feminist Resistance in Latin America*, São Paulo.
- Scala, J. (2011), *Ideologia de género: o neototalitarismo e a morte da família*. Katechesis, São Paulo.
- (2010), *La ideología de género: o el Género como herramienta de poder*, Sekotia, Buenos Aires.
- Semana (2019), «Proponen “frente latinoamericano” contra la ideología de género», *Semana* [en línea], <<https://www.semana.com/nacion/>> [18 de octubre de 2019].

- Teixeira, J. M. (2019), «Para muitas mulheres o processo de empoderamento está atrelado à igreja», en Rossi, M. *El País* [en línea], <<https://brasil.elpais.com/brasil/>> [20 de octubre de 2019]
- Vigoya, M. V. y Rondon, M. A. R. (2017), «Hacer y deshacer la ideología de género», *Sexualidad, Salud & Sociedad – Revista Latinoamericana*, núm. 27, pp. 118-127.

6. **Silenciar al feminismo** *La emergencia electoral de Vox¹*

MARTA CABEZAS FERNÁNDEZ

Para mí la política no es una profesión. Es una guerra.

SANTIAGO ABASCAL, presidente de Vox (Altozano y Llorente, 2018: 17)

Vox, ¡vete!, al siglo diecisiete.

Manifestaciones del 8 de marzo de 2019 en Madrid (notas de campo)

Mientras escribía estas líneas, a finales de 2019, el feminismo en el Estado español experimentaba una paradoja. Por un lado, había logrado niveles sin precedentes de movilización y había ganado influencia en el Gobierno de coalición de izquierdas conformado por Unidas Podemos y el Partido Socialista (PSOE). Por otro, el partido de ultraderecha Vox se había convertido súbitamente en la tercera fuerza política más votada a nivel nacional, desplegando un discurso virulento contra el feminismo y las políticas de género.

1 Publicado originalmente como: Cabezas, M. (2022). «Silencing Feminism? Gender and the Rise of the Nationalist Far Right in Spain». *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 47(2), pp. 319-345. Publicado en este volumen con la autorización de la revista.

Con la repentina emergencia electoral de Vox, el Estado español ya no era una excepción en el ascenso de la ultraderecha nacionalista en Europa. Tras la Transición Democrática que siguió a la dictadura fascista del general Francisco Franco (1939-1975), los partidos de ultraderecha fueron prácticamente irrelevantes en el Estado español². Aparte de formar pequeños partidos sin representación parlamentaria, las tendencias ultra coexistieron dentro del Partido Popular (PP), conformando un partido de derechas atrápalotodo. De hecho, Vox se fundó en 2013 como una escisión del ala radical de este partido³. Tras una serie de derrotas electorales, Vox obtuvo representación política en diciembre de 2018 en Andalucía y reintrodujo a la ultraderecha en la escena política española, dándole autonomía respecto del PP, así como una resonancia y visibilidad mediática sin precedentes en el periodo democrático. ¿Por qué ahora?

El avance electoral de Vox se interpreta a menudo como una reacción al movimiento independentista catalán, que ha desafiado la integridad territorial del Estado español. Pero hay que tener en cuenta otros elementos para comprender mejor el contexto del surgimiento de Vox, como los escándalos de corrupción del Partido Popular, el «proceso de desdemocratización» (Alonso y Lombardo, 2018) que generaron las medidas de austeridad neoliberal tras la crisis de 2008, o la quiebra del bipartidismo a partir del Movimiento 15M en 2012, tras el cual no solo se fundó Vox, sino también Unidas Podemos a la izquierda y Ciudadanos, por el centro-derecha. Quiero destacar también que el actual ciclo de protesta feminista ha convertido al feminismo en uno de los principales vectores de politización, al igual que en otras latitudes. De hecho Vox, durante sus campañas electorales, ha atacado implacablemente las políticas públicas contra la violencia de género y tachado a las feministas de «feminazis». En este escenario de polarización política surgen muchas preguntas: ¿Por qué el género importa a la ultraderecha española? ¿Qué relevancia ha tenido el género en el ascenso de este partido? ¿Cuál es el papel del feminismo en la comunidad nacional «imaginada» (Anderson 1983) por Vox? El objetivo de este capítulo es analizar la «relevancia del género» (Köttig, Bitzan y Petó, 2017: 3) en el ascenso de

2 Solo un partido de extrema derecha, Fuerza Nueva, tuvo un miembro en el Parlamento en la legislatura de 1979 (Ramos y Büttner, 2017).

3 Véase Altozano y Llorente (2018) y Sánchez-Dragó (2019) para un relato del surgimiento de Vox desde el punto de vista de sus dirigentes. En el momento de redactar este artículo, en diciembre de 2019, se están publicando investigaciones académicas y activistas, véase Ferreira (2019), Rubio-Pueyo (2019) y Urbán (2019).

la ultraderecha nacionalista española. Argumentaré que el género ha sido un «campo primario» (Scott, 1986: 1069) en el que Vox ha articulado su proyecto nacional excluyente durante su emergencia electoral.

Género, nación y ultraderecha

Nira Yuval-Davis y Floya Anthias, en su trabajo pionero «Mujer-Nación-Estado» (1988), ya plantearon que las naciones y los nacionalismos están generizados de formas específicas, que requieren investigaciones empíricas situadas. Estas autoras identificaron entonces algunos roles recurrentes de las mujeres en el discurso y las políticas nacionalistas. Uno de esos roles es ser «significantes» y «símbolos» de la nación. Otro es el de «reproductoras de la nación y de sus fronteras». Yuval-Davis (1993) también ha planteado posteriormente que, en los proyectos nacionales, las mujeres son frecuentemente tratadas como «otras» y, en consecuencia, son colonizadas y controladas por normas estrictas. La obra de estas autoras sentó las bases para los análisis de la compleja relación entre las mujeres y el nacionalismo: símbolos de la nación, gobernadas como otras, y, al mismo tiempo, participantes a cargo de la reproducción material y simbólica de la nación y de los movimientos nacionalistas.

Más adelante en la teoría de género/nación, se abordó la relación entre el nacionalismo y el masculinismo. El análisis del lugar prominente de los intereses de los hombres de sectores dominantes ahondó en el carácter interseccional de esta teoría. Esto arrojó luz sobre la desconfianza recurrente de los movimientos nacionalistas en el feminismo y sobre la marginación de los hombres subalternos. La relación entre el nacionalismo, el militarismo y la masculinidad hegemónica también ha sido una preocupación teórica. Dado que los movimientos nacionalistas aspiran a que la nación corresponda a un Estado y hacen o amenazan con la guerra contra otros Estados nación, a menudo fomentan una «masculinidad patriótica» (Nagel, 1998: 242). Elizabeth Wood (2016) enfatiza que el análisis de la militarización de la masculinidad no solo es relevante en contextos de guerra, sino que debería extenderse al análisis del liderazgo político que pone en escena la «hipermasculinidad» como estrategia para ganar poder y evitar el debate político.

Por otra parte, el papel del género en el auge de la ultraderecha europea sigue siendo problemático y discutido. Cas Mudde (2007; 2020) considera que el núcleo ideológico de esta familia de partidos tiene tres

pilares: nativismo, autoritarismo y populismo (Mudde, 2007: 23). Para el autor, la derecha radical europea no es solo nacionalista, como suele ser la derecha conservadora, sino nativista: una combinación de nacionalismo con xenofobia en la que los elementos, personas o ideas no autóctonos son etiquetados como amenazas para un (imaginado) Estado nación homogéneo. ¿Dónde está el género en esta caracterización? Mudde considera que el género es un «tema» de la extrema derecha, pero no forma parte de su ideología definitoria. Para este autor, «las relaciones de género son secundarias para la derecha radical populista». Mudde basa esta interpretación en la evidencia de los puntos de vista contradictorios sobre las relaciones y políticas de género entre esta familia de partidos y considera que el género se «instrumentaliza para la lucha nativista primaria de la derecha radical»⁴ (Mudde, 2007: 96).

El auge de la ultraderecha en Europa durante las últimas décadas ha suscitado también un campo emergente de investigación feminista, que llega a otras conclusiones⁵. La base empírica de estas investigaciones procede principalmente de contextos en los que la ultraderecha está en el poder o ha ganado influencia a lo largo de los años, donde el caso español ha estado ausente⁶. Una hipótesis sugerente sobre el papel del género en este proceso es que funciona como el «pegamento simbólico» (Kováts y Pöim, 2015; Grzebalska y Pető, 2018) que posibilita nuevas alianzas entre tradiciones ideológicas distintas dentro del campo de la derecha. Como afirman Weronika Grzebalska y Andrea Pető (*supra*), la ultraderecha utiliza la oposición al género como una «herramienta de antagonismo político» que funciona como «símbolo de todo lo que está

- 4 Carles Ferreira (2019) ha aplicado la teoría de Mudde a la ideología de Vox y considera que la «cruzada del partido contra la llamada ideología de género» es un elemento crucial de su defensa de los «valores tradicionales» (90-91). A pesar de este reconocimiento, el género sigue siendo poco teorizado, y su relación con el autoritarismo, el nativismo y el populismo –ampliamente considerado como el núcleo ideológico de la extrema derecha europea– es borrosa.
- 5 Véanse Spierings *et al.* (2015), Bracke y Paternotte (2016), Köttig, Bitzan y Pető (2017), Gutiérrez Rodríguez, Tuzcu y Winkel (2018), Verloo y Paternotte (2018) y Graff, Kapur y Walters (2019).
- 6 Al momento de escribir este artículo, Vox era un recién llegado a la política representativa, por lo que el papel del género en el proyecto nacional de este partido era un tema de investigación incipiente. Miquel Ramos y Frauke Büttner (2017) ofrecen un interesante análisis sobre las mujeres y las ideologías de género en la extrema derecha española, pero no mencionan a Vox. En los medios de comunicación, la periodista feminista Nuria Alabao (2019), la antropóloga Dolors Comas D'Argemir (2019) y el historiador Xavier Casals (2019) han abierto camino, analizando el antifeminismo de Vox y el uso del discurso de la ideología de género.

mal y como metáfora de todas las injusticias e inseguridades de nuestro tiempo». Esto construye un enemigo común, que permite a los partidos de ultraderecha y sus aliados atacar las agendas y los movimientos progresistas, feministas y LGBTIQ+ mientras defienden la nación, la familia y la religión en sus versiones más conservadoras.

Las feministas que investigan el auge de la ultraderecha en Europa también han analizado el nativismo desde una perspectiva de género⁷. En el caso de Escandinavia, Birte Siim y Pauline Stoltz (2018) sostienen que el feminismo y las políticas de igualdad son, de hecho, una pieza clave en la producción de las formas contemporáneas de chovinismo nacional. Sara Farris (2017) acuñó el término «femonacionalismo» para dar nombre a la convergencia de la defensa de los derechos de las mujeres con objetivos islamófobos y xenófobos que, a juicio de la autora, están presentes tanto en los partidos de ultraderecha en Europa como en algunas tendencias del feminismo. En relación con la violencia contra las mujeres, Farris argumenta que el femonacionalismo permite representar a los hombres migrantes (a los musulmanes principalmente) como agresores y violadores de las mujeres nativas y representar a las mujeres migrantes (a las musulmanas principalmente) como víctimas del patriarcado.

Los «movimientos antigénero» en el Estado español

Para concluir esta articulación teórica es ineludible hacer referencia al «antigenerismo» (del inglés *antigenderism*) que puede definirse en términos generales como una movilización contra la democratización del género y de la sexualidad (Fassin, *supra*). El antigenerismo utiliza el discurso de la «ideología de género» para acusar al feminismo y a los movimientos LGBTIQ+ de distorsionar la realidad en beneficio de sus intereses ilegítimos. Este fenómeno es, en primer lugar, «una respuesta epistemológica a las reivindicaciones emancipadoras sobre el sexo, el género y la sexualidad y, en segundo lugar, un mecanismo político utilizado para contener los desarrollos políticos asociados a las agendas feministas y *queer*» (Corredor, 2019: 614) que, según las visiones antigeneristas, se habrían vuelto hegemónicas, opresivas y totalitarias. Como subrayan Agnieszka Graff y Elżbieta Korolczuk (2017), cualquier

7 Véase Erel (2018), Grzebalska y Pető (2018), Keskinen (2018) y Sager y Mulinari (2018).

intento de entender el antigenerismo como una cuestión local es engañoso, a pesar de que moviliza ideas sobre lo local y lo auténtico, basándose en preocupaciones y políticas específicas de cada contexto.

Las académicas y académicos que han estudiado críticamente el antigenerismo han expuesto el liderazgo del Vaticano en su desarrollo inicial⁸. El discurso de la ideología de género surgió como reacción a la desnaturalización del orden social de sexo-género por parte del feminismo y de los movimientos LGBTIQ+ . Este discurso fue movilizado por la Santa Sede en los años noventa, durante las conferencias de la ONU de El Cairo (1994) y Pekín (1995) (aunque se podrían hacer genealogías más largas (Correa, *supra*). En ese contexto, el Vaticano relacionó el género con distopías apocalípticas, creando «pánico moral» (Graff, 2016: 272). Proponiendo una «teología de la complementariedad de los sexos» (Bracke y Paternotte, 2016: 145) en la que hombres y mujeres serían iguales en dignidad pero diferentes y complementarios en su naturaleza, La Santa Sede se opuso a lo que etiquetó como «feminismo de género», a la vez que llamaba a conformar un «nuevo feminismo». Desde entonces, el discurso de la «ideología de género» se ha convertido en una *lingua franca* transnacional (Graff, Kapur y Walters, 2019) que es puesta en escena (Fassin, 2016; Garbagnoli, 2016) en diversos contextos mediante «campañas antigénero» (Kuhar y Paternotte, 2017). A pesar de esta genealogía, Stefanie Mayer y Birgit Sauer (2017) sugieren que la ideología de género no debe ser definida *a priori* porque funciona como un «significante vacío» (Laclau, 2012), vago pero cargado emocionalmente, que articula a varios actores y crea un antagonismo populista entre «nosotros», el pueblo puro, y «ellos», la élite corrupta.

El Estado español es un punto nodal en la geopolítica antigénero. De hecho, fue su «laboratorio europeo» (Pichardo y Cornejo-Valle, 2017), comenzando en 2005 con la campaña contra el matrimonio entre personas del mismo sexo durante el Gobierno socialista de José Luis Rodríguez Zapatero⁹, y prosiguiendo entre 2010 y 2013 con la oposición al aborto. Es importante señalar que ambas campañas encontraron con una

8 Ver Bracke y Paternotte (2016), Case (2016), Fassin (2016), Garbagnoli (2016), Cornejo and Pichardo (2017), Kuhar y Paternotte (2017), así como Cornejo-Valle y Pichardo (2018).

9 Ver Cornejo-Valle y Pichardo (2017), Pichardo y Cornejo-Valle (2017), Blázquez-Rodríguez, Cornejo-Valle, y Pichardo-Galán (2018), y Cornejo-Valle and Pichardo (2018). Previamente, Susana Aguilar Fernández (2011) trató la oposición de actores religiosos al aborto durante el Gobierno de Rodríguez Zapatero.

fuerte resistencia, y ninguna de ellas logró sus objetivos políticos. A pesar de que el Estado español se suele considerar un país católico, los sectores «antigénero» no han conseguido hasta ahora revertir políticas públicas como el matrimonio entre personas del mismo sexo o el aborto, políticas con un amplio apoyo entre la población, incluso la que se define católica. José Ignacio Pichardo y Mónica Cornejo-Valle (2017) argumentan que esto es fruto de la distancia entre las jerarquías de la Iglesia católica y la sociedad, derivada de la memoria de su incondicional apoyo al régimen de Franco. Los autores también identificaron cuatro actores clave del movimiento antigénero en el país: la jerarquía de la Iglesia católica, las asociaciones antiabortistas, el «lobby neoconservador» y los partidos políticos de ultraderecha, donde el liderazgo inicial de la jerarquía católica pasó a las organizaciones laicas (Cornejo-Valle y Pichardo, 2018). Entre estas últimas se encontraba Vox, en un momento en el que aún no había conseguido representación en las instituciones.

Mención aparte merecen el «ciber-lobby» (Pichardo y Cornejo-Valle, 2017) HazteOir y su secuela internacional CitizenGo, que operan desde Madrid. HazteOir se fundó en 2001 y se le concedió el estatus oficial de organización benéfica en 2011 durante el Gobierno del Partido Popular. En 2013, el mismo año de la fundación de Vox, también se fundó CitizenGo, que se fusionó con HazteOir. CitizenGo amplió el alcance internacional de HazteOir, defendiendo «la vida, la familia y la libertad» desde una posición ultraconservadora¹⁰. Esta organización es bien conocida por sus peticiones en línea y por sus autobuses homófobos, transfobos y antigénero, que acompañan sus campañas *online*. En 2019, tras la circulación de un autobús con el lema *Los niños tienen pene, las niñas tienen vulva*, el Ministro del Interior socialista retiró a HazteOir la condición de entidad benéfica, decisión que fue confirmada posteriormente con una sentencia (Público, 2019a). El ciber-lobby ha hecho campañas de incidencia contra las políticas nacionales de diversos países y también ha hecho presión en las instituciones europeas y en las Naciones Unidas (Datta, 2018).

Los vínculos de los líderes de HazteOir/CitizenGo con la organización paramilitar secreta y ultracatólica El Yunque han sido reconocidos judicialmente en el Estado español e implican a destacados líderes y lideresas de Vox (Lobo, 2014). A su vez, la relación de CitizenGo/HazteOir con Vox está bien documentada y ha ido desde el apoyo público hasta la aportación de financiación indirecta para eludir

10 Véase <https://www.citizengo.org/hazteoir/conocenos>.

la legislación española sobre financiación de partidos (Ramsey y Provost, 2019; Rivera, 2019).

El apoyo directo de Vox al movimiento antigénero representa un punto de inflexión en el contexto español, que podría amplificar su audiencia y dotarle de una mayor legitimidad. David Paternotte y Roman Kuhar (2018) advierten de la suposición de un vínculo automático entre los movimientos antigénero y los partidos de ultraderecha, aunque reconocen que la ultraderecha ha contribuido al desarrollo del movimiento antigénero en Europa. Esta relación también funciona a la inversa, el movimiento antigénero ha proporcionado un discurso común y otros recursos a la ultraderecha. Así, atraviesa fronteras para construir un espacio político propio, como en el caso del Estado español.

A la deriva por las campañas de Vox

Las campañas electorales son «puestas en escena» del pluralismo democrático y rituales de Estado donde está en juego la representación política (Abélès, 1997). Los mítines, los debates entre candidatos, así como los rituales de investidura son cruciales, también en la era digital, donde su reproducción *online* y la multiplicación de las audiencias que ello conlleva les da una renovada vigencia. Entiendo estos rituales políticos –empleando los términos de Erving Goffman– como el *front stage* de las campañas, donde las redes sociales juegan el papel de *back stage* ([1959] 2002: 50). Seguí en directo y *online* las campañas de Vox desde Madrid, durante los procesos electorales que tuvieron lugar entre diciembre de 2018 y noviembre de 2019¹¹. Este periodo es significativo porque, durante este ciclo electoral, Vox completó su fase de emergencia electoral: en algo más de un año, este partido pasó de no tener una representación significativa a convertirse en la tercera fuerza política a nivel estatal. La metáfora de la «deriva»¹² (Precarias a la Deriva, 2004) es una expresión irónica

11 En diciembre de 2018 tuvieron lugar las elecciones a la Comunidad Autónoma Andaluza, donde Vox obtuvo representación en un Parlamento autonómico por primera vez. En abril de 2019 se celebraron simultáneamente las elecciones generales, a la Unión Europea, municipales y a la mayoría de las Comunidades Autónomas. En noviembre de 2019 se repitieron las elecciones generales, ya que el PSOE no logro conformar gobierno.

12 He descrito con más detalle la metodología de la deriva etnográfica en un trabajo posterior (Cabezas, 2022).

del desplazamiento que experimenté en el transcurso de una campaña electoral de un partido cuya postura está muy lejos de la mía.

A lo largo del proceso electoral, las estrategias de comunicación de Vox se basaron en la producción y difusión *online* de rituales políticos espectaculares, especialmente mítines, junto con una actividad constante en las redes sociales, evitando las entrevistas y los debates en los medios de comunicación no afines. Para estudiar el *front stage* de la campaña –los rituales políticos de Vox– asistí a mítines y otros actos públicos organizados por las élites del partido. Para el *back stage*, seguí las cuentas de Twitter y Facebook de los principales líderes y lideresas de Vox, así como las cuentas oficiales del partido y di seguimiento a la producción audiovisual de la campaña en YouTube. Así construí un corpus organizado en una línea de tiempo que incluye documentos electorales escritos y audiovisuales, artículos de prensa, blogs, páginas web, libros escritos por las élites de Vox o intelectuales afines, comentarios en las redes sociales y mi diario de campo con observaciones de los mítines y otros actos públicos.

Para trabajar la información recogida en el trabajo de campo, adopté una perspectiva de análisis crítico del discurso con el objetivo revelar la manipulación y abuso de poder (Van Dijk, 2009) utilizados en los discursos y marcos de acción de Vox. La observación de las formas generalizadas de marcar el «nosotros» y «nosotras» frente al «ellos» y «ellas» dentro del discurso populista de Vox, así como el discurso específicamente «antigénero», han sido los puntos de partida. He analizado desde una perspectiva de género la utilización por parte de Vox del «la caja de herramientas retóricas» (Wodak, 2015) de la ultraderecha populista, rastreando sus tres estrategias principales: la búsqueda de chivos expiatorios, la inversión de los papeles de víctima y perpetrador, y la construcción de teorías conspirativas. Por último, me he apoyado también en el análisis crítico del «marco de acción colectiva» de la campaña, atendiendo su triple dimensión diagnóstica, pronóstica y de movilización (Benford y Snow, 2000: 615–618) y a su puesta en escena en las «performances populistas» (Geva, 2020: 2).

«La reconquista de España», un marco antifeminista

La Reconquista de España ha sido el marco común de las campañas del ciclo electoral 2018–2019. Este marco vino a reemplazar el slogan

trumpista «Hacer España grande otra vez» (Vox, 2016) de anteriores campañas, aunque las conexiones de Vox con el entorno de Trump continuaron y el partido ultra recibió asesoramiento de Steve Bannon (Verdú, 2019). El marco bélico de la Reconquista, profundamente masculinista, ha organizado la interpretación de la realidad de Vox, su llamada a la acción y su representación de los actores políticos, movilizándolo sentimientos de patriotismo. Este marco de guerra religiosa ha sido personificado y puesto en escena por Santiago Abascal, líder del partido y candidato a la presidencia, generando resonancias con el franquismo, bien conocido por su ultraconservadurismo de género. De hecho, la narrativa de la reconquista fue muy utilizada durante la dictadura, cuando había que «reconquistar España» de «los rojos», los republicanos y republicanas de izquierdas que combatieron al dictador y fueron brutalmente reprimidos.

El mitin en el estadio Vistalegre de Madrid en octubre de 2018, antes de las elecciones andaluzas, supuso un relanzamiento de Vox. A este espectacular mitin en Madrid asistieron unas nueve mil personas y fue visto en YouTube por 153.900 más (Vox, 2018b). El líder del partido, Santiago Abascal, abrió su discurso anunciando de forma grandilocuente y mesiánica que «la España viva ha despertado, gracias a Dios». «Una nación despierta cuando es provocada», continuó el líder de Vox, refiriéndose al desafío a la unidad nacional que representa el movimiento independentista catalán y la política «progre». Durante el mitin, Abascal pintó una nación feminizada que había sido «humillada» y «mancillada» y que necesitaba ser salvada y resucitada. El líder contrapuso la «España viva» de Vox a la «España muerta» de sus enemigos políticos. Abascal concluyó su discurso proclamando: «A partir de ahora, España no cesará hasta reconquistar su grandeza, su dignidad y su destino».

Cabalgar por España: Crear un héroe

El *spot* de la campaña de Vox «Andalucía por España» es característico del marco de la Reconquista. En este vídeo de veintitrés segundos sin palabras, que se hizo viral en las redes sociales, Abascal monta a caballo con sus hombres para «reconquistar España», con la banda sonora de El Señor de los Anillos de fondo. La música transforma a Abascal en un Aragorn español y relaciona esta escena situada en el campo andaluz con las películas de Hollywood. La asociación fue tan evidente que el

propio Viggo Mortensen, en una carta abierta publicada en el periódico *El País*, lamentó que se utilizase al personaje que él encarnó para «legitimar a un grupo político antinmigrante, antifeminista e islamófobo» (2019). Este *spot* revive el mito de la Reconquista, que formaba parte de la narrativa nacional-católica franquista sustentada en la historiografía decimonónica (*Público*, 2019b), presentándolo en un estilo épico contemporáneo que Joseba Gabilondo ha denominado «globalización medieval» (2019). La utilización de las películas épicas de Hollywood permitió a Vox modernizar el mito nacional de la Reconquista, abriendo una cámara de resonancia intergeneracional que interpela, tanto a los públicos más jóvenes, como al viejo «franquismo sociológico» (Urbán, 2019: 20). Así se pone en escena un modelo autoritario, clasista y masculinista de liderazgo nacional, en el que el líder se representa como un *señorito* montado a caballo. El *spot* construye una hombría patriótica, terrateniente y militarista, personificada en un caballero hipermasculino con «barba de conquistador», como explicó Abascal en una entrevista (Sánchez- Dragó, 2019: 80). Esta imagen de un hombre adulto, musculoso y viril, cercano a la naturaleza, recuerda a la icónica cabalgata de Vladimir Putin, aunque en este *spot* Abascal tiene el pecho cubierto y en vez de montar solo, cabalga acompañado por su fratría de caballeros, entre ellos un torero. Por último, cabe señalar que el marco de la Reconquista exige acción: una misión militar de justificación religiosa. De hecho, poco después de las elecciones andaluzas, la campaña de Vox para las elecciones nacionales de abril de 2019 se inició en Covadonga, donde, según la narrativa nacional dominante, comenzó la Reconquista católica frente al dominio musulmán de lo que hoy es el territorio del Estado español.

Nombrar a los enemigos de la nación española: Convertirse en víctimas

Asistí a varios mítines en el periodo previo a las elecciones nacionales del 28 de abril. El mitin de Leganés, en el «cinturón rojo» de Madrid (Vox, 2019b) tuvo lugar en la periferia obrera de la capital, bastión de la izquierda. Vox narró este mitin en las redes sociales como una conquista de territorio «rojo». Llevar una bandera amarilla y roja –reestablecida por Franco tras la Guerra Civil para sustituir a la bandera tricolor de la Segunda República– me permitió mezclarme con la multitud, confirmando mi comprensión de Vox como un proyecto nacionalista español.

Este mitin, como todos los que pude observar durante las campañas, empezó con el himno militar de la Legión, que desencadenaba el entusiasmo del público. En su discurso, Abascal nombró a los «enemigos de España» de los que había que reconquistar la nación. La lista de enemigos incluía a los «progres», con una mención especial a los «comunistas» que evocaba la demonización franquista del comunismo y la guerra fría; a los «golpistas separatistas», en referencia a los movimientos y partidos independentistas catalanes; a la «invasión islámica», el enemigo por excelencia de la nación española en el marco de la Reconquista; a los «terroristas», aludiendo indistintamente a ETA y a los extremistas islámicos; e incluso a los «animalistas urbanos» que se oponen a las corridas de toros, junto a las «supremacistas feministas», las «otras» de su nación imaginada. Abascal también mencionó al «lobby gay», pero invitó a «los homosexuales» a unirse a su proyecto nacional de ultraderecha si decidían «dejar atrás la bandera del arco iris». En contraste con la figura del enemigo «islámico», los «hispanoamericanos» fueron etiquetados como «amigos» y —más interesante aún— como «españoles con o sin pasaporte [español]». Este discurso revela el anhelo de una nación imperial, que, aclaró Abascal, «no debería avergonzarse» sino estar orgullosa de una de las «hazañas» más importantes de la historia mundial, refiriéndose a la llamada «Conquista de América», incluida así dentro del marco de la (Re)conquista. El Partido Popular, de derechas, y Ciudadanos, que intentaba ocupar el centro, fueron nombrados por Abascal como «adversarios», en contraposición a la larga lista de enemigos y enemigas de su nación imaginada. Esto concuerda con la distinción que hace Chantal Mouffe (1999) entre estas dos categorías, donde los *adversarios* pertenecen a un marco democrático agonista e implican un reconocimiento mutuo de legitimidad, mientras que la categoría de *enemigo* se relaciona con un marco de guerra donde los enemigos deben ser erradicados. Pese al reconocimiento del Partido Popular como adversario legítimo, Abascal lo etiquetó durante la campaña como «derechita cobarde», feminizándolo y cuestionando su virilidad.

En el discurso de Abascal en Leganés, tanto la nación española como Vox fueron representados como víctimas de «cuarenta años de dictadura progresista», una extraña referencia a las cuatro décadas de Gobiernos democráticos que siguieron a los cuarenta años de dictadura franquista. En fin, tal y como ejemplifica el meme de la figura 1, la nación imaginada de Vox se define frente a una multiplicidad de «otros», y también de «otras», transformados en enemigos mediante la referencia a la batalla por la Reconquista de España (Figura 1).



Figura 1. Tuit de la víspera de las elecciones generales de abril de 2019.

Fuente: Cuenta de Twitter de Vox, @vox_es, 28 de abril de 2019.

En campaña contra la «ideología de género» y las «feminazis»

Las campañas antigénero suelen tomar como blanco los debates de política pública emblemáticos para los movimientos feministas y LGBTIQ+ (Paternotte y Kuhar, 2017b). En el Estado español, tras el fracaso de la oposición al matrimonio entre personas del mismo sexo y al aborto, la violencia de género ha cobrado protagonismo en el programa antigénero de Vox. Las políticas públicas sobre violencia de género se consolidaron en 2004 con la aprobación de la Ley Integral contra la Violencia de Género durante el Gobierno socialista de Rodríguez Zapatero. La ley suscitó debate social y jurídico, también dentro del feminismo, pero fue aprobada por unanimidad en el Parlamento. El Partido Popular, pese a haber votado a favor de la ley, apoyó posteriormente la cuestión de inconstitucionalidad suscitada por sectores ultraconservadores, que perdieron el caso en una ajustada votación

(Sentencia del Tribunal Constitucional 59/2008). A nivel internacional, esta legislación fue considerada pionera por su carácter integral, a pesar de que su definición de violencia de género se limitó a la violencia ejercida contra la mujer por su pareja o expareja masculina en el contexto de una relación heterosexual. En 2014, España ratificó el Convenio del Consejo de Europa sobre Prevención y Lucha contra la Violencia contra las Mujeres y la Violencia Doméstica (conocido como Convenio de Estambul). En países del centro y este de Europa donde la ultraderecha ha llegado al Gobierno o alcanzado cuotas importantes de influencia, la ratificación del Convenio ha enfrentado grandes dificultades (Graff, 2014; Kováts y Pöim, 2015; Roggeband y Krizsán, 2021). Sin embargo, en el Estado español la ratificación se hizo sin polémica bajo el Gobierno del Partido Popular. La entrada en vigor del Convenio de Estambul legitimó nuevos reclamos feministas frente al Estado y en 2017 se firmó un pacto de Estado contra la Violencia de Género, suscrito por todos los partidos menos Unidas Podemos, quien se abstuvo por considerarlo insuficiente. Pero la irrupción electoral de Vox rompió el *aura de consenso* sobre la violencia de género, con consecuencias que aún están por ver.

Una declaración de guerra: El programa electoral de Vox

El programa de Vox «100 medidas para una España viva» (2018a) plantea un abigarrado ensamblaje de propuestas masculinistas, nativistas, autoritarias y neoliberales. Incluye un programa económico marcadamente neoliberal centrado en la reducción de impuestos y del gasto público, el retroceso del Estado y la eliminación de las subvenciones a proyectos sociales no gubernamentales, con muchas consecuencias desde un punto de vista de género. En las 100 Medidas, Vox aboga por la concentración del poder en las estructuras nacionales, a través de la eliminación de las Comunidades Autónomas que se establecieron tras la transición democrática, en oposición a las demandas de autogobierno e independencia en territorios como Catalunya. En cuanto a la familia, la construcción simbólica de la identidad nacional y las medidas contra la inmigración (musulmana), el programa se desplaza hacia el nativismo y el masculinismo. Esto incluye la deportación de inmigrantes, la construcción de un «muro impenetrable» para proteger la frontera con Marruecos de ecos trumpistas, la protección de símbolos nacionales como la bandera y la monarquía, y la exaltación del ejército y la policía como pilares de su proyecto de Estado.

El programa no tiene una sección sobre el género o las mujeres, sino sobre «la vida y la familia». En esta sección, Vox se representa a sí mismo como el defensor de los valores familiares tradicionales, argumentando que la «familia natural» es una «institución que precede al Estado», ofreciendo apoyo a las familias numerosas y promoviendo la natalidad a través de la legislación estatal y de un Ministerio de la Familia. El partido se alinea con los movimientos antiabortistas y contra la eutanasia, defendiendo la vida humana desde la concepción hasta la «muerte natural». Aunque el programa propone prohibir la maternidad subrogada y otras «actividades cosificadoras», no se mencionan la prostitución o el trabajo sexual, ni la trata de mujeres para su explotación sexual y laboral. En las 100 Medidas, Vox también se compromete a promover la custodia compartida en los divorcios, alineándose con las asociaciones masculinistas que defienden los derechos de los hombres, más conocidos en la escena internacional como MRA, las siglas para *Men's Rights Activists* (Kimmel, 2016). En el tema de la legislación y la política de violencia de género, es donde Vox declara más abiertamente la «guerra al género» (Graff y Korolczuk, 2017: 175) y al feminismo:

Pedimos la derogación de la Ley de Violencia de Género y de cualquier otra ley que discrimine entre un sexo y otro. En su lugar promulgaremos una ley contra la violencia en el seno de la familia que proteja por igual a ancianos, hombres, mujeres y niños. Pedimos la supresión de las organizaciones feministas radicales financiadas con fondos públicos [y] la persecución efectiva de las denuncias falsas (Vox, 2018a: 17).

En este apartado del programa encontramos una serie de estrategias discursivas que veremos reiteradas a lo largo de la campaña y en sus primeros meses en el Parlamento andaluz: La reinterpretación masculinista que hace Vox de la Ley de Violencia de Género como discriminatoria para los hombres; el reencuadre de la violencia contra las mujeres como un problema familiar sin un sujeto activo ni pasivo generizado o causa estructural; la representación negativa del feminismo y la apropiación de la igualdad como significante clave; y, por último, la deslegitimación de las víctimas y casos de violencia de género, a las que se representa como falsas. Por añadidura, pocos días antes de las elecciones generales de abril de 2019, Abascal propuso

una reforma legal para permitir a los «españoles de bien» portar armas para proteger a sus familias y hogares (*El Plural*, 2019). Esta medida no estaba incluida en el programa electoral, pero nos da una pista más del modelo familiar y el ideal de masculinidad que sustenta su comunidad nacional imaginada.

Derogad las leyes de género: El movimiento antigénero apoya a Vox

En 2019, la Asamblea del Movimiento 8 de Marzo (8M) convocó la segunda Huelga Feminista. En su *Manifiesto de Madrid*, este movimiento se sumó al «grito global» de las mujeres que se enfrentan a las «reacciones patriarcales» y a una «extrema derecha que nos ha colocado a las mujeres y a los migrantes como objetivo prioritario» (Comisión Feminista 8M Madrid, 2019: 1). Si la primera huelga feminista de 2018 fue un éxito, la segunda fue calificada como una «marea feminista» (Rodrigo, 2019).

La Huelga Feminista del 8M coincidió con la precampaña de las elecciones generales de abril de 2019. Durante los días que precedieron y siguieron a la huelga feminista, todos los principales partidos políticos expusieron sus posiciones sobre el feminismo. Los partidos Socialista y Unidos Podemos se identificaron con el movimiento feminista, mientras que el partido centrista Ciudadanos definió su visión como «feminismo liberal». Unidos Podemos cambió su nombre entonces por Unidas Podemos. La derecha tradicional, encarnada por el Partido Popular, tuvo que sortear varias polémicas internas sobre el feminismo, que pusieron de manifiesto tanto las profundas contradicciones de su dirección como la fragilidad de su apoyo a las políticas de igualdad. Mientras tanto, Vox y el movimiento antigénero intensificaron su cruzada utilizando estrategias conocidas, como los autobuses de HazteOir, pero también produciendo algunas innovaciones como la defensa de un «feminismo español».

La campaña #StopFeminazis es un buen ejemplo de los vínculos entre Vox y el movimiento antigénero. Una investigación encubierta de Open Democracy reveló que HazteOir-CitizenGo recaudaron fondos de forma indirecta para las campañas de Vox y que participaron activamente de la campaña electoral (Ramsey y Provost, 2019; Rivera, 2019). Unos días antes de la huelga del 8 de marzo, HazteOir puso en circulación por las calles de varias ciudades españolas otro de sus

polémicos autobuses contra la «ideología de género», interpelando a los competidores políticos de Vox, con un lema que decía «No es violencia de género, es violencia doméstica. Las leyes de género discriminan a los hombres» y exigiendo a los líderes de los partidos de centro-derecha españoles –todos hombres– que «deroguen las leyes de género». Este mensaje iba acompañado de una bizarra imagen de Adolf Hitler con los labios pintados, tocado con una gorra militar y un símbolo feminista, con el hashtag #StopFeminazis (véase la Figura 2). Este autobús ilustra las *acrobacias discursivas* empleadas por el movimiento antigénero del que Vox es parte. La primera consiste en replantear la violencia de género como violencia en el seno de la familia y así desmontar la legislación vigente. Este marco alternativo, si fuera adoptado por el Estado español, significaría que la violencia ya no sería una cuestión de igualdad –una política feminista– sino de familia, un ámbito político más susceptible al activismo conservador de derechas. La segunda acrobacia socava la Ley de Violencia de Género invirtiendo su significado, representándola como una medida discriminatoria contra los hombres y no como una acción positiva hacia la igualdad de género. Esta campaña, por tanto, se identifica con los hombres, incluso en los casos de violencia de género. Además, exige soluciones exclusivamente a los hombres políticos. Una tercera acrobacia consiste en escandalizar mediante la asociación del feminismo con el nazismo, rozando el discurso del odio. La indignación resultante llevó a que la circulación del autobús fuese prohibida. Pero la campaña ya había logrado gran resonancia en los medios y en las redes.

Al igual que HazteOir, Vox también utilizó el término «feminazi» durante su campaña, proyectando su sombra antidemocrática en el feminismo y sus aliados, que también calificó de «supremacistas» y «totalitarios». Este discurso de odio contra el feminismo sirve para que Vox se represente como una fuerza política democrática frente a la «dictadura género», a pesar de su proximidad con el legado de la dictadura franquista. No hay que olvidar que Franco fue aliado de Hitler. En el contexto español, la utilización de la imagen de Hitler para representar a fuerzas democráticas, como el feminismo, por parte de organizaciones que no se distancian del franquismo es, cuando menos, manipuladora. Esta estrategia de legitimación es necesaria para contrarrestar el impacto de varias prácticas de Vox, como su inclusión en la lista de candidatos al parlamento nacional de dos exgenerales que firmaron un manifiesto de apoyo a la dictadura de Franco (Galaup, 2019a), y de un historiador

homófobo que negó públicamente el Holocausto durante la precampaña y que finalmente tuvo que renunciar a su candidatura (Caro, 2019). Una cuarta y última acrobacia discursiva consiste en construirse a sí mismos como víctimas, invirtiendo así los papeles de víctima y perpetrador (Van Dijk, 2009; Wodak, 2015). Según esta lógica, los hombres son las verdaderas víctimas de las políticas públicas contra la violencia de género y del feminismo.



Figura 2. «No es violencia de género, es violencia doméstica. Las leyes de género discriminan al hombre. Casado, Rivera, Abascal DEROGAD LAS LEYES DE GÉNERO #StopFeminazis. HazteOir. Víctimas de la ideología de género». Fuente: El autobús antigénero de HazteOir.

© 2019 por Europa Press Archivo fotográfico.

¿Feminismo español? Las mujeres de Vox toman la palabra

La respuesta de Vox al movimiento 8M fue protagonizada por Rocío Monasterio, su líder femenina más emblemática, presidenta de Vox en Madrid y número uno de su lista de candidatos a esta comunidad autónoma. La misoginia de algunos de sus dirigentes fue sustituida por la defensa de Monasterio del «feminismo español», opuesto a lo que denominó «feminismo supremacista». Durante este periodo de intenso debate y movilización feminista, Monasterio lideró un discurso más sofisticado, que he llamado una *apropiación parasitaria-oportunista* del feminismo: parasitaria porque pretende dañar al feminismo apropiándose de su legitimidad; oportunista

porque esta apropiación se utilizó para contraatacar al feminismo en un momento de creciente apoyo y legitimidad.

Hay algunos antecedentes de este ejercicio de *contorsionismo discursivo* en la postura antifeminista de Vox. Poco después de las elecciones andaluzas de diciembre de 2018, Monasterio fue fotografiada como Rosie la Remachadora, un icono de la Segunda Guerra Mundial que se convirtió en un emblema feminista mundial, por un periodista de un medio de comunicación conservador (ver figura 3). El contraste creado por la apropiación de este icono feminista «contra las feminazis» (Negre, 2019), sugiere una dicotomía entre el buen y el mal feminismo presente en el discurso de la «ideología de género» (Fassin, 2016; Gargagnoli, 2016; Paternotte y Kuhar, 2017a). Esta estrategia pasó relativamente desapercibida en comparación con otras más espectaculares como la campaña #StopFeminazis, pero, ¿qué es el «feminismo español» de Vox?

Días antes de la huelga del 8 de marzo, Vox lanzó un vídeo de tres minutos en redes sociales, «Las mujeres de Vox rompen la huelga feminista del 8 de marzo» (Vox, 2019a), con el hashtag #NoHablesEnMiNombre. En este *spot*, Monasterio habla en nombre de «las mujeres de la España Viva», que se niegan a ser representadas por el movimiento feminista del 8M. Monasterio comienza «rindiendo homenaje a los esfuerzos de aquellas mujeres españolas que consiguieron avances para todas nosotras», mencionando el sufragio femenino, la educación y la autonomía económica. Así se apropia de las señas de identidad de la agenda histórica feminista y presenta a Vox como defensor de la «igualdad real». Una segunda estrategia es la negación de la desigualdad en el Estado español, un país donde «las mujeres y los hombres son iguales ante la ley». Monasterio ataca al «feminismo supremacista» por representar a las mujeres como «víctimas» y por «criminalizar» a los hombres, en referencia a la ley de violencia de género; por «colectivizar» y «amordazar» la diversidad de las mujeres; por el «adoctrinamiento totalitario»; y por imponer un «burka ideológico» que malinterpreta la realidad. Posteriormente, Monasterio acusa al feminismo de malgastar los recursos públicos para «imponer su ideología de género en la política», asociando así al feminismo con el clientelismo y la corrupción. Monasterio concluye el *spot* defendiendo la «independencia» y la «libertad» de las mujeres, pero anuncia que las mujeres de Vox no se adherirán a la huelga del 8 de marzo. «Esto es feminismo de verdad», replicó una de las seguidoras de esta campaña en YouTube.



Figura 3. Del artículo «Rocío Monasterio, la musa de Vox contra las “feminazis”». Foto de Sergio González, en Negre, 2019. © 2019 por *El Mundo*.

Inmediatamente después del 8 de Marzo, Vox continuó su campaña antigénero, ensayando una postura femonacionalista. En un segundo vídeo, titulado «Las feministas no quieren oír hablar de las familias» (Vox, 2019c), Monasterio aparece supervisando una obra con casco en su faceta profesional de arquitecta: la imagen de una mujer moderna, profesional y exitosa. En este *spot*, Monasterio niega del machismo de los hombres españoles y de la sociedad española en general, insistiendo en que ella solo ha sufrido discriminación por parte de los trabajadores musulmanes de las obras porque no «aceptan órdenes» de una mujer. Critica al feminismo por no preocuparse por las mujeres y niñas musulmanas oprimidas «por su cultura», presentándolas como víctimas. Concluye: «Siempre he estado orgullosa del feminismo español». Se trata de un discurso que estigmatiza simultáneamente a los hombres y a la «cultura» musulmana, así como al feminismo existente, representando a España como un país en el que la igualdad de género ya se ha alcanzado. Por esta razón, el buen «feminismo español» del pasado ya no sería necesario en el siglo XXI.

En resumen, en este periodo Vox se esforzó por modernizar su discurso a través del feminismo. No solo se apropió de la igualdad –significante clave de las políticas feministas y progresistas– sino que se apropió del feminismo mismo, así como de las estrategias de empoderamiento y liderazgo femenino. No obstante, su objetivo de deslegitimar al feminismo existente permaneció inalterado. De hecho, la prensa tuvo acceso al manual interno de comunicación de Vox, en el que los dirigentes del partido daban instrucciones explícitas para manipular el discurso utilizando mentiras para desviar la culpa de cualquier problema hacia el feminismo y el «separatismo»:

Si queremos quejarnos del estado del asfalto de una calle, debemos relacionarlo al uso de fondos públicos para fines que no son relevantes para los ciudadanos locales: es decir, la financiación de organizaciones separatistas y feministas radicales (Manual de Comunicación de Vox, citado en Galaup, 2019b).

A pesar del esfuerzo de Vox por movilizar a las mujeres, los resultados de las elecciones generales de abril de 2019 mostraron una gran brecha de género: solo el 28 % del electorado del partido ultra fueron mujeres (Lucas-Torres, 2019).

Reflexiones finales: La dependencia de género de la ultraderecha española

Este capítulo ha examinado las formas en que Vox movilizó el género durante su irrupción electoral, analizando tanto el marco de sus campañas electorales, como su discurso específicamente antigénero y antifeminista. El marco de la Reconquista revela cómo el nativismo, el autoritarismo y el masculismo se entrelazan en el proyecto desdemocratizador de Vox. El discurso específicamente antigénero y antifeminista desenmascara los vínculos de este partido con el movimiento transnacional que se opone a la democratización del género y la sexualidad, a pesar del efecto localizador del marco de la Reconquista.

Este doble análisis, del marco masculinista y del discurso antigénero, ha puesto de manifiesto la relevancia del género en la emergencia de Vox. En primer lugar, muestra que el género es un *campo primario* en el que este nuevo partido de ultraderecha entra a disputar el poder, convirtiendo el

género en un lenguaje fundamental del conflicto político. De hecho, las posiciones divergentes sobre el género ganaron relevancia a la hora de estructurar antagonismos y alineamientos en el campo político tras la entrada en escena de Vox. En segundo lugar, el género ha permitido a Vox establecer su *identidad*, marcadamente masculinista, y diferenciarse de los partidos competidores del centro-derecha que se habían sumado con mayor o menor entusiasmo al carro de las políticas de igualdad. En particular, Vox ha convertido a la violencia de género en símbolo del «consenso progre», rompiendo el aura de consenso que había generado el Pacto de Estado suscrito por sus competidores del centro-derecha. Y, en tercer lugar, el género ha estructurado *antagonismos*. Vox ha definido al feminismo como enemigo de la nación, con una virulencia sin precedentes.

Considero también que la movilización antigénero ha estado en el núcleo del discurso populista de Vox. Sin embargo, esta *dependencia del género* para construir una estrategia populista se vio comprometida por el apoyo popular al feminismo. De esto se deriva la dificultad de presentarlo como una élite extranjera o «globalista» —en sus palabras— que conspira contra un pueblo llano, al que Vox interpela como un pueblo antifeminista. La reacción antifeminista de la ultraderecha —incluida la formulación del *oxímoron* del «feminismo (antifeminista) español»— demuestra que el feminismo tiene una importante legitimidad. Además, este despliegue de masculinismo y antigenerismo, leído a contrapelo, ha puesto de relieve una percepción de pérdida de poder masculino, un agravio que el partido ultra legitima y alimenta. En otras palabras, Vox no solo recoge ese malestar masculino, sino que lo produce activamente.

A estas alturas debería quedar claro que el género no ha sido una cuestión secundaria para la ultraderecha española, sino que está en el centro de su batalla por imponer un proyecto nacional excluyente. Este *exceso de género* en las campañas desenmascara la reconfiguración de las relaciones de poder que encarna y persigue Vox. Paradójicamente, gracias al antigenerismo desplegado en las campañas, la dominación masculina ni se dio por supuesta en el debate público, ni formó parte de una agenda de género marginal, sino que se trasladó al centro del conflicto político. Si bien esto revela que el proyecto feminista está en riesgo, también muestra que la dominación masculina está, según las élites de Vox, amenazada.

Me gustaría cerrar señalando que la movilización del género no solo fue crucial para el avance electoral de Vox, sino que la centralidad del género para crear una identidad propia y ponerse en escena, para

establecer antagonismos primarios y alianzas con otros grupos antigénero, hace que la ultraderecha española sea *dependiente del género*. Esto ha sido tanto una ventaja como un callejón sin salida, pues ha dejado a Vox en una posición minoritaria, aunque influyente, en un contexto en el que el feminismo también está en alza y es uno de los vectores más importantes de politización de la sociedad. De hecho, la apropiación parasitaria del feminismo por parte de Vox podría ser una peculiar salida a este *impasse*. Pero si la movilización del género ha sido crucial para la emergencia de la ultraderecha, y el feminismo se enfrenta a un poderoso enemigo, también es plausible pensar que su dependencia de género y su antagonismo hacia el feminismo existente podrían convertirse en su talón de Aquiles.

Bibliografía

- Abélès, M. (1997), «Political Anthropology: New Challenges, New Aims», *Inter-national Social Science Journal*, 49(153), pp. 319-332.
- Aguilar Fernández, S. (2011), «El movimiento antiabortista en la España del siglo XXI: El protagonismo de los grupos laicos cristianos y su alianza de facto con la Iglesia Católica», *Revista de Estudios Políticos*, 154, pp. 11-39.
- Alabao, N. (2019), «La patria contra el feminismo», *Revista Contexto*, 241, <https://ctxt.es/es/20191002/Firmas/28618/Nuria-Alabao-feminismo-extrema-derecha-patriotismo-ideologia-genero.htm>.
- Alonso, A. y Emanuela L. (2018), «Gender Equality and De-democratization Processes: The Case of Spain», *Politics and Governance*, 6(3), pp. 78-89.
- Altozano, G., y Llorente, J. (2018), *La España viva: Conversaciones con 12 dirigentes de Vox*, Kalma, Madrid.
- Anderson, B. (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londres.
- Benford, R., y David S. (2000), «Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment», *Annual Review of Sociology*, 26, pp. 611-639.
- Blázquez-Rodríguez, M., Cornejo-Valle, M. y Pichardo-Galán, J. I. (2018), «A disputa do género no estado espanhol a partir da análise do ativismo católico», *Ex Aequo*, 37, pp. 47-61.
- Bracke, S., y Paternotte, D. (2016), «Unpacking the Sin of Gender», *Religion and Gender*, 6(2), pp. 143-154.

- Cabezas, M. (2022), «Patriarchal Authoritarianism Reloaded: Gender Violence, Policy conflict, and the Resurgence of the Far Right in Spain», *PoLAR*, <<https://doi.org/10.1111/plar.1248445>>, pp. 56-76.
- Caro, G. (2019), «Renuncia a liderar la candidatura de Vox en Albacete el “historiador” que cuestionó el genocidio nazi». *Abc*, 22 de marzo, https://www.abc.es/espana/abc-estalla-cantabria-dimiten-tres-vocales-imposiciones-lider-autonomico-201903211558_noticia.html?ref5https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F.
- Casals, X. (2019), «Vox contra el feminismo», *El Periódico*, 21 de marzo, <https://www.elperiodico.com/es/opinion/20190320/articulo-opinion-vox-contra-el-feminismo-por-xavier-casals-736467>.
- Case, M. A. (2016), «The Role of the Popes in the Invention of Complementarity and the Vatican’s Anathematization of Gender», *Religion and Gender*, 6(2), pp. 155-172.
- Comas D’Argemir, D. (2019), «La “ideología de género”, el anti-feminismo y la extrema derecha», *El País Agenda Pública*, 25 de febrero, <https://agendapublica.es/la-ideologia-de-genero-el-anti-feminismo-y-la-extrema-derecha/>.
- Comisión Feminista 8M Madrid (2019), *¿Qué quiere el movimiento feminista? Reivindicaciones y razones*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Cornejo, M. y Pichardo, J. I. (2017), «From the Pulpit to the Streets: Ultraconservative Religious Positions against Gender in Spain», en *Kuhar y Paternotte 2017*, pp. 233-252.
- (2018), «Actores y estrategias en la movilización anti-género en España: El desplazamiento de una política de iglesia al activismo laico», *Revista Psicología Política*, 18(43), pp. 524-542.
- Corredor, E. S. (2019), «Unpacking “Gender Ideology” and the Global Right’s Antigender Countermovement», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 44(3), pp. 613-638.
- Datta, N. (2018), «*Restoring the Natural Order*»: *The Religious Extremists’ Vision to Mobilize European Societies Against Human Rights on Sexuality and Reproduction*, EPF, Bruselas.
- Erel, U. (2018), «Saving and Reproducing the Nation: Struggles around Right-Wing Politics of Social Reproduction, Gender, and Race in Austerity Europe». *Women’s Studies International Forum*, 68 (may-jun), pp. 173-182.
- Farris, S. R. (2017), *In the Name of Women’s Rights: The Rise of Feminationalism*, Duke University Press, Durham, NC.

- Fassin, E. (2016), «Gender and the Problem of Universals: Catholic Mobilizations and Secular Democracy in France», *Religion and Gender*, 6(2), pp. 173-186.
- Ferreira, C. (2019), «Vox como representante de la derecha radical en España: Un estudio sobre su ideología», *Revista Española de Ciencia Política*, 51, pp. 73-98.
- Gabilondo, J. (2019), «La ultraderecha y la globalización medieval», *Revista Contexto*, 218, <https://ctxt.es/es/20190424/Firmas/25720/vox-globalizacion-edad-media-imperio-joseba-gabilondo.htm>.
- Galaup, L. (2019a), «La cantera de Vox para las elecciones: Militares que ensalzan a Franco, exdiputados del PP y antifeministas», *El Diario*, 18 de marzo, https://www.eldiario.es/politica/vox-franco-exdiputados-partido-popular_1_1641958.html.
- (2019b), «Manual de comunicación de Vox: “Para quejarnos del estado de un asfaltado, lo ainculamos con las ayudas a asociaciones feministas”», *El Diario*, 19 de abril, https://www.eldiario.es/politica/manual-comunicacion-vox-rechazar-entrevistas_1_1592948.html.
- Garbagnoli, S. (2016), «Against the Heresy of Immanence: Vatican’s “Gender” as a New Rhetorical Device against the Denaturalization of the Sexual Order», *Religion and Gender*, 6(2), pp. 187-204.
- Geva, D., (2020), «Daughter, mother, captain: Marine Le Pen, gender, and populism in the French National Front», *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society*, 27(1), pp. 1-26.
- Goffman, E. [1959] (2002), «Front and Back Regions of Everyday Life», en Highmore, B. (ed.) *The Everyday Life Reader*, Routledge, Londres, pp. 50-57.
- Graff, A. (2014), «Report from the Gender Trenches: War against “Genderism” in Poland», *European Journal of Women’s Studies*, 21(4), pp. 431-42.
- (2016), «“Gender Ideology”: Weak Concepts, Powerful Politics», *Religion and Gender*, 6(2), pp. 268-272.
- , Kapur, R. y Danuta Walters, S. (2019), «Introduction: Gender and the Rise of the Global Right», *Signs*, 44(3), pp. 541-560.
- , y Elżbieta Korolczuk (2017), «“Worse Than Communism and Nazism Put Together”: War on Gender in Poland», en Kuhar y Paternotte 2017, pp. 175-194.
- Grzebalska, W. y Petó, A. (2018), «The Gendered Modus Operandi of the Illiberal Transformation in Hungary and Poland», *Women’s Studies International Forum*, 68 (mayo-junio), pp. 164-172.

- Gutiérrez Rodríguez, E., Tuzcu, P. y Winkel, H. (eds.) (2018), «Feminisms in Times of Anti-genderism, Racism, and Austerity», *Special issue of Women's Studies International Forum*, 68 (mayo-junio).
- Keskinen, S. (2018), «The “Crisis” of White Hegemony, Neonationalist Femininities, and Antiracist Feminism», *Women's Studies International Forum*, 68 (may-junio), pp. 157-163.
- Köttig, M., Bitzan, R. y Pető, A. (eds.) (2017), *Gender and Far Right Politics in Europe*, Palgrave Macmillan, Londres.
- Kováts, E. y Pöim, M. (eds.) (2015), *Gender as Symbolic Glue: The Position and Role of Far-Right Parties in the Anti-gender Mobilizations in Europe*, Foundation for European Progressive Studies y Friederich Ebert Foundation, Budapest.
- Kuhar, R., y Paternotte, D. (eds.) (2017), *Anti-gender Campaigns in Europe: Mobilizing against Equality*, Rowman & Littlefield, Lanham.
- Laclau, E. (2012), *La razón populista*, Fondo de cultura Económica, México.
- Lobo, J. L. (2014), «Una jueza destapa los vínculos entre la secta secreta El Yunque y “ultras” de HazteOír», *El Confidencial*, 30 de mayo, https://www.elconfidencial.com/espana/2014-05-30/una-jueza-destapa-los-vinculos-entre-la-secta-secreta-el-yunque-y-los-ultras-de-hazte-oir_138569/.
- Lucas-Torres, C. (2019), «Vox soolo tuvo un 28 % de votantes mujeres pero Unidas Podemos tampoco pasó del 35,9 %», *El Español*, 3 de mayo, https://www.elespanol.com/espana/politica/20190503/vox-solo-votantes-mujeres-unidas-podemos-paso/395461331_0.html/.
- Mayer, S. y Sauer, B. (2017), «“Gender Ideology” in Austria: Coalitions around an Empty Signifier», en Kuhar y Paternotte 2017, pp. 23-40.
- Mortensen, V. (2019), «La torpeza política y mediática de Vox. El actor Viggo Mortensen critica que “un partido xenófobo” use a Aragón para promocionarse», *El País*, 7 de mayo, https://elpais.com/elpais/2019/05/06/opinion/1557155162_532764.html
- Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político*, Paidós, Barcelona.
- Mudde, C. (2007), *Populist Radical Right Parties in Europe*, Cambridge University Press.
- (2021), *La ultraderecha hoy*, Barcelona, Paidós.
- Nagel, J. (1998), «Masculinity and Nationalism: Gender and Sexuality in the Making of Nations», *Ethnic and Racial Studies*, núm. 21(2), 242-269.

- Negre, J. (2019), «Rocío Monasterio. La musa de Vox contra las “feminazis”», *El Mundo*, 6 de enero, <https://www.elmundo.es/cronica/2019/01/06/5c2f9122fdddfdd09b8b469a.html>.
- Paternotte, D. y Kuhar, R. (2017a), «“Gender Ideology” in Movement: Introduction», en Kuhar y Paternotte 2017, pp. 1-22.
- (2017b), «The Anti-gender Movement in Comparative Perspective», en Kuhar y Paternotte 2017, pp. 253-276.
- (2018), «Disentangling and Locating the “Global Right”: Anti-gender Campaigns in Europe», *Politics and Governance*, 6(3), pp. 6-19.
- Pichardo, J. I., y Cornejo-Valle, M. (2017), «La “ideología de género” frente a los derechos sexuales y reproductivos: El escenario español», *Cadernos Pagu*, 50. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8650730>.
- El Plural (2019), «Vox pide que “los españoles de bien” puedan llevar armas», *El Plural*, 20 de marzo, https://www.elplural.com/politica/espana/vox-santiago-abascal-armas-espanoles-cambio-ley-amenaza_212897102.
- Precarias a la Deriva (2004), *A la deriva: por los circuitos de la precariedad femenina*, Traficantes de sueños, Madrid.
- Público (2019a), «La Audiencia Nacional avala la decisión de Interior de retirar la declaración de utilidad pública a HazteOir», 11 de marzo, <https://www.publico.es/politica/audiencia-nacional-avala-decision-interior-retirar-declaracion-utilidad-publica-hazteoir.html>.
- Público (2019b), «¿Por qué Vox rescata ahora el viejo concepto de “Reconquista”?», 15 de enero, <https://www.publico.es/politica/ultraderecha-vox-rescata-viejo-concepto-reconquista.html>.
- Ramos, M., y Büttner, F. (2017), «Women and Gender Ideologies in the Far Right in Spain», en Köttig, Bitzan y Petó 2017, pp. 11-26.
- Ramsey, A., y Provost, C. (2019), «Revealed: The Trump-Linked “Super PAC” Working behind the Scenes to Drive Europe’s Voters to the Far Right», *Open Democracy*, 25 de abril, <https://www.opendemocracy.net/en/5050/revealed-the-trump-linked-super-pac-working-behind-the-scenes-to-drive-europes-voters-to-the-far-right/>.
- Rivera, E. (2019), «Unraveling the Anti-choice Supergroup Agenda Europe in Spain: A Case Study of CitizenGo and HazteOir», report, *George Washington University Institute for European, Russian, and Eurasian Studies*, 3 de agosto, <<https://cpb-us-e1.wpmucdn.com/blogs.gwu.edu/dist/8/1076/files/2019/10/IERES-Occasional-Paper-4-October-2019.pdf>>.

- Rodrigo, B. (2019), «8M direct: Las mujeres vuelven a tomar las calles con una multitudinaria marea», *El Confidencial*, 9 de marzo, https://www.elconfidencial.com/espana/2019-03-08/8-marzo-manifestacion-huelga-dia-mujeres_1869446/.
- Roggeband, C. y Krizsán, A. (2021), *Politicizing Gender in the Context of the Istanbul Convention*, Palgrave Macmillan, Londres.
- Rubio-Pueyo, V. (2019), «Vox: ¿Una nueva extrema derecha en España?» Informe. *Rosa Luxemburg Stiftung*, https://rosalux.nyc/wp-content/uploads/2021/01/RLS-NYC_Vox_Spain_ES.pdf.
- Sager, M., y Mulinari, D. (2018), «Safety for Whom? Exploring Femination- alism and Care-Racism in Sweden.» *Women's Studies International Forum*, 68 (mayo-junio), pp. 149-156.
- Sánchez-Dragó, F. (2019), *Santiago Abascal: La España vertebrada*, Planeta, Barcelona.
- Scott, J. W. (1986), «Gender: A Useful Category of Historical Analysis», *American Historical Review*, 91(5), pp. 1053-1075.
- Siim, B. y Stoltz, P. (2018), «Reframing Nationalism, Citizenship, and Gender: Reflections from Scandinavia», en *Citizenship, Gender, and Democracy Building: Proceedings of the International Roundtable*, pp. 11-23, Euromed Feminist Initiative, Beirut.
- Spierings, N., Zaslove, A. Mügge, L. M. y e Lange, S. L. (eds.) (2015), «Gender and Populist Radical-Right Politics», Special issue of *Patterns of Prejudice*, 49, 1-2.
- Urbán, M. (2019), *La emergencia de Vox*, Sylone y Viento Sur, Barcelona.
- Van Dijk, T. (2009), *Discurso y poder*, Gedisa, Barcelona.
- Verloo, M. (2018), «Gender Knowledge and Opposition to the Feminist Project: Extreme-Right Populist Parties in the Netherlands», *Politics and Governance*, 6(3), pp. 20-30.
- Vedú, D. (2019), «Steve Bannon, exasesor de Donald Trump y uno de los padres de la actual oleada populista, explica su relación con Vox y el asalto a Europa del grupo de partidos a los que aconseja», *El País*, 25 de marzo. https://elpais.com/internacional/2019/03/24/actualidad/1553454729_290547.html
- Verloo, M. y Paternotte, D. (eds.) (2018), «The Feminist Project under Threat in Europe», Special Issue of *Politics and Governance*, 6(3).
- Vox (2018a), «100 Medidas Para La España Viva», <https://www.voxespana.es/wp-content/uploads/2019/04/100medidasngal_101319181010040327.pdf>.

- Vox (2016), «Hacer España Grande Otra Vez. Programa Electoral Junio 2016» <https://www.voxespana.es/wp-content/uploads/2015/12/Programa-electoral-Vox-26-J.pdf>
- (2018b), «Mitin de Vistalegre», 7 de octubre, <https://www.youtube.com/watch?v5E86yhLllmRk>.
- (2019a), «Las mujeres de Vox rompen con la huelga feminista», 4 de marzo, <https://www.youtube.com/watch?v5xmzYJxOwHuE>.
- (2019b), «Presentación de candidatos Vox–cubierta de Leganés», 6 de abril, <https://www.youtube.com/watch?v529ScqmbAwho>.
- (2019c), «Rocío Monasterio: Las feministas no quieren oír hablar de las familias», 2 de abril, <https://www.youtube.com/watch?v5RgywDeJ1arM>.
- Wodak, R. (2015), *The Politics of Fear: What Right-Wing Populist Discourses Mean*, Sage, Londres.
- Wood, E. A. (2016), «Hypermasculinity as a Scenario of Power», *International Feminist Journal of Politics*, 18(3), pp. 329-350.
- Yuval-Davis, N. (1993), «Gender and Nation», *Ethnic and Racial Studies*, 16(4), pp. 621-632.
- Yuval-Davis, N., y Anthias, F. (eds.) (1988), *Woman-Nation-State*, Palgrave Macmillan, Nueva York.

7. **De amar la patria a practicar el odio** *Afectos y antifeminismo en el nacionalismo español de Barcelona*

ALEXANDRE PICHEL-VÁZQUEZ Y BEGONYA ENGUIX GRAU¹

Patriótico en el sentido de amor a España [...].
El constitucionalismo solo, sin cariño dentro, no es nada.
El amor al país es bueno.

MONSERRAT², Conexión Cataluña (Youtube), 22 de febrero de 2020

En los últimos años, el auge de la extrema derecha y los nacionalismos excluyentes han incrementado el interés académico por los movimientos basados en el odio. El odio se ha convertido en el elemento definitorio de las «nuevas» formas de hacer política de la derecha (véase Wodak, 2015). En cambio, Monserrat, activista nacionalista española en Catalunya, utiliza el amor, específicamente el amor a su patria, España, a la hora de presentar, discutir y defender una unidad nacional que está siendo atacada por el independentismo catalán. Patriotismo,

1 El trabajo del primer autor está financiado por el Ministerio de Universidades (España) bajo la Ayuda del Programa de Formación de Profesorado Universitario 2019 (Ref.: FPU19/04981).

El trabajo de la segunda autora está vinculado con el proyecto «Tejiendo el Soberanismo y el Secesionismo: Política, Emociones y Afectos (Institut d'Estudis de l'Autogovern-Generalitat de Catalunya, Ref.: 2018 IEA5 00008, IP: Begonya Enguix Grau, 2019-2021).

2 Todos los nombres son ficticios para preservar el anonimato.

constitucionalismo y amor al país se asocian en el debate de Conexión Cataluña³ con el que iniciamos este texto. El patriotismo no aparece como un ideal o proyecto político, sino como un proceso afectivo hacia España, objeto y receptor de ese amor. Unir el patriotismo a un constitucionalismo con cariño, tiñe de ideología el patriotismo⁴ y le dota de una cualidad moral: tiene valor, es bueno.

El amor es un estado ideal buscado y sentido por los seres humanos que conforma y moviliza políticas corporales, pues el amor, como el odio, también está lleno de política(s), aunque la literatura sobre la relación entre emociones y política lo haya desatendido. Este capítulo aspira a llenar este vacío mediante el recorrido de los efectos y cualidades políticas del amor (y el odio) en la Plataforma Catalanes por España (CxE).

Como en la canción «Corazón loco» de Antonio Machín, a partir de la intensificación del apoyo popular a la independencia de Catalunya, hoy resulta difícil «querer» dos amores a la vez. El actual proceso catalán hacia la independencia de España (el *Procés*) se remonta a 2006 y la propuesta de reforma del Estatuto de Autonomía catalán para borrar la definición de Catalunya como nación. En el periodo 2009-2011, algunos ayuntamientos catalanes organizaron referéndums por la independencia. En 2010 se termina eliminando el término «nación» del Estatuto de Autonomía a causa del recurso de inconstitucionalidad presentado por el Partido Popular (partido conservador español), lo que provoca la primera movilización masiva (más de un millón de personas) bajo el lema «Somos una nación, decidimos» (10 de julio de 2010). La crisis económica de 2008 trajo consigo políticas de austeridad particularmente fuertes entre 2010-2011 que dieron lugar al movimiento 15M-Indignados (15 de mayo de 2011) y a un creciente apoyo a la independencia de Catalunya, incorporándose esta idea a los programas de algunos partidos políticos catalanes.

- 3 Conexión Cataluña es un programa emitido en un canal de Youtube ultranacionalista español en donde propone y discute temas de actualidad sobre el conflicto territorial entre Catalunya y el Estado español desde una óptica nacionalista española y derechista.
- 4 Las peticiones y reclamos del movimiento independentista catalán y por el «derecho a decidir» fueron contestadas por parte del unionismo español con el uso rígido y sistemático de la Constitución de 1978. Esto favoreció la construcción de un relato en donde el unionismo dejaba de ser el paraguas ideológico que protegía la unidad de España en favor del «constitucionalismo». De esta forma, cualquiera que se posicionara a favor de la independencia o el derecho a decidir de Catalunya era denominado anticonstitucional.

En las elecciones autonómicas del 27 de septiembre de 2015, los partidos independentistas consiguieron la mayoría parlamentaria aún sin obtener el 50 % del voto popular (en 2021 suman un 52 % votos). El apoyo a la independencia de Catalunya se instaló en el Gobierno y fortaleció un movimiento secesionista muy enraizado en la movilización popular que pedía la celebración de un referéndum sobre la independencia catalana. Los días 6 y 7 de septiembre de 2017, el Parlament de Catalunya convocó unilateralmente un referéndum y abrió la «vía a la Independencia». En el referéndum celebrado el 1 de octubre de 2017 y no reconocido por el Gobierno de España, participaron más de dos millones de votantes y más del 90 % de los votos fueron a favor de la independencia. La represión policial del referéndum, la declaración unilateral de independencia, el encarcelamiento o exilio de miembros del Gobierno catalán (el presidente de la Generalitat Carles Puigdemont o la presidenta del Parlament Carme Forcadell, por ejemplo) y otros líderes de la sociedad civil (los presidentes de Òmnium Cultural y Asamblea Nacional de Catalunya) y la supresión por parte del Gobierno español de la autonomía catalana en virtud del artículo 155 de la Constitución española (desde el 27 de octubre de 2017 hasta el 2 de junio de 2018) provocaron una intensificación del sentimiento y las movilizaciones secesionistas.

Cuando el 14 de octubre de 2019 se hacen públicas las sentencias a prisión a los líderes encarcelados, Catalunya arde y con ella arde Barcelona. Es en este contexto, en el que diversas entidades civiles independentistas (destacan los CDR – Comités de Defensa de la República) inician un corte diario de la Avenida Meridiana, una vía principal de acceso y salida de Barcelona, como acto de protesta y de reivindicación.

CxE, organización ultranacionalista española, se crea precisamente a finales de 2019 con el objetivo de acabar con esos cortes de circulación realizando contramanifestaciones enfrente del corte independentista en la Avenida Meridiana cada 10, 20 y 30 de cada mes. Al estudiar el foro de Facebook de CxE, pudimos comprobar que los temas fundamentales que se repiten constantemente son la defensa acérrima de la patria española y un amor incondicional a España. Esta defensa y amor corren parejos a la defensa de la familia, como unidad mínima de expresión patriótica, y al antifeminismo.

Este capítulo aspira a mostrar los efectos (políticos) del amor en este grupo nacionalista de ultraderecha española en Barcelona, una ciudad tensionada por el conflicto territorial, y cómo se relacionan sus

prácticas-de-odio hacia el feminismo y el independentismo catalán dentro de este marco afectivo de amor a la patria. En este sentido, el capítulo se inserta dentro del creciente debate e interés académico por el papel del género en la activación de los movimientos políticos de derechas⁵.

En la siguiente sección presentamos las principales ideas teóricas sobre el papel de los afectos en la política y su relación con los movimientos antifeministas y de ultraderecha. A continuación, exponemos la metodología etnográfica utilizada, su coyuntura e implicaciones éticas. Finalizamos con el recorrido que realiza CxE desde el amor a la patria hasta las prácticas-de-odio contra feministas e independentistas.

Afectos políticos

La dimensión afectiva en el estudio político

El análisis afectivo y de las emociones en la política y los movimientos sociales ha estado siempre presente en la investigación humanística y social⁶. Sin embargo, en las últimas décadas se ha intensificado esta mirada tanto desde paradigmas socioconstructivistas (Hochschild, 2008) como posthumanistas (Massumi, 2002) en relación con el llamado «giro afectivo» (Clough y Halley, 2007)⁷.

Margaret Wetherell y Sara Ahmed comprenden los afectos de una forma compleja: no son simples intensidades corporales ni están inscritos únicamente en lo social. En línea con estas autoras, entendemos aquí el «amor a España» como un afecto sociable, flexible, pegajoso y distribuido (Wetherell, 2015; Ahmed, 2004). La *socialidad* implica que toda práctica afectiva, incluso la más rutinaria, debe ser socialmente renegociada (Wetherell, 2015: 147). El amor a la patria es sociable porque está en constante renegociación tanto entre iguales como con

5 Sobre la extrema derecha y su relación con el género en Centroeuropa y Europa del Este, véase Kováts y Poim (2015) y Dietze y Roth (2020a). Sobre los movimientos antigénero/antifeministas, véase Paternotte y Kuhar (2018).

6 Para un abordaje teórico exhaustivo, véase Adrián Scribano (2012) y Poma y Gravante (2017).

7 Esta línea de pensamiento postdeleuziana afirma la distinción entre afectos, sentimientos y emociones dentro de un *continuum* material-semiótico que une el cuerpo y el discurso. Para una posición crítica, véase Hemmings, 2005.

opponentes políticos (nacionalistas españoles, ultraderechas, feministas, izquierdas populistas y soberanistas...) dando lugar a distintos significados, movilizaciones y modos de reivindicación que dan forma a tipos de amor, tipos de patria y lugares de enunciación distintos. Esto es posible porque el amor a la patria muestra una gran *flexibilidad* de significados sociales, semánticos, discursivos y corporales (Wetherell, 2015: 147), permitiendo que tanto la izquierda populista como la ultraderecha nacionalista hayan recurrido a él, incluso cuando ni sus significados ni los cuerpos que lo encarnan sean los mismos (unas hablan de una patria plurinacional, feminista e integradora mientras que otras defienden una patria indivisible, excluyente y patriarcal). Este amor también pega, conecta y orienta a los sujetos en función de sus afinidades, complicidades y cercanías. Esta *pegajosidad* (*stickiness*, Ahmed, 2004) es el resultado de la circulación económica de los afectos entre diferentes objetos y sujetos. De esta forma, los objetos de amor para unas (el español orgulloso de ser hombre para la derecha) son objetos de odio para otras. Por último, podemos ver la *distribución* (Wetherell, 2015: 158) del amor a España a lo largo de diversos objetos (la bandera, la Constitución de 1978, la Corona, etc.), personas (el hombre o el «pueblo» populista) y otros sentimientos (el resentimiento y el odio hacia quien rompe su patria: las feministas o las soberanistas catalanas) dándose una continuidad entre elementos humanos y no humanos.

Buena parte de la producción académica y científica sobre los afectos y la política (o los afectos en la política) profundiza y se centra únicamente en afectos «negativos» (el odio, la rabia o la vergüenza). En línea con Lauren Berlant (2012, 2020) o Adrián Scribano (2017, 2020), consideramos que es relevante prestar atención a cómo la circulación de afectos «positivos» (el amor o la felicidad) sirven también como pegamento ideológico y político. Birgit Sauer y Brigitte Bargetz nos ayudan a pensar dentro de y desde esta relación de afectos y política. Sus contribuciones permiten pensar y complejizar la relación entre los afectos y la política sin caer en la valoración moral de los afectos (positivos o negativos) o en modelos causales y mecánicos (movilizadores o desmovilizadores) (Bargetz, 2015: 590-591). Sus investigaciones y trabajos sobre los afectos se inscriben en unas epistemologías feministas y *queer* desde las que se interrogan «cómo nos mueve la política, cómo se movilizan políticamente los sentimientos, si y cómo se distribuyen a través de lo político y lo social y cómo funciona afectivamente la política» (Bargetz, 2014b: 301).

Brigitte Bargetz propone una «gramática política de los sentimientos» (2014b) para enunciar el afecto desde dos lugares diferentes. Por un lado, nos habla de la sensación, interpretación o reconocimiento de las estructuras sociales que sentimos las personas o, lo que denomina, el «sentir de la política» (Bargetz, 2014b: 299), mientras que, por otro lado, identifica el afecto como un instrumento político, la «política de sentimientos» que «evidencia que los sentimientos pueden convertirse en una forma de gobernar» (Bargetz, 2014b: 300). Birgit Sauer (2020a: 31), en una línea muy similar, nos invita a pensar en cómo los regímenes afectivos se establecen y se encuentran gobernados bajo unas normas sexuales, raciales y económicas concretas que son capaces de movilizar al sujeto por completo. La consecuencia de esta movilización de afectos generizados, racializados y capitalistas es el establecimiento de una ciudadanía afectiva nacional que rechaza y expulsa a las otras no pertenecientes (feministas, inmigrantes, nacionales) (Sauer, 2020b). Entender los afectos políticos desde esta doble dimensión, en esta ambivalencia, nos permite movernos entre la agencia y la estructura, entre el interior y el exterior, entre lo individual y lo social desde el rechazo a la demonización o la romantización de las emociones y de los afectos y la apuesta por una ambivalencia política de los mismos (Bargetz, 2014b: 293). No se trata de acoger de forma acrítica los afectos dentro de la política sino de observar y analizar *qué hacemos* con estos afectos *en* la política. El amor es ambivalente: condiciona, orienta y posiciona al objeto de deseo dentro de un marco de protección, cuidado y felicidad, pero completa su movimiento seleccionando y orientando los sujetos y objetos (odios) que pueden hacer peligrar su amor.

En conclusión, igual que el género o el cuerpo (Enguix, 2018, 2020), los afectos son también categorías desbordadas de materia y de discurso. Son y forman parte de ensamblajes (DeLanda, 2016) de hormonas, estados de ánimo, experiencias pasadas y presentes, expectativas, cuerpos y movimientos corporales, objetos, discursos y prácticas. Son ensamblajes con componentes materiales, sociales, fisiológicos y semióticos que operan en diferentes niveles y que afectan de forma diversa, es decir, que no crean causalidades sino cualidades, intensidades y velocidades. Como recoge Lauren Berlant (2020: 43), la actividad de los afectos «satura las performances corporales, íntimas y políticas de adaptación que convierten a una atmósfera compartida en algo palpable y, en los patrones que impone, deja entrever una poética, una teoría-puesta-en-práctica acerca del funcionamiento del mundo».

La valencia política del amor

En todas sus modalidades afectivas el amor es un tema que está presente a lo largo de la historia occidental. Por una parte, el amor en la política ha sido utilizado bajo un aura vergonzante, naíf y conservadora: «En contraposición al discurso del sexo, que evoca al riesgo y la transgresión, el tema del amor sugiere un conservadurismo o incluso la negación de la [acción] política» (Toye, 2010: 40). Así, el amor se configura como elemento fundamental para asegurar el orden social, «como necesario para mantener la autoridad, porque que el amor «al líder» es lo que permite el consentimiento y el acuerdo a las normas y reglas» (Ahmed, 2003: 6). Esto deriva de una narración del amor en términos maternos, es decir, como un signo de la «respetada» feminidad (Ahmed, 2003: 4) que, a su vez, se conecta con ideas sobre la nación que son generizadas (Yuval-Davis, 1997).

Por la otra parte, el amor (en todas sus vertientes) se ha utilizado como categoría de primer orden para la construcción y el análisis político de alternativas anticapitalistas, decoloniales o altermundistas a las fuerzas hegemónicas (Hardt y Negri, 2011; Scribano, 2020; York, 2018). El amor y las prácticas-de-amar se han comprendido como un espacio desde el cual se puede cuestionar la autoridad y las estructuras sociales, económicas y políticas⁸.

Adrián Scribano (2017: 244) muestra cómo el amor, entendido como práctica intersticial, se conecta con el conflicto social y deviene «contracara de los ejes de la religión neocolonial». Matt York (2018: 612) apuesta por el amor como «marco de referencia para una transición hacia el siguiente sistema» fuera de los ejes de dominación. Sin embargo, ambos planteamientos asumen una causalidad y una valoración emocional: el amor nos moviliza hacia prácticas revolucionarias positivas, pues si no es así, hablamos de un «amor corrupto» (Hardt y Negri, 2011). No obstante, se debe salir de interpretaciones mecanicistas que clasifiquen

8 Amor, solidaridad y cuidado emergen como fuerzas políticas de transformación social en la búsqueda de modelos de vida alternativos. La Izquierda Independiente catalana [*Esquerra Independentista*] ha basado su propuesta política contra la crisis económica causada por el covid-19 bajo el lema «Hay otra manera de vivir» [*Hi ha una altra manera de viure*]. Véase, <https://arran.cat/blog/2020/07/28/hi-ha-una-altra-manera-de-viure-10-propostes-de-lesquerra-independentista-per-una-sortida-a-la-crisi-a-favor-de-la-classe-treballadora/> (Consultada: 14/12/2020).

valorativa o productivamente los afectos (Bargetz, 2015). Se debe pensar en el amor como una categoría relevante para el análisis político y crítico y, al mismo tiempo, huir de su romantización como categoría revolucionaria. El amor como una categoría política fundamental, despojado de valoraciones morales, sirve para observar *qué* es lo que este *hace* en el nacionalismo y *cómo* circula, se configura y reproduce en relación con los diversos discursos de dominación (nacional). El amor aparece como un espacio de deseo donde se despliegan diferentes escenas, momentos, situaciones y eventos (Berlant, 2012: 75).

Sara Ahmed (2003) ha analizado el ideal nacional y las prácticas nacionalistas desde los cuerpos que los habitan. Se puede confundir el ideal como un objeto futurible, inalcanzable y abstracto pero, en realidad, forma parte, constituye y da permiso a los cuerpos para moverse en una u otra dirección: «la idea nacional toma la forma de un tipo particular de cuerpo, que se asume en su «libertad» de no ser marcado. El ideal es una aproximación a una imagen, que depende de ser habitada por unos cuerpos en lugar de por otros» (Ahmed, 2003: 26). Los cuerpos que habitan el ideal nacional de CxE son, sin duda, cuerpos marcados por el deseo de la unidad nacional y la hegemonía patriarcal, nación y Estado no son neutros en términos de género. Entre otros afectos, esos cuerpos se encuentran fuertemente conectados mediante el amor a la patria, un término tan abstracto que es capaz de aglutinar posiciones sociales diferentes, pero al mismo tiempo tan concreto como para activar la identificación de las amenazas a esa patria.

Para Sara Ahmed (2003), la relación entre nacionalismo y amor opera a través de tres movimientos: la extensión del ideal del objeto de amor, el fallo que no permite cumplir la fantasía nacional y la explicación al fallo. Al final, el ideal nacional se mezcla y confunde con «el yo», igualando el ataque político (al proyecto nacionalista español) como un ataque personal. Esta asimilación de cuerpos y naciones conforma cuerpos y objetos deseados y odiados al desbordar los cuerpos individuales en la nación y la nación en los cuerpos (Enguix, 2020).

Es en estos movimientos, en esta constante circulación afectiva de cuerpos, políticas y discursos, donde la relación entre el marco afectivo del amor y las prácticas-de-odio se vuelven más evidentes. Como explica María Elvia Domínguez, en su odio amoroso «[e]l vínculo entre amor y odio convierte los juicios morales en “pegajosos” porque circulan como mercancías en diferentes esferas sociales alineando unos grupos contra otros» (2020: 38). A través del establecimiento de un marco afectivo del

amor, se activan prácticas afectivas y políticas basadas tanto en el amor hacia el objeto de deseo como en el odio hacia los sujetos desplazados. Si estos procesos afectivos duales se basan en un férreo nacionalismo machista y una apuesta política de extrema derecha, se configura una idea de nación y familia fundada en su vulnerabilidad y amenazada. En una época de disolución social y económica causada por el neoliberalismo, la familia heteronormativa es reclamada como un espacio contrarrevolucionario y de lucha social en relación con la nación (Dietze y Roth, 2020b). El ideal nacional y familiar se funden y vinculan «lo íntimo y lo global [para] multiplicar los mensajes de odio amoroso» (Domínguez, 2020: 41). CxE es un buen ejemplo de vinculación entre lo personal e «íntimo» que estructuran su unidad familiar ideal (y, en consecuencia, el miedo y el odio al feminismo que critican ese ideal) y la «globalidad» de las relaciones políticas y territoriales que estructuran su ideal nacional, una nación unida (de ahí el odio hacia la movilización independentista).

En definitiva, no debemos considerar que el amor en los grupos de extrema derecha, nacionalistas o «de odio», es una práctica afectiva utilizada para ocultar y disfrazar su odio, sino que debemos considerarlo como una práctica efectiva y afectiva que no está libre de prácticas de dominación, alienación y explotación.

Antifeminismo, nacionalismo y afectos: formaciones políticas pegajosas

En CxE, el amor a España se mezcla con el odio a unos otros, entre los que destaca el feminismo, en consonancia con buena parte de la derecha europea, y particularmente el populismo de derechas. El feminismo deviene el origen de los muchos «males» de nuestra sociedad. La justicia de género, el feminismo y el antigénero son, por lo tanto, elementos fundamentales en todas las agendas políticas contemporáneas.

Hoy en día el género sigue siendo una categoría clasificatoria y política que vertebra nuestras sociedades. El género, la diferencia sexual y la sexualidad son marcadores fundamentales para la organización jerárquica del poder (Braidotti y Hlavajova, 2018). Los proyectos políticos nacionalistas afectan y son afectados por la configuración de las relaciones de género. La construcción de la nación (*nationhood*) implica concepciones específicas de lo que significa ser hombre (*manhood*) o ser mujer (*womanhood*) (Yuval-Davis, 1997). La masculinidad y la nación, como proyectos

políticos, se conectan uno al otro haciendo que su hegemonía y decadencia se encuentren completamente entrelazadas (Bargetz, 2020b).

Los muchos textos publicados recientemente sobre el discurso de (anti)género en relación con la derecha populista muestran cuán cercanas son las conexiones entre los discursos antifeministas y el resto de discursos discriminatorios (véase nota 5). Los grupos conservadores y derechistas consiguen transformar el género en un ente totalizador que es capaz de articular toda una serie de demandas conservadoras bajo el término «ideología de género». Del otro lado, estos movimientos han asimilado y hecho suyos ciertos avances feministas que conectan con su defensa del progresismo social occidental –como muestra el femonacionalismo de Farris (2017) o el homonacionalismo de Puar (2015)–, utilizándolos para configurar sus pretensiones nacionalistas en términos excluyentes de otras realidades a las que cualifican como inferiores siguiendo parámetros basados en la igualdad de género y/o la sexualidad.

Aunque estos movimientos son profundamente antifeministas, «el uso de los argumentos sobre las políticas de género es una tapadera para acelerar cambios mucho más profundos» (Pető, 2015: 127) porque el discurso de género funciona como «pegamento simbólico» (Kováts y Poim, 2015). Es decir, funciona como una categoría que consigue aglutinar discursos diversos (antifeministas, xenófobos, racistas, anti-LGBTIQ+, nacionalistas, etc.) en los movimientos conservadores y derechistas de diferentes familias políticas. La «ideología de género», tal y como se denomina a las políticas feministas y de igualdad, sirve como figura antagonica a los diferentes actores iliberales y asienta las bases de su guerra cultural y la expansión de su proyecto político (Grzebalska y Pető, 2018 y en este volumen).

Consideramos que la «pegajosidad del género» se da gracias a tres factores: su centralidad para la organización social, es decir, sus discursos de género no son una simple «tapadera» sino que son fundamentales para su construcción nacional e ideológica, su capacidad para activar afectos, y, el papel relacional de los afectos que emergen de él. Es decir, el género *se pega* a diferentes discursos, actos o ideologías políticas a causa de las propiedades de pegajosidad que le proporcionan las emociones y valores que se adhieren a él (Ahmed, 2004). Puesto que el género es hoy aún un elemento importante para la formación y el mantenimiento social, será más pegajoso que otros elementos pues evoca una cantidad mayor de valores, sentimientos y emociones. Es decir, el «género» funciona como un «trigger» (activador) emocional.

La pegajosidad política del género ha sido perfectamente expuesta por Brigitte Bargetz (2020b). Según Bargetz, nos encontramos en un momento de disolución de los Estados nación a causa de los procesos globalizadores del neoliberalismo que no permite que los poderes públicos puedan cumplir con las demandas de protección nacional que se les presumen, configurando sujetos neurotizados y ansiosos de volver a disponer de esa protección. Como el sujeto del contrato social del liberalismo es un hombre blanco, heterosexual, racional y capacitado física y mentalmente (Bargetz, 2020a), este será el sujeto que más se vea afectado por tal disolución nacional pues, en parte, la disolución del Estado protector significa también la disolución de su soberanía y hegemonía:

Junto al anhelo de un estado-nación masculino perdido, se encuentra el anhelo por sus instituciones heteronormativas que, supuestamente, promete funcionar como estabilizador político y portador de esperanza. Este anhelo indica una llamada, un deseo de que el estado-nación soberano sea restaurado y, junto a ello, un deseo de restablecer la autoridad del Estado (Bargetz, 2020b: 12).

Es decir, la tristeza, añoranza y desesperanza por la caída de su objeto de deseo, el Estado nación, se enreda con la añorada hegemonía masculina y heterosexual en las relaciones de género y familiares. De este modo, el género, pegado a unos afectos fundamentales, funciona como un activador para defender, contraatacar y conquistar de nuevo las estructuras nacionales de poder en términos conservadores y masculinistas.

Metodología

El estudio de CxE comenzó con la clara intención de comprender y observar los mecanismos, discursos y afectos que el grupo de ultraderecha nacionalista utilizaba para activar y movilizar a la gente e investigar el papel del género (como discurso político y variable sociocorporal) en su proyecto político. Con este objetivo, participamos en tres de las seis actividades que el grupo realizó en la calle entre diciembre de 2019 y marzo de 2020. Sin embargo, en marzo de 2020, la pandemia de la covid-19 paralizó su movilización política y la investigación etnográfica *in situ*. En ese momento, decidimos mover la etnografía hacia el espacio digital, investigando y observando su página de Facebook. Esta página

no solo era el foro de conversación de las participantes, sino que también funcionaba como órgano de divulgación ideológica y de las diferentes acciones y movilizaciones en la calle. El grupo de Facebook estaba abierto al público y cuenta con más de 1.300 participantes⁹, aunque desde julio de 2020 no consta actividad alguna. En el último *post*, Rodrigo, líder de CxE, se disculpaba por el silencio de la página y explicaba que Facebook había bloqueado los perfiles de lxs moderadorxs del grupo durante más de dos meses.

La etnografía digital se ha realizado entre el 24 de diciembre de 2019, fecha en la que se crea la plataforma nacionalista, hasta el 4 de abril de 2020, momento en el que las interacciones en el grupo comienzan a menguar. Sin embargo, con el objetivo de comprender la estructura organizativa de CxE se visitaron los comentarios y las publicaciones previas al inicio de la etnografía. Gracias a ello, descubrimos que no se trataba de una página de reciente creación, sino que, bajo el nombre de «BASTA YA, acción ciudadana contra la delincuencia», la página ya publicaba contenido de temática antiinmigratoria, propaganda neonazi e insultos y vejaciones a la alcaldesa de Barcelona Ada Colau¹⁰.

La página de Facebook de CxE no es solo un objeto de estudio, sino un campo de relaciones; por ello, hemos tenido en cuenta los comentarios y publicaciones del grupo y los diferentes hipervínculos que conectan esta página con otros espacios digitales de la ultraderecha nacionalista (por ejemplo, vídeos de Youtube, tuits, otros foros o publicaciones en blogs, etc.) creando geografías concretas.

Puesto que la página es pública, no fue necesario ser participante para observar las discusiones, *posts* o comentarios que ahí se producían. Aun así, se hace inevitable reflexionar sobre nuestra posición en el campo. Decidimos mantener una posición *outsider* por dos razones:

- a) *Cuestiones éticas sobre la visibilidad de organizaciones neonazis: el Frente Nacional Identitario (FNI-PNSOE)*¹¹, organización

9 El número de participantes en el grupo ha sido consultado en diciembre de 2020.

10 Ada Colau es alcaldesa de Barcelona desde el 2015. Perteneció al partido político Catalunya en Comú donde confluyen varias corrientes de izquierdas, feministas y municipalistas. Durante la crisis económica del 2008 y años antes de su salto a la política institucional, Ada Colau fue conocida por ser una de las líderes de la Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH).

11 Para profundizar sobre la formación e ideología del partido nacionalsocialista, véase Borràs (2021: 242-243).

política nacionalsocialista, lidera y organiza el grupo de CxE desde la sombra, pues comparten líder: Rodrigo. Ser miembro del grupo implica incrementar el número de seguidores de la página y puede ayudar a que la red social dé mayor visibilidad al grupo.

- b) *Cuestiones sobre la dinámica del grupo*: durante las acciones en la calle pudimos observar cómo nuestra presencia incomodaba y causaba curiosidad a los participantes –incluso en un par de ocasiones las líneas de seguridad que autoorganizaba el grupo nacionalista impidieron que nos acercásemos–, por lo que con nuestra no presencia en la página de Facebook buscábamos la no distorsión de sus dinámicas.

Durante los cuatro meses de trabajo de campo, se llevó a cabo un diario en donde se recogieron y descargaron todos los comentarios, imágenes, vídeos y links y se realizaron anotaciones y precisiones sobre lo sucedido. El resultado es un documento con más de 80 páginas que recogen 63 publicaciones y alrededor de 800 comentarios. Con la base de datos cerrada, se realizaron varias lecturas en profundidad, centrándonos en la «emocionalidad de los textos» (Ahmed, 2017: 39) para identificar el «marco afectivo» (Sauer, 2019) de la conversación entre los participantes. Entendemos este marco como el argumento afectivo-analítico donde las relaciones entre participantes, sus *posts*, sus memes y vídeos tienen sentido y son capaces de estructurar la movilización política.

Identificado el «amor a la patria» como el afecto que encuadra y organiza la práctica política de la organización, se utiliza el planteamiento de Sara Ahmed (2003) sobre el ideal nacional como marco analítico. De este modo, en la siguiente sección, somos capaces de señalar el camino que despliega CxE desde el marco del amor a las prácticas-de-odio, así como del nacionalismo al antifeminismo, a través de los tres movimientos que Ahmed plantea en relación con el amor y el nacionalismo: la extensión del ideal del objeto, el fallo y la explicación al fallo, así como su asimilación del ideal nacional.

Catalanes por (la amada) España

CxE es una plataforma creada con el objetivo de realizar contramanifestaciones a las movilizaciones independentistas catalanas. Se trata de un

movimiento reactivo de defensa de la unidad nacional formado por «amantes de España». El grupo tiene la meta de convertirse en un ente abierto para expandir su «amor a la patria» (primer movimiento: la extensión del ideal, Ahmed, 2003: 16) como un imperativo para el resto de la población. Federico lo deja claro: «Todos tenemos cabida en este grupo. Todos los que amamos a España, claro» (FB de CxE, 24/12/2019). En términos similares, Rodrigo, líder de CxE, explica cómo el objetivo de esta plataforma es extender la defensa y el amor por la patria entre «el pueblo»:

Entonces decidimos, hablando con varios grupos, iniciar un proyecto que se denomina [...] Plataforma *Catalanes por España*. [...] Aquí el fundamento de esta plataforma era poder juntar lo que yo denomino «pueblo», que es la gente normal que no pertenece a estas facciones que se nos denomina ultras (Rodrigo, Conexión Cataluña, Youtube, 22/02/2020).

La extensión no tiene por qué ser populista (véase Ahmed, 2003), sin embargo, el comportamiento populista de CxE no solo conlleva esta extensión de amor patriótico, sino que también proporciona unas características y moralidad propia al «pueblo». El pueblo se erige como vertebrador político y, aunque parezca vacío de contenido, está lleno de cuerpos, de «gente normal», que lo habita. El cuerpo del «pueblo» que se piensa y desea como el óptimo desde CxE es un hombre trabajador español que vive a las afueras de la capital catalana y madruga para desplazarse a Barcelona a trabajar cada día: un patriarca y cabeza de familia.

Durante la segunda movilización de CxE, a la vuelta del trabajo, un hombre fue interrumpido en su trayecto a casa (donde se iba a reunir con su mujer e hijas) al toparse «con el independentismo» (no con una independentista) cortando la circulación. El independentismo les separaba de sus objetos de amor, les apartaba de sus familias:

No hay derecho, nosotros estamos reventados de currar, sales a las siete de la mañana, y te está esperando tu mujer y tu familia y estos típarra-cos aquí cortándolo (Desconocido, 2º acto de CxE, 10/01/2020).

La familia es fundamental y, por ello, también se convierte en el punto a atacar cuando se quiere hacer daño a quienes se conciben como oponentes políticos. Rápidamente, prácticas-de-odio generizadas se ponen en funcionamiento con el objetivo de defender su marco de amor

nacionalista y familiarista. El escrache diario al exvicepresidente Pablo Iglesias y la ministra de Igualdad Irene Montero por parte de la derecha española es un buen ejemplo (Gutiérrez, 2020). Otro ejemplo es esta cita sobre cómo atacar a la alcaldesa Ada Colau:

Lo veo genial, pero ahí poco daño podemos hacer. El ir a casa de Colau e impedirle que entre a bañar a sus hijos, o prepararle la cenita... se daría cuenta de lo que muchos de sus ciudadanos sufrimos cada día al entrar a BCN (Juan, FB de CxE, 21/01/2020).

Al atacar a la familia, se atacan los afectos e instituciones consideradas sagradas por la extrema derecha, basadas en el modelo heteropatriarcal de padre protector y proveedor. La familia surge como la unidad mínima nacional y articuladora fundamental de la sociedad. Es el objeto de *amor* palpable hacia el cual se quiere llegar y con el cual se puede hacer *daño*. Estos comentarios muestran que la familia es un «objeto de felicidad» pero no porque la cause o nos veamos afectados de forma positiva por ella, sino porque se da «una orientación compartida hacia la familia como algo bueno, como lo que promete felicidad a cambio de lealtad» (Ahmed, 2008: 12).

La unidad nacional generizada, basada en la figura del hombre español, y la familia heterosexual, como pronunciación mínima nacional, configuran el «pueblo» de CxE lleno de cuerpos de hombres heterosexuales trabajadores, cabezas de familia y nacionalistas españoles. Sus objetos de amor (familia y nación) se mezclan, confunden y separan: el ataque a uno deviene ataque al otro. El corte de tráfico de la Avenida Meridiana, que les impide llegar a casa, a su familia, es también un ataque a la nación.

El amor tiene como base la búsqueda de la reciprocidad. En el caso de CxE, la nación (representada por las instituciones públicas) no les devuelve la inversión afectiva, física y política realizada, pero los participantes nacionalistas españoles siguen enganchados a su patria (Ahmed, 2003: 20). Ellos luchan por su nación, por España, pero de forma constante observan cómo el Gobierno socialdemócrata y progresista de España, el Gobierno soberanista catalán y el Gobierno local progresista de Barcelona (in)movilizan las fuerzas y cuerpos de seguridad para permitir que los actos y protestas del soberanismo se celebren con las mínimas afectaciones posibles. Las instituciones públicas aparecen como el problema que no les deja llegar a su objetivo, a su ideal nacional (segundo movimiento, Ahmed, 2003). Hay una traición por quien,

según ellos, debe representar y actuar en nombre del Estado nación. Ante esta problemática, para alcanzar su ideal y sentirse recompensados por su amor, hay que actuar, ser agente, movilizarse:

ESPAÑA TE NECESITA. CATALUÑA TE NECESITA. BARCELONA TE NECESITA. MERIDIANA TE NECESITA. BASTA YA de que 30 personas pueda [sic] cortar impunemente las carreteras catalanas con la colaboración del gobierno de Cataluña (Rodrigo, FB de CxE, 14/02/2020, mayúsculas en el original).

Como siempre los independentistas insultado [sic] y lanzando objetos. Quienes son los fascistas? Es evidente (Carmen, FB de CxE, 01/03/2020).

Se observa cómo sienten que el Estado nación les ha traicionado. El corte de tráfico de Meridiana se entiende como una dejación de funciones del Gobierno y de las fuerzas policiales que permite a las independentistas utilizar la calzada a su antojo. Para solucionarlo, se tienen a sí mismos –su amor les justifica– y al ejército. El ejército se concibe como un elemento fundamental en la defensa y construcción del Estado nación desde una óptica masculina: el Estado concede a los hombres el poder de ser los defensores de la nación (Yuval-Davies, 1997). Por ello, se pide su intervención como estamento político-militar capaz de organizar y enderezar la situación actual:

Por que [sic] en Cataluña no puede intervenir el ejercito [sic] para limpiar las calles y que la gente no salga a la calle re cogemos [sic] firma para que entre en cataluña [sic] los militares (Mario, FB de CxE, 10/03/2020).

Y si quieren una guerra, nos tendrán enfrente: como nos tuvieron en el 36, como nos tienen cuando ellos la empiecen y como nos tendrán cuando nos vengan a tocar los huevos (Rodrigo, 2º acto de CxE, 10/01/2020).

El «autoritarismo» populista (Mudde, 2007) se intenta cumplir a través del deseo y la esperanza de que el ejército se imponga en las calles barcelonesas o se lleve a cabo una militarización del propio colectivo. Se ensalza la figura «hipermasculinizada» (Wood, 2016) del militar como agente de salvación. Una «masculinidad heroica» que salva las mujeres, la nación, el Estado y el estamento heterosexual de la familia (Rommelspacher, 2011: 54 en Sauer, 2020a).

Al igual que el independentismo catalán se interpone en el camino de la unidad de España, el feminismo se interpone en la hegemonía social y sexual del hombre y en su estatus como *pater familias*. El objeto de amor, la unidad nacional y la familia heterosexual, no se alcanza: se le quiere y desea, pero no se le disfruta. Consecuentemente, debe buscarse y darse una explicación al fallo y responsabilizar a unos otros del problema (tercer movimiento, Ahmed, 2003). En el caso de CxE, nos encontramos con el independentismo como responsable directo de la disolución nacional, pero también aparece pegado el feminismo como responsable de la disolución familiar (base de su concepción nacional).

La Figura 1 reproduce el meme antifeminista que Alfonso publica el 8 de marzo. En él vemos un militar (hombre) con numerosas cámaras de vídeo y la frase «Preparado para disfrutar del sexo seguro, y sin las denuncias falsas de violación». El meme se apropia y resignifica varias ideas que proceden de la lucha feminista y LGBTIQ+: sexo seguro, denuncia por violación y *#yositecreo*, pero las convierte en una mofa. El sexo es seguro para el hombre gracias a las cámaras y no por haberlo consentido con su pareja, las denuncias por violación son falsas y la creencia en la víctima se agota (*#yonotecreo*). Incluso el hombre-macho por excelencia, el militar, defensor de la patria y el honor masculino debe sortear al feminismo para poder llegar a disfrutar del sexo, al que antes tenía libre acceso como depredador, seductor y elemento activo en el cortejo.



Figura 1. Publicación de Alfonso en el Facebook *Catalanes por España* (08 de marzo de 2020)

Valeria: @Alfonso denuncias falsas? La mayoría de violaciones ni se denuncian.

Valeria: Por cierto, veo que te gusta el negro de Vox, en cambio atacas a las mujeres españolas. Patético.

Valeria: ERES UN RACISTA ANTI BLANCO.

Lucía: @Valeria y las que se denuncian, no todas son ciertas, y lo sabes.

Lucía: @Valeria el color de vox es verde... no hay 1 negro en vox, hay varios... a ti te va más el de whatsapp???

Lucía: @Valeria yo no veo ataques a nadie, quien se pica ajos come... antiblanco? ese es otro término del nuevo lenguaje inclusivo femimarxista que cuando lo queréis hablar se os hace un lío en la boca y nosotros no paramos de reír???

Alfonso: @Valeria por que [sic] no haces como que te caes y me comes la POLLA.

Valeria: @Lucía es así como lo has leído: ANTI BLANCO... No me he equivocado.

Alfonso: @Lucía ni puto caso.

Alfonso: @Valeria cambia de camello la farlopa que te pasa es muy mala.

[...]

Rodrigo [líder de CxE]: He eliminado a Valeria del grupo.

Como muestran las respuestas a la publicación de Alfonso, no todos coinciden en ligar el feminismo con la destrucción nacional. Valeria despliega una crítica al meme a través del uso de un racismo «de género» (*gendered racism*, Essed, 1991) basado en la idea de que los hombres no-nativos racializados son un peligro para las mujeres nativas lo que conlleva una «externalización, etnicización y racialización de la violencia contra las mujeres» (Mayer, Ajanovic y Sauer, 2020: 108). Este proceso se observa en su refutación sobre la falsedad de las denuncias por violación, en su comparación entre Ignacio Garriga¹² y las mujeres españolas y en la falsa idea de un «racismo inverso» o «antiblanco». El grupo acaba rebatiendo esta idea a través de una «supuesta» defensa de la igualdad racial y una clara oposición al movimiento feminista. Lucía

12 Ignacio Garriga es diputado en el Parlament de Catalunya y líder de Vox en la comunidad. De forma racista, por parte de ciertos sectores de la izquierda española, es conocido como «el negro de Vox».

contesta desde un lugar donde feminismo, lenguaje inclusivo y marxismo se unen para dejar en ridículo a Valeria por el uso del término «antiblanco». Por el otro lado, la contestación de Alfonso es mucho más violenta y degradante, con tintes sexuales («me comes la POLLA») y socialmente estigmatizantes (asumiendo el consumo de drogas de Valeria). Al final, Rodrigo, el líder de CxE, acaba eliminando del grupo a Valeria. Esta situación ejemplifica y reafirma la idea de que el género no es un tema secundario dentro de los movimientos de extrema derecha, sino que son dependientes de él (Cabezas, *supra*). El feminismo de Valeria, aun siendo sumamente racista, la ha condenado como enemiga de la nación: ni su racismo ni su deseo de unidad nacional ni su clara oposición al secesionismo (principal preocupación de CxE) pesaron lo suficiente como para poder permanecer en el grupo.

Si el «amor patriótico» moviliza la acción hacia el objeto de deseo y su ideal (se realiza el acercamiento), también debemos observar cómo el «amor» se mezcla, confunde y distingue del odio hacia quienes considera que impiden alcanzar ese ideal. A través del marco del amor y de las prácticas-de-odio, se crea una frontera afectiva que se mueve en una doble dirección: acercando a unos y alejando a otros.

Un grupo antifeminista de mujeres afincadas en Barcelona, algunas participantes de CxE, realizaron una versión de la popular performance feminista «El violador eres tú». El grupo antifeminista tituló su performance «La acusadora eres tú»¹³ y en la letra se clamaba y se gritaba contra el feminismo por criminalizar al hombre por el hecho de serlo. De nuevo, se apropian del discurso y la acción feminista para resignificarla en sentido contrario al original. Esto parece indicar que estamos ante un antifeminismo «reactivo»: sus producciones culturales y políticas beben y vienen a responder a la movilización feminista.

El vídeo de la *performance* antifeminista comienza mostrando a pantalla completa la bandera española sobre la que se puede leer, en letras negras, la felicitación por el Día de la Mujer, el artículo 14 de la Constitución española de 1978, el título de la *performance* y, en letras verde, la palabra «igualdad» (ver Figura 2). Aparte de la relevancia de introducir una performance antifeminista con la bandera (nación y género se vuelven a conectar), es necesario destacar que la igualdad se confronta con el feminismo y se expone como base democrática a través del uso

13 Véase la performance grabada por el grupo antifeminista en <<https://youtu.be/dNjIajSyxxQ>> [14 de diciembre de 2020].

del texto constitucional. El amor a la igualdad como eje político es utilizado como herramienta por parte de la extrema derecha para erigirse en los dueños y defensores de la democracia liberal y el Estado nación. Además, durante toda la canción se protege al hombre como una figura atacada y que necesita protección a causa de las feministas. El hombre no es violador, pero las feministas serían acusadoras, marxistas y opresoras de la sociedad.



Figura 2. Comienzo del vídeo de la *performance* antifeminista
«La acusadora eres tú»

No es una coincidencia que el independentismo y el feminismo se planteen, separada o conjuntamente, como importantes explicaciones al fallo en la cadena del amor ideal a la patria. Ellos paran e interceptan a los sujetos que quieren llegar a la nación o al sexo heterosexual bajo demandas de libertad, derecho a decidir y autonomía/agencia.

El camino de CxE hace que se pueda relacionar el ideal nacional con la idea nacional haciendo que ambas se confundan y se difuminen. España se comprende como una nación indivisible, cristiana y heterosexual. Aquellas personas y prácticas que no viven bajo el precepto del ideal nacional, de su idea nacional, se convierten en una amenaza, una perversión y un ataque a la nación. No vivir bajo los preceptos ideales significa «desafiar la imagen que se tiene de la nación» (Ahmed, 2003: 25) y, por ende, convertirse en receptoras de prácticas de odio. Unas

prácticas de odio que versan, ya no solo sobre argumentos nacionalistas, sino que agarran al género, como categoría central para la formación y el mantenimiento social, como arma de defensa nacional y familiar.

Conclusiones

Entre los significados que los afectos engarzan, aquí hemos explorado nación y género por considerar que esta es una relación fundamental para entender la(s) política(s) contemporánea(s). El caso de CxE nos muestra el camino desde el amor patriótico hasta el odio al feminismo. Su nacionalismo pronto se pega al antifeminismo y lo incrusta en su idea(l) nacional. El «pueblo» que CxE convoca está formando por padres de familia españoles que viven en los suburbios de la ciudad. La familia se erige, así, como elemento central de su construcción política y afectiva pues es leída como unidad mínima de la nación y herramienta de articulación social. En consecuencia, no solo aparece como el objeto de su deseo, sino que también sirve como estrategia política para dañar a sus contrincantes.

Sin embargo, la familia y la nación se les escapan, no son capaces de llegar a ellas pues aparece un problema que se lo imposibilita. Frente al fallo, a la delicadeza y vulnerabilidad de la reciprocidad de su amor patriótico, el ejército surge como respuesta para (re)establecer el orden social o, si fuera el caso, se acepta su propia militarización. La hegemonía masculina es un lugar de refugio que, mediante la hipermasculinización (representada por la militarización y el ejército), intenta preservar la unidad nacional y los significados y relaciones tradicionales de género. Se lucha frente al independentismo y el feminismo como agentes culpables de la problemática: el primero, por querer y desear la desintegración de la unidad de España y, el segundo, por alentar una revolución en las estructuras sexuales y de género que amenaza la hegemonía de la familia heterosexual. Se une, en definitiva, género y nación, feminismo e independentismo pues, ambos movimientos, interceptan y bloquean el camino hacia el amor patriótico bajo los requerimientos de libertad, derecho a decidir y autonomía/agencia. CxE es un ejemplo práctico del múltiple funcionamiento del amor como instrumento político, sus efectos y su conexión con el odio.

Existe una estrecha relación entre amor y odio, pues, como hemos visto, las prácticas de odio surgen y se desarrollan dentro de un marco de amor a la patria. El feminismo y el independentismo se construyen

como agentes de odio para CxE al perturbar su idea de nación a través de la impugnación de las relaciones de poder heterosexual en la familia y de la unidad formal y monolítica del territorio español. Así, el amor, tiene un importante efecto político y actúa en múltiples efectos.

Como marco afectivo, crea una atmósfera donde se incluye el objeto de deseo, en este caso España, pero también configura una frontera afectiva y política respecto a quienes deviene sujetos de odio. El secesionismo catalán, el feminismo y el movimiento LGBTIQ+ son los otros que dañan la patria, los que impiden que esta les pueda compensar por su trabajo patriótico. Su amor a la patria es el marco afectivo, político y comunicativo que da coherencia a la construcción heterogénea y divergente de los enemigos de España.

Tomar el odio, como afecto hegemónico y único elemento analítico, nos reduce el campo de visión, dejándonos únicamente ver la relación oposicional entre el «nosotros» y el «ellos». Pensar desde el amor los movimientos nacionalistas y de extrema derecha, como CxE, nos ayuda a reorientar nuestras investigaciones hacia lugares más productivos.

Bibliografía

- Ahmed, S. (2003). «In the name of Love», *borderlands*, 2(3), http://www.borderlands.net.au/vol2no3_2003/ahmed_love.htm
- (2004), «Affective Economies». *Social Text*, 22(2): pp. 117-139. https://doi.org/10.1215/01642472-22-2_79-117
- (2008), «Sociable Happiness», *Emotion, Space and Society*, 1(1): pp. 10-13. <https://doi.org/10.1016/j.emospa.2008.07.003>
- (2017), *La política cultural de las emociones*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.
- Bargetz, B. (2014a), «Figuring Ambivalence, Capturing the Political. An Everyday Perspective», en Christopher F. E. Holzhey (ed.), *Multistable Figures. On the critical Potentials of Ir/Reversible Aspect-Seeing*, Verlag - Turia + Kant, Berlín, pp. 191-214.
- (2014b), «Mapping Affect. Challenges of (Un)Timely Politics», en Angerer, M. Bösel, B. y Ott, M. (eds.), *Timing of Affect. Epistemologies, Aesthetics, Politics*. Zürich: Diaphanes AG, pp. 289-302.
- (2015), «The Distribution of Emotions: Affective Politics of Emancipation», *Hypatia*, 30(3), pp. 580-596, <<https://doi.org/10.1111/hypa.12159>>.

- (2020a), «The Sentimental Contract: Ambivalences of Affective Politics and Publics», en Fleig, A. y Von Scheve, C. (eds.), *Public Spheres of Resonance: Constellations of Affect and Language*, Routledge, Londres, pp. 63-80.
- (2020b), «Haunting Sovereignty and the Neurotic Subject: Contemporary Constellations of Fear, Anxiety and Uncertainty», *Citizenship Studies*, julio, pp. 1-16, <https://doi.org/10.1080/13621025.2020.1786502>
- Berlant, L. (2012), *Desire/Love*, Punctum Books, Brooklyn.
- (2020), *El optimismo cruel*, Caja Negra, Buenos Aires.
- Borràs, J. (2021), «Cataluña como campo de batalla», en Ramos, M. (coord.), *De los neocón a los neonazis. La derecha radical en el estado español*, Rosa Luxemburg Shiftung – Oficina de enlace Madrid, Madrid, pp. 218-258.
- Braidotti, R. y Hlavajova, M. (2018), «Introduction», en Braidotti, R. y Hlavajova, M. (eds.), *Posthuman Glossary*, Bloomsbury Academic, Londres.
- Clough, P. y Halley, J. (2007), *The Affective Turn. Theorizing the Social*, Duke University Press, Durham.
- DeLanda, M. (2016), *Assemblage Theory*, Edinburgh University Press Ltd, Edimburgo.
- Dietze, G. y Roth, J. (eds.) (2020a), *Right-Wing Populism and Gender*, transcript-Verlag, Berlín, <https://doi.org/10.14361/9783839449806>.
- (2020b), «Right-Wing Populism and Gender: A Preliminary Cartography of an Emergent field of Research», en Dietze, G. y Roth, J. (eds.), *Right-Wing Populism and Gender*, transcript-Verlag, Berlín, pp. 7-22, <https://doi.org/10.14361/9783839449806-001>.
- Domínguez Blanco, M. E. (2020), «“Nosotros también”: Sentimientos *queer* y políticas de odio amoroso hacia la adopción igualitaria en Colombia», *LASA Forum*, 51 (2), pp. 37-41.
- Enguix Grau, B. (2018), «Cuerpos desbordados como ensamblaje. Habitar lo “masculino” de forma “posthumana”», *Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia*, 34, pp. 135-156.
- (2020), «“Overflowed Bodies” as Critical-Political Transformations», *Feminist Theory*, 21(4), pp. 465-481, <https://doi.org/10.1177/1464700120967328>.
- Essed, P. (1991). *Understanding Everyday Racism: An Interdisciplinary Theory*, Sage, Thousand Oaks.

- Farris, S. R. (2017), *In the Name of Women's Rights: The Rise of Femonationalism*, Duke University Press, Durham.
- Grzebalska, W. y Petó, A. (2018), «The gendered modus operandi of the illiberal transformation in Hungary and Poland», *Women's Studies International Forum*, 68, pp. 164-172, <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2017.12.001>.
- Gutiérrez, A. (2020), «Más de dos meses de escrache diario a Pablo Iglesias e Irene Montero: ¿Libertad de expresión o acoso?», *infoLibre*, 27 de julio de 2020, *online*. Recuperado de: https://www.infolibre.es/noticias/politica/2020/07/31/dos_meses_escraches_diarios_pablo_iglesias_109274_1012.html (Consultado: 14/12/2020).
- Hardt, M. y Negri, A. (2011). *Commonwealth*, Harvard University Press, Cambridge.
- Hemmings, C. (2005), «Invoking Affect», *Cultural Studies*, 19(5), pp. 548-567, <https://doi.org/10.1080/09502380500365473>.
- Hochschild, A.-R. (2008), «Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure», en Greco, M. y Stenner, P. (eds.), *Emotions: A Social Science Reader*, Routledge, Nueva York, pp. 121-126.
- Kováts, E. y Poim, M. (eds.) (2015), *Gender as Symbolic Glue. The Position of and Role of Conservative Far-Right Parties in Anti-Gender Mobilizations in Europe*, FEPS/Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Massumi, B. (2002), *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Duke University Press, Durham.
- Mayer, S., Ajanovic, E.; y Sauer, B. (2020), «Man, Woman, Family. Gender and the Limited Modernization of Right-Wing Extremism in Austria», en Dietze, G. y Roth, J. (eds.), *Right-Wing Populism and Gender*, transcript-Verlag, Berlín, pp. 101-116. <https://doi.org/10.14361/9783839449806-006>.
- Mudde, C. (2007), *Populist Radical Right Parties in Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511492037>.
- Paternotte, D. y Kuhar, R. (eds.) (2018), *Anti-Gender Campaigns in Europe: Mobilizing against Equality*, Rowman & Littlefield International, Lanham.
- Petó, A. (2015), «“Anti-Gender” Mobilisational Discourse of Conservative and Far Right Parties as a Challenge for Progressive Politics», en Kováts, E. y Poim, M. (eds.), *Gender as Symbolic Glue. The Position of and Role of Conservative Far-Right Parties in Anti-*

- Gender Mobilizations in Europe*, FEPS/Friedrich-Ebert-Stiftung, pp. 126-131.
- Poma, A. y Gravante, T. (2017), «Emociones, protesta y acción colectiva: Estado del arte y avances», *Aposta: Revista de Ciencias Sociales*, 74, pp. 32-62.
- Puar, J. K. (2015), «Homonationalism As Assemblage: Viral Travels, Affective Sexualities», *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, 3(1), pp. 319-337, http://www.jasbirpuar.com/assets/JKP_Viral-Travels.pdf.
- Sauer, B. (2019), «Mobilizing Shame and Disgust: Abolitionist Affective Frames in Austrian and German Anti-Sex-Work Movements», *Journal of Political Power*, 12(3), pp. 318-338, <https://doi.org/10.1080/2158379X.2019.1669262>.
- (2020a), «Authoritarian Right-Wing Populism as Masculinist Identity Politics. The Role of Affects», en Dietze, G. y Roth, J. *Right-Wing Populism and Gender*, transcript-Verlag, Berlín, pp. 23-40, <https://doi.org/10.14361/9783839449806-002>
- (2020b), «Affective Governmentality, Gender and the Rise of the Authoritarian Populist Right», en *14th ECPR General Conference, Online - Virtual Event*, del 24 al 28 de agosto de 2020. Recuperado de: <https://ecpr.eu/Events/Event/PaperDetails/54047> [mayo 2021].
- Scribano, A. (2012), «Sociología de los Cuerpos/Emociones», *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 4(1), pp. 91-111.
- (2017), «Amor y acción colectiva: Una mirada desde las prácticas intersticiales en Argentina», *Aposta: Revista de Ciencias Sociales*, 74, pp. 241-280.
- (2020), «El amor filial como práctica intersticial: Una etnografía digital», *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, 47 (mayo), pp. 129-151, <https://doi.org/10.5944/empiria.47.2020.27427>.
- Toye, M. E. (2010), «Towards a Poethics of Love», *Feminist Theory*, 11(1), pp. 39-55, <https://doi.org/10.1177/1464700109355212>.
- Wetherell, M. (2015), «Trends in the Turn to Affect», *Body & Society*, 21(2), pp. 139-166, <https://doi.org/10.1177/1357034X14539020>.
- Wodak, R. (2015), *The Politics of Fear. What Right-Wing Populist Discourses Mean*, SAGE, Londres.
- Wood, E. A. (2016), «Hypermasculinity as a Scenario of Power», *International Feminist Journal of Politics*, 18(3), pp. 329-350, <<https://doi.org/10.1080/14616742.2015.1125649>>.

- York, M. (2018), «Revolutionary Love and Alter-Globalisation: Towards a New Development Ethic», *Social Change*, 48(4), pp. 601-615. <https://doi.org/10.1177/0049085718801402>
- Yuval-Davis, N. (1997), *Gender & Nation*, SAGE, Londres.

8. **Por un enfoque *emic* para comprender los «movimientos feos»** *Lecciones de las divisiones en el movimiento provida italiano¹*

MARTINA AVANZA

Know your enemy!
Come on!
(¡Conoce a tu enemigo, vamos!)

RAGE AGAINST THE MACHINE

Este artículo forma parte de un número temático que explora cómo y por qué el proyecto feminista está amenazado en Europa. Por supuesto que no hay una respuesta simple a esta cuestión, tal y como ilustran con claridad las diferentes aportaciones. Esta investigación se centrará en la amenaza específica que representan para el proyecto feminista los movimientos sociales organizados con un programa antifeminista. Con base en el estudio específico del caso del movimiento contra el aborto en Italia, se sostiene que hay que prestar más atención a los adversarios del proyecto feminista y que ya es hora de reevaluar la manera en la que los

- 1 Este artículo forma parte del número «The Feminist Project under Threat in Europe» [El proyecto feminista bajo amenaza en Europa], editado por Mieke Verloof (Radboud Universiteit, Países Bajos) y David Paternotte (Université Libre de Bruxelles, Bélgica). © 2018 de la autora; titular Cogitatio (Lisboa, Portugal). Este artículo tiene una licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional (CC BY 4.0). *Politics and Governance* (ISSN: 2183-2463), 2018, vol. 6, núm. 3, pp. 112-125. DOI: 10.17645/pag.v6i3.1479. Este artículo recibió el Premio al Mejor Artículo del Council for European Studies' Gender and Sexuality Research Network en 2019. Traducción: Marta Malo de Molina, Zenobia Traducciones.

estudiamos. Los estudios de movimientos sociales han abordado los movimientos antifeministas o, en términos más generales, «conservadores» principalmente como contramovimientos que se oponen al cambio social y a los movimientos progresistas que luchan por él. Aquí se arguye que deberíamos ir más allá de esta perspectiva y pasar a estudiar estos grupos como sujetos independientes, en lugar de hacerlo exclusivamente en relación con los movimientos «progresistas» y con la agenda a la que se oponen. La idea subyacente es sencilla: solo podemos saber qué es el antifeminismo si somos capaces de entender su visión del mundo y leer sus diferentes estrategias. Centrarse en exclusiva en una dinámica movimiento-contramovimiento limita una comprensión más fina, lo cual restringe la capacidad de responder a las amenazas que se presentan.

Mi trabajo de campo sobre el movimiento provida italiano planteó cuestiones sobre la naturaleza de la bibliografía existente. Desde el comienzo de mi etnografía, estuvo claro que había un nivel sorprendente de conflicto dentro del propio movimiento. En las redes sociales, en entrevistas y en actividades, lo que provocaba los debates más encendidos eran las posiciones de otros grupos provida rivales, en lugar de los verdaderos antagonistas (el movimiento prodecisión). Desde el principio, este contexto me llevó a prestar mucha más atención de la que yo hubiera imaginado a las divisiones internas del movimiento provida, que apenas aparecían recogidas en la bibliografía existente.

Para reportar estas divisiones, se adoptó un enfoque que considera los movimientos «conservadores» en sí mismos, de acuerdo con las prioridades que tienen sentido en su entorno. Este enfoque evita homogeneizar un movimiento que, de hecho, está dividido y es diverso. También permite entender cómo estas divisiones internas configuran las estrategias que el movimiento emplea. La bibliografía existente enfatiza el gran papel que juegan los conflictos entre movimientos y contramovimientos, en particular, en el caso de las movilizaciones prodecisión frente a las movilizaciones provida en Estados Unidos (Meyer y Staggenborg, 1996, 2008; Rohlinger, 2002; Staggenborg, 1991). La información que yo he recabado del movimiento provida en Italia también muestra el gran papel que juegan los conflictos, pero lo que prima son específicamente las diferencias intramovimiento. A cuarenta años de la legalización del aborto, lo que configura en esencia el movimiento tiene más que ver con las divisiones internas, que con la confrontación con el movimiento prodecisión. Al revelar la importancia de los conflictos en el seno del movimiento, esta monografía será también de utilidad para

análisis futuros de los denominados «movimientos feos»², donde este tipo de enfoque rara vez se aplica. Los investigadores de movimientos sociales no han sido muy propensos a estudiar estos grupos porque les resultan desagradables desde el punto de vista ideológico y, cuando lo han hecho, los han observado de fuera a dentro y en relación con los movimientos «progresistas» que combaten (provida/prodecisión, anti-homosexualidad/LGBTIQ+). En este tipo de análisis, puede parecer que un movimiento está considerablemente unificado. Sin embargo, tal y como sugiere el material recogido, las cosas son mucho más complicadas cuando se analizan por dentro. La tesis de este artículo es que la mejor manera de desplegar una perspectiva *emic* es a través de un plan de investigación etnográfico no comparativo que vaya más allá de la simple contraposición de movimiento frente a contramovimiento.

Después de una revisión crítica de la bibliografía sobre la dinámica movimiento-contramovimiento, en particular haciendo hincapié en el conflicto prodecisión/provida, el artículo considerará la bibliografía que defiende un acercamiento *emic* y etnográfico a los «movimientos sociales desagradables» (Esseveld y Eyerman, 1992). A continuación, se delineará la metodología empleada para el estudio monográfico, antes de presentar los tres principales conflictos revelados dentro del movimiento provida italiano. Las lecciones extraídas de estas divisiones se resaltarán después, ofreciendo una noción más matizada de los movimientos sociales que difiere de manera significativa de los movimientos «progresistas» canónicos en torno a los cuales se suelen construir las teorías de los movimientos sociales. El artículo concluye con un llamamiento a favor de un enfoque *emic* que presente una explicación más reveladora de los «movimientos feos»³.

Más allá del análisis movimiento-contramovimiento

En la bibliografía sobre movimientos sociales, el movimiento provida estadounidense se ha convertido en la figura prototípica de un

- 2 Expresión acuñada por Sidney Tarrow (1994), «Movimientos feos» y otras etiquetas similares aparecen entre comillas, al igual que el calificativo «conservador», porque, siguiendo a Polletta, que enfatiza que «no hay nada intrínsecamente incómodo en ningún movimiento, grupo o táctica. La incomodidad está en los ojos de quien mira» (2006: 476), me parecen más ideológicas que analíticas.
- 3 Del inglés «ugly movements» (*N. del T.*).

contramovimiento. Esto se debe a que este movimiento reúne las dos definiciones que podemos encontrar en la bibliografía.

La primera definición es lo que Blais y Dupuis-Déri (2012) llaman *mecánica*: un contramovimiento es aquel que surge y actúa en respuesta y oposición a un movimiento existente. De acuerdo con esta definición, un contramovimiento puede ser progresista o reaccionario. Lo importante aquí es identificar qué movimiento inicia el ciclo de disputas (Lo, 1982; Zald y Useem, 1987). Al subrayar la importancia de la dinámica entre ambos movimientos, esta definición remarca que ambos comparten el mismo objeto de preocupación y se influyen mutuamente (Fetner, 2008; Meyer y Staggenborg, 1996, 2008). El movimiento provida estadounidense ilustra a la perfección esta definición: surgió en reacción a la legalización del aborto en 1973 y hasta el momento ha estado involucrado en una dinámica movimiento-contramovimiento con el movimiento prodecisión.

La segunda definición, que aquí se identifica como *ideológica*, declara que un contramovimiento es un movimiento que se opone de manera específica al cambio social y no a otro movimiento social (Blais y Dupuis-Déri, 2012; Mottl, 1980; Zald, 1979). Por lo tanto, se le define como necesariamente reaccionario. Aun cuando los «conservadores» fueron los primeros en movilizarse contra la legalización del matrimonio igualitario, se les puso la etiqueta de contramovimiento o, para reintroducir una línea de tiempo histórico, de «contramovimiento anticipatorio» (Dorf y Tarrow, 2014). Por supuesto, el movimiento contra el aborto también encaja en esta segunda definición. Ésta, de carácter ideológico, es la que ha dominado las investigaciones.

El movimiento provida se ha estudiado principalmente en su relación de oposición e influencia con el movimiento prodecisión. La insuperable obra de Susan Staggenborg (1991) mostraba con claridad cómo la dinámica de movimiento-contramovimiento influía en los ciclos de movilización y en las estrategias en ambos campos. Con respecto al ciclo de movilización, las victorias en un campo podían convertirse en un efecto movilizador para los perdedores, como sucedió con el movimiento provida a partir del fallo en el caso de Roe contra Wade⁴. En cuanto a los modos de acción, es imposible entender por

4 El Tribunal Supremo de Estados Unidos dictaminó en 1973, en el famoso caso de Roe contra Wade, que el acceso al aborto era un derecho constitucional. El aniversario del dictamen se ha convertido en una cita central del movimiento

qué las feministas prodecisión empezaron a hacer lobby (una práctica alejada de su cultura política) a menos que se tengan en cuenta los logros de los lobbies provida a finales de la década de 1970. Las relaciones entre movimiento y contramovimiento se describen, pues, estableciendo analogías con un partido de ping-pong, en el que cada jugador tiene que reaccionar y responder a los tiros del otro (Green, 1992), una guerra (Zald, 1979) o «un tango a veces poco agarrado de movilización y desmovilización» (Zald y Useem, 1987: 247).

Estos planteamientos de investigación dieron sin duda frutos, pero no sin dejar algunas áreas ciegas importantes. Aunque permitieron discernir la dinámica de la movilización constituida por la interacción movimiento-contramovimiento, tuvieron la desventaja de insistir ante todo en las diferencias entre los dos campos rivales: una comparación que ha tendido a homogeneizar ambas partes y a subestimar la importancia de las diferencias internas que estructuran cada movimiento social.

La tendencia hacia la homogeneización y la reificación es más fuerte en el caso del campo «conservador» que del campo «progresista», cuyos conflictos internos se conocen mejor (Bernstein y Taylor, 2013; Bracke, 2014; Ghaziani, 2008; Hirsch y Fox Keller, 1990; McCammon, Bergner y Arch, 2015; Taylor, 1998; Taylor y Rupp, 1993; Whittier, 1995). Tal y como señalaba Ziad Munson:

Hay una propensión a tratar de reducir los movimientos sociales a una sola idea o creencia subyacente. Esto es particularmente cierto en el caso de los movimientos con los que no se está de acuerdo: resulta más fácil desestimar un punto de vista contrario reduciéndolo a una cuña o a un mensaje simple (y feo). Hasta ahora, así es como se ha analizado el movimiento provida (2008: 153).

Poulson, Caswell y Gray piden cautela en este tipo de situaciones: «Pensamos que esta “diferencia” entre investigador y sujeto de la investigación debería hacer que las y los investigadores actúen con particular cautela cuando caracterizan la naturaleza y a las personas participantes de estos movimientos» (2014: 240). Este problema es el que este artículo intenta superar.

provida, que convoca todos los años una «Marcha por la Vida» hasta el edificio del Tribunal Supremo en Washington D.C. (*N. de la T.*).

Estudiar los «grupos odiosos»⁵ desde dentro

Los estudios de los movimientos sociales se han centrado sobre todo en los movimientos progresistas occidentales y no en sus contrarios «conservadores»; por ende, los movimientos «conservadores» no han recibido casi atención por parte de las y los investigadores. De acuerdo con Jasper:

Parece mantenerse un mismo patrón a lo largo de los últimos cincuenta años: antiguos y antiguas activistas hacen un postgrado y empiezan a escribir sobre los movimientos que les motivaron. En otro tiempo era la Nueva Izquierda o el movimiento por los derechos civiles, en los últimos años se trata del movimiento antinuclear, por los derechos de los animales, LGTBQ, etc. (2012: 3).

El déficit de investigación relativa a los movimientos «conservadores» se vincula, pues, con la menor inclinación que tal vez sientan las y los investigadores de orientación progresista a estudiar movimientos de derechas (Poulson, Caswell, y Gray, 2014). Esto podría también explicar que cuando sí estudian movimientos sociales «conservadores», tiendan a hacerlo a distancia: a través de información periodística, fuentes policiales y documentos oficiales.

Esto se cumple (con algunas excepciones analizadas más adelante) en la bibliografía sobre el movimiento provida. En este caso, la distancia social e ideológica que separa a las y los investigadores progresistas del movimiento se ve reforzada por un enfoque metodológico que tiende a entender el movimiento desde fuera a través de un análisis del discurso de documentos oficiales, a veces en conjunción con entrevistas, en particular con dirigentes, o grupos focales. En el mejor de los casos, estos enfoques solo pueden tener presentes las divisiones dentro del movimiento desde el punto de vista de las líneas generales (Ferree, Gamson, Gerhards y Rucht, 2002; Trumpy, 2014). Sin embargo, tal y como ha mostrado Munson, algo que mis propios datos confirman, «las ideas sobre la acción (lo que la gente hace en realidad) resultan ser más relevantes para el movimiento provida que el fundamento subyacente de esa acción» (2008: 155). Sin embargo, para entender qué es «lo que la

5 La expresión «grupos odiosos» [*unlovable groups*] es de Nigel Fielding, un experto en el Frente Nacional Británico (1981: 7).

gente hace en realidad» hay que estar con ella y observarla mientras lo hace. Un enfoque etnográfico facilita la consideración de las diferencias internas y del significado que les atribuyen los actores. Este tipo de enfoque se ha utilizado en diferentes estudios de la extrema derecha y, en particular, en los proyectos pioneros de investigación de Kathleen Blew (2002) sobre las mujeres en Grupos de Odio: la etnografía permite tomar nota de la «sorprendente diversidad» de estos grupos y de sus miembros, «una cuestión que se suele pasar por alto porque se tiende a recalcar sus similitudes» (Blew, 2002: 4). En fecha más reciente, Arlie Russell Hochschild, tras constatar que no conocía a ningún miembro del Tea Party (como yo tampoco conocía a ninguna activista provida antes de mi trabajo de campo), decidió salir de su «burbuja política» y dedicar cinco años a hacer investigación en Louisiana con fanáticos del Tea Party, a su juicio, la única vía para intentar «ver la realidad a través de sus ojos» (2016: 5).

Con respecto a la bibliografía sobre el aborto, Faye Ginsburg (1989) escribió un libro precioso a partir de un estudio etnográfico sobre el conflicto en torno al aborto en Fargo. No obstante, al comparar los movimientos provida y prodecisión, no se planteó la posibilidad de que el movimiento provida pudiera estar marcado por una heterogeneidad interna. Ziad Munson (2008), que utilizó métodos cualitativos (pero no etnográficos) es, hasta donde yo sé, el único investigador de movimientos sociales que adoptó una perspectiva específicamente desde dentro (Goodwin, 2006) hacia el movimiento provida estadounidense, otorgando una importancia central a las divisiones internas, tal y como eran vistas por la gente, a través de sus propios ojos.

En el caso italiano, la única autora que trabaja sobre el movimiento provida es una antropóloga que utiliza métodos etnográficos y que estaba interesada en la subjetividad de las mujeres en el conflicto en torno al aborto (Mattalucci, 2012). Esta perspectiva antropológica tiene la clara ventaja de incorporar el punto de vista de los actores, pero no se ocupa de cuestiones relacionadas con las teorías sobre movimientos sociales. La bibliografía restante se ocupa ante todo de la centralidad del papel de la Iglesia en la política moral y su influencia en la gobernanza legal. Con algunas excepciones de estudio de los movimientos eclesiaísticos (Faggioli, 2008; Marzano, 2012), el papel de los movimientos de inspiración católica casi nunca es objeto de análisis: así pues, existe una grave laguna en la investigación sobre el movimiento provida, que merecería una consideración detallada.

Siguiendo la pauta teórica de Munson sobre la importancia de las divisiones internas y el ejemplo metodológico de los estudios etnográficos sobre «movimientos desagradables», este artículo defiende un enfoque *emic*. Sostiene que, para este tipo de enfoque, lo mejor son métodos de estudio etnográficos y un diseño de investigación no comparativo que permita analizar a «otros repugnantes» (Harding, 1991) en sí mismos y desde dentro. En otras palabras, se hace necesario un enfoque que preste «meticulosa atención [...] a discursos y, en términos más generales, a representaciones de los actores» para «tomar en consideración el punto de vista autóctono» (De Sardan, 1998: 159) puesto que, cuando el punto de vista autóctono difiere en un sentido tan profundo del punto de vista del investigador, es muy probable que exista un gran riesgo de caricaturizar e interpretar equivocadamente a las personas en el estudio.

Datos y metodología

Las conclusiones presentadas aquí se basan en una investigación etnográfica sobre el movimiento provida italiano. Durante la primera fase del trabajo de campo (febrero-julio de 2013), pude verificar la viabilidad de la investigación, definir las fronteras del movimiento provida e identificar los conflictos internos entre las diferentes organizaciones. Esta primera fase de trabajo de campo a tiempo completo estuvo dedicada a conseguir acceso al entorno provida y a cartografiarlo. Durante la segunda fase (curso académico 2014-2015, trabajo de campo a tiempo parcial) me concentré en el principal movimiento provida, el Movimento per la Vita (MpV) (el único que tiene una base de apoyo nacional y sedes en todo el país), y en particular en sus Centros de Crisis en el Embarazo (CAV) (*Centri di Aiuto alla Vita*). Pude acceder a dos de estos centros, donde observé cómo las activistas provida tratan a las mujeres embarazadas. También pude observar encuentros locales, regionales y nacionales del MpV, descubriendo cómo funciona desde dentro. Durante la tercera fase (curso académico 2015-2016), el trabajo de campo prosiguió a un ritmo menos intenso. Asistí a encuentros y conferencias nacionales, incluida la Audiencia Papal con el MpV, pero no participé de la vida cotidiana del movimiento. Además de la observación participante, que me proporcionó la información primaria, también realicé treinta entrevistas en profundidad sobre historias de vida

con hombres y mujeres activistas provida en diferentes organizaciones y en diferentes niveles de responsabilidad.

Ya había trabajado con una perspectiva etnográfica sobre un movimiento con el que estoy en profundo desacuerdo (Avanza, 2008) y, como investigadora feminista, suponía que me iba a resultar difícil pasar tiempo dentro del movimiento. Desde luego que hubo momentos que fueron difíciles, en particular mientras desarrollaba observación participante dentro de los grupos más radicales. Por ejemplo, rezar delante de un hospital donde se practicaban abortos me supuso todo un reto emocional. Pero varios factores hicieron el trabajo de campo menos duro de lo que había previsto. Uno de ellos fue la diversidad interna del movimiento, lo cual hizo que pudiera encontrar algunas personas con las que era más fácil pasar el tiempo que con otras: una experiencia que me llevó a tomarme más en serio la diversidad intramovimiento.

La gente sabía que el movimiento era objeto de una investigación, las notas se tomaron a la vista de todos y las entrevistas se grabaron de manera abierta y con el consentimiento de las personas entrevistadas. Me guardé para mí misma mis opiniones personales; no obstante, como estaba participando en conferencias, marchas y oraciones y era voluntaria en Centros de Crisis en el Embarazo, la mayoría de activistas daban por sentado que simpatizaba con la causa (aunque nunca dijera tal cosa), lo cual facilitó el trabajo de campo y sirvió para profundizar mi acceso al movimiento. Esta ambigüedad moral es de algún modo inherente al estudio de grupos con los que el etnógrafo tiene una «relación incómoda» (Snow, 2006).

Esta es una investigación inductiva. No tenía previsto que el centro de atención fueran los conflictos intramovimiento, porque no tenía ni idea de que existieran. Como es evidente, había realizado algunas lecturas antes del trabajo de campo, pero la realidad que descubrí, en su mayor parte, no coincidía con la bibliografía. De hecho, la falta de investigación sobre el movimiento provida italiano contribuyó a que no tuviera una hipótesis precisa de partida. Pero esta fue también una decisión epistemológica: negarse a ver a los «conservadores» a través de los ojos de los movimientos sociales canónicos «progresistas» significaba dar una oportunidad para que la hipótesis se generase desde el trabajo de campo. Como esta es una investigación impulsada por los hallazgos sobre el terreno y no por la teoría (Lichterman, 2002), lo que sigue revelará las principales divisiones intramovimiento tal y como aparecieron en el trabajo de campo, para conectar cada una de ellas con la bibliografía existente.

Tres divisiones

1. El papel de la religión en el activismo

La división primera y más importante que estructura el movimiento provida italiano es la que existe entre el pragmatismo y el idealismo. Plantea la pregunta fundamental de si se está dispuesto, y hasta qué punto, a transigir en el principio que impulsa el movimiento (la oposición a cualquier tipo de aborto) a cambio de lograr resultados limitados en política pública (p. ej., impedir algunos abortos) ¿O acaso transigir en cualquier principio equivale a comprometerse por completo y traicionar el activismo provida? Esta división ha estructurado el movimiento desde sus inicios.

En Italia, las comunidades católicas habían tolerado la legalización del aborto por vía parlamentaria en 1978 (Ley núm. 194). Sin embargo, ante el referéndum propuesto por el Partido Radical en un intento de derogar los artículos más restrictivos de la Ley 194, decidieron reaccionar. Organizaron también un referéndum de derogación, pero su objetivo era hacer la ley más restrictiva (Calloni, 2001; Sciré, 2008). Este fue el origen de la primera escisión dentro del movimiento. Por un lado, el floreciente MpV, con sus estrechos lazos con la Iglesia, defendía una solución que se calificaba de «mínimos», en la que se permitía el aborto, pero solo si la vida de la madre estaba en peligro. Por otro lado, aquellas comunidades próximas a las facciones anticonciliares de la Iglesia defendían la solución calificada de «máximos»: una prohibición total del aborto. Como el Tribunal Constitucional declaró inconstitucional la solución de «máximos», solo se sometió a votación la propuesta del MpV en 1981. Sin embargo, solo el 32 % de los votantes estuvieron a favor. Algunos defensores de la solución de «máximos» se negaron a apoyar la propuesta del MpV en nombre de la imposibilidad moral de votar a favor de ninguna otra cosa que no fuera la total derogación.

El conflicto entre pragmatistas y puristas volvió a salir a la palestra dentro del MpV en 2004. En esta ocasión giraba en torno a la Ley núm. 40, referida a la reproducción asistida médicamente y a la investigación sobre células madre. Los activistas provida, conforme a la posición de la Iglesia (Ozzano y Giorgi, 2016; Scalón, 2005), se oponían a la fecundación *in vitro* arguyendo que suponía necesariamente la destrucción de embriones. Tanto el MpV como la Iglesia italiana decidieron, no obstante, movilizarse para conseguir una ley que se acercase todo lo posible

a sus principios (Frisina, Garelli, Pace, y Scalon, 2015). Su trabajo de *lobby* consiguió el objetivo. El artículo 2 de la ley especificaba que había que respetar a todos los sujetos involucrados, lo cual incluía al *concepito* (concebido), reconociendo así al embrión como sujeto (Hanafin, 2007; Marchesi, 2013). El MpV también reivindicaba otros aspectos de la ley como resultados positivos de su acción política: la prohibición de producir más de tres embriones; la obligación de implantar todos los embriones producidos de una vez; la prohibición de congelar embriones; y las prohibiciones de la fecundación heteróloga y del diagnóstico preimplantación⁶. Pero para los miembros más conservadores del MpV esto era un compromiso intolerable de los principios. Una vez que se aprobó la ley, en febrero de 2004, esta minoría dejó el MpV para fundar el Comitato Verità e Vita. Mario Palmaro (1968-2014), antiguo vicepresidente del MpV y una figura carismática del movimiento, lideró a la minoría conservadora que dio origen al Comitato. Cuando le entrevisté (junio de 2013), me explicó que un movimiento provida no podía situarse en la «zona gris» o defender una «línea de compromiso» como creía que estaba haciendo el MpV. Por el contrario, debía ceñirse a lo que él denominaba una «ortodoxia provida». Un movimiento provida, a su juicio, tenía que estar «en formación de batalla» y ser capaz de «decir lo que tenemos que decir sin plegarnos a nadie». La escisión de 2004 desencadenada por Palmaro puso fin al cuasimonopolio de la causa provida por parte del MpV, que desde entonces ha sido cuestionado por un número creciente de grupos radicales que lo acusan de comprometer sus principios (véase el Anexo).

Esta escisión entre pragmatismo y absolutismo no se limita al caso objeto de este estudio. Es la línea principal y con frecuencia única que aparece reflejada en la bibliografía sobre movimientos contra el aborto. Basándose en las conclusiones de Munson, este estudio monográfico explica esta división y aporta a su vez elementos nuevos para la discusión.

El movimiento estadounidense, dividido desde la década de 1970 por la inclusión de una cláusula de excepción (cuando la vida de la madre está en peligro), se encontró enfrentándose a un dilema parecido entre la efectividad política y la primacía de los principios en los

6 Casi todas estas prohibiciones se fueron desmantelando poco a poco a través de dictámenes judiciales en los años siguientes, entre ellos, los del Tribunal Europeo de Derechos Humanos (Ozzano y Giorgi, 2016). A ojos de los radicales, este desmantelamiento de la Ley N.º 40 era una nueva prueba de la futilidad de la estrategia de compromiso adoptada por el MpV.

intentos de revertir la resolución del caso de Roe contra Wade (Rohlinger, 2015). Este asunto fue el motivo de que una minoría abandonase el National Right to Life Committee (NRLC), pragmático e interconfesional, fundando la organización rival, la American Life League (ALL) en 1979. ALL se definía explícitamente como católica, lo cual llevó a Rohlinger y Quadagno (2009) a considerar que se trataba de un conflicto de raíz religiosa. Sin negar la importancia de los mecanismos de competencia entre credos estrechamente relacionados, el caso italiano muestra que las líneas de fractura entre pragmáticos y puristas van mucho más allá de las diferencias religiosas. Aquí no nos enfrentamos a credos diferentes, porque todo el mundo en el MpV es católico y está de acuerdo en que la vida comienza con la fecundación y que las técnicas de FIV son «contrarias a la vida». Palmaro lo reiteró durante nuestra entrevista: «La cuestión no son las ideas que defiende el MpV». A su juicio, el problema tiene que ver con «el lenguaje», «el estilo» y «el sabor» del movimiento. Por consiguiente, hay una profunda diferencia en la definición de lo que debería ser un movimiento provida. ¿Debería girar todo en torno a determinar cuál es el horizonte al que un movimiento así tiene que aspirar: terrestre o celestial? ¿La cuestión es lanzar batallas políticas con las que conseguir resultados, aunque sean imperfectos? ¿O se trata de mantener «la conciencia limpia para con Dios y los hombres» tal y como reza el catecismo de la Iglesia? Sostengo que la respuesta depende menos del credo que se profese (católico/evangélico) que del papel que se otorgue a la religión en el activismo.

El MpV se define como un movimiento secular que espera alcanzar resultados tangibles desde el punto de vista de las políticas públicas. En la asamblea general del MpV de 2015, el recién elegido presidente, Gian Luigi Gigli (médico y parlamentario), fue muy claro cuando dijo que quería «fortalecer el vínculo con círculos científicos, jurídicos y políticos», porque, de otro modo, «nuestro testimonio no se trasladará a la acción». Por el contrario, los radicales están más interesados en dar testimonio que en hacer política. Palmaro sostenía que el movimiento tenía que «mantener un fuerte grado de disonancia» para conservar su «capacidad de dar testimonio». Como es lógico, los radicales interpelan más a los católicos y a la Iglesia que al Parlamento y a los no creyentes (en particular desde la llegada del papa Francisco, considerado demasiado moderado). Cuando tienen una red política, suele proceder de

7 <http://www.vatican.va/archive/ccc_css/archive/catechism/p3s2c2a8.htm>.

grupos de la extrema derecha católica, como Forza Nuova⁸, que están excluidos del ejercicio del poder.

Por lo tanto, el estudio monográfico aquí presentado arroja nueva luz sobre el lugar de la religión en los grupos provida y en otros «movimientos feos» considerados de raíz religiosa. Muchos han presentado la religión como la variable explicativa clave para entender el movimiento provida. Kerry Jacoby (1998), por ejemplo, considera el activismo provida como un movimiento de índole religiosa, más que social o política, pero Munson demostró, por el contrario, que «la imagen religiosa del movimiento [...] se complejiza por la división entre los activistas justamente con respecto al papel que debería jugar la fe en el activismo» (2008: 8). La información aquí recabada muestra, en contra de la tesis de Jacoby, que incluso dentro de un movimiento exclusivamente católico, la actitud hacia la religión no es una variable que defina el movimiento desde fuera, sino que produce divisiones en torno a las que hay debates críticos internos. Esto debería animar a las y los investigadores de movimientos sociales que trabajan sobre «movimientos feos» etiquetados como religiosos a tomarse más en serio la reflexividad de los actores sobre esta cuestión.

2. *Cómo luchar*

De acuerdo con Munson (2008), el movimiento provida en Estados Unidos se estructura como un conjunto de organizaciones y activistas que abrazan de manera universal un mismo objetivo, acabar con todos los abortos, pero que están divididos en cuatro corrientes de movimiento mutuamente excluyentes: una corriente política, que se centra en la legislación; una corriente de acción directa, que se centra en las protestas callejeras; una corriente de divulgación persona a persona, que se centra en cada una de las mujeres y sus embarazos; y una corriente de divulgación pública, que hace hincapié en la educación y en la conciencia social general sobre la cuestión del aborto. En Italia, la dirección de

8 Forza Nuova (FN) es un movimiento neofascista fundado en 1997. Se hizo partido en el año 2000. El primer punto del programa de FN es la abrogación de la Ley 194 que legalizó el aborto. Los resultados del partido, que constituye una pequeña minoría, se sitúan en torno al 0,2 / 0,5 %.

las estrategias de campaña también suscita divisiones, no obstante, la estructura organizativa del movimiento es muy diferente.

El MpV se desarrolló en dos áreas distintas conectadas dentro de una estructura federal. Una de ellas funciona como organismo político y cultural que interviene como grupo de presión política (una corriente política) y como agente para la difusión de una «cultura para la vida» (una corriente de divulgación pública). La otra área se sitúa en el sector asistencial, en los más de 300 CAV gestionados por el MpV y cuyo objetivo es disuadir a las mujeres embarazadas de abortar, ofreciéndoles ayuda. En suma, el MpV reúne en su seno tres de las cuatro vías de lucha descritas por Munson. La única que no existe en el MpV es la acción directa. Por lo tanto, no resulta sorprendente que sea esta forma de lucha la que hayan desarrollado ante todo los grupos radicales. Utilizando el ejemplo del principal tipo de acción directa en el caso italiano, la Marcha por la Vida, mostraré cómo los conflictos intramovimiento conforman el repertorio de tácticas. La bibliografía subraya la importancia de la dinámica movimiento-contramovimiento a la hora de establecer la agenda táctica de cada movimiento. Bajo esta visión, «las interacciones con los adversarios [...] llevan a ajustes e innovaciones en las estrategias de movimiento» (Meyer y Staggenborg, 2008: 211). Sin embargo, lo que se desprendía de mis datos eran señales de que las interacciones que producían innovación estratégica (la Marcha) no eran las que tenían lugar entre movimiento y contramovimiento, sino entre diferentes facciones dentro del movimiento.

En su primera etapa, el MpV era considerado un movimiento reaccionario y misógino, dirigido por fundamentalistas. Desde entonces, la organización ha hecho grandes esfuerzos para ganarse una imagen moderada. El MpV ahora reivindica ser un movimiento «a favor» (a favor de la vida), en lugar de un movimiento «contra» (contra el aborto). Esto significa que el MpV ya no está oficialmente a favor de la penalización del aborto, convirtiéndolo en un caso ambiguo en el panorama internacional y haciendo que los grupos radicales que militan por la abolición de la Ley 194 no lo consideren ya provida. Esta búsqueda de una imagen moderada explica en parte por qué el MpV rehúsa participar en acciones directas, aunque sean no violentas. La composición del movimiento añade contexto social a la mezcla: abogados, médicos, profesores y amas de casa, todos católicos, de las clases medias-altas y henchidos de determinada respetabilidad que se manifiesta en formas moderadas de expresarse y en la renuencia a exponerse en el espacio público. Así pues,

el MpV prioriza la discreción, ya sea en el terreno, en sus Centros de Crisis en el Embarazo o en sus iniciativas como grupo de presión, entre personas «bien educadas» en el distinguido ambiente de palacios gubernamentales o eclesiásticos. A pesar de los modos de acción pública comunes en muchos países, se entiende por qué el MpV nunca ha promovido una Marcha por la Vida en Italia.

Los grupos radicales vieron la marcha como una puerta no vigilada y aprovecharon la oportunidad para adueñarse de este modo de acción. En 2011, organizaron la primera marcha en la pequeña localidad de Desenzano, promovida por dos asociaciones. La primera, Famiglia Domani (véase en Anexo), fue fundada en 1990 por el marqués Luigi Coda Nunziante, que era próximo a los grupos neofascistas de Roma, así como a las facciones más conservadoras de la Iglesia. El otro era el Movimento Europeo per la Difesa della Vita e della Dignità Umana (MEDV). Aunque se trataba de una carcasa vacía, estaba presidido por una personalidad importante en esta comunidad: el autor de numerosos libros provida, Francesco Agnoli, hijo y sobrino de dos de los promotores del referéndum de «máximos» de 1981 y crítico feroz del MpV. La marcha de 2011 pudo haber pasado casi desapercibida, pero, en 2012, cuando se convocó en Roma por primera vez, empezó a ser un problema para el MpV. En 2013, se creó un comité organizativo de la marcha. Incluía a varios grupos radicales provida, pero no al MpV. La marcha, con su lema «Por la vida sin compromisos», se organizó en abierta oposición a la moderación del MpV. No solo los radicales tomaron las calles, sino que marcharon junto a grupos de extrema derecha como Forza Nuova (cuando el MpV no quería saber nada de grupos extremistas), blandió fotos sangrientas de fetos abortados (algo que el MpV prohíbe estrictamente) y exhibió símbolos católicos explícitos (algo que el MpV nunca hace en actividades públicas). Valerio, el organizador del autobús que me llevó de Brescia a Roma para la Marcha de 2013, me explicó durante el viaje que «la gente de la vida» que asistía a la Marcha «estaba harta del letargo del MpV» y por eso habían «decidido saltárselo».

Tras una acalorada discusión en su asamblea general de los días 16 y 17 de marzo de 2013, a la que asistí, el MpV decidió dejar que cada grupo local de su federación participara libremente en la marcha sin apoyarla ni oponerse a ella de manera oficial. En la asamblea general de 2014, a la que también asistí (Roma, 22-23 de marzo), la línea adoptada fue la misma. El presidente (Carlo Casini) denunció que la «línea

dura» tomada por los grupos organizadores de la marcha era «suicida» y defendió el realismo del MpV: «¡Por supuesto que estoy en contra de la Ley 194! Pero tenemos que encontrar una línea estratégica». El desacuerdo se acentuó cuando ya había terminado el trabajo de campo y llegó a su punto culminante en 2018, momento en que el Presidente del MpV (Gianluigi Gigli) prohibió de manera formal (en una carta filtrada a la prensa) que los movimientos locales y los Centri di Aiuto alla Vita participaran en la marcha «para evitar cualquier confusión posible entre nuestra organización y estos grupos extremistas y estrepitosamente tradicionalistas»⁹.

La oposición del MpV tanto a la acción directa como a tener una presencia visible en la arena pública se explica por motivos estratégicos (no dar la impresión de ser fundamentalistas religiosos antimujer), pero también por la respetabilidad social de los activistas del MpV, que se niegan a «dar el espectáculo». Lo que al MpV le desagradaba de la marcha es precisamente que atrae a los grupos radicales: hacerse visibles en el espacio público, revelar «toda la verdad» sobre el aborto aunque no sea bonita de ver (p. ej., fotos de fetos abortados), no tener que pedir disculpas por pensar que la fe debería estar en primer lugar (la ostentación de símbolos religiosos). Por lo tanto, si los radicales decidieron organizar la marcha, no es porque se vean obligados a seguir al movimiento prodecisión a la arena de la protesta callejera (como se interpretaría desde un análisis de movimiento-contramovimiento), sino porque querían lanzar un desafío abierto al moderado MpV, que les permitiera promover su visión de lo que debería ser un movimiento provida.

Por supuesto, hay que tener en cuenta otros elementos, entre ellos la circulación internacional de repertorios de acción (Broqua, Fillieule y Roca, 2016). Pero la influencia del movimiento sobre su contramovimiento no fue un factor, por el simple motivo de que el movimiento feminista no está en la actualidad activo en Italia en torno a la cuestión del aborto. Para avalar esta afirmación, puedo decir que solo en una ocasión me topé con feministas durante el trabajo de campo: estaba en Milán, con un grupo radical que rezaba delante de un hospital donde se practicaban abortos y había un grupo feminista protestando contra la acción. Durante las entrevistas, las feministas son centrales en el

9 <http://www.marcotosatti.com/2018/01/05/il-movimento-per-la-vita-intimidi-non-partecipare-a-una-futura-eventuale-marcia-per-la-vita-a-roma-e-non-stiamo-scherzando>.

discurso de las y los activistas más mayores, cuando hablan de los comienzos del MpV y de la campaña para el referéndum por la derogación (1978-1981). Giusi, por ejemplo (que tenía 80 años cuando me encontré con ella en abril de 2013), me contó que recibió una amenaza de muerte durante la campaña y que tuvieron que esconder las firmas que habían recogido para el referéndum, porque tenían miedo de que las feministas las destruyeran. Durante aquellos primeros años de conflicto de alta intensidad, la dinámica movimiento-contramovimiento había jugado sin duda un papel, entre otras cosas en la definición de los repertorios de acción. Giusi, por ejemplo, me relató que había organizado una «marcha silenciosa» contra el aborto en Bérghamo (su ciudad natal) a principios de la década de 1980: «Les dije a los demás: no gritemos. Las feministas gritan. Nosotros guardaremos silencio». Pero las feministas nunca aparecen en las entrevistas con activistas jóvenes, ni siquiera en las entrevistas con las personas más mayores cuando hablan del presente. Sin embargo, los grupos provida rivales aparecen con frecuencia en las entrevistas como Otro político del que hay que distanciarse cuando se decide cómo va a ser una movilización.

El papel de la dinámica interna ilustrado aquí muestra una manera para explicar y entender mejor las decisiones estratégicas de otros «movimientos feos». Si sus decisiones solo se consideran como una respuesta a la agenda progresista, hay grandes posibilidades de equivocarse a la hora de interpretar la dinámica de estos movimientos. Los «movimientos feos» pueden desarrollar sus propias agendas, más si cabe cuando el conflicto se extiende durante un largo periodo de tiempo.

3. La guerra del sexo en el movimiento provida¹⁰

Joseph Gusfield ha mostrado cómo el Movimiento por la Abstinencia estuvo impulsado por batallas por el estatus social:

Justamente en la medida en que beber y no beber han sido un modo de identificar a los miembros de una subcultura, la bebida y la

10 Utilizo intencionadamente la expresión «guerra del sexo», empleada por primera vez para designar las controversias dentro del feminismo a principios de la década de 1980 sobre pornografía, prostitución y sadomasoquismo (Ferguson, 1984). Es una manera de decir que también se producen polémicas en torno a cuestiones sexuales en movimientos «conservadores».

abstinencia se convirtieron en símbolos de estatus social, identificando los niveles sociales de la sociedad cuyos estilos de vida separaban estas opciones culturalmente (1963: 4).

Sustituyendo la práctica de la bebida por la práctica del sexo premarital o incluso de aquellos matrimonios donde la sexualidad no se rige por la pauta de los «métodos naturales» de control de la fertilidad, se podría utilizar esta cita sin ninguna dificultad para definir al MpV. Con la única salvedad de que en la actualidad ya no hay un consenso con respecto a este estatus utilizado para definir el «nosotros» del movimiento.

La postura oficial del MpV sobre la anticoncepción es ambigua. El movimiento se declara secular, pero reproduce exactamente la postura de la Iglesia al respecto, tal y como aparece en la *Encíclica Humanae Vitae* de 1968 y en el documento postsinodal sobre la familia, *Amoris Laetitia*, de 2016. Estos documentos, pese a reconocer que la sexualidad marital no se puede reducir a la reproducción, reafirman la prohibición de la anticoncepción; solo los métodos naturales de control de la fertilidad se consideran aceptables para el ejercicio de una «parentalidad responsable». Estos métodos permiten espaciar los nacimientos, pero, puesto que no pueden garantizar que no haya embarazo, su uso presupone que las parejas se mantengan «abiertas a la vida». La mayoría de las parejas y de mujeres que conocí en el MpV ensalzaban las virtudes de estos métodos, subrayando no solo su eficacia (todos sus embarazos eran al parecer deseados), sino también sus beneficios para la pareja. En el encuentro nacional de 2014 (7-9 de noviembre en Pescara), por ejemplo, tuve una larga conversación con una pareja de treinta y muchos años que utilizaba métodos naturales. Reconocían que había sido difícil: les llevó casi tres años aprender a hacer bien las cosas (por el ciclo menstrual irregular y los quistes ováricos de ella) y tuvieron que soportar «periodos interminables de castidad». Pero aún así creían que «había merecido la pena», porque ahora tenían una «comunicación mejor» dentro del matrimonio, «una mayor intimidad» y su sexualidad no estaba «mediada por el látex o las hormonas». Después de muchos años de matrimonio, su «deseo sigue vivo», por los periodos de espera, mientras que la píldora, debido a las hormonas, «mata el deseo femenino».

En el plano organizativo, el MpV también promueve estos métodos y se opone a la anticoncepción. La página de inicio del sitio web del MpV dedicado a los miembros jóvenes presenta una lista de «cinco preguntas incómodas». La primera de ellas es «La anticoncepción: una

no alternativa al aborto». Declara que la anticoncepción, «por la actitud despreocupada hacia el sexo que alienta», resulta en un aumento de los embarazos no deseados y, por lo tanto, de los abortos¹¹.

Este discurso a favor de métodos naturales sigue siendo el dominante hoy en día en el seno del MpV, aunque no se comparte de manera unánime. De acuerdo con algunas activistas, bajo el liderazgo de un ginecólogo miembro del comité ejecutivo del MpV, esta actitud «sexófoba» podría alejar la organización de un público potencial de personas jóvenes, que, según se cree, se oponen al aborto, pero no a la actividad sexual prematrimonial y no reproductora. Entre el frente prosexo y provida y el ala más conservadora del movimiento, que solo acepta métodos naturales, se está librando ahora mismo una auténtica guerra del sexo. El grupo prosexo llama a los partidarios de los métodos naturales la «banda del muco» (la «panda del moco»), porque la observación de la mucosidad vaginal es una de las técnicas utilizadas en los métodos naturales para averiguar si una mujer está en un día fértil. Las personas defensoras de los métodos naturales consideran que el grupo prosexo ha perdido el norte de la lucha, que no se limita a la cuestión del aborto, sino que atañe también al modelo de sociedad que se desea, en particular con respecto a las conductas sexuales. La cuestión se vuelve particularmente sensible cuando se refiere a cuestiones en torno a los CAV: por ejemplo, ¿deberían las personas voluntarias de los centros hablar de anticoncepción o solo de métodos naturales? En el encuentro nacional del MpV de 2014 (7-9 de noviembre en Pescara), hubo un taller titulado «educar para la vida» cuyo objetivo era abordar este asunto. Un grupo de participantes, todas mujeres, algunas de ellas formadoras en métodos naturales, sostenían que el movimiento no podía hablar de anticoncepción, porque suponía separar sexo y reproducción. Otras personas participantes estaban de acuerdo con la teoría, pero creían que el movimiento tenía que ser realista. El ginecólogo que lidera la facción prosexo estaba furioso: «¿Creéis que podemos evitar los embarazos adolescentes con el método Billings?». La terapeuta de un CAV dijo: «¿Qué tengo que decir cuando una mujer convencida de quedarse con el bebé me pregunta qué hacer para evitar otro embarazo no deseado?». A juicio de otra mujer, especialista en obstetricia y voluntaria de un CAV: «nuestra prioridad tiene que ser proteger al no nato» (refiriéndose a que hay que hacerlo aunque pase por decirle a una mujer que se tome la píldora).

11 <<http://www.prolife.it/category/5-domande-scomode>>.

Pero otra voluntaria, una trabajadora social jubilada, tenía una opinión contraria. Para ella, la anticoncepción generaría más abortos: «Se ha demostrado la conexión». Otra mujer contestó, entornando los ojos: «A veces tengo la sensación de que vives en el País de las Maravillas». La tensión era palpable. El responsable del taller, en su conclusión, intentó encontrar una fórmula de compromiso. Arguyó que «no tenemos por qué renunciar a nuestros valores», pero también que «debemos tener en cuenta el tipo de sociedad en la que vivimos». Por lo tanto, «tenemos que promover métodos naturales», pero también reconocer que «no son para todo el mundo»: «el movimiento no se puede restringir a los métodos naturales si queremos seguir en contacto con la realidad». Las mujeres que se habían pronunciado a favor de la exclusividad de los métodos naturales no estaban satisfechas en absoluto con esta conclusión y dejaron la sala sin ni siquiera despedirse.

El conflicto, por lo tanto, se refiere a lo que el movimiento debe justificar públicamente, pero también, y en la misma medida, a cuánto puede estirar la definición de sexualidad legítima para un activista provida. El asunto es conflictivo porque afecta a la definición de un «nosotros» militante. Tal y como ha demostrado Joshua Gamson, los debates internos dirigidos a definir el «nosotros legítimo» tienen una marca de género en los movimientos sociales, en particular en los sexuales. En el movimiento gay, «el debate sobre las fronteras de grupo [...] estaba estrechamente vinculado a disputas sobre la representación apropiada de la “masculinidad” para un hombre gay» (1997: 182). En el caso del MpV, lo que hay en juego es el modelo de respetabilidad sexual. Hasta ahora representado por el uso de métodos naturales, este modelo de respetabilidad ya no suscita un consenso unánime. Tal y como recalca Lilian Mathieu:

Las posiciones o los valores defendidos por una cruzada moral nunca constituyen un dato estable o predefinido, sino que es muy probable que evolucionen con el tiempo [...] así como en virtud de las variaciones en la dinámica de poder interna (2005: 4).

Esto describe lo que está sucediendo en el MpV: una minoría «modernizadora» está intentando empujar la frontera de lo que constituye este «nosotros».

Aunque esta división es central para el MpV, en la bibliografía no aparece ni una sola mención a la guerra del sexo. La centralidad del tema en mi estudio monográfico está definitivamente conectada con

el dominio del catolicismo dentro del movimiento. Sin embargo, revelar esta división solo ha sido posible gracias a las metodologías utilizadas y a las estrategias analíticas empleadas. Las organizaciones son por lo general reticentes a sacar a la luz sus divisiones, en especial cuando se refieren a temas sensibles, como la vida sexual de los activistas. Por consiguiente, la inmersión en el entorno provida era la única manera de asegurar un acceso fiable a estos debates.

Resaltar la guerra del sexo en el MpV es una manera de poner en cuestión la bibliografía sobre la política de estatus y los movimientos en torno a estilos de vida que se ha tendido a utilizar para analizar los contramovimientos (Gusfield, 1963; Moen, 1988; Page y Celland, 1978) y, en particular, el activismo provida (Luker, 1984; Staggenborg, 1987). En estas publicaciones, un contramovimiento es la expresión de un grupo amenazado que quiere defender su estilo de vida (Mottl, 1980). Estos estudios han producido importantes resultados, pero corren el riesgo de reificar el movimiento al retratar a sus miembros como un grupo más homogéneo de lo que es en realidad. El estudio monográfico aquí presentado sugiere claramente que las controversias sobre estilos de vida no solo tienen lugar entre un movimiento y su contramovimiento, sino también en el seno mismo de un movimiento.

Conclusión

¿Qué es un «verdadero» movimiento provida? ¿Es religioso o secular? ¿Debería ser ejemplar (aunque no se consiga nada) o eficaz (a costa de comprometer los principios)? ¿Cómo debería efectuar la lucha: en la arena pública o en los pasillos de palacio? ¿A quién debería dirigirse? ¿A los católicos casados apegados a su propia respetabilidad sexual o también a personas jóvenes que tienen una actividad sexual no matrimonial y que no son necesariamente católicos? Estas son las preguntas que actualmente agitan el movimiento provida italiano. Se trata de preguntas importantes, que tienen su reflejo en la definición de las estrategias desde el punto de vista de su modo de influencia y de su modo de acción. Por ejemplo, ¿deben tratar de implantar políticas públicas provida o renunciar a ellas para mantenerse «puros»? ¿Deberían hacer *lobby* o participar en acciones directas? Estas consideraciones definen el público al que tratan de llegar: ¿debería ser católico o no necesariamente? ¿Debería practicar la abstinencia o no en particular?

Para empezar a entender este tipo de movimientos, hay que poner encima de la mesa que la perspectiva dominante en la bibliografía, aquella que considera que la dinámica movimiento-contramovimiento es la variable explicativa clave, no posee todas las herramientas necesarias para explicar las estrategias o modos de acción variables. No se trata de refutar este enfoque en su totalidad, solo su omnipresencia. Tal y como subrayan los propios David Meyer y Susan Staggenborg (1996), el enfoque que ellos plantean resulta particularmente adecuado cuando movimiento y contramovimiento entran en una interacción continua de uno con y contra el otro. Esto sucede a menudo en momentos de conflicto de alta intensidad, como fue el caso en Italia entre la legalización del aborto en 1978 y el referéndum por la derogación propuesto por el MpV en 1981: un periodo donde feministas y activistas provida se mantuvieron en conflicto abierto y directo. En este contexto de noticias legislativas de última hora, el marco movimiento-contramovimiento puede resultar relevante para arrojar luz sobre la dinámica de movilización. En la actualidad, sin embargo, el movimiento provida rara vez se enfrenta con el movimiento feminista, que no está muy activo en cuestiones relativas al aborto. En una fase de estructuración de la movilización a largo plazo y sin noticias legislativas, me parece que el enfoque *emic* y no comparativo utilizado en este artículo es más apropiado.

Todas las personas activistas con las que me encontré durante mi trabajo de campo tenían la profunda convicción de que la vida comienza en la concepción y que, por lo tanto, el aborto significa poner fin a una vida. A pesar de ello, no coincidían en cómo acabar con el aborto y, por ende, en cuál debería ser la índole de un movimiento provida. Hay dos buenos motivos por los cuales las investigadoras feministas y las teóricas de los movimientos sociales deberían interesarse en estas luchas internas. En primer lugar, porque, aunque la bibliografía tienda a presentar una imagen monolítica de los «conservadores», no son menos complejos ni diversos que los «progresistas». En segundo lugar, porque, si no nos tomamos en serio los conflictos intramovimiento, corremos el riesgo de que nuestras interpretaciones sean erróneas y nuestras conclusiones espurias. En este caso, en un análisis desde fuera, habría resultado sencillo reducir la dinámica del movimiento a una explicación religiosa, mientras que el enfoque adoptado aquí reveló que la naturaleza religiosa del movimiento estaba siendo cuestionada internamente. Por otro lado, es poco probable que las decisiones tácticas hubieran aparecido

como el producto (por lo menos en parte) de la rivalidad interna y no fruto de la necesidad de responder a un movimiento enemigo. Por añadidura, hubiera habido un claro riesgo de interpretar el movimiento como una movilización en defensa de un estilo de vida, cuando, observado de cerca, puede verse que el propio estilo de vida se está cuestionando dentro del propio movimiento. Estos elementos demostrarán su utilidad más allá de este estudio monográfico y ofrecerán una caja de herramientas más afinada a quien investigue estos «movimientos feos», que tienden a reducirse a fenómenos meramente religiosos, a reacciones contra un movimiento social «progresista» o a un grupo social con una forma de vida.

Utilizar un enfoque *emic* es también una manera de decir que los «movimientos feos» son solo movimientos. El hecho de que su mensaje a nosotras (investigadoras de movimientos sociales feministas y progresistas) nos resulte poco atractivo no es un motivo científico sólido para crear una categoría de movimiento que no sea analítica. Lo mismo puede decirse de la categoría de «contramovimiento», cuando se utiliza, como sucede en la mayoría de los casos, no en un sentido mecánico, sino ideológico. Si los movimientos y contramovimientos sociales «degradables» son simplemente movimientos, deberíamos estudiarlos en sí mismos, no solo en relación con los movimientos y la agenda «progresista» a la que se oponen.

Bibliografía

- Avanza, M. (2008), «Comment faire de l'ethnographie quand on n'aime pas ses indigènes? Une enquête au sein d'un mouvement xénophobe», en D. Fassin y A. Bensa (eds.), *Les politiques de l'enquête* (pp. 41-58), La Découverte, París.
- Bernstein, M., y Taylor, V. (eds.) (2013), *The marrying kind. Debating same-sex marriage within the lesbian and gay movement*, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN.
- Blais, M., y Dupuis-Déri, F. (2012), «Masculinism and the antifeminist countermovement», *Social Movement Studies*, 11 (1), pp. 21-39.
- Blee, K. (2002), *Inside organized racism. Women in the hate movement*, University of California Press, Berkeley, CA.
- Bracke, M. A. (2014), *Women and the reinvention of the political. Feminism in Italy, 1968-1983*, Routledge, Nueva York y Londres.

- Broqua, C., Fillieule, O., y Roca i Escoda, M. (2016), «Sur le façonnement international des causes liées à la sexualité», *Critique Internationale*, 70, pp. 9-19.
- Calloni, M. (2001), «Debates and controversies on abortion in Italy», en D. McBride Stetson (ed.), *Abortion politics, women movements, and the democratic state: A comparative study of state feminism*, Oxford University Press, Oxford, pp. 181-203.
- De Sardan, J.-P. O. (1998), «Emique», en *L'Homme* 38 (147), pp. 151-166.
- Dorf, M. C., y Tarrow, S. (2014), «Strange bedfellows: How an anticipatory countermovement brought same-sex marriage into the public arena» en *Law & Social Inquiry* 39(2), pp. 449-473.
- Esseveld, J., y Eyerman, R. (1992), «Which side are you on? Reflections on methodological issues in the study of "Distasteful" social movements», en M. Diani y R. Eyerman (eds.), *Studying collective action*, Sage, Londres, pp. 217-237.
- Faggioli, M. (2008), *Breve storia dei movimenti cattolici*, Carrocci, Roma.
- Ferguson, A. (1984), «Sex war: The debate between radical and libertarian feminists», *Signs* 10 (1), pp. 106-112.
- Feree, M. M., Gamson, W. A., Gerhards, J., y Rucht, D. (2002), *Shaping abortion discourse. Democracy and the public sphere in Germany and the United States*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Fetner, T. (2008), *How the religious right shaped lesbian and gay activism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN.
- Fielding, N. (1981), *The National Front*, Routledge, Londres.
- Frisina, A., Garelli, F., Pace, E., y Scalon, R. (2015), «The Italian Catholic Church and the artificial-insemination referendum», en K. Dobbelaere y A. Pérez-Agote (eds.), *The intimate polity and the catholic church*, Leuven University Press, Leuven, pp. 93-123.
- Gamson, J. (1997), «Messages of exclusion. Gender, movements and symbolic boundaries», *Gender and Society* 11 (5), pp. 178-199.
- Ghaziani, A. (2008), *The dividends of dissent: How conflict and culture work in lesbian and gay marches in Washington*, University of Chicago Press, Chicago, IL.
- Ginsburg, F. (1989), *Contested lives. The abortion debate in an American community*, University of California Press, Berkeley, CA.
- Goodwin, M. (2006), «The rise and faults of the internalist perspective in extreme right studies», *Representation*, 42 (4), pp. 347-464.
- Green, E. C. (1992), *Those opposed: Southern antisuffragism, 1890-1920* (Tesis Doctoral inédita), Tulane University, Nueva Orleans.

- Gusfield, J. R. (1963), *Symbolic crusade. Status politics and the American Temperance movement*, University of Illinois Press, Champaign, IL.
- Hanafin, P. (2007), *Conceiving life. Reproductive politics and law in contemporary Italy*, Ashgate, Andershot-Burlington.
- Harding, S. (1991), «Representing fundamentalism: The problem of the repugnant cultural other», *Social Research* 58, pp. 373-393.
- Hirsch, M., y Fox Keller, E. (eds) (1990), *Conflicts in feminism*, Routledge, Nueva York, NY.
- Hochschild, A. (2016), *Strangers in their own land. Anger and mourning in the American right. A journey to the heart of our political divide*, The New Press, Nueva York y Londres.
- Jasper, J. (2012), «Where did capitalism go?», *Critical Mass Bulletin* 37, pp. 2-3.
- Jacoby, K. N. (1998), *Souls, bodies, spirits: The drive to abolish abortion since 1973*, Praeger, Westport, CT.
- Lichterman, P. (2002), «Seeing structure happen: Theory-driven participant observation», en Klandermans, B. y Staggenborg, S. (eds.), *Methods of social movement research*, University of Minnesota Press, Mineápolis y Londres, pp. 118-145.
- Lo, C. (1982), «Countermovements and conservative movements in the contemporary U.S.», *Annual Review of Sociology*, 8, pp. 107-134.
- Luker, K. (1984), *Abortion and the politics of motherhood*, University of California Press, Berkeley, CA.
- Marchesi, M. (2013), «Between the law and bioethics: Placing the unborn in contemporary Italy», *Academic Journal of Interdisciplinary Studies*, 3, pp. 284-290.
- Marzano, M. (2012), *Quel che resta dei cattolici. Inchiesta sulla crisi della Chiesa in Italia*, Feltrinelli, Milán.
- Mathieu, L. (2005), «Repères pour une sociologie des croisades morales», *Déviance et société*, 29 (1), pp. 3-12.
- Mattalucci, C. (2012), «Pro-life activism, abortion and subjectivity before birth: Discursive practice and anthropological perspectives», *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 3 (10), pp. 109-118.
- Meyer, D. S., y Staggenborg, S. (1996), «Movements, countermovements, and the structure of political opportunity», *American Journal of Sociology*, 101 (6), pp. 1628-1660.
- (2008), «Opposing movement strategies in US abortion politics research», *Social Movements, Conflicts and Change*, 28, pp. 207-238.

- McCammon, H., Bergner, E., y Arch, S. (2015), «“Are you one of those women?” Within-movement conflict, radical flank effect, and social movement political outcomes», *Mobilization*, 20 (2), pp. 157-178.
- Moen, M. C. (1988), «Status politics and the political agenda of the Christian right», *The Sociological Quarterly*, 29 (3), pp. 429-437.
- Mottl, T. L. (1980), «The analysis of “countermovements”», *Social Problems*, 27(5), pp. 620-635.
- Munson, Z. (2008), *The making of pro-life activists*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres.
- Ozzano, L., y Giorgi, A. (2016), *European culture wars and the Italian case*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Page, A. L., y Celland, D. A. (1978), «The Kanawha county textbook controversy: A study of the politics of life style concern», *Social Forces*, 57, pp. 265-281.
- Polletta, F. (2006), «Mobilization forum: Awkward movements», *Mobilization* 11 (4), pp. 475-478.
- Poulson, S. C., Casewell, C. P., y Gray, L. R. (2014), «Isomorphism, institutional parochialism, and the study of social movements», en *Social Movement Studies*, 13 (2), pp. 222-242.
- Rohlinger, D. A. (2002), «Framing the abortion debate: Organizational resources, media strategies, and movement-countermovement dynamics», *Sociological Quarterly*, 43 (4), pp. 479-507.
- (2015), *Abortion politics, mass media, and social movements in America*, Cambridge University Press, Cambridge.
- , y Quadagno, J. (2009), «Framing faith: Explaining cooperation and conflict in the US conservative Christian political movement», *Social Movement Studies*, 8 (4), pp. 341-358.
- Scalon, R. (2005), *Bioetica e sfera pubblica. Un'analisi sociologica del dibattito su fecondazione assistita e eutanasia*, Franco Angeli, Milán.
- Sciré, G. (2008), *L'aborto in Italia. Storia di una legge*, Mondadori, Milán.
- Snow, D. (2006), «Are there really awkward movements or only awkward research relationship», *Mobilization*, 11 (4), pp. 495-498.
- Staggenborg, S. (1987), «Life-style preferences and social movement recruitment: Illustration from the abortion conflict», *Social Science Quarterly*, 68 (4), pp. 779-797.
- (1991), *The pro-choice movement: Organization and activism in the abortion conflict*, Oxford University Press, Oxford.

- Tarrow, S. (1994), *Power in movement. Social movements and contentious politics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Taylor, J. (1998), «Feminist tactics and friendly fire in the Irish women's movement», *Gender & Society*, 12 (6), pp. 674-691.
- Taylor, V., y Rupp, J. (1993), «Women's culture and lesbian feminist activism: A reconsideration of cultural feminism», *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 19, pp. 33-61.
- Trumpy, A. (2014), «Women vs. fetus: Frame transformation and intramovement dynamics in the pro-life movement», *Sociological Spectrum*, 34, pp. 163-184.
- Whittier, N. (1995), *Feminist generations: The persistence of the radical women's movement*, Temple University Press, Filadelfia, PA.
- Zald, M. (1979), «Macro issues in the theory of social movements; SMO interaction, the role of countermovements and cross-national determinants of the social movement sector», Documento de Trabajo N.º 204, Centre for Research on Social Organization, Ann Arbor, MI.
- Zald, M., y Useem, B. (1987), «Movement and countermovement interaction: Mobilization, tactics, and state involvement», en Mayer, N. Z. y McCarthy, J. D. (eds.), *Social movements in an organizational society*, Transaction Books, New Brunswick, pp. 247-271.

Anexo

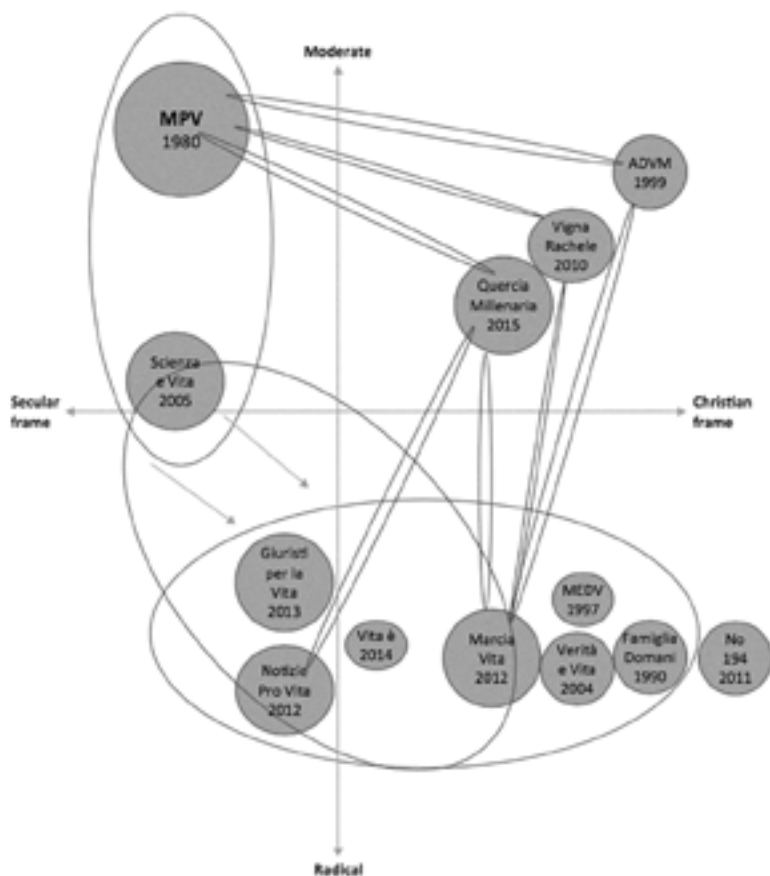


Diagrama 1. Cartografía del entorno provida

Las organizaciones (presentadas en orden cronológico; solo se describen aquí los grupos que no aparecen detallados en el artículo):

- Movimento per la Vita (MpV) [Movimiento por la Vida], 15.000 personas voluntarias.
- Famiglia Domani [Familia Mañana].
- Movimento Europeo per la Difesa della Vita e della Dignità Umana (MEDV) [Movimiento Europeo por la Defensa de la Vida y de la Dignidad Humana].

- Associazione Difendere la Vita con Maria (ADVM) [Asociación Defender la Vida con María], dedicada a organizar entierros de los «restos de aborto». Es la única asociación provida bajo la dirección de un cura.
- Verità e Vita [Verdad y Vida].
- Quercia Millenaria [Roble Milenario] ofrece a las parejas que no quieren abortar un feto «no viable» la posibilidad de llevar el embarazo a término.
- Scienza e Vita [Ciencia y Vida]. Fundada a iniciativa del MpV, se trata de una asociación formada principalmente por médicos y su objetivo es defender posiciones provida desde un punto de vista científico y, por lo tanto, seglar. Es un grupo muy activo: organiza conferencias y publica una revista que es muy respetada dentro del entorno.
- Vigna di Rachele [Viña de Raquel] organiza retiros para mujeres (y en ocasiones parejas) que han abortado o han perdido un embarazo. El objetivo es «sanarlas» del «trauma postaborto».
- N.º 194. El nombre del grupo se refiere a la ley número 194 que legalizó el aborto en Italia en 1978. La asociación pretende recoger las 500.000 firmas que hacen falta para convocar un referéndum para una revocación parcial de la ley (que solo permita el aborto cuando la vida de la madre esté en peligro). Este objetivo se considera totalmente fuera de la realidad, hasta dentro de los grupos más radicales. Además, la asociación organiza oraciones delante de hospitales donde se practican abortos, un modo de acción importado de Estados Unidos y por lo general mal visto en Italia. Ambos caminos de acción (la campaña por el referéndum y las oraciones públicas), así como el comportamiento ostentoso de sus miembros más visibles (que van por ahí con cruces gigantes de las que cuelgan imágenes sangrientas a tamaño real de fetos de doce semanas) hacen de N.º 194 la asociación más marginada del entorno provida.
- Marcia per la Vita [Marcha por la Vida].
- *Notizie Pro Vita* [Noticias Provida] combina un sitio web y una revista impresa provida. Es un grupo muy activo, que organiza conferencias, presenta peticiones y hace campañas de envío masivo de correos electrónicos a representantes electos. Están muy próximos al partido neofascista Forza Nuova.
- Giuristi per la Vita [Juristas por la Vida] está inspirada en asociaciones análogas en Estados Unidos. Ofrece los servicios de un

equipo de expertos legales que trabajan de manera gratuita en defensa de activistas provida que están «perseguidos». También redactan textos para el uso de representantes electos provida.

- Vita é [Vida es] es un intento de confederar las diferentes asociaciones provida radicales para rivalizar con el MpV. La asociación no está muy activa. Entre sus fundadores se encuentran los líderes de Scienza e Vita, Notizie Pro Vita, Giuristi per la vita y el comité de la Marcha por la Vida.

Por motivos de legibilidad, solo están incluidos en esta representación gráfica del entorno provida los grupos monotemáticos. Muchas otras organizaciones, en particular las que están ligadas al «asociacionismo» católico (como la organización de médicos católicos) o movimientos de la Iglesia (como el Camino Neocatecumenal) forman parte de este entorno, pero el aborto no es su principal preocupación. Lo mismo puede decirse de un pequeño grupo de actores políticos que se manifiestan abiertamente contra el aborto, como el partido neofascista Forza Nuova. Las organizaciones provida que he considerado grupos monotemáticos pueden trabajar también sobre otros temas, pero el aborto sigue siendo su blanco central.

Los ejes

El eje vertical estructura el entorno provida en función del grado de radicalismo o moderación de los diferentes grupos. El radicalismo se mide desde el punto de vista de la ortodoxia provida (con posiciones que van desde el no abolicionismo del MpV hasta los grupos radicales que no aceptan ninguna cláusula de excepción, ni siquiera cuando está en peligro la supervivencia de la madre), así como de los modos de acción. Así pues, el grupo N.º 194, que sí acepta cláusulas de excepción, se sitúa en el mismo nivel de radicalismo que Verità e Vita, que no las acepta, debido a su comportamiento en el espacio público.

El eje horizontal estructura el entorno provida en función del grado de religiosidad: más o menos secularizado. Todos los grupos provida están llenos de activistas católicos, pero mientras algunos grupos piensan que esta dimensión atañe a la vida privada de cada activista, otros consideran que define también la acción política grupal. En este caso, la oración es una parte integral del modo de acción del grupo. Así sucede, por ejemplo, en la asociación N.º 194 o en ADVM.

Vínculos entre organizaciones

Las elipses agrupan a aquellas organizaciones que están próximas y colaboran entre sí. Estas colaboraciones se pueden objetivar a través de la observación de las personas ponentes en las conferencias organizadas por los diferentes grupos.

Cuanto más anchas son las elipses y más envuelven a las organizaciones, más fuertes son los vínculos. Cuánto más estrechas son, más puntuales los vínculos.

Aparecen tres polos principales: el polo moderado y seglar, constituido por el MpV; el polo radical ofrece un marco que es, ante todo, aunque no de manera exclusiva, cristiano; el polo de acción «benéfica», compuesto por las asociaciones que se ocupan de enterrar a «niños no nacidos», de apoyar a parejas cuyos niños no nacidos no son viables o de «sanar» de su «trauma» a mujeres que han abortado. Estas asociaciones, que se consideran prueba de «caridad humana», mantienen relaciones con los otros dos polos. El polo radical y el MpV no mantienen ninguna relación y la mayoría de las veces entran en choques frontales. La asociación Scienza e Vita, que nació a iniciativa del MpV en 2004, se ha acercado desde entonces al polo radical, pero manteniendo a la vez relaciones con el MpV. Las flechas oblicuas de la imagen indican este deslizamiento.

Dentro del polo radical, las personas que tienen responsabilidades a veces ocupan varios cargos. Esto tiene el efecto de multiplicar las organizaciones, dando una impresión de vitalidad, aunque solo haya implicado un número relativamente reducido de personas. Los lazos entre los grupos del polo radical son, pues, muy estrechos, con la notable excepción de la asociación N.º 194.

9. **Cuba en el punto de mira** *El surgimiento de los neoconservadurismos religiosos en el campo político*

AILYNN TORRES SANTANA

En el paisaje latinoamericano actual se observan mayores despliegues y audiencias de programas sociopolíticos que coartan derechos, en cuerda similar a lo que sucede en otras regiones del mundo. En 2015 aproximadamente, se produjo un nuevo giro político regional que cambió el balance de fuerzas a favor del neoconservadurismo y la reneoliberalización de los poderes políticos. Derechas y ultraderechas comenzaron a copar los Gobiernos y aparatos institucionales, lo cual amplificó la arremetida neoconservadora religiosa que, justo en esos años, estaba ganando más potencia aunque venía gestándose desde décadas atrás. Se trata de procesos conectados: reneoliberalización de los aparatos políticos y modelos económicos, déficits de la democracia, y politización del dogmatismo religioso (Torres, 2020). Cada uno de ellos tiene marcadores nacionales distintos pero conforman una misma línea gruesa de las gramáticas políticas regionales.

En todos los países hay presencia de neoconservadurismos religiosos, independientemente del signo político en el poder. Ellos hacen parte, como actores y agentes, de las conversaciones políticas y juegan un papel principal en los cambios y disputas en la arena social y en la política institucional. Aunque tienen ensamblajes fluidos con fuerzas de derechas o ultraderechas, en países con Gobiernos de izquierdas también operan, logran alianzas, fuerzan cursos, amplían sus bases. Entonces, es posible apreciar una suerte de reaccionarismo de género que atraviesa distintas coordenadas políticas y se reproduce también en el campo de las izquierdas, aunque esto último tiende a subanalizarse.

En Venezuela, por ejemplo, en 1999 las presiones de la Iglesia católica lograron que en la Constitución de la República Bolivariana quedara establecida la «protección de la maternidad desde la concepción» (art. 76), que da rango constitucional a las ideas religiosas sobre la gestación. Desde comienzos de este siglo, en ese país se ha hecho más evidente la avanzada evangélica, la expansión de su feligresía e influencia política. Las amplias bases evangélicas y católicas neoconservadoras se tratan como un capital político, que algunos calculan cercano a los dos millones de votos, y que la lleva a ser considerada una fuerza electoral. Por ello, los distintos actores políticos en pugna establecen alianzas con los neoconservadurismos religiosos que, por otra parte, han logrado ubicarse en espacios de decisión en los poderes públicos y fundado sus propios partidos políticos (Carosio, 2020).

Más recientemente, en el México de Andrés Manuel López Obrador (AMLO), las ultraderechas religiosas (y también las empresariales) rechazan la despenalización del aborto, la libertad sexual y muy especialmente a los grupos LGBTIQ+. En su agenda está presente el valor de la jerarquía y de la familia tradicional. El llamado el Frente Nacional Anti AMLO (FRENAAAA) ha asegurado en sus movilizaciones la presencia de símbolos religiosos y la clara exhibición de piedad popular católica. A la vez, hay registro de las cercanías de AMLO con líderes evangélicos de mucho peso político, como Hugo Erick Flores (Uribe, 2020).

También existen registros del férreo conservadurismo, con matrices religiosas, sobre derechos de sexo y género en el exgobernante ecuatoriano Rafael Correa (Vega, 2017), que formó parte de la «marea rosa» regional años atrás. Y en el presente, debates de este tipo de reactivaron a raíz de pronunciamientos conservadores sobre estos temas del electo en 2021 presidente de Perú, Pedro Castillo, aunque es preciso seguir cómo evoluciona su gobierno y calibrar el impacto que tendrá el voto feminista con el que también triunfó en las urnas. Con todo, la discusión sobre neoconservadurismo (religioso y secular) sobre los órdenes de sexo y género dentro de las izquierdas políticas es relevante, necesaria, urgente. En esa línea y con el foco puesto especialmente en el avance de neoconservadurismos de explícita marca religiosa, este texto avanzará sobre el caso cubano.

Para una buena parte de los análisis regionales Cuba es una excepción, una exterioridad. Sin embargo, cada vez más esfuerzos conectan la experiencia cubana con la de otros países (Torres, 2020c). Respecto al campo específico que aquí interesa –los neoconservadurismos

religiosos— resituar a Cuba en América Latina es pertinente porque permite observar sus continuidades y desmarques estratégicos no solo en un contexto de signo político de izquierda sino específicamente bajo un Gobierno socialista, que se declaró ateo entre 1976 y 1992 y que desde esa última fecha se afirmó laico.

Antes de comenzar en el análisis específico de Cuba, conviene especificar en qué sentido se hablará aquí de neoconservadurismos. Sobre este campo se usan nomenclaturas diversas. A veces se habla reaccionarismos, fundamentalismos religiosos, actores antiderechos, etc. La elección de la categoría de neoconservadurismos para este texto, llama la atención, junto a Vaggione y Campos (2020), sobre las actualizaciones y mutaciones del conservadurismo latinoamericano. De una parte, permanece un fuerte apego a la tradición cristiana, a la defensa de un orden considerado «natural», a la moralización de la esfera pública, a la perpetuación de ciertas estructuras políticas, sociales y económicas de carácter jerárquico, entre otros aspectos (Romero, 2000). De otra, hablar de neoconservadurismos advierte contragolpes respecto a los programas de moral sexual y equidad de género; a las alianzas y encadenamientos entre sectores católicos y evangélicos; a la judicialización de su agenda y reclamos aprovechando los canales democráticos, al tiempo que aportan a la desdemocratización; a su carácter fuertemente transnacional; a la renovación de sus estrategias, y a la diversidad de sus operaciones (Torres, 2020).

En efecto, al presente el campo neoconservador religioso —y los actores católicos y evangélicos que principalmente lo componen— muestra diversos repertorios de acción, ampliación de sus bases y programas, y alianzas interreligiosas más firmes y sistemáticas. Su primer plano es disciplinar a la moral sexual: contra el aborto, la educación sexual y los derechos de las personas LGBTIQ+, y a favor de un programa centrado en la familia (que entienden como monógama, cisheterosexual, reproductiva y con roles de género rígidos). Pero van más allá. Es un programa político integral que se ensambla «naturalmente» con aquel otro, neoliberal, que amplía la esfera privada retraditionalizándola, desremposabiliza a los Estados de sus funciones sociales, afirma que la libertad individual, entendida como no interferencia, es el programa democrático en toda su extensión.

El análisis que sigue del caso cubano iluminará los usos estratégicos que los neoconservadurismos religiosos hacen de su retórica, y analizará sus despliegues y agenda sólida trabada en un contexto específico de

profundos cambios en el país: la disputa política dentro del proceso constituyente que tuvo lugar en 2018-2019, que culminó con la aprobación de una nueva constitución en el mismo 2019 y que aún continúa con el proceso de discusión, confrontación y disputas en la redacción de un nuevo Código de las Familias que deberá llevarse a referéndum. Este análisis interrumpirá la gramática que argumenta, por acción u omisión, que el análisis de los neoconservadurismos solo es pertinente y está relacionado con Gobiernos del espectro de las derechas o que es irrelevante para sociedades que viven o han vivido procesos políticos revolucionarios, socialistas o del campo amplio de las izquierdas.

En tal sentido, esta es una reflexión sobre quiénes integran, cómo operan y qué estrategias despliegan las fuerzas neoconservadoras religiosas en Cuba, que permitirá dar cuenta de las continuidades y interrupciones de su política en escenarios habitualmente excluidos de los análisis sobre estos asuntos. Asimismo, se evaluará su pulso, incidencia y desafíos de cara a la política democrática, no sin antes afirmar cuáles están siendo sus límites. A través del caso cubano, podremos adelantar reflexiones sobre una pregunta general que trasciende ese caso: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de la acción, organización y estrategias del neoconservadurismo religioso en contextos donde gobiernan fuerzas políticas reconocidas dentro del campo de las izquierdas? Cuba mostrará especificidades peculiares a esa pregunta, y adelantará reflexiones más allá del caso.

Neoconservadurismos religiosos y moral sexual

Las relaciones del Gobierno cubano pos-1959 –que es cuando se fecha el inicio de la Revolución cubana– con el campo religioso han sido analizadas a lo largo de las últimas seis décadas (Alonso, 2017; Ramírez, 1998) y lo mismo respecto a la política sobre grupos sexualmente diversos (Sierra, 2021).

Para entender esos vínculos es importante considerar, por una parte, que el Gobierno en el poder desde 1959 afirmó, durante sus primeras tres décadas aunque con énfasis distintos en ese lapso, una visión de la religión como «opio del pueblo» que estaba en tensión con la necesidad y la posibilidad de construir el «hombre nuevo», la «mujer nueva», la «familia nueva». Eso tuvo consecuencias prácticas. Entre ellas, la prohibición de militar en el Partido Comunista de Cuba (PCC) a personas religiosas o

la habilitación de Unidades de Apoyo a la Producción (UMAP): una suerte de centros de «rehabilitación» a los cuales, irónicamente mirado desde el presente, se llevaban a personas religiosas y/o homosexuales¹. En ese último sentido, la homofobia fue una «política de Estado» (Sierra, 2016) y existían complejas relaciones del poder político con cuestiones relacionadas con la moral sexual (Hydson, 2020). Durante esas primeras décadas, las personas religiosas y homosexuales fueron consideradas «lascras sociales» y «enemigos del proceso revolucionario» (Morales, 2020).

La oposición al Gobierno ha argumentado que entonces había una fuerte persecución religiosa. Fidel Castro lo refutó en reiteradas ocasiones (Frei Betto, 1985; Miná, 1987): no negaba las prohibiciones pero las enmarcaba en un conflicto de clase. Sostenía que la clase privilegiada conservadora cuyos intereses fueron perjudicados «quiso utilizar la Iglesia contra la Revolución». Sin embargo, las instituciones religiosas han insistido en lo contrario (Morales, 2020).

Desde los 1990 y hasta el presente esas coordenadas cambiaron. El antecedente de ese cambio fue la creación de la Oficina de Asuntos Religiosos dentro del Comité Central del PCC, en 1985. Al inicio de la crisis conocida como Período Especial², la Iglesia católica reactivó una oposición explícita al Gobierno que había tenido antecedentes en las décadas previas. Pero para cuando se produjo la visita papal a Cuba, en 1998, se abrió otro periodo de las relaciones iglesia/Estado, de mayor diálogo. A inicio de los 2000 la iglesia católica tuvo un papel importante en la conocida como «primavera negra»³, ejerciendo de mediadora para la liberación de personas presas políticas. Por su parte, hoy los evangelismos, en expansión como veremos luego, tienen altos niveles de tolerancia, aunque los análisis al respecto han sido más bien escasos.

En relación con las diversidades sexuales también hay un arco de transformación desde la creación de las mencionadas UMAP hasta el presente. Desde finales de los setenta se crea el Centro Nacional de Educación Sexual (CENESEX) que hoy es la instancia gubernamental

1 Para un excelente análisis y testimonio de la UMAP ver: de la Torre (2018).

2 Se conoce como Período Especial a un proceso de inicio a finales de los ochenta, relacionado al derrumbe del campo socialista con el cual Cuba perdió a su principal socio comercial y político y que condujo al país a una profunda crisis socioeconómica, sociopolítica y de reproducción social.

3 Primavera Negra se refiere a una serie de arrestos contra detractores del Gobierno ocurridos durante la primavera de 2003.

que lleva a cabo la política oficial sobre los derechos de la comunidad LGBTIQ+. Su directora, Mariela Castro Espín, es diputada en la Asamblea Nacional del Poder Popular.

La presencia más audible en las esferas públicas cubanas de los neoconservadurismos religiosos fue un poco después que en el resto de la región, pero no mucho más. Mientras que alrededor de 2013 esos actores comenzaron a ser importantes en la conversación política de muchos países latinoamericanos y a tener cada vez más presencia en los aparatos institucionales, en Cuba irrumpieron más visiblemente en 2018. Los estudios en otros países de la región habían mostrado que su operación política se intensificaba y visibilizaba alrededor de coyunturas legislativas. En Cuba sucedió lo mismo. En esa fecha, el Gobierno convocó a un proceso de consulta popular del anteproyecto de una nueva Constitución de la República que sustituiría a la entonces vigente, que databa de 1976 y había tenido reformas en dos ocasiones.

Con esos antecedentes, que necesitan especificarse con mucho más detalle y complejidad si interesa calibrar la ruta completa, se llega al proceso de recambio constitucional, que empezó en 2018. La Constitución cubana, quedaba en desuso práctico porque la sociedad, la política y el modelo económico habían tenido transformaciones sucesivas. El proceso tuvo un formato específico: el poder político designó una Comisión Redactora del proyecto constitucional que fue evaluado por la Asamblea del Poder Popular (el parlamento), luego llevado a consulta popular, reformado, aprobado por el Buró Político del PCC y la Asamblea para, finalmente, llevarse a referéndum. Se llevaron a cabo 133.681 reuniones en barrios y centros de trabajo (*Cubadebate*, 2018) en lo que se ha llamado un proceso de «incidencia controlada» (Welp, 2020)⁴. La reforma implicaba cambios en garantías y derechos de amplio espectro y verificaba transformaciones de peso para el modelo económico y de la política social.

De forma inesperada, uno de sus artículos del anteproyecto se convirtió en la manzana de la discordia: el artículo 68, que abriría la posibilidad de legislar el matrimonio igualitario porque definía al matrimonio como la unión entre dos personas y no como aquella entre un hombre y una mujer. El asunto fue el más discutido en los medios de comunicación, en las reuniones barriales y en las instituciones políticas.

4 Para consultar análisis diversos desde distintos enfoques y voces intelectuales cubanas relacionados con el proceso de cambio constitucional, ver: <<https://jcguanche.wordpress.com/tag/anteproyecto-constitucional-en-cuba/>>.

Este proceso reveló actores neoconservadores religiosos con capacidad de movilización pública. Por primera vez en décadas, una voz no oficial con alcance en todos los lugares del país disintió sobre un asunto de interés colectivo⁵. Las voces evangélicas tuvieron mucha audiencia, como sucede en otros países de la región; y establecieron alianzas con el catolicismo más conservador, como también ocurre en otros territorios (pluri)nacionales de América Latina⁶, y encontraron sinergias en el conservadurismo secular que se ampara en «la moral» y no en una plataforma religiosa específica.

En ese proceso de debate constitucional los neoconservadurismos religiosos mostraron un pulso firme, como veremos enseguida. A su vez, su acción pública ha continuado luego, en la disputa sobre contenidos de educación sexual. Esos dos campos –matrimonio igualitario y educación sexual– se analizan enseguida para avanzar en la discusión propuesta.

Matrimonio igualitario en el proceso constituyente

Poco después que el Gobierno cubano hiciera público el anteproyecto de nueva Constitución, en 2018, la Iglesia Evangélica Pentecostal «Asambleas de Dios», las Convenciones Bautistas oriental y occidental, la Liga Evangélica de Cuba y la Iglesia Metodista de Cuba publicaron una carta abierta donde se pronunciaban sobre el artículo 68 de ese anteproyecto y contra «el matrimonio homosexual»⁷. «El matrimonio es exclusivamente la unión entre un hombre y una mujer», dijeron. La carta también denunció la presencia de la «ideología de género» en el país y enfatizó las ideas de renacimiento y arrepentimiento, así como el papel del comunismo frente a ello. Uno de los párrafos memorables de ese texto fue el siguiente:

- 5 El campo asociativo formal cubano es pequeño, entre otras razones, por una inoperante ley de asociaciones, aún vigente, que limita considerablemente la formación de organizaciones de la sociedad civil. Eso no quiere decir que esas misma sociedad no sea densa y con actores cada vez más diversos (algunos opuestos al Gobierno y otros no) que no gozan de reconocimiento oficial. Asimismo, los espacios públicos son altamente controlados y la acción de la sociedad civil muchas veces ocurre en otros espacios, y no en la forma de movilización callejera.
- 6 Análisis sobre esas alianzas en distintos países latinoamericanos aparecen en Torres (2020).
- 7 La carta puede consultarse aquí: <<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1571539782969501&set=a.187453318044828&type=3&theater>>.

La ideología de género no tiene relación alguna con nuestra cultura, nuestras luchas de independencia, ni con los líderes históricos de la Revolución. De igual manera tampoco guarda ningún vínculo con los países comunistas, dígame la antigua Unión Soviética, China, Vietnam y menos aún Corea del Norte.

Colocar a la «ideología de género» como contraria al comunismo fue un «aporte» de los neoconservadurismos religiosos cubanos en ese momento. En toda América Latina ha sucedido lo contrario: quienes se oponen a la «ideología de género» la han igualado al «peligro del comunismo y el marxismo»; así sucedió, por ejemplo, en Colombia durante el proceso de paz (Gil, 2020) y en otros muchos territorios donde el discurso neoconservador ha igualado «ideología de género» a marxismo cultural o al comunismo. Parecería entonces inaudito lo que se narra en Cuba en esa hora. Si bien en términos de contenido fue una novedad, no lo fue tanto en términos estratégicos.

Por ejemplo, en 2017 hubo un debate grande en Ecuador a propósito de dos propuestas legislativas: el Código Orgánico de Salud y la Ley Integral para la Prevención y Erradicación de la Violencia de Género contra las Mujeres. En medio de la muy encarnada polémica salió a la luz la Carta abierta de las Comunidades Católicas y Evangélicas del Ecuador a las Autoridades y ciudadanía en general⁸. En ese documento se invocaba a la constitución de ese país y a la «soberanía», a «las raíces milenarias» de las mujeres y hombres del Ecuador, a «la sabiduría de todas las culturas», a «las luchas sociales de liberación» frente a todas «las formas de colonialismo ideológico», y se exhortaba a «la convivencia ciudadana en diversidad y en armonía con la naturaleza». De ese modo, quien firmaba también hacía un uso estratégico de la retórica social activa en Ecuador y del Gobierno de la hora. Posicionarse contra la carta podría parecer que era posicionarse contra «las raíces milenarias», la «soberanía», «las luchas sociales de liberación», etc. El discurso hablaba al poder político ecuatoriano. Para el caso cubano, donde dije lo anterior, póngase «luchas por la independencia», «líderes históricos de la Revolución», «países comunistas» y el resultado analítico será el mismo.

Pero la oposición entre «ideología de género» y comunismo no fue estable ni en línea recta. Poco después, durante el debate popular, el 29

8 Para un excelente análisis del caso ecuatoriano y una precisa referencia sobre este tema en América latina, ver: Vega (2017).

de agosto de 2018, el arzobispo católico romano de la oriental provincia de Santiago de Cuba, Dionisio García, manifestó que los cambios al Artículo 68 «preocuparon a muchos» y que «un amplio espectro de personas» los rechazaba. García, también presidente de la Conferencia de Obispos Católicos de Cuba, hizo una lista de todas las consecuencias negativas que causaría ese artículo. Entre ellas, incluyó la capacidad de las parejas del mismo sexo para adoptar niños y los cambios en los planes de estudio (García, 2018).

El septiembre siguiente vio la luz un nuevo comunicado suscrito por veintiuna organizaciones religiosas evangélicas y católicas. Entre ellas, la Iglesia Evangélica Independiente, la Iglesia de Santidad Pentecostal, la Iglesia de las Buenas Nuevas, la Iglesia de la Fe Apostólica y otras. Allí ya no se habló de «países comunistas» sino del «amor de Dios», de la realidad científicamente probada de «la estructura binaria de la sexualidad humana», de la «institución divina» que es el matrimonio y el derecho de la Iglesia cubana a una «voz pública». Este comunicado mostró un fuerte ecumenismo neoconservador y afirmó la voluntad eclesial de regular el conjunto social en el ejercicio de su «ciudadanía religiosa» (Vaggione, 2017). Para todo el país, y hablando al poder público institucionalizado, diseñaron una campaña de comunicación fundamentada en el slogan de defensa del «diseño original».



Figura 1. Imagen tomada del perfil de Facebook de la Iglesia Metodista en Cuba.

Stickers, pancartas y carteles comenzaron a llenar los espacios públicos y privados cubanos con mensajes contra el matrimonio igualitario. Líderes y activistas religiosos se movilizaron y organizaron una campaña

interdenominacional que incluyó declaraciones, esfuerzos de recogida de firmas, despliegue de una fuerte actividad pastoral digital y cara a cara en sus bases. La campaña incluyó la producción de videoclips y productos audiovisuales de distinto tipo. La «sección cristiana» de uno de los «paquetes semanales»⁹ comprendió un video producido por la Iglesia Bautista del Calvario que cita, desde Génesis, «hombre y mujer / Él los creó» (Génesis 1:27). Las comunidades religiosas hicieron marchas pequeñas en lugares públicos y se construyó una retórica sistemática contra la «ideología de género» en los cultos semanales.

En su narrativa se explicitaba un trasfondo escatológico: los juicios de Dios contra medidas de pecado que colman la gota de la misericordia de Jehová. Si se aprobaba el 68, «nuestra nación va a la destrucción total», dijo la presidenta a la Liga Evangélica de Cuba (Moya, 2019).

El resultado de todo ese proceso sugiere que, a la par, se pueden haber realizado negociaciones tras bambalinas con el poder institucionalizado. Como consta antes, el Estado cubano es laico, sin embargo, el artículo 68 fue retirado y se optó por la siguiente solución: no se definió en la Carta Magna lo que es el matrimonio sino que se resolvió llevarlo a referéndum, como parte de los contenidos de lo que será el nuevo Código de Familia. En la constitución ahora vigente, el matrimonio quedó definido como «una institución social y jurídica. Es una de las formas de organización de las familias. Se funda en el libre consentimiento y en la igualdad de derechos, obligaciones y capacidad legal de los cónyuges» (artículo 82). Esa redacción no clausura la posibilidad de matrimonio igualitario pero tampoco la habilita; depende de cómo se defina en el Código de las Familias que será, por mandato constitucional, la única norma llevada a referéndum en una fecha aún por definir al momento que se escribe este texto.

El desenlace dado al conflicto de marras tuvo tres consecuencias: aseguró una moratoria a la definición del tema, respondió positivamente a la pregunta de si es deseable plebiscitar un derecho, y condicionó el derecho a la realización de un referendo sobre una norma jurídica de menor jerarquía. Pero hubo más.

La lectura política sobre lo sucedido se complejizó con la posterior publicación de los resultados de una encuesta nacional sobre igualdad de género (ENIG, 2018). Ese estudio había evaluado en 2016 (que fue cuando se realizó el trabajo de campo) el grado de aceptación o rechazo

9 El paquete semanal es un compendio digital de materiales audiovisuales *offline* que se distribuye vía el mercado informal en todos los barrios del país.

de la siguiente afirmación: «a las parejas del mismo sexo, sean hombres o mujeres, se les debería permitir casarse». Las respuestas se distribuyeron como sigue: 49,1 % (de acuerdo), 9,9 % (de acuerdo en parte), 32,5 % (en desacuerdo), 5,9 % (tengo dudas) y el 2,6 (no respondió) (ídem).

Esos resultados ya estaban disponibles al momento de la consulta popular del anteproyecto de la Constitución y de la decisión final de la Asamblea Nacional de eliminar el contenido del artículo 68, pero no se hicieron públicos. Como muestran las cifras, el acuerdo mayor era de aprobación. Sin embargo, había un margen de opinión que, oportunamente manejado por los actores religiosos neoconservadores y por los neoconservadurismos seculares, podrían cambiar la balanza. En todo caso, el desacuerdo explícito no era desestimable.

No es una hipótesis festinada la de que la sociedad política en sus altos niveles manejara esa información y su evolución, para decidir qué hacer con el texto. Frente a la posibilidad de que se quebrara la aprobación total de la Constitución, la decisión fue retirar el contenido del artículo 68 y plebiscitar el derecho.

Para algunas personas, la polémica en torno al artículo 68 fue un velo que lanzó el ala más conservadora de los poderes políticos para opacar debates fundamentales —económicos, políticos, culturales y sociales— para Cuba. Ese argumento considera que el del matrimonio igualitario era un asunto menor o no tan importante como para obliterar todo lo demás. Los colectivos y voces que defendieron el 68, por su parte, reclamaron seriedad, sensibilidad y lucidez para entender lo mucho que se jugaba en ese artículo: la coherencia con el principio de igualdad, la defensa de derechos, la virtud de atemperar la Constitución al país real.

Pero, mirado en detalle, el debate sucedido sobre el matrimonio igualitario permite leer la Cuba actual en algunos sentidos específicos. Por primera vez en muchos años, una voz no oficial con alcance en todos los lugares del país, disintió sobre un asunto de interés colectivo y se organizó para ello. Las comunidades religiosas actuantes en contra del artículo 68 mostraron que no estaban aisladas —ni dentro de Cuba, ni de sus pares fuera del país— y tampoco pidieron permiso a los poderes públicos para cada acción que hicieron. Actuaron con cierta autonomía, con paso firme y en alianza ecuménica (Torres, 2018). En sentido grueso, lograron su objetivo¹⁰.

10 Por otra parte, la sociedad civil no religiosa a favor del matrimonio igualitario se mostró también actuante, aunque más endeble y fragmentada. Operó sobre todo

Ese debate sentó precedentes. Para las comunidades neoconservadoras religiosas, probó su capacidad de organización e incidencia y puso palabras, formas y contenidos al programa antiderechos. Esos actores probaron su pulso y adelantaron un camino que ahí hizo no más que iniciarse. Los poderes estatales no pudieron desmarcarse ni replegarse. Aunque en la historia reciente cubana primó la unanimidad oficialmente (re)producida, el debate descrito antes reveló fragmentación social y necesidades de otros pactos, luchas, conflictos y consensos.

Educación sexual

El matrimonio igualitario no es el único contenido de la agenda neoconservadora en América Latina y tampoco en Cuba. Durante y después del cambio constitucional han ido colando otros asuntos en la conversación ciudadana: militan contra la interrupción voluntaria de los embarazos (Torres, 2020a), la educación sexual, la adopción por parejas del mismo sexo, la reproducción asistida, etc. Como en otros países, el campo de la educación sexual integral es uno de los contenidos fuertes.

Durante el debate constitucional el asunto comenzó a ponerse en agenda, hizo parte de la campaña neoconservadora y adelantó temas que luego ganaron profundidad y sistematicidad. En ese proceso, circularon infografías como la siguiente que alertaban de la inclusión en el proyecto constitucional de la categoría «género» y advertían que se incluiría el «enfoque de género» en la enseñanza escolarizada. Por ello, se produjeron llamamientos a votar «no» en el referendo constitucional y con ello rechazar la propuesta de texto de la Carta Magna.

a través de redes sociales y en espacios más acotados, aunque tuvo intervenciones en espacios públicos físicos que, en el contexto cubano, fueron notables.



Figura 2. Cuba por mi familia, cartel de campaña de 16 de enero 2019.

Meses más tarde, en 2019, activistas LGBTQ+ denunciaron el despliegue evangelizador del grupo de payasos «Los Parchís». Refirieron a la Oficina de Atención de Asuntos Religiosos del PCC de la provincia (Matanzas), a través de una carta, actividades evangelizadoras en instituciones estatales del grupo. El eslogan de Los Parchís es «Vencedores en Cristo», y han sido promocionados por empresas productoras estatales.

La carta fue acompañada de un *dossier* de imágenes impresas sobre el trabajo de Los Parchís y un DVD con videos y fotos de sus presentaciones. El grupo de payasos reconoció que sus presentaciones eran actos de evangelización y utilizaban «canciones cristianas, frases y juegos en los que niños y niñas son incitados/as a cantar y adorar a Cristo» (cita de la carta en cuestión). La denuncia enfatizaba que esto sucedía en centros estatales y que por tanto viola el artículo 15 de la Constitución

de la República que establece que el Estado cubano es laico y las instituciones religiosas y asociaciones fraternales están separadas del Estado.

Como parte del proceso, Los Parchís y sus comunidades religiosas hicieron pública defensa en las redes sociales. Comunicaron que habían sostenido reuniones con «figuras del Partido y el Gobierno» de la provincia y que los dirigentes habían reconocido que la compañía había sido difamada, llamaron «lobos vestidos de ovejas» a los activistas LGBTQ+ y denunciaron que su verdadera intención era provocar conflictos entre la iglesia y el Partido Comunista de Cuba. «Hoy parece que las perspectivas son mejores y que su evaluación hará que se puedan insertar en la cultura de los principios y valores que la biblia enseña. Gracias a Dios por permitir que la Justicia triunfe sobre el juicio», comunicaron en sus redes sociales.

La agenda evangelizadora vía la intervención (proactiva o como crítica) en procesos educativos tuvo una nueva escalada en 2020. En septiembre de ese año, por ejemplo, arremetieron en las redes sociales contra productos comunicativos publicados por el Centro Nacional de Educación Sexual¹¹. Los argumentos utilizados fueron diversos, y plantearon una novedad: reafirmaron, como voz coral, el lema «Con mis hijos no te metas» (CMHNTM) en Cuba. Así remitieron al referente organizativo del movimiento regional con el mismo nombre y dieron continuidad y mayor organicidad a uno de los focos de los neoconservadurismos: la educación moral a niños, niñas y adolescentes como patrimonio de la familia tradicional.

CMHNTM es el nombre y la consigna de organizaciones de la sociedad civil que desde 2016 comenzaron a operar en América Latina. Su primer puerto institucional fue Perú. También desembarcaron en Ecuador, Brasil, Argentina, Bolivia, México, Uruguay y el resto de los países. Los actores concretos bajo esa sombrilla son diversos, no se trata de un bloque homogéneo sino de un espacio de articulación de grupos y móviles religiosos y conservadores distintos entre sí. Uno de sus referentes es la Declaración de Manhattan (2009), documento que verificó una alianza entre líderes católicos, protestantes y ortodoxos, a través de la cual expresaron su rechazo a la inclusión del aborto en la reforma de salud del entonces presidente de Estados Unidos, Barack Obama.

11 La publicación puede consultarse en este enlace: <<https://www.facebook.com/cenesex/photos/a.3086006008130122/3417981918265861/>>.

El programa de CMHNTM es amplio. Han logrado frenar leyes, normas de menor jerarquía y políticas de educación sexual en todos los países. Se activan en las redes sociales y movilizan con mucha potencia a grupos que comulgan con su agenda, no necesariamente religiosos, pero sí neoconservadores en toda la línea.

En Perú, CMHNTM surge a partir de la firma de la Declaración de Lima, donde se forjaron alianzas entre pastores de diferentes iglesias evangélicas para luchar contra la implementación de un nuevo Currículo Nacional de la Educación Básica del Ministerio de Educación¹². Quienes organizaron la campaña, adujeron que con ese programa de estudios se introducía en las escuelas la «ideología de género», que califican como falsa y peligrosa. En el discurso fundacional de CMHNTM en Perú, el pastor a cargo, Christian Rosas, definió la «ideología de género» como un pensamiento único que pretende influir en los menores de edad para que crean que pueden elegir su sexualidad, cuando esta ya está definida por la biología (Castro, 2019). Pero en realidad la apelación a la «ideología de género» es un molde general y variopinto donde caben contenidos muy diversos que se traen a colación estratégicamente. La «ideología de género» no es un concepto, es una estrategia.

Movilizaciones de CMHNTM, en la misma estirpe, se han realizado en Colombia, Argentina (Actis, 2020), Ecuador (Vega, 2020), Chile (Líbero, 2020) y otros países¹³. En Cuba la organización ya tiene audiencia.

La mencionada publicación del Centro Nacional de Educación Sexual (CENESEX), en su página de Facebook, el 8 de septiembre de 2020, habló de los derechos de niños, niñas y adolescentes respecto a su cuerpo y su sexualidad (Figura 3).

- 12 El currículo escolar peruano en cuestión tenía una sección sobre igualdad de género y señalaba que debe haber una «igual valoración de los diferentes comportamientos, aspiraciones y necesidades de mujeres y varones», y que «si bien aquello que consideramos ‘femenino’ o ‘masculino’ se basa en una diferencia biológica-sexual, estas son nociones que vamos construyendo día a día, en nuestras interacciones». Esa era la afrenta.
- 13 En toda América Latina, estos actores conforman alianzas y se aglutinan en plataformas de amplia audiencia. El espacio más importante de esas conexiones es el Congreso Iberoamericano por la Vida y la Familia, organización creada por el pastor y periodista mexicano Aarón Lara en 2017. La plataforma reúne a políticos y activistas cristianos que construyen una narrativa común y replican estrategias para impedir el aborto, la eutanasia y el reconocimiento de los derechos de la población LGBTIQ+.

Jornadas Educativas
Hablemos de Sexualidad
"Aprender para la vida"

Los niños, niñas y adolescentes

tenemos derecho a:

- Decidir sobre nuestro cuerpo y nuestra sexualidad
- Ejercer y disfrutar nuestra sexualidad
- Manifestar nuestros afectos públicamente
- Decidir con quién o quienes nos relacionamos
- Respeto a nuestra privacidad e intimidad
- Vivir libre de violencia
- Decidir sobre nuestra vida reproductiva
- Vivir libre de discriminación
- Igualdad
- Información sobre sexualidad
- Educación integral en sexualidad
- Servicios de salud sexual y reproductiva
- Identidad sexual
- Participación en políticas públicas sobre sexualidad



Figura 3. Publicación del Centro Nacional de Educación Sexual (CENESEX), en su página de Facebook <<https://www.facebook.com/ceneSEX/photos/a.3086006008130122/3417981918265861/>>.

Catorce días después, tenía más de cuatrocientos comentarios, la mayoría de ellos, de furibundo desacuerdo. Aquí un botón de muestra:

Tenemos que denunciar estas locuras por favor, ya esta gente no creen ni en las familias, hasta donde vamos a permitir que nos impongan sus leyes diabólicas. #BastaYa #SomosResistencia #ConMisHijosNoTeMetas #MakeCubaGodlyAgain

ME UNO A ESTE GRITO DE GUERRAAA!!! Ustedes no son NADIE para DECIDIR que se les enseña los niños sobre sexualidad. [...] Los Padres son Los ÚNICOS ENCARGADOS DE GUIARLOS, y enseñarles la VERDAD y no la perversión de una ideología de IMPOSICIÓN.

Lo que están es locos de remate los que quieran aprobar esto. A mis hijos los educo yo, no el Gobierno ni gente loca q quieren el mal para otros y ellos seguir con su agenda y que les den finanzas para esto.

Yo no dejaré que mis hijos los eduquen unos perversos, inmorales que ni ellos mismos saben quienes son! Mis hijos los educo yo.

Desde cuándo una institución ajena a la familia puede instruir en la sexualidad a un niño, eso se hace en casa, lo hacemos los padres, no gente de afuera. #Conmishijosnotemetas #LaEducaciónyLosValores-
SeEnseñanenCasa

Otros pronunciamientos tuvieron lugar en las redes sociales, con los mismos argumentos. La referencia cubana, explícita y coral a CMHNTM, el ensamblaje organizativo entre los neoconservadurismos del país y los de otras geografías. La acción pastoral digital se volvió a afirmar como una estrategia firme y se reprodujo en los análisis sobre el hecho. En un artículo publicado en la prensa sobre este particular, se acumularon cerca de quinientos comentarios donde se produjo un debate de alta intensidad sobre derechos sexuales y reproductivos y de la población LGBTIQ+.

Por todas esas vías los neoconservadurismos en Cuba han continuado afirmando su agenda, ampliándola y ejerciendo sus ciudadanías religiosas. A nivel estratégico, es posible identificar dos caminos, entre otros: el despliegue discursos de odio y la ampliación de sus bases. Así la acción neoconservadora religiosa se ha enfocado en regular las formas de la nación e influir en las instituciones políticas y expandir su capacidad de influencia social socializando a cada vez más personas en principios estrechos en derechos e igualdad.

Estrategias neoconservadoras

Discursos de odio

En uno de los videos elaborados durante la campaña contra el matrimonio igualitario en 2019, a ritmo de *hip hop* se canta:

Están acabando con mi ciudad, pues quieren quitarle a la gente su identidad.

Ya no existen códigos de moralidad, que el hombre deba cumplir para vivir con dignidad.

Dime hasta donde quieren llegar, promoviendo toda esta desfachatez moral [...]

Ahora hasta quieren autorizar, el matrimonio gay y con derecho a adoptar [...]

Y cómo quedarme de brazos cruzados, mientras mis principios están siendo pisoteados [...]

Ayer fue prohibido, hoy es aceptado, mañana por algún motivo va a ser obligado [...]

Digan lo que quieran, llámenme machista, pero el daño que esto causará se ve a simple vista

No cuenten con mi voto, no seré responsable de esos hogares rotos [...]

Arranquemos el mal, sí, pero de raíz.

Ese video y toda la campaña orquestada durante la consulta popular para frenar la apertura a la puerta del matrimonio igualitario tenían un objetivo claro: imponer valores, comportamientos y formas de organización religiosa a toda la sociedad, a través de la intervención en las formas y normas del Estado. Uno de los caminos para lograrlo ha sido el derrame de discursos de odio.

Según UNESCO, los discursos de odio se refieren a «expresiones a favor de la incitación a hacer daño (particularmente a la discriminación, hostilidad o violencia) con base en la identificación de la víctima como perteneciente a determinado grupo social o demográfico. Puede incluir, entre otros, discursos que incitan, amenazan o motivan a cometer actos de violencia». También son discursos de odio «las expresiones que alimentan un ambiente de prejuicio e intolerancia» y que, en tanto tales, pueden «incentivar la discriminación, hostilidad y ataques violentos dirigidos a ciertas personas». La presencia de discursos de odio en la narrativa de los neoconservadurismos cubanos, y el activismo contra ellos, ha tenido creciente visibilidad. Uno de los casos más conocidos, porque fue mediatizado, fue el de una cantante de *hip hop* con reconocimiento internacional, Danay Suárez, quien es evangélica con clarísimas posturas neoconservadoras.

En 2020, Suárez compartió en sus redes sociales un post donde se especificaba:

[...] a ti, que te escandalizas por el nuevo género MAP (personas que se sienten atraídas sexualmente por niños) pero apoyas la ideología LGBTI, el feminismo y el aborto, ¿ya te diste cuenta de la incongruencia de tus ideas? [...]. Afirmaste que un homosexual no podía controlar

sus deseos. Ahora, el pedófilo argumentará lo mismo ¿vas a discriminar? ¿Lo vas a privar de amar y ser feliz?.

La publicación desató un debate amplísimo en las redes sociales y avanzó un paso más allá: de las esferas públicas a los aparatos jurídicos institucionales. Un activista LGBTIQ+, médico de profesión y ejercicio, interpuso una querrela contra la cantante por el delito de injuria contra la comunidad LGBTIQ+, que es el que aplicaba de los disponibles en el Código Penal vigente. En octubre, tuvo lugar la vista oral del proceso, de manera pública, donde participaron como testigos tres profesionales de la salud mental quienes se refirieron al impacto negativo sobre los derechos humanos y la salud mental de las personas homosexuales que pueden tener publicaciones como las compartidas por Suárez en las redes sociales, «[...] que usan un discurso excluyente y de odio, más la intencionalidad del discurso en rebajar moralmente a personas vulnerables». El Tribunal Provincial de La Habana dio a conocer, en noviembre su sentencia: la acusada quedó absuelta.

Este caso concreto demostró la necesidad de atemperar los aparatos jurídicos de las normas más generales, incluida la Constitución, y a la realidad de la sociedad cubana, tensada por la mayor presencia de los neoconservadurismos. Muestra también el avance de estrategias de respuesta a los mismos y del uso de lo judicial para tramitar conflictos.

Pero más allá de los ejemplos mencionados, es un hecho que la expansión de los discursos de odio ha sido sistemáticamente denunciada por voces individuales y colectivos LGBTIQ+, incluidos aquellos que profesan la fe y se ubican como religiosos defensores de derechos y contra los neoconservadurismos.

Ampliación de las bases

El 22 de junio de 2020, el Comité Ejecutivo General de la Iglesia Evangélica Pentecostal de Cuba (Asambleas de Dios) publicó una Nota Oficial¹⁴ en la cual defendió el matrimonio instituido por Dios donde el hombre «entrega su vida por ella y ella se somete a él». Afirmaron

14 El documento está disponible en el siguiente enlace: https://www.facebook.com/AsambleasDeDiosCuba/posts/577881936435084?comment_id=578628913027053¬if_id=1592934429645727¬if_t=feed_comment.

que, como institución, «sus principios no se someten a discusión bajo ninguna circunstancia» y «exhorta a cada congregación a tomar las armas espirituales como la Palabra de Dios, la oración y la fe, y a trazar estrategias educativas dirigidas a frenar el impacto de la ideología de género en nuestras comunidades». A la vez, dejaron en claro que «la ortodoxia y orto-praxis de la Iglesia no son impuestas a nadie, solo son asumidas por los feligreses».

El despliegue neoconservador religioso para ampliar sus bases no es solo a través de declaraciones y del cara a cara en los cultos y el puerta a puerta en su trabajo evangelizador, aunque lo incluye. Las redes sociales y plataformas digitales sirven para realizar desde «*coaching* de identidad» para ayudar a los sujetos a «reencontrarse con su heterosexualidad» hasta talleres de *youtubers* para glorificar a Dios, como el realizado en enero de 2020 por la Liga Evangélica de Cuba¹⁵. Incluyen también retóricas y liturgias flexibles que enuncian la voluntad de acoger a las personas en pecado y defender los derechos humanos (castrados por el fundamentalismo), a la familia (heteropatriarcal) y a la comunidad (de fe). De conjunto, apuestan fuertemente por la ampliación de sus comunidades de fe articuladas en sus principios doctrinales. Eventualmente, lo logran. Una explicación fácil a ese hecho es que estas congregaciones religiosas «alienan» a sus feligreses, generan efectos emocionales nocivos o calan en grupos de baja instrucción educativa. Pero esa hipótesis es miope respecto a lo que sucede en la realidad.

En los sectores populares latinoamericanos, sobre todo los evangelismos han ofrecido «las armas para luchar contra el sufrimiento social y personal» (Semán, 2019), estrategias de supervivencia, redes de apoyo, asidero espiritual, salidas a la frustración, contención de la precariedad, esperanza de salir de la crisis en lazo social. Estas organizaciones llegan a donde muchas veces los compromisos sociales de los Estados no llegan y a donde tampoco llegan, por distintas razones, muchas organizaciones sociales defensoras de derechos. En Cuba, como en otros países de la región, la precariedad material ha aumentado en las últimas tres décadas y la crisis económica y de cuidados arrecia. Los neoconservadurismos religiosos, fundamentalmente evangélicos, intervienen en ese escenario¹⁶.

15 El resumen del taller puede consultarse en este enlace: <<https://www.youtube.com/watch?v=34JfQkybxU8>>.

16 Por otra parte, la política sexual y en torno a la familia de los neoconservadurismos religiosos no necesariamente es la opción más indeseada para vidas concretas. Para muchas mujeres, la retraditionalización de las familias no es peor que

En el país no hay datos públicos actualizados sobre las pertenencias religiosas. Según un Resumen Ejecutivo de la Embajada de los Estados Unidos en Cuba (2019), la Iglesia católica estima que del 60 al 70 % de la población se identifica como católica (aunque muchas veces eso se refiere a haber recibido el bautismo, pero no implica práctica religiosa sistemática), y la membresía en las iglesias protestantes se estima en el 5 % de la población (dentro de las cuales pentecostales y bautistas son las denominaciones más grandes). No hay dato cierto, pero se sabe que las iglesias evangélicas han crecido muy notablemente y que muchas de ellas tienen una agenda neoconservadora. Su peso y pulso ha quedado suficientemente demostrado y la influencia que están teniendo en los aparatos institucionales, también.

Por otra parte, el análisis de su presencia no puede realizarse sin tener en cuenta una pregunta clave: ¿cómo se financian? ¿qué papel tienen actores neoconservadores de Estados Unidos en ello? Esa es una pregunta clave para pensar los neoconservadurismos en toda la región; pero si tenemos en cuenta el histórico diferendo entre los Gobiernos de Cuba y Estados Unidos, en este análisis la cuestión es aún más relevante.

El «Tío Sam» y los neoconservadurismos religiosos cubanos

Otra hipótesis recurrente para explicar la presencia de los neoconservadurismos en América Latina es vía la política imperial de ese Gobierno de Estados Unidos, que intenta desactivar, como en la Guerra Fría, a los actores populares a través de la alienación religiosa fundamentalista y neoconservadora (Torres, 2020b).

La tesis de que el calado de los neoconservadurismos religiosos se explica solo por la influencia estadounidense no expresa la complejidad del asunto. Hay intereses nacionales en juego y condicionantes domésticas. Sin embargo, la mano del Tío Sam existe, actúa e influye en toda América Latina y en Cuba, intentando desmovilizar a los sectores populares y/o producir cambios en los Gobiernos.

parejas que abandonan, golpean o se drogan. La integración a esas comunidades de fe puede plantear un cambio positivo, en el que los roles tradicionales pueden ser una salvación en vida: ahora el marido se ocupa de la casa y ella se debe a él en mejores condiciones. A cambio, asumen que hay que llevar «la verdad» a cada rincón de la sociedad y de las personas.

La Alliance Defending Freedom, organización conservadora estadounidense que ha demandado al Departamento de Justicia de ese país para oponerse a los avances en salud reproductiva de la mujer y derechos de la población LGBTIQ+, es un espacio de capacitación de pastores evangélicos en toda la región. En la influencia estadounidense tiene un rol fundamental Ralph Drollinger, líder del Capitol Ministries de Estados Unidos. Esa organización evangélica está operando dentro de la Casa Blanca (por primera vez desde el Gobierno de Donald Trump, aunque existía en ese país desde 1996) para asegurar discípulos de Jesucristo en la arena política. En los últimos años se ha instalado con representaciones en Paraguay, México, Honduras, Brasil, Perú, Uruguay, Ecuador, Costa Rica y ha anunciado aperturas en Nicaragua y Panamá (Castro, 2019).

En Cuba, la mayoría de las iglesias evangélicas tienen una «iglesia hermana» en Estados Unidos (Malaj, 2020), de la cual reciben apoyo financiero. El Cuba Money Project, del periodista Tracey Eaton, publicó una lista de los proyectos relacionados con Cuba que han recibido la mayor cantidad de fondos del Gobierno desde que Trump asumió el cargo. El Evangelismo Cristiano Humanitario para Cuba ocupa uno de los primeros puestos (USD 1.003.674) (Eaton, 2019). El grupo recibió aproximadamente USD 2,3 millones del Gobierno de Estados Unidos desde 2009 a 2017 (Eaton, 2018).

En diciembre de 2020, el mismo proyecto periodístico actualizó el análisis de la extensa red de grupos financiados por el Gobierno de Estados Unidos para promover «activistas por la democracia» en el país. Eaton (2020) menciona decenas de organizaciones que no es posible identificar a través de los registros públicos, los cuales oscurecen la dimensión y mosaico real de actores debido a que, en su argumento, las estrategias de construcción de la democracia se consideran «secretos comerciales» y están exentas de divulgación. En ese mismo informe se registró que el 24 de noviembre de 2020 el Departamento de Estado de Estados Unidos estableció hasta un millón de dólares para programas que aumentarían «los derechos civiles, políticos, religiosos y laborales» (Eaton, 2020a). Es probable que una parte de esos financiamientos vayan a comunidades de fe, fundamentalmente evangélicas. Con todo, la influencia de la agenda neoconservadora estadounidense y su política de hostigamiento contra el Gobierno cubano es un asunto clave a atender para analizar el asunto, aunque no es, ni puede ser, una explicación totalizante.

A futuro

Desde 2018, en Cuba la presencia y expansión del neoconservadurismo religioso, especialmente el evangélico, ha sido muy audible, y dio cuenta de: un proceso previo y persistente de ampliación de sus bases; una activación intensa en el contexto de cambio legislativo; una agenda clara de moralización de la esfera pública relacionada con temas de derechos sexuales y reproductivos en general, y en específico con la educación sexual y el matrimonio igualitario; la producción de alianzas entre distintas organizaciones y sectores religiosos, especialmente católicos y evangélicos, para producir una agenda y pronunciamientos conjuntos; un uso activo de las redes sociales para su activismo religioso; el establecimiento de sinergias entre la moral conservadora religiosa y la secular; la apelación a la «ideología de género» como sombrilla y dispositivo para denunciar lo que consideran una intromisión del Estado y un uso estratégico del «comunismo vs. anticomunismo» como marco para formular sus demandas.

Excepto el último punto, el resto son comunes a lo que sucede en otros territorios. La activación neoconservadora en coyunturas legislativas, por ejemplo, es un dato fijo de la historia reciente y el presente latinoamericanas. Lo mismo sucede con las estrategias, alianzas, dispositivos y agendas. Respecto al uso estratégico del «comunismo vs. anticomunismo» habría que señalar que, luego del primer momento descrito en el que el matrimonio igualitario se enunció como inaceptable para ese marco político en lo sucesivo la línea seguida ha sido la misma que se aprecia en otros países: la enunciación de que el comunismo es el mal que asegura el marco de la «perversión» de la «ideología de género». Parecería, entonces, que la ruta cubana de expansión de los neoconservadurismos religiosos lo que hace es alinearse más a la latinoamericana, y no producir excepcionalidades.

La diferencia es que en Cuba posicionarse contra el comunismo es igual a posicionarse contra el Gobierno. Eso le plantea desafíos adicionales a esos actores que pasan a ser, de facto, opositores políticos. Sin embargo, y muy probablemente por las amplias bases con las que cuentan (aunque su número no es público), reciben unos niveles de tolerancia mucho más grandes que otros sectores opositores, típicamente políticos, o incluso que organizaciones independientes defensoras de derechos de las mujeres y LGBTIQ+.

El otro desafío para los neoconservadurismos religiosos, que sí continúa siendo una peculiaridad, tiene que ver con el mapa político cubano.

Desde el Gobierno y con el impulso de personas y organizaciones gubernamentales conocidas, como el mismo CENESEX, se ha abierto una campaña a favor de incluir en el Código de las Familias, que como se dijo antes será llevado a referéndum, la posibilidad de matrimonio igualitario así como otros derechos relacionados con los derechos sexuales y reproductivos, el reconocimiento de las familias diversas, la adopción, etc. La televisión estatal —que es la única que existe en el país— y los medios de prensa oficiales han incluido o elaborado contenidos que van en la misma línea y que muestran voluntades de democratización del Código de las Familias, que es la próxima coyuntura legislativa que será altamente disputada. Eso no ha estado exento de polémica, y los mismos medios han generado debates por censurar escenas homoeróticas en la televisión o por la publicación de contenidos excluyentes.

Entonces, la acción neoconservadora religiosa en el país opera en una suerte de encrucijada que define sus condiciones de posibilidad. Primero, han ampliado sus bases y cuentan con niveles importantes de tolerancia del Estado. Segundo, progresivamente se han pronunciado contra instituciones, personas con responsabilidades políticas del Gobierno y el Gobierno mismo, con lo cual podemos hablar más de un conflicto explícito que busca probar el pulso de presión de cada actor, que de la generación de consensos, lo cual no quiere decir que probablemente no se produzcan presiones tras bambalinas. Tercero, los neoconservadurismos ya probaron su fuerza en el cambio constitucional y lograron frenar, al menos temporalmente, el contenido de mayor disputa relacionado con el matrimonio igualitario. Cuarto, el calado de los neoconservadurismos puede continuar profundizándose por el actual contexto de crisis socioeconómica y de precarización de la vida que, como también sucede en otros territorios, genera riesgos y miedos que pueden abonar a la ampliación de las comunidades religiosas, incluidas las neoconservadoras. Quinto, la expansión de valores morales conservadores, incrustados en las arterias de la nación y que fueron alimentados en las primeras tres décadas post-1959 por el mismo poder político, se ensambla con las propuestas neoconservadoras religiosas y encuentran sinergia para perjuicio de la ampliación de derechos. Sexto, la coyuntura legislativa no terminó con la aprobación de la Constitución sino que estará abierta por los próximos años. Además del referendo del Código de las Familias se modificarán o crearán leyes como la de salud pública (que deberá regular la interrupción voluntaria de los embarazos), una

ley de identidad, las leyes de educación y educación superior (que deberán incluir temas relacionados con la educación sexual integral) y otras. Ello seguramente crispará aún más el conflicto entre neoconservadurismos y actores defensores de derechos, algunos que provienen del propio campo religioso¹⁷. De hecho, la notable dilación que ha tenido el Código de las Familias podría indicar la existencia de un conflicto no público al respecto, o bien la reticencia de cómo manejar el que ya está planteado: el proyecto de ese Código debió presentarse en julio de 2021 a la Asamblea Nacional del Poder Popular (luego de plazos ya muy ralentizado y más de dos años después de la aprobación de la Constitución¹⁸) pero sus contenidos y plazos de aprobación desconocidos, aunque se anunció que está trabajando una comisión redactora del documento.

Por todo lo anterior, el análisis de los neoconservadurismos religiosos en Cuba obliga a trascender la explicación fácil de la política polar que piensa que este es un asunto solo del capitalismo y de las derechas. Antes bien, aquí se ha dado cuenta de que las condiciones de posibilidad de su ampliación, despliegue e incidencias también están dadas en otros tipos de escenarios, aún cuando el Gobierno, o parte de él, enuncie una agenda defensora de derechos. Incluso ahí la incidencia y capacidades de presión política neoconservadora es importante y se ha mostrado actuante y potente.

Como sucede en otros países latinoamericanos y del mundo, las voces democratizadoras deberán robustecerse y ganar espacio público: no se trata solo de quién habla con más razón y justicia, sino de que se escuche. Y los análisis sobre estos actores y sus condiciones de posibilidad necesitan complejizarse y producir disrupciones. Los procesos sociales y políticos son multicondicionados. No hay una línea recta entre la defensa de derechos (de reconocimiento, redistributivos y de representación) relacionados con el sexo/género y las identidades políticas tradicionales. Antes bien, las últimas pueden ser extremadamente

17 No hay que leer el campo religioso como un bloque. En Cuba eso fue visible durante el proceso de disputa en torno al matrimonio igualitario. La Iglesia Bautista Ebenezer, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de Cuba y la Coordinación Obrero Estudiantil Bautista de Cuba estuvieron entre las voces que se pronunciaron a favor de la defensa de derechos.

18 A finales del 2020 la Asamblea Nacional del Poder Popular anunció que ese proceso aún no tiene fecha definida. La razón explícita fue: «se requiere de un mayor tiempo para profundizar en conceptos e instituciones jurídicas que permitan dotarnos de un código imprescindible en el contexto actual y acorde con la perspectiva de la sociedad cubana» (Figueredo *et al.*, 2020).

porosas e incluso reproducir la acción antiderechos, o, al menos, abonar a sus condiciones de posibilidad. El caso cubano ayuda a mostrar eso y a formular preguntas más allá.

Bibliografía

- Actis, A. (2020), «Con mis hijos no te metas», el veto parental argentino», *Ctxt*, <https://ctxt.es/es/20200203/Politica/30696/veto-parental-argentina-educacion-sexual-integral-andres-actis.htm>.
- Alonso, A. (2017), *Iglesia y política en Cuba*, Ruth Casa Editorial, La Habana.
- Carosio, A. (2020), «Derechos y antiderechos sexuales en la polarización política venezolana», en Torres, A. *Derechos en riesgo en América Latina: 11 estudios sobre grupos neoconservadores*, Fundación Rosa Luxemburgo / Desde Abajo, Quito / Bogotá.
- Castro, J. (2019), «La alianza internacional de conservadores», *Transnacionales de la fe*, <https://transnacionalesdelafe.com/la-alianza-internacional-de-conservadores-2019-08-12>
- Cubadebate* (18/12/2018), «Presentan a los diputados resultados de la consulta popular del Proyecto de Constitución», <http://www.cubadebate.cu/noticias/2018/12/18/presentan-cambios-en-el-proyecto-de-constitucion-derivados-de-la-consulta-popular/>
- De la Torre, C. (2018), *Benjamín: Cuando morir es más sensato que esperar*, Editorial Verbum, Madrid.
- Declaración de Manhattan (2009), <https://www.manhattandecaration.org/>.
- Eaton, T. (2018), «God, USAID and Cuba», November 20, *Cuban Money Project*, <http://cubamoneyproject.com/2018/11/20/god-usaid-and-cuba/?fbclid=IwAR2EzyFXNWjVK6mRBJvYsDtIVvXmM3cCxEP3vCzIdDvC1a2Sy3VL1D0eUQ>.
- (2019), «Cuba spending under Trump», June 17, *Cuban Money Project*, <http://cubamoneyproject.com/2019/06/17/trump/>.
- (2020), «The democracy business in Cuba is bustling», December 9, *Cuban Money Project* <http://cubamoneyproject.com/2020/12/09/democracy-2/>.
- (2020a), «\$1 million up for grabs for Cuba projects», 4 de diciembre, *Cuban Money Project*, <http://cubamoneyproject.com/2020/12/04/grants/>.

- Embajada de los Estados Unidos en Cuba (2019), «Informe sobre la Libertad de Religión Internacional en 2018: Cuba», <https://cu.usembassy.gov/es/informe-sobre-la-libertad-de-religion-internacional-en-2018-cuba/>.
- ENIG (2018), «Encuesta Nacional sobre Igualdad de Género», CEM-FMC/CEPDE-ONEI, La Habana.
- Figueredo, O. *et al.* (2020), «Asamblea Nacional aprueba nuevo cronograma legislativo», *Cubadebate*, 17 de diciembre. <http://www.cubadebate.cu/noticias/2020/12/17/asamblea-nacional-aprueba-nuevo-cronograma-legislativo-infografias/>.
- Frei Betto (1985), *Fidel y la Religión*. Oficina de publicaciones del Consejo de Estado, La Habana.
- García, D. (2018), «Consideraciones oportunas acerca del matrimonio», *Servicio de Noticias de la Iglesia Católica en Cuba*, <http://iglesiacubana.org/cocc/pages/articles/789>.
- Gil, F. (2020), «La guerra contra “el género” y los acuerdos de paz», *Lasa Fórum* 51:2, <https://forum.lasaweb.org/files/vol51-issue2/Dossier1-5.pdf>.
- Hynson, R. (2020), *Laboring for the State: Women, Family, and Work in Revolutionary Cuba, 1959–1971*, Cambridge University Press, New York.
- Líbero (2020), «Movimiento “Con mis hijos no te metas” y ley de Garantías de la Niñez», 21 de junio, <https://ellibero.cl/actualidad/movimiento-con-mis-hijos-no-te-metas-y-ley-de-garantias-de-la-ninez-si-esto-se-aprueba-uno-como-papa-no-le-podra-revisar-ni-un-celular-a-un-nino-2/>.
- Malaj, N. (2020), «La penetración evangélica en Cuba», *Política Obrera*, 25 de junio, <https://politicaobrero.com/internacionales/1697-la-penetracion-evangelica-en-cuba>.
- Miná, G. (1987), *Un encuentro con Fidel. Entrevista realizada por Gianni Miná*, Oficina de publicaciones del Consejo de Estado, La Habana.
- Morales, L. (2020), «¿Fundamentalismo religioso o grupos antide-rechos en Cuba? La agenda contra el matrimonio igualitario (2018-2019)», en Torres, A.(ed) *Derechos en riesgo en América Latina: 11 estudios sobre grupos neoconservadores*, Fundación Rosa Luxemburgo / Desde Abajo, Quito / Bogotá., pp. 201-222.
- Moya, J. (2019), «Iglesias Evangélicas en Cuba: el nuevo poder político en la sombra», *Hyper Media Magazine*, <<https://www.hy->

- permediamagazine.com/hypermedia-stories/on-sunday/iglesias-evangelicas/>.
- Ramírez Calzadilla, J. (1998), *Las relaciones iglesia-estado y religión-sociedad en Cuba*, CIPS, Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, Documento de trabajo, La Habana, <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/Cuba/cips/20120824041639/ramirez.pdf>>.
- Romero, J. (2000), «Prólogo», en Romero, J. y Romero, L. (comps.), *Pensamiento Conservador 1815-1898*, pp. 1-38. Biblioteca Ayacucho.
- Semán, P. (2019), «¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen? Pentecostalismo y política en América Latina», *NUSO*, núm. 280, marzo-abril 2019, pp. 26-46.
- Sierra, A. (2016), «El trabajo os hará hombres: masculinización nacional, trabajo forzado y control social en Cuba durante los años sesenta», *Cuban Studies*, 44, pp. 309-349.
- (2021), *El cuerpo nunca olvida. Trabajo forzado, hombre nuevo y memoria en Cuba (1959-1980)*, Rialta Ediciones, Querétaro.
- Torres, A. (2018), «The Apple of Discord in the Cuban Constitution», *Nacla*, <https://nacla.org/news/2018/10/18/apple-discord-cuban-constitution>.
- (ed.) (2020), *Derechos en riesgo en América Latina: 11 estudios sobre grupos neoconservadores*, Fundación Rosa Luxemburgo / Desde Abajo, Quito / Bogotá, pp. 201-222.
- (2020a), «Sin rosarios en nuestros ovarios: derecho al aborto y educación sexual en Cuba», *El Toque*, <https://eltoque.com/sin-rosarios-en-nuestros-ovarios-derecho-al-aborto-y-educacion-sexual-en-cuba/>.
- (2020b), «Pandemonium: a propósito del programa religioso antiderchos cubano», *OnCuba News*, <https://oncubanews.com/opinion/columnas/sin-filtro/pandemonium-a-proposito-del-programa-religioso-antiderchos-cubano/>.
- (2020c), «Cuba: dónde se juega la política y el lugar de los feminismos», en Rojas, R. y Pettinà, V., *América Latina. Del estallido social a la implosión económica y sanitaria post covid-19*, Planeta, Lima.
- Uribe, M. (2020), «FRENAAAA: la nueva batalla de la ultraderecha en tiempos de pandemia (y de crisis nacional)», *Revista Común*, <https://www.revistacomun.com/blog/freanaaa-la-nueva-batalla-de-la-ultraderecha-en-tiempos-de-pandemia-y-de-crisis-nacional>.
- Vaggione, J. M. (2017), «La Iglesia Católica frente a la política sexual: La configuración de una ciudadanía religiosa», *Cadernos Pagu*, 50.

- , y Campos, M. D. D. (2020), «Religious Patterns of Neoconservatism in Latin America», *Politics & Gender*, 16.
- Vega, C. (2017), «¿Quién teme al feminismo? A propósito de la “ideología de género” y otras monstruosidades sexuales en Ecuador y América Latina», [https:// www.rosalux.org.ec/pdfs/Feminismo-Cristina-Vega.pdf](https://www.rosalux.org.ec/pdfs/Feminismo-Cristina-Vega.pdf).
- (2020), «Incertidumbres del mundo, certezas de Cristo: Notas sobre fundamentalismo sexual y evangelismo en Ecuador», *Lasa Fórum*, 51:2, <https://forum.lasaweb.org/files/vol51-issue2/Dossier1-8.pdf>.
- Welp, Y. (2020), «Deliberation in the process of constitutional reform: Cuba comparative context», Foro Europa-Cuba.

10. **«Diseño original» y renovación del patriarcado** *Discipulado y politización religiosa en una iglesia evangélica de Quito*

CRISTINA VEGA SOLÍS

En junio de 2019, la Corte Constitucional del Ecuador aprobó el matrimonio igualitario reabriendo un acalorado debate intensificado desde 2017 con la campaña «Con mis hijos no te metas» (CMHNTM). En él se disputaba el «enfoque de género» en la malla educativa, integrado en la legislación sobre violencia, y la autonomía sexual, en la reforma del código de salud, ambas propuestas impulsadas por los feminismos. También en esta ocasión entraron con ímpetu las iglesias evangélicas como una fuerza civil pertrechada con distintos argumentos: constitucionales, pseudocientíficos, nacionalistas, de autoridad bíblica y moralidad ciudadana. La politización de las iglesias recurrió a una amalgama de recursos que se iban declinando según los interlocutores y escenarios de confrontación. Uno de los templos centrales fue la Iglesia Evangélica Cristiana (IEC)¹, un espacio de culto con una larga trayectoria en Ecuador.

La movilización de la IEC se apoyó en el discipulado de familias, desde el que se enfatiza la importancia de la familia tradicional para la vida pública y espiritual. La pareja heterosexual normativa, con identidades y atribuciones basadas en una concepción binaria y esencializada de la diferencia sexual, se encontraría en «peligro» a causa de leyes que menoscaban su lugar al reconocer la diversidad sexo-genérica, diferentes uniones y cambios en los mandatos de género. La legitimidad

1 El nombre real de la iglesia, así como los nombres de los y las pastoras ha sido sustituido.

del llamado «diseño original» se asienta en el literalismo bíblico, de tal suerte que cuestionarla desestabiliza y pone en peligro la autoridad del relato patriarcal fundante.

Siguiendo a Pérez Guadalupe (2018), la participación política y social de las iglesias se imbrica con marcos teológicos de sentido a través del cual las fieles operan en el mundo. Estos se trama en la evangelización diaria, en la que los pastores ofrecen una guía ante los problemas de los feligreses y, recientemente, un camino de participación pública en la movilización «contra el género». La conexión entre dogma y sentido práctico, organización de la iglesia y politización da sustento a lo que Vaggione (2017) denomina *ciudadanías religiosas*, que en la actualidad incluyen la activación de creencias entre las que se encuentran las fundamentalistas.

Este texto aborda cómo estas visiones conservadoras, normativas, en ocasiones autoritarias y radicales, se actualizan en la vida de las iglesias para saltar a la arena política tomando como caso la IEC en Quito. Es parte de una investigación más amplia sobre la actoría y subjetivación política antigénero de iglesias y fieles evangélicos en Ecuador entre 2017 y 2020². Entre febrero y julio del 2019 y posteriormente, enero y febrero del 2020, se realizaron entrevistas a pastores de la IEC y otros protagonistas clave, además de observaciones de cultos, ministerios y otras actividades.³ Aquí, la indagación se centra en cómo las creencias difundidas por los líderes de la IEC en el discipulado familiar fomentan respuestas reactivas. Más que adentrarme en el arraigo de estos discursos entre los feligreses, me interesa cómo los pastores dan forma al vínculo entre doctrina, discipulado y politización. La beligerancia con los feminismos y los movimientos de libertad sexogenérica se articula en torno al *determinismo biológico*, del cual emanan disposiciones, sensibilidades y atribuciones que generan asimetrías.

El recurso contemporáneo a «el género», en los movimientos «antigénero», y la consiguiente invención del «generismo», ha sido analizado como una estrategia populista-conservadora que elabora un penetrante y corrosivo enemigo para aglutinar malestares y actores asociándolo con

2 Lorena Castellanos, Sofía Yépez y Joseph Salazar realizaron entrevistas y aportaron al análisis en el proyecto Fundamentalismo Religioso y Disputas en Torno al Género y la Sexualidad. La Avanzada Evangélica en el Panorama Sociopolítico Ecuatoriano, financiado por FLACSO Ecuador.

3 Se realizaron 21 entrevistas en profundidad, 11 a pastoras/es y líderes de la IEC y 10 a integrantes de otra iglesia y actores del movimiento Vida y Familia.

la crisis socioeconómica (Graff y Korolckzuk, 2021). Esta operación difumina cómo dicho concepto (género) da cuenta de relaciones de poder y desigualdad (Vega, 2017). Si bien el «antigenerismo» es un modo velado y difuso de atacar al feminismo en su pugna por derechos, en ocasiones dialoga abiertamente con él, para apropiárselo de forma tergiversada («antifeminismo de género», «buen y mal feminismo», «feminismo provida») y para demonizarlo («exfeminista», «femeninas, no feministas»); comunmente ambas cosas. La presencia y legitimidad del feminismo en América Latina ha contribuido a que no todos los que llaman a movilizarse «contra el género» se identifiquen abiertamente como contrarios al feminismo, reconociendo así su protagonismo en la pugna por la justicia.

La primera parte aborda cómo la literatura viene discutiendo las visiones y acciones sobre género y sexualidad en el campo evangélico. Elabora cómo en el activismo «antigénero» y «antifeminista» disputan la democracia sexual y actualizar la ciudadanía religiosa. A continuación, se introduce el contexto del protestantismo en Ecuador y el protagonismo de la Iglesia Evangélica Cristiana. La segunda parte analiza las concepciones de los líderes centrándose en los ministerios de mujeres y hombres y el discipulado de familias, para abordar, seguidamente, la activación pública antigénero y ofrecer algunas conclusiones.

Orden sexo-género-deseo contra desorden social

La expansión de las iglesias evangélicas en América Latina ha despertado el interés de científicos sociales en las últimas décadas. Estos se han esforzado en comprender cómo se desarrolla la subjetivación de los creyentes en contextos históricos, sociales y políticos específicos, siendo el género un aspecto central.

Nicolás Panotto (2015) sostiene que los discursos teológicos constituyen marcos de sentido desde los cuales los creyentes significan el mundo y se conducen en el día a día. Joaquín Algranti, estudioso argentino, señala que «La iglesia, con sus circuitos de acción, sus representaciones colectivas, sus símbolos y prácticas, conforma una fuerza formadora de subjetividad, obligada a negociar constantemente con las apropiaciones selectivas y parciales que realizan los sujetos en sus búsquedas religiosas» (2008a: 197). Las iglesias son un referente para desempeñarse en la vida diaria, estableciendo un patrón moral para el

cultivo de la fe, una guía para creyentes, cuya «conducta en sí misma debe ser también un testimonio ante la sociedad» (Garma Navarro, 2004). «El buen cristiano» amolda su comportamiento a la doctrina, transformándose, como señala Saba Mahmood (2019), en un «sujeto dócil». Los líderes orientan estas actuaciones, que dan testimonio de la obra de Dios en sus feligreses ante los ojos de la comunidad.

En ello, la regulación del género y la sexualidad es un aspecto central (Algranti, 2008; Cabezas, 2015; Carbonelli, 2009; Ceballos, 2008; Pannotto, 2015; Pérez Guadalupe, 2018; Schäfer, 1992). Tal y como indica Sandoval, «a nivel discursivo se establece una relación diferenciada de mujeres y hombres con Dios, lo cual tiene incidencias prácticas en la organización, el quehacer cotidiano, así como en la participación y vivencia de los rituales religiosos» (2005: 101). Para Algranti (2007), el pentecostalismo propugna la equivalencia, «espejo y reflejo» entre los hombres y Dios (Espíritu Santo, Profetas, Patriarcas y Apóstoles). Los varones interpretan el mundo e intervienen en lo público, mientras que en las mujeres se exalta la sensibilidad espiritual y el cuidado. Se encargan de la familia y la comunidad y son una pieza clave para la congregación. Los hombres son, como se repite con frecuencia, la «cabeza». Puede que ellas sean consideradas débiles y manipulables, proclives al pecado y a alejarse de la vida espiritual (Sandoval, 2005), pero inculcan laboriosidad, ahorro, eficiencia, autocontrol y austeridad. Contienen y conducen a los hombres hacia la fe a través de una mezcla de humildad y subordinación. Ganan en autonomía al salir y participar en el templo-comunidad, siempre en los confines de una institución que refuerza su diferencia y vigila su sexualidad (Algranti, 2007; Brusco, 1995; Lindhardt, 2009). La violencia, en muchos casos, queda oculta tras la ejemplaridad del hogar cristiano encarnada por los pastores en pareja.

La capacidad femenina para manejar las crisis permite afrontar adicciones, infidelidades, violencia, dificultades económicas y otras adversidades. La complementariedad jerárquica, basada en el *determinismo* y el *fundacionalismo*⁴, se expresa en todos los aspectos de la vida, desde la vestimenta hasta la economía.

4 Para el *determinismo biológico*, la sexuación humana, de una enorme diversidad y complejidad fisiológica, predice y explica atribuciones, personalidad y comportamientos que, contra toda evidencia, se presentan como inmutables. En términos religiosos, la Ley Natural establece tanto el binarismo sexual como la heterosexualidad (obligatoria). El *fundacionalismo*, si bien concede que la identidad sexual es construida, asume que se construye de forma constante en todas

La promoción de esta división, que ordenar y estabilizar la familia, asienta las bases sobre las que hoy se promueve la politización religiosa «antigénero». Es en torno a la prédica, testimonio, compromiso, formación y cultivo cotidiano de un régimen familiar binario, claro y (auto) regulado, —el denominado «enfoque de familia»—, como los líderes organizan y movilizan a la comunidad frente a lo que consideran amenazas a la integridad sexuada, la heterosexualidad y la cohesión familiar. La potencia deconstructiva del feminismo, los movimientos LGBTIQ+ aglutina temores (Mayer y Goetz, en prensa). La «ideología de género» (IG) opera como *pegamento simbólico* (*symbolic glue*) (Grzebalska, Kováts y Pető, 2017) que aglutina a sectores de la derecha alternativa, antineoliberales, anticomunistas y antimigrantes, junto religiosos homófobos y contrarios al aborto. En medio quedan creyentes, que sin ser necesariamente fundamentalistas se reconocen en el discurso patriarcal de defensa de la familia.

En la iglesia, el engranaje entre doctrina y grupos de género y edad ha demostrado su productividad en la conducción y politización de los fieles. Si bien las familias en Ecuador y América Latina, especialmente en los sectores populares, están atravesadas por la diversidad y la adversidad, las apelaciones al «diseño original» de la familia blanqueada de clase alta y media resultan atractivas al proponer orientaciones y pautas de vida buena (Vega, 2020). El énfasis en el orden patriarcal⁵ y la naturalización sexogenérica, asociados a tradiciones nacionales, anticolonialistas incluso, se contraponen a la desregulación del mercado, la pérdida de soberanía ante el FMI y otras instancias internacionales o la precarización de la vida. Los fantasmas de la confusión y corrupción moral responden a incertidumbres cotidianas que emergen con la crisis (Brown, 2019; Fassin, 2019; Vega, 2019). Esta se juega en el terreno económico y político general (desprotección del trabajo, endeudamiento, corrupción, desdemocratización, etc.) y, de forma particular, en el sexogenérico (empobrecimiento femenino, carestía de la canasta básica, devaluación de varones proveedores, violencia machista, etc.).

las culturas (Nicholson, 1992). Tanto el determinismo como el fundacionalismo contribuyen a 'naturalizar' las desigualdades.

5 A pesar de las críticas al universalismo del concepto de *patriarcado* y la proliferación de otros más amplios como *sistema* u *orden sexo-género*, lo recupero para dar cuenta de su carácter histórico e interseccional en la actual ofensiva, en la que se apela a la supremacía y control de los «padres» autorizados de la nación.

La deliberada asociación del «género» al neoliberalismo, un rasgo significativo de la actual ofensiva conservadora (Graff y Korolczuk, 2021), permite hablar a la «gente común». Si bien este se declina en términos beligerantes contra el dúo feminismo/LGBTIQ+, asociado a lo diabólico (Vega, 2021), y su incidencia política (Corrêa, 2019; Salazar, 2019; Torres, 2020; Mayer y Goetz, en prensa), al interior de la iglesia y los hogares, la batalla se libra contra enemigos internos (alcohol, drogas, infidelidad, embarazo, promiscuidad, violencia, etc.) derivados de la modernidad, escasamente conectados con las desigualdades. Se propone entonces la restauración del lugar seguro que provee el (patriarcal) «diseño original» frente a la intromisión (progresista) del Estado.

Ciudadanía religiosa fundamentalista y democracia sexual

La crítica feminista y anticolonial latinoamericana a la ciudadanía ha revelado la abstracción del sujeto de los derechos, en realidad, un individuo blanqueado y heteronormado, formalmente vinculado y reconocido por el Estado como propietario, padre de familia, asalariado, letrado o conectado (Molyneux, 2006; Wade, Urrea y Viveros, 2008).

Para Vaggione (2017), en América Latina, la ciudadanía se asienta sobre una *moral sexual* que une el sujeto legítimo de la nación al católico. La «sexualización de la ciudadanía» desafió la universalización de dicho vínculo y las asimetrías que originaba. La lucha por desimbricar ambas figuras –ciudadano y creyente– produjo un efecto reactivo en la Iglesia. Una vez interrumpido el proyecto oficial de nación católica, la defensa de la moral sexual ciudadana se ancla a nuevos dispositivos: la *cultura de la muerte* y la *identidad de género*, que renueva el derecho natural en la legislación.

Si bien la secularización ha ido desplazando los discursos religiosos en las repúblicas americanas, estos reaparecen como un medio de purificar lo público apelando a (ciertas) virtudes de la moral privada (Pantotto, citando a Sennett, 2015). El fundamentalismo evangélico se ha sumando a la «santidad de lo privado» en el cuerpo, la sexualidad y la familia como estrategia de restitución de la vida pública. La fe sigue identificando a los «buenos ciudadanos» (Nyhagen, 2015).

Para Eric Fassin (2006), la reacción a la *democracia sexual*, el sexo-género como terreno de diversidades, deliberaciones y autodeterminación social como cualquier otro, y no de verdades esenciales e inamovibles,

no solo revela los límites del secularismo, sino «el último refugio de una representación inmutable de las cosas». «La politización de las normas sexuales, basadas en la ilusión naturalista, —sostiene Fassin— es la última frontera del combate democrático.

Si bien la religión católica ha tenido el privilegio histórico en la definición de la ciudadanía en América Latina, desde mediados de la década de 2010, asistimos a una repolitización religiosa transnacional para la «defensa de la naturaleza humana», binaria y en complementariedad jerárquica en la familia heterosexual (Bracke y Patternote, 2018; Careaga-Pérez, 2016; Corrêa, 2019; Pecheny, Jones y Ariza, 2016; Vega, 2017; Viveros, 2017). Las recientes movilizaciones «antigénero» han tenido, en América Latina y Ecuador, un tinte eminentemente religioso comandado por la novedosa alianza católico-evangélica.

El hecho de que esta ofensiva se haya solapado y/o responda a un intenso ciclo de luchas feministas callejeras en América Latina desde 2015 (Gago, 2019) ha radicalizado la confrontación, que se produce en un clima «antiprogresista» tras el declive de los Gobiernos progresistas (Torres, 2019). Si bien estos no se han mostrado consistentemente favorables al feminismo (Friedman, 2018), los movimientos/campañas antigénero y la derecha aliada han visto el feminismo y lo LGBTIQ+ como «excesos» del progresismo y el «marxismo cultural»⁶. Dada la legitimidad y masividad de los feminismos, particularmente en la lucha contra la violencia, pero también en sus alianzas y su rechazo a la desposesión, así como en sus críticas al socialismo del siglo XXI, dicha conexión ha tenido un efecto limitado. A pesar de los esfuerzos de la derecha autoritaria latinoamericana y transatlánticas, la movilización «antigénero» no siempre se declina como «antifeminista»; figuras mediáticas como la «exfeminista» de extrema derecha Sara Winter han tenido un eco limitado.

La expansión evangélica en América Latina y Ecuador

En las últimas décadas, las iglesias evangélicas han tenido un crecimiento importante en América Latina. A pesar de que el catolicismo sigue siendo mayoritario, el Latinobarómetro (2018) revela que sus bases han disminuido al tiempo que aumentaban las evangélicas. A partir

6 Idea de la *alt-right* latinoamericana que considera al feminismo y su crítica «cultural» como vanguardia que sustituye al comunismo.

de la década de 1970, el crecimiento se acelera por la estructura y organización interna, menos vertical, centralizada y monolítica de las iglesias (Guamán, 2011; Pérez Guadalupe, 2018; Schäfer, 1992; Semán, 2019). Las «denominaciones cristianas» son un grupo de iglesias nacionales o foráneas con sistemas organizativos, doctrinales y litúrgicos comunes con representación corporativa limitada (Semán, 2019). Muchas iglesias no pertenecen a ninguna denominación.

El evangelismo, en su arribo a América Latina y Ecuador a mediados del siglo XIX, participa de los movimientos liberales involucrados que exigían la separación Iglesia/Estado y la libertad religiosa (Bastián, 2006; Guamán, 2011). Hasta mediados del siglo XX, no superaban el 1 % de la población (Pérez Guadalupe, 2018). En este periodo, caracterizado por golpes de Estado y dictaduras, se expande un nuevo protestantismo conservador, anticomunista y antiecuménico, impulsado por misioneros estadounidenses (Pérez Guadalupe 2018). Con la «Mayoría Moral» estadounidense (1980) entran a disputar el espacio público a través del conservadurismo sexual, extiéndolo a América Latina y asociándolo más tarde a la candidatura y Gobierno de Trump (Machado *et al.*, 2021).

Entre 1910 y 2014 los católicos pasaron de 94 % al 69 %, mientras los evangélicos lo hacían del 1 % al 19 % (Semán, 2019: 35). Su crecimiento, primero en sectores populares y zonas rurales y luego en entornos urbanos de clase media y alta, se debe a las iglesias pentecostales⁷ y su capacidad de adaptación territorial. Su particularidad radica en el trabajo en red, que incentiva el apoyo y salvación con allegados en dificultades (Semán, 2019).

Las iglesias pentecostales recientemente han impulsado la politización religiosa, en las movilizaciones antigénero (Pérez Guadalupe, 2018; Schäfer, 1992; Wynczyk, 2018). En Ecuador, la activación ha recaído en las llamadas iglesias independientes, en sectores medios y altos vinculados a grupos de poder económico y político con penetración hacia abajo (Pérez Guadalupe, 2018).

7 Emerge como una reacción a la rutinización del carisma y la flexibilización moral de las iglesias históricas. Considera la glosolalia como manifestación del Espíritu Santo.

La Iglesia Evangélica Cristiana (IEC) es una iglesia independiente de corte evangélica⁸ ubicada al norte de la ciudad de Quito. Nació en la década de 1950 vinculada a una emisora de radio. El apoyo espiritual a pacientes y familiares de un dispensario médico y albergue dio paso a grupos de oración y adoración, y más adelante, a una iglesia.

Durante la década de 1990, el país vivió una fuerte crisis económica y social que provocó el empobrecimiento de la población. Muchas personas buscaron en la fe un respaldo emocional (Algranti, 2008a); la participación en la IEC se disparó y diversificó.

El pastor Emilio Zambrano estima que la frecuentan unas 6.000 personas. Además, se han creado «iglesias hijas» en barrios populares vinculadas al Consejo Pastoral de la IEC, dirigido por Iván Cedeño, su pastor principal.

En 2017, Cedeño difundió ardientes llamados a participar en la campaña «Con mis hijos no te metas» con el lema «Defender la vida y la familia». En ese mismo año, con la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, los líderes evangélicos, con Cedeño al frente, firmaron una carta en la que pedían al Estado terminar con la IG. En 2019, con la aprobación del matrimonio igualitario, nuevamente convocó a sus fieles.

El proselitismo, los lazos sociales y el autoperfeccionamiento son fundamentales en la IEC. Se han creado ministerios para grupos específicos de género, edad y estado civil. La organicidad incluye células e iglesias filiales que desarrollan eventos formativos, vigiliyas, asesorías, etc. Las pastoras y pastores, en pareja o de manera independiente, se encuentran al frente de una iglesia que se financia a través del diezmo y es parte de una red de recursos más amplia.

Doctrina, discipulado y politización antigénero

Partiendo de las entrevistas en profundidad a pastores y líderes de la IEC, analizo cómo se modula la doctrina determinista como guía espiritual en el «enfoque de familia». Seguidamente abordo cómo esto se despliega a través del discipulado. En un tercer momento desarrollo la manera en que doctrina y discipulado se engarzan con

8 Asumo la tipología de Shäefer (1992) que distingue el protestantismo histórico, el evangélicismo y el (neo)pentecostalismo.

la politización reactiva desde la perspectiva de los líderes dando forma a la ciudadanía religiosa.

«Mujeres influyentes» y «hombres de fe»

En la IEC, la ilusión naturalista del sexo-género-sexualidad emana del literalismo bíblico. Mujeres y hombres son concebidos como seres perfectamente distintos y por ello complementarios en la pareja heterosexual. Este ordenamiento se contraponen al «igualitarismo» y al feminismo. Los pastores y pastoras se refieren a ellas como sensibles, humildes, dispuestas, valientes en sus sacrificios, etc., mientras que los hombres son (o deberían ser) eminentemente protectores, «cabezas», «sacerdotes del hogar», responsables de llevar la palabra de Dios a sus familias. De estos dones y atribuciones se derivan lugares sociales distintos en la iglesia y el hogar. La diferencia natural asocia a unas a la atención de los hijos y la casa y a otros a la provisión y el gobierno. La relación entre estos papeles y la desigualdad no se contempla.

Es en estas identidades convencionales como las mujeres se convierten en ciudadanas. El hecho de que se reconozca su importancia y las dificultades que enfrentan por el machismo también diluye las asimetrías.

«Mujeres influyentes» es el nombre del Ministerio de Mujeres. En 2001, la pastora Amanda Cedeño conformó un espacio de lectura bíblica con doce mujeres. Antes de casarse con el pastor coordinador era consciente de sus dificultades: («si no hubiera conocido al Señor Jesucristo hubiera sido de algún movimiento feminista, jaja»).

Dios me permitió ir en una comisión de pastores, pero yo no era parte de esa comisión, sino que íbamos de paso hacia los USA con Fernando. Y en cada iglesia que visitábamos me identificaban como la esposa del pastor coordinador y me preguntaban «y usted hermana ¿trabaja con las mujeres?». Y yo les contestaba «no». «Pero debería trabajar porque siempre es importante, hasta para el cuidado del pastor, que siempre la esposa esté trabajando con las mujeres, que esté trabajando junto a su esposo así» (entrevista, 11 de junio, 2019).

El grupo se convirtió en ministerio, generando varias células. Las mujeres, sostiene, «somos eso, mujeres de influencia. Y siendo mujeres

de influencia negativa podemos ser muy destructoras porque podemos llevar a una familia al caos». El ministerio busca:

Apoyar a las mujeres no solamente para que crezcan, por supuesto, en el conocimiento básico de la palabra de Dios, sino en su problemática de mujeres y también en los roles que ejercen como esposa, como madre, como una mujer dentro de la sociedad, como una ciudadana, porque eso somos. No somos solamente esposas o mamás, también somos ciudadanas y del Reino más (Amanda Cedeño, 11 de junio, 2019).

La sensibilidad ante el machismo y la promoción de la igualdad ante la ley no se contradicen con la diferencia prevista en el diseño del creador. La pastora afirma:

[...] ha sido el Señor quién nos ha ido moviendo a trabajar por las mujeres. Mirando los contextos duros, difíciles, por los que atraviesan: violencia, machismo, injusticias, maltrato. Entonces, prácticamente, fue trabajar desde la misma identidad de la mujer. Obviamente todo con los principios bíblicos. [...] empoderarlas para que ejerza los dones, los talentos que Dios ya puso en ellas y los puedan ejercer para bendición de ellas mismas, sus hogares y la iglesia [...] hombres y mujeres podemos ejercer los mismos roles. Dentro del hogar obviamente no: las mujeres ejercen sus roles y el varón también. Pero dentro de la iglesia todos podemos hacer lo mismo. Aquí en la iglesia las mujeres están en todo.

Las líderes del Ministerio coinciden con el pastor Cedeño: la «igualdad de oportunidades» no debe confundirse con «querer ser igual que los varones, tal y como plantea la “ideología de género”»⁹.

El ministerio otorga apoyo mediante consejerías que proveen sostén psicológico gratuito, además de capacitación sobre crianza, manejo del dinero, amor, sexo y noviazgo, nutrición, emprendimiento, pero también violencia intrafamiliar. Las mujeres no solo aprenden cómo conducir su hogar, sino que crean lazos afectivos que consolidan su protagonismo por medio de células «de amigas» en las casas.

El énfasis en la correcta crianza y educación de los hijos, producto de atribuciones tradicionales, se ha acrecentado en el «enfoque de

9 Conversatorio sobre los derechos de la mujer, celebrado en la iglesia.

familia». La pastora Cedeño insiste en que la labor es «despertar dones» y entender dónde y cómo servir. La pastora Elena Vázquez describe su actuación en términos de «cuidado», especialmente de mujeres y desfavorecidos. La capacidad de trabajo en red proviene, en su caso, de su experiencia en una multinacional centrada en «el esfuerzo propio y la autosuficiencia», que se aplicó a «la palabra de Dios». Llegar a la prédica no fue, según cuenta, un camino fácil por ser mujer y monoparental (en los márgenes de «la familia»). En los testimonios de estas líderes, la lucha por hacer valer la diversidad familiar tampoco se contradice con una concepción fundacionalista sobre la diferencia sexual.

A juicio de los pastores, es en los varones donde se plantea el mayor reto. El «varón perfecto», lejos de estar dado, como cabría esperar de la visión esencialista, se alcanza tras un arduo proceso. Si en las mujeres el trabajo de sí (que realiza el Señor) consiste en «despertar» dones, los varones deben «restaurarse» y «perfeccionarse» a la manera de Jesús. Las mujeres, como señala la literatura, acercan a los hombres a la iglesia para que estos asuman sus responsabilidades.

Estos elementos y esquemas de *Fe y Familia* tienen que ver con levantar a la familia y, la verdad, nuestra prioridad es el matrimonio y del matrimonio es el varón, porque hemos visto que si el varón cambia, la familia cambia y si el patriarca en un familión, cambia, todos cambian (Maria del Pilar, entrevista 16 de julio, 2019).

Ese ha sido el clamor de muchas mujeres, decir «¡Por favor!, Necesitamos que trabajen con nuestros esposos, nuestras parejas, nuestros maridos», porque estamos conscientes que si se restaura la imagen de Dios en ese varón, va a asumir su rol, va a asumir su responsabilidad y va a cambiar la situación, va a cambiar la relación con la esposa y evidentemente la relación con los hijos y la situación familiar en todas las facetas. En el tema económico, en el tema emocional, en el tema físico, en todas las áreas de la familia (Emilio Zambrano, entrevista 1 de julio, 2019).

El grupo Hombres de Fe pretende afianzarlos como «cabezas», restableciendo su autoridad con amor y respeto; como explica Alejandro Ortiz, coordinador de liturgia y comunicación, si en la familia cada cual asumiera su rol, la Iglesia no tendría nada que hacer.

Para el pastor Cedeño, el machismo y la violencia «son pecados»; la autoridad basada en el abuso de poder y las emociones descontroladas

debe reconstruirse sobre otras bases. Al involucrarles en el hogar como líderes, la iglesia impone «restricciones morales a los abusos de género tales como la violencia familiar, el alcoholismo o la infidelidad» (Algranti, 2008b). Así lo explica el pastor Páez:

Dios me dio el privilegio de ser cabeza, no para vilipendiar, ignominiar, humillar, destruir la vida de los demás. De ninguna manera. Dios me dio el privilegio de ser cabeza ¿para qué? Para cuidar, para amar, para bendecir, para potenciar a mi esposa y mis hijas. El modelo de sometimiento es como la iglesia se somete a Cristo, no como yo quiero... Ahora, para ejercer esa autoridad en el hogar, tanto hombres como mujeres, debemos ser comprometidos (conferencia, junio 2019).

Emilio Zambrano desgrana el trabajo realizado en las consejerías para que los solteros asuman el papel de «intermediarios» entre Dios y su futura familia. Lo importante es inculcar una masculinidad comprometida en la conducción del hogar, cuyo ejemplo es la pareja de pastores.

Las leyes, en consonancia con los valores cristianos, pero sobretudo la Iglesia, tienen la tarea de prevenir, restaurar, mediar y formar a los varones. Para el pastor Paúl Rodríguez, estos «son los proveedores de la familia, los sacerdotes del hogar, los que llevan los principios de la palabra de Dios a la familia» (Paúl Rodríguez, entrevista, julio de 2019). El pastor Raúl Páez, en el Congreso *El Varón Perfecto*, acude a citas bíblicas:

Pablo dice que el hombre es cabeza de la mujer, de la misma manera que Cristo es cabeza del hombre y no solamente eso, sino que el Padre es cabeza de Cristo. El sometimiento tiene un solo propósito en la familia, la palabra clave es protección. La esposa debe someterse a la autoridad del varón en tanto y cuanto el varón se somete a Cristo (conferencia, junio 2019).

La subordinación patriarcal se proyecta a través de un encadenamiento jerárquico que sofoca las asimetrías gracias al amor y confianza de las mujeres (y los hijo/as) hacia sus esposos, cuya obligación moral y espiritual es velar por ellas. A pesar de sus dones, las mujeres son así percibidas como sujetos vulnerables, física e intelectualmente.

El sometimiento es cíclico, nunca es unidireccional, por eso Pablo en Efesios 5 dice que el sometimiento tiene que ser mutuo. La implicación

directa en Colosenses es que debe ser como al Señor. Yo debo someterme a Cristo y en ese modelo, en ese parangón, en ese ejemplo, en ese molde, la esposa tiene que someterse a mí y yo tengo que ejercer autoridad sobre ella, sobre mis hijos, pero con esa actitud de ternura, de protección, entendiendo que el sometimiento, el ejercicio de la autoridad, es para proteger (pastor Raúl Páez, conferencia, junio 2019).

Lo cierto es que más que «cíclico» o «mutuo», el sometimiento se presenta como una escalera, siendo el peldaño superior, el divino, accesible únicamente para los varones. Como una vez sostuvo Mary Daily, «si dios es hombre, entonces el hombre es dios» (1973, citado por Russell, 1997). La autoridad teológica, conocimiento legítimo y poder otorgado y ganado, acaba afianzando el orden patriarcal que normaliza la estructura de poder que atraviesa la sociedad. El dominio masculino, como advierte la teología feminista, se blinda al sacralizarse, mientras el vínculo entre diferencia y desigualdad se diluye en el proyecto de orden con el que la Iglesia enfrenta las dificultades cotidianas.

«Levantar a la familia»: la apuesta organizativa

Diferencia sexual naturalizada, tradicionalización del género y orden sexogenérico cobran sentido bajo el denominado «enfoque de familia»¹⁰, que para la IEC representa un giro hacia la educación y la infancia. Los pastores y pastoras consideran que el mundo actual se encuentra sumido en el caos y que la manera de frenarlo es reestableciendo el orden en la familia y garantizando la transmisión generacional de la fe. La potencia para el cambio social se desplaza de las/os individuos a las familias. Para el pastor Paúl Rodríguez,

Nuestra tarea principal es restaurar familias y relaciones. Restaurar la imagen y semejanza que Dios puso en cada uno de los seres humanos, entendiendo que la familia es la célula de la sociedad. Si nosotros restauramos a través de la Palabra de Dios, la imagen y semejanza de Dios y las relaciones en la familia, automáticamente la sociedad, el

10 Este ya había aparecido en la política pública durante el mandato de Rafael Correa, que derogó la política de derecho sexuales y reproductivos, vigente desde 2012, para sustituirla por el Plan Familia (2015), bajo la influencia del Opus Dei.

país y las instituciones van a cambiar. La familia es fundamental (entrevista, 10 de julio, 2019).

La restauración se relaciona con dos discursos: el teológico, que expresa la coincidencia entre familia cristiana y plan de Dios, y el social, que busca «sanar» la sociedad desde la fe. Las y los pastores conciben la familia, principal creación de Dios, como inmutable y ahistórica. El fundamento bíblico sobre lo «correcto», «normal», «natural» se conforma como campo narrativo para interpretar experiencias y genera sentidos sociales y políticos.

De ahí el acercamiento, desde 2010, a otras iglesias y pastores a través de materiales basados en los principios de «Fe y Familia»¹¹:

Desde hace alrededor de unos 3 años, Dios nos ha ido hablando de una manera concreta... porque el 99.9 % de las consejerías era alrededor de temas de familia, de conflictos familiares, de situaciones difíciles. Dios nos ha ido direccionando en ese sentido, de ser más intencionales, de trabajar y discipular familias, porque una familia sana y una iglesia sana también contribuyen a una sociedad sana. Dios ha ido direccionándonos a sanar las familias. [...] A lo largo de la historia bíblica, desde el Génesis al Apocalipsis, Dios se manifiesta a través y por las familias (entrevista a Amanda Cedeño, 11 de junio, 2019).

Encontramos dos argumentos: 1) a pesar de los ataques, la familia tradicional se ha mostrado resistente y 2) es la mejor estructura relacional para alcanzar la «sanidad interior», crucial en la cosmovisión evangélica (Algranti, 2008b). El plan, ruta y materiales del discipulado –difundidos en la web como *Fe y Familia. Hogares Fuertes*– es liderado por la pastora Ana María Carrión¹². Para Carolina Arteaga, trabajadora social de la IEC, implican «tener la guía y la dirección de Dios en la familia».

El enfoque se sostiene en una estructura «celular», importada de Costa Rica¹³, que aspira a desplazar la iglesia hacia barrios y hogares con el fin

11 Mencionan los contactos con pastores como J. Otis Ledbetter en Estados Unidos, el intercambio de materiales, recogidos en la web de la iglesia, y el aporte del Centro Cristiano de Cuenca y los pastores Cornejo, líderes en la politización «anti-género».

12 El manual está a disposición de los fieles en la web de la iglesia.

13 Con una fuerte presencia política del fundamentalismo neopentecostal (Arguedas, *infra*).

de formar redes bajo su supervisión. Tal y como advierte Algranti (2008a), esta visión actualiza el afecto y el liderazgo, expresa «la capacidad de influir en la vida cotidiana, en los hábitos, las rutinas y costumbres que configuran el entramado de la experiencia, lo que permite a las religiones trascender el modelo de la *comunidad ideal* para convertirse en *comunidades reales*» (2008a: 184). Para ello se plantean distintas estrategias: consejerías, donde se practican los «primeros auxilios» (el «Centro de Fe y Familia»), creación del «altar familiar» en cada hogar y formación de «células» locales, de las que nacen iglesias hermanas. Para el pastor Emilio Zambrano, esta visión es compleja dados los recelos a la hora de comprometerse, formarse y compartir *entre* familias. Además, la IEC recibe a personas dispersas por toda la ciudad, y no alcanza a implantar una organización descentralizada. Por eso, la figura de los pastores sigue siendo clave. En palabras de los líderes, más que «cristocéntrica», la organización sigue siendo «pastorcéntrica».

Ciudadanía religiosa: «sanidad y liberación de nuestra sociedad»

La «degeneración de la familia», en la violencia intrafamiliar, la infidelidad, el abandono o la irresponsabilidad masculina, aparece directamente conectada con la pérdida de identidades y papeles claros para los sexos y la desviación homosexual. El activismo de CMHNTM moviliza los ministerios y el discipulado ante el «ataque a la familia y la infancia» en la legislación de «género» (derechos sexuales y reproductivos, educación sexual, matrimonio igualitario). Para los líderes, todo ello atenta contra la Ley Natural, el plan de Dios y el «diseño original».

Los contactos con los evangélicos fundamentalistas peruanos fueron relevantes, al igual que las visitas de otros operadores políticos de la ultraderecha internacional, cuyos discursos pasaron del victimismo en nombre de los menores y los ofendidos progenitores de la nación al ataque directo al feminismo¹⁴.

14 Entre ellos está el pastor peruano Christian Rosas, la supuesta experta internacional en género Amparo Medina, ecuatoriana católica autoproclama «feminista prósvida» o el liberal reaccionario argentino Agustín Laje. Todos ellos son beligerantes contra el feminismo, radicales respecto a algunos miembros de la IEC, tal y como se revela en algunos debates públicos, <<https://www.facebook.com/iglesiaIEC/videos/730375010489676>>. Con el tiempo, el antifeminismo de las campañas se radicaliza, como muestran los intercambios con miembros

Para el pastor Rodríguez es preciso despertar la conciencia sobre un problema que afecta a «toda la sociedad»: «la dictadura de género». En un encendido sermón, previo a las primeras movilizaciones en 2017, durante la constitución del Movimiento Vida y Familia (MVyF), Cedeño alerta:

Hermanos, esto es infernal y diabólico. ¿Qué les dicen a los adolescentes? 11, 12 años. ¿Qué tienen derecho al placer, y después de todo un curso sobre el placer, le entregan un preservativo y a las niñas una píldora para que no se embarace y aborte, porque la píldora del día siguiente es abortiva. Dan «dizque» educación sexual, pero están promoviendo la promiscuidad, el inicio de relaciones sexuales muy tempranas y están multiplicándose los embarazos adolescentes y las enfermedades venéreas. Y, sobre todo, esto ocurre a espaldas de los padres, robando como padres nuestra autoridad y derecho a guiar la orientación moral y la identidad sexual de nuestros propios hijos, con nuestros valores, que provienen de la bendita y santa imagen de Dios. ¿Qué haremos por la honra del señor y la bendición de nuestros hijos y futuras generaciones? Dios encargó a los padres de familia, a la familia y a la sociedad adulta guiar y proteger a los niños y jóvenes, llevarlos al conocimiento de Dios, forjar sus valores y carácter y un propósito eterno en la vida. Y con este encargo, Dios nos va a pedir cuentas. [...]. En términos prácticos, tenemos que proteger nuestra autoridad de derecho contra esta invasión del Estado y la diabólica ideología de género (17 de septiembre de 2017).

La libertad religiosa, tradicional bandera del campo protestante frente a la primacía católica en el Estado, se enfrenta a «la dictadura». En el corazón de la lucha se haya la regeneración moral de la ciudadanía, contrapuesta, a través de múltiples y extremos ejemplos (casamiento con animales, varones adultos que dicen ser niñas y son adoptados por lesbianas, adiestramiento en el uso de preservativos en colegios o defensa de la pedofilia como una «orientación sexual»), a la legislación antidiscriminatoria o a la educación sexual para la prevención de la violencia o el embarazo. Dicha misión se declina en dos registros –ciudadano y religioso–, que acaban entrecruzándose.

del partido español Vox. Véase, por ejemplo, el foro «Femenina sí, feminista no», 8 de marzo de 2020, <<https://www.facebook.com/FamiliaEcuador2020/posts/2851073225165169>>.

El *secularismo estratégico* permite impugnar políticas públicas y cambios legislativos (Vaggione, 2005) en nombre de la defensa civil de los niños y el derecho de los padres. Se erige contra la «colonización ideológica», otro recurso transnacional particularmente efectivo en América Latina. El pastor y líder del MVyF, Andrés Chávez comenta:

El MVyF es de inspiración cristiana, pero es de ciudadanos ecuatorianos, en términos de ejercicio de libertad de ciudadanía. Aunque se debe al sector evangélico, no se debe a la iglesia evangélica, se debe a los ciudadanos. Yo, aunque soy pastor, soy religioso, pero en este punto ejerzo mis derechos ciudadanos ecuatorianos... Somos un movimiento civil no religioso, por lo tanto, la expresión de las denominaciones está por demás, es innecesaria y además impertinente. Porque esta no es una expresión de la iglesia, peor de su organización superior. Si ellos [representantes de denominaciones] hubieran participado está bien, era una carta más de apoyo, pero no eran la base de... Yo insisto mucho que esta es una organización civil y que va tomando cuerpo para eso. De inspiración cristiana, eso no vamos a negarlo (entrevista, 23 de abril de 2019).

En el caso de la aprobación del matrimonio igualitario por la Corte Constitucional, la defensa en el frente legal, donde se pidió la nulidad procesal y recusación de un juez, se esgrimió la Constitución y el Estado de Derecho. La comisión jurídica planteó un recurso de aclaración y ampliación a las sentencias ante la Corte Constitucional, una demanda al Consejo de Participación Ciudadana y Control Social y la revocatoria del presidente. Se invocaba la «libertad», la «soberanía nacional» e incluso el «levantamiento popular», figura significativa para los movimientos indígenas y populares en la historia (post)colonial del país. Palabras como «rebeldía», «resistencia» y «no acatamiento» entraron en el léxico populista de la protesta. Por encima del derecho a la identidad, la igualdad y no discriminación, a la sexualidad y maternidad autodeterminadas (no forzadas) o a la protección frente a la violencia se instala el derecho de los padres sobre los hijos (frente al Estado).

Verdi Sulca (2019), pastor e investigador antifundamentalista, expone la composición en el campo evangélico. Al protagonismo inicial de pastores destacados y coordinados con alcance mediático como Fredy Guerrero, Jaime Cornejo, Fernando Lay y Estuardo López, se sumaron agrupaciones, colectivos o fundaciones «a favor de los derechos de los

ciudadanos y ciudadanas», que difuminaban su carácter religioso y filiación política. La insistencia en «defender derechos» y «no estar en contra de nadie» les dotó de una apariencia pluralista, democrática, alejada del fundamentalismo y la discriminación (Vega, 2017). Otros evangélicos, con poder político y económico, incursionaron como profesionales y empresarios asociados a partidos con vínculos en el legislativo. En la base de este encadenamiento se encontraban pastores locales, menos claros, más radicalizados y antagonistas en sus enunciaciones, con un amplio poder de convocatoria. La IEC pertenece al primer grupo, pero se perfila como una iglesia activa en todos los frentes.

En cuanto al clivaje religioso de la politización, se recurrió a la autoridad bíblica, la depuración religiosa como freno a la degradación y corrupción moral de la política (no tanto del mercado) y la sanidad de la vida pública (Semán, 2019). La politización cristiana se presentó como misión y ejercicio de purificación, la desconexión previa con lo mundano dio paso a un vivo interés político en nombre de las mayorías. Tras la aprobación del matrimonio igualitario, la *Declaración de Sangolquí*, culminación de un encuentro que reunió a unos 70 pastores y directivos de las denominaciones de alcance nacional, directivos de la Confraternidad Evangélica Ecuatoriana y del Cuerpo de Pastores de Quito, afirmaba:

Que la sociedad ecuatoriana está sufriendo una decadencia moral, legal, que atenta contra la Constitución y el Estado de derecho para dar viabilidad a la aprobación del matrimonio igualitario por parte de la Corte Constitucional. Esto genera una vez más que la acción de la iglesia cristiana y organizaciones religiosas defiendan los principios y valores de nuestro querido País (*Declaración de Sangolquí*, 2019, considerando 4).

De esta forma, los evangélicos se identificaban, no como una voz cualquiera, sino como aquella que encarnaba la integridad moral y ciudadana del país en una coyuntura de emergencia. La defensa de «la familia» reaparecía como fundamento de la sociedad.

Las Iglesias, como instituciones, en su concepto y estructura general, apoyan activamente con personas y recursos para llevar a cabo una gran movilización cívica que busca la sanidad y liberación de nuestra sociedad desde su núcleo fundamental que es la familia (*Declaración de Sangolquí*, 2019, considerando 5).

La religión, la evangélica o la católica, provee los valores necesarios contra la crisis general de la política y las instituciones (Morán Faúndes y Peñas Defago, 2020). Esto implica ignorar u ocultar cualquier tipo de discusión al interior del campo religioso, además de reavivar la pugna contra/por el Estado a través de un escalonamiento que asciende desde la coordinación pastoral y ministerial a la acción cívica (jurídica, social, educativa, comunicacional) y finalmente a la selección y capacitación de candidatos con vocación política (Vega, Castellanos y Salazar, 2019).

Si bien en Ecuador, el movimiento antigénero no ha contribuido a la formación de un partido evangélico¹⁵, sí ha relanzado la *política de moralización*, que aproxima a los creyentes a las «cosas del mundo» (Panotto, 2015). Esto ha reestablecido lazos entre operadores religiosos y cargos políticos e institucionales.

La articulación entre ciudadanía estatal y religiosa

Cierto que la Iglesia como institución no se mete a gobernar, pero los cristianos como ciudadanos, como hijos de Dios, el Señor mismo nos envía a ser la luz del mundo. La luz guía, somos sal de la tierra. La sal preserva del mal. Y eso lo hacemos porque tenemos derechos ciudadanos y libertad de expresar nuestra fe. Es decir, tenemos dos obligaciones, no una. Dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios (Iván Cedeño, culto dominical, junio de 2019).

La ciudadanía religiosa, el propio advenimiento del Reino de Dios, inspirado en el Antiguo Testamento, reelabora la soberanía a partir del vínculo entre iglesia, Estado y sociedad civil estableciendo un mandato para el creyente. La IEC, además de guía espiritual y práctica, se convierte en un actor cívico que afirma su creencia como fundamento inquestionable para el conjunto, independientemente de convicciones o sus consecuencias.

El clima de polarización en cultos y marchas, donde se hacen más presentes los discursos autovictimistas y/o antifeministas, combina deformación del enemigo y patologicación, exaltación del supuesto espíritu nacional y/o anticolonial y belicismo de la Guerra Espiritual.

15 A las elecciones de 2021 se presentó una candidatura «provida» encabezada por el pastor evangélico Gerson Almeida y la activista católica Martha Villafuerte.

Hay una milenaria guerra entre la luz y las tinieblas, entre Dios y Satanás, y nosotros estamos allí para decidir de qué lado estamos. Cuando hay una guerra y una nación está en peligro, digamos que el Ecuador está siendo amenazado por un ataque... ecuatoriano que no se levanta a defender a su país, es un traidor, traidor a la patria. Y además de ser ciudadanos ecuatorianos, somos ciudadanos del Reino y quien no defiende la honra de Dios y los valores del Reino de Dios, también es un traidor (Iván Cedeño, culto dominical, junio de 2019).

A pesar de la apuesta política y a medida que fueron decayendo las movilizaciones, algunos líderes de la IEC se replantearon la relación entre la iglesia, la palabra y la política. Andrea Guzmán, por ejemplo, reconocía la presión: «Porque era todos los domingos, todos los domingos, si no era el sermón entero, después del sermón había unos 20 minutos de vamos a hacer esto y lo otro. Hubo una presión muy fuerte» (entrevista, julio de 2019). Para ella, la misión es «tender puentes», y reconoce que el posicionamiento «antigénero, sin preparación» los rompe. A pesar del tono encendido de su prédica, Zambrano se muestra ambivalente.

Nos juntamos con los católicos a defender la vida, la familia, y les llevó a un juicio a los católicos y a nosotros, al pastor Iván. Eso fue en la primera marcha... Y hay veces que nosotros decimos, ¿para qué está la iglesia? ¿Para la política o para la palabra? Se vive esa discusión en la iglesia y con el Consejo Pastoral. Pastor Iván es un defensor y en su corazón está el defender esto. Como dijo, mis últimos cartuchos del ministerio serán para defender la familia y nos ha llevado a nosotros también. Pero el Consejo Pastoral, siempre poniendo un puntito, en el sentido de ¿qué mismo es esto? ¿Es político, cívico o qué mismo? Gracias a Dios nos ha escuchado y nos hemos direccionado a la palabra, sobre todo para que la persona, la figura del padre, si es que lo hay, sea el sacerdote que guíe a su familia y cambie las cosas (entrevista, 1 de julio de 2019).

Conclusiones

La IEC es un actor fundamental para entender el actual giro neoconservador en clave de género y su declinación, eminentemente religiosa,

en Ecuador. Su visión sobre las identidades sexo-genéricas, la sexualidad y la familia configura, más allá de un conjunto particular de creencias con las explicar y guiar a los creyentes en sus problemas, una palanca para influir en las políticas y la vida pública. Si bien el integrista católico ha mantenido una ofensiva antifeminista permanente, acrecentada en la década de 1990, en el presente, el evangélico se ha sumado al combate contra «el género» con el argumento de defender a la familia.

En la IEC, el trabajo interno en los ministerios y el discipulado familiar asienta las bases doctrinales y sociales que regulan la «sanidad» de la comunidad, extrapolables al conjunto de la sociedad. Los problemas y malestares que trae la modernidad son considerados el efecto de difusas fuerzas del mal. Frente a ellas se recupera un modelo de orden, un esquema patriarcal de apariencia benigna y tolerante, incluso con una versión despolitizada del machismo, que recupera la asimetría entre mujeres y hombres y la tradicionalización de las atribuciones de género, desconectándolas de las relaciones de poder y desigualdad. Recobra la exclusión y expulsión de la homosexualidad, el lesbianismo y las identidades trans, presumiendo que estas destruyen al ser, particularmente a la infancia y la juventud (naturalmente heterosexual y binaria). La subordinación de los menores se actualiza apelando a la responsabilidad paterna, avivando la sexualidad como peligro y negando la educación como camino de autonomía y autodeterminación. Las iglesias desconocen así las causas y procesos que generan las desigualdades, discriminaciones y violencias, que en realidad contribuyen a profundizar.

Su propuesta ante «el mal» pasa por fortalecer la familia según la «imagen y semejanza» que puso Dios. Para los pastores, cuando «se ha perdido el horizonte de la imagen de Dios», cuando los sujetos carecen de fundamento y no saben cuál es su origen y propósito, cuando «pierden el temor y conocimiento de Dios», quedan expuestos a cualquier ideología, porque, como recuerda una pastora, «el enemigo de nuestro Dios no deja de trabajar nunca y los que sabemos la verdad hemos dejado que avance». El «enfoque de familia» es una respuesta interna que provee afecto y orientación al tiempo que teje vínculos, siempre dentro de los márgenes de lo correcto. Dicho enfoque, de apariencia moderada en la IEC, se ha transformado en pilar de un antagonismo con rasgos autoritarios.

La doctrina y su desarrollo, además de creencias, implican derechos, leyes, programas que enfrentan la *democracia sexual*. Propugnar un discurso antiestatal (menos Estado y más familia) al tiempo que se interviene el Estado social, hablar el lenguaje secular y pluralista mientras

que se propagan una religiosidad reaccionaria o moralizar la política acudiendo a la rectitud y depuración del sexo mientras se fortalecen concepciones verticales y absolutistas, son todas formas en las que la nueva oleada transnacional contribuye a la desdemocratización y el avance autoritario, casi siempre coaligadas con fuerzas de extrema derecha. El fundamentalismo evangélico busca así entretenerse con el católico en la configuración de la ciudadanía.

Las campañas y movimientos «antigénero» se expresan en muchos casos como una ofensiva abierta y consciente contra el feminismo y los actores políticos de la diversidad sexogenérica, cuya deformación ha sido una constante, mientras que en otras ocasiones lo hace de forma velada u oblicua a través argumentos positivos y de autodefensa de la familia, la infancia, la nación o la moral. La potencia feminista en la región ha dificultado la popularización del «antifeminismo», común en otros contextos, si bien esto ameritaría ser investigado con mayor profundidad. De igual forma, al interior de la comunidad, la politización contra «el género» abre interrogantes acerca de cuál debería ser el papel y el talante de los evangélicos y su presencia política en Ecuador.

Bibliografía

- Algranti, J. (2007), «Tres posiciones de la mujer cristiana. Estudio sobre las relaciones de género en la narrativa maestra del pentecostalismo», *Ciencias Sociales y Religión* 9(9), pp.165-193.
- Algranti, J. (2008a), «Cuando lo invisible gobierna lo visible: etnografía de los cultos de prosperidad en la iglesia evangélica pentecostal Rey de Reyes», *Perspectivas Latinoamericanas*, 5(12), pp. 37-67.
- (2008b), «De la sanidad del cuerpo a la sanidad del alma: estudio sobre la lógica de construcción de las identidades colectivas en el neo-pentecostalismo argentino», *Religião & Sociedade*, 28(2), pp. 179-209.
- Bastián, J. P. (2006), «De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: Análisis de una mutación religiosa», *Revista de Ciencias Sociales* (16), pp. 38-54.
- Bracke, S. y David P. (2018), «Desentrañando el pecado del género», en Bracke, S. y Paternotte, D. (eds.), *¡Habemus género! La iglesia católica e ideología de género*(8-25), Género y política en América Latina, Río de Janeiro.

- Brown, W. (2018), «Neoliberalism's Frankenstein: Authoritarian Freedom in Twenty-First Century Democracies», *Critical Times*, 1(1), 60-79.
- Brusco, E. (1995), *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*, University of Texas, Texas.
- Cabezas, M. G. (2015), *Conversiones religiosas en la clase media quiteña: el renacer de una nueva identidad social espiritual cristiana evangélica*, Tesis de Maestría en Ciencias Sociales con mención en Sociología, FLACSO, Ecuador.
- Carbonelli, M. A. (2009), «Desde el barrio: perspectivas acerca de la actividad política de pastores evangélicos en el cono urbano bonaerense», *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 11(1), pp. 107-129.
- Carreaga-Pérez, G. (2016), «Moral Panic and Gender Ideology in Latin America», *Religion and Gender*, 6(2), pp. 251-255.
- Ceballos, R. (2008), «Pobreza, desarrollo y espiritualidad en experiencias religiosas Pentecostales», en Zalpa, G. y Egil Offerdal, H. (comp.) *¿El reino de Dios es de este mundo?: el papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza*, Siglo del Hombre Editores/Clacso, Bogotá.
- Corrêa, S. (ed.) (2019), *Políticas Antigénero en América Latina: Estudios de Caso*, <<https://sxpolitics.org/GPAL/#>>.
- Fassin, E. (2009), «La democracia sexual y el conflicto de las civilizaciones», *Género, sexualidades y política democrática*. UNAM y Pueg/Colmex Cuadernos Simone de Beauvoir, México.
- (2006), La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations, *Multitudes*, 3(26), pp. 123-131.
- Friedman, E. J. (comp.) (2018), *Seeking rights from the left: Gender Sexuality and the Latin American Pink Tide*, Duke University Press, Durham y London.
- Gago, V. (2019), *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*, Tinta Limón, Buenos Aires.
- Garma Navarro, C. (2004), *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.
- Graff, A. y Korolczuk, E. (2021), *Anti-Gender Politics in the Populist Moment*, Routledge, Abingdon.
- Grzebalska, W., Kováts, E. y Pető, A. (2018), *Gender as symbolic glue: how "gender" became an umbrella term for the rejection of the (neo)liberal order*, <<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03232926/document>>.

- Guamán, J. (2011), *Evangélicos en el Ecuador. Tipologías y formas institucionales del protestantismo*, Abya-Yala / Universidad Politécnica Salesiana, Quito.
- Latinbarómetro (2014), *Las religiones en tiempos del Papa Francisco*, Corporación Latinobarómetro, Santiago de Chile.
- Lindhardt, M. (2009), «Poder, Género y Cambio Cultural en el Pentecostalismo Chileno», *Revista Cultura y Religión*, 718(4727), pp. 94-112.
- Machado, M. das D. C., Mariz, C. L., y Carranza, B. (2021), «Articulaciones político-religiosas entre Brasil-USA: derecha y sionismo cristianos», *Ciencias Sociales Y Religión/Ciências Sociais E Religião*, 23(00), e021021, <<https://doi.org/10.20396/csr.v23i00.15119>>.
- Maher, M. (2019), «Introducción», en *Fundamentalismos religiosos, derechos y democracia* (1-14), FLACSO Ecuador, Quito.
- Mahmood, S. (2019), «Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto», *Papeles del CEIC*, 1(202), pp. 1-31.
- Mayer, S. y Goetz, J. (en prensa), «Introduction», en *Global Perspectives on Anti-Feminism: Far-Right and Religious Attacks on Equality and Diversity*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Molyneux, M. (2006), «Justicia de género, ciudadanía y diferencia en América Latina», *Studia historica. Historia contemporánea*, (28), pp. 181-211.
- Morán Faúndes, J. M. y Peñas Defago, M. A. (2020), «Una mirada regional de las articulaciones neoconservadoras», en Torres, A. (ed.), *Derechos en riesgo en América Latina. 11 estudios sobre grupos neoconservadores*, Fundación Rosa Luxemburgo y Ediciones Desde Abajo, Quito.
- Nicholson, L. (2003), «La genealogía del género», *Rev Hiperquía*, año 1992, vol. VI.
- Nyhagen, L. (2015), «Conceptualizing Lived Religious Citizenship: A Case-Study of Christian and Muslim Women in Norway and the United Kingdom», *Citizenship Studies*, 19(6-7), pp. 768-784.
- Panotto, N. (2015), «Religión. Ciudadanía y espacio público: un acercamiento socio-antropológico y teológico», *Perspectivas Internacionales*, 11(1), pp. 64- 87.
- Pecheny, M., Jones, D. y Ariza, L. (2016), «Sexual Politics and Religious Actors in Argentina», *Religion and Gender*, 6(2), pp. 205-225.
- Pérez Guadalupe, J. L. (2018), «¿Políticos Evangélicos o Evangélicos Políticos? Los Nuevos Modelos de Conquista Política de los Evangélicos», en Pérez Guadalupe, J. L. y Grundberger, S. (eds.),

- Evangélicos y poder en América Latina*, (11-106), Instituto de Estudios Social Cristianos, Lima.
- Protestante Digital (2008), *Explosivo crecimiento de los cristianos evangélicos en el Ecuador*, <<https://www.protestantedigital.com/internacional/22517/explosivo-crecimiento-de-los-cristianos-evangelicos-en-ecuador>>.
- Russell, L. M. (1997), *Bajo un techo libertad: la autoridad en la teología*, DEI, San José CR.
- Salazar, J. (2019), “*Ideología de género*” y nuevos activismos conservadores en Ecuador. *Entre el discurso y la politización de los actores religiosos*, Tesis Maestría en Ciencias Sociales con mención en Género y Desarrollo, FLACSO Ecuador, Quito.
- Sandoval, M. (2005), *Protestantismo, género y nuevas identidades: sentidos y prácticas en un centro cristiano benéfico en Quito*, Tesis Maestría en Ciencias Sociales con mención en Antropología, FLACSO Ecuador, Quito.
- Schäfer, H. (1992), *Protestantismo y crisis social en América Central*, Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José.
- Semán, P. (2019), «¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen? Pentecostalismo y política en América Latina», *Nueva sociedad*, 280, pp. 26-46.
- Torres, A. (2019), *De la marea rosa a la marea conservadora y autoritaria en América Latina: desafíos feministas*, FES-ILDIS, Quito, <<http://library.fes.de/pdf-files/bueros/quito/15682.pdf>>.
- Torres, A. (ed.) (2020), *Derechos en riesgo en América Latina. 11 estudios sobre grupos neoconservadores*. Quito: Fundación Rosa Luxemburgo y Ediciones Desde Abajo.
- Vaggione, J. M. (2017), «La Iglesia Católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa», *Cadernos Pagu*, 50, <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332017000200303&lng=en&nrm=iso>, <<https://doi.org/10.1590/18094449201700500002>>.
- Vega, C. (2017), «¿Quién teme al feminismo? A propósito de la “ideología de género” y otras monstruosidades sexuales en Ecuador y América Latina» en *Sin Permiso*, <www.sinpermiso.info/textos/quien-teme-alfeminismo-a-proposito-de-la-ideologia-de-genero-yotras-monstruosidades-sexuales-en>.
- (2019), «La “ideología de género” y la renaturalización privatizadora de lo social», en Maher, M. (coord.), *Fundamentalismos religiosos, derechos y democracia*, FLACSO Ecuador, Quito.

- (2020), «Sexo, vida y familia. La corriente conservadora/fundamentalista en Ecuador», en Grupo Permanente de Trabajo Alternativas al Desarrollo (coord.), *Nuevas derechas autoritarias. Conversaciones sobre el ciclo político actual en América Latina*, Fundación Rosa Luxemburgo / Abya Yala, Quito.
- (2021), «El género diabólico. Evangélicos, naturaleza femenina y diseño original», en Vázquez, E.; Coba, L.; Vega, C. y Yanez, I. (comps.), *Brujas, salvajes y rebeldes. Mujeres perseguidas en entornos de moralización, extractivismo y criminalización en Ecuador*, Acción Ecológica, Quito.
- , Castellanos, L. y Salazar, J. (2020), «Poner orden en la familia y en el país: La politización reactiva y la consolidación de la articulación evangélica en Ecuador», en Salazar, H. y Castro, D. (coords.), *América Latina en tiempos revueltos. Claves y luchas renovadas frente al giro conservador*, Libertad Bajo Palabra y Bajo Tierra, Ciudad de México.
- Verdi Sulca, J. L. (2019), *El sistema discursivo del fundamentalismo evangélico ecuatoriano y su influencia política en contra de la llamada ideología de género*, Tesis de Maestría en Estudios de la Cultura Mención en Género y Cultura, Universidad Andina Simón Bolívar Ecuador, Quito.
- Viveros, M. V. y Rodríguez, M. A. R. (2017), «Hacer y deshacer la ideología de género», *Sexualidad, Salud y Sociedad*, 27, Rio de Janeiro, pp. 118-127.
- Wade, P., Urrea, F. y Viveros, M. (eds.) (2008), *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, Universidad Nacional de Colombia-Centro de Estudios Sociales (CES), Bogotá.
- Wynarczyk, H. (2018), «Argentina: ¿Vino Nuevo en Odres Viejos? Evangélicos y Política», en Pérez Guadalupe, J. L. y Grundberger, S. (eds.), *Evangélicos y poder en América Latina*, Instituto de Estudios Social Cristianos, Lima, pp. 107-140.

11. **Agenda antidemocrática y pánico moral** *Una lectura situada en Centroamérica*

GABRIELA ARGUEDAS-RAMÍREZ Y GUSTAVO A. CHAVES

El concepto de «ideología de género» fue desarrollado por intelectuales que participan en el movimiento neointegrista católico. Este movimiento religioso y político ha establecido una alianza orgánica con las élites neoliberales y los fundamentalistas neopentecostales en general, conformando lo que denominamos como un contramovimiento neoconservador. Esta alianza ha sido caracterizada por algunos circuitos activistas y académicos como un movimiento antiderechos o antigénero. Sin embargo, esta descripción es incompleta y reduccionista. La «guerra contra el género» no es el único ni el principal objetivo que tiene este contramovimiento neoconservador. Como explica Arguedas-Ramírez (2020c), esta alianza neoconservadora tiene un propósito fundamentalmente antiseccular y antidemocrático.

El principal objetivo político compartido por el laberinto de grupos conservadores religiosos y neoliberales que han echado mano de la retórica de la *ideología de género* es hacerse con el control del Estado y sus instituciones a través de mecanismos electorales de democracia formal y, una vez dentro, imponer su visión social y económica a toda la sociedad usando el poder de la ley y de la autoridad gubernamental. Eso es lo que ha pasado en Brasil con Bolsonaro y también, en una escala mucho menor, lo que ha sucedido en Costa Rica. A grandes rasgos, esta maniobra ha sido aplicada en toda la región y ha tenido efectos muy significativos en el ámbito de las organizaciones intergubernamentales, como lo ha explicado Mirta Moragas (2020).

La estrategia ha sido analizada ya por la teoría de contramovimientos sociales¹, y una de sus armas esenciales es la propagación de una retórica o discurso que, más que ofrecer soluciones a los problemas planteados por los movimientos sociales, aplaque sus demandas por medio de un énfasis discursivo en sus tensiones internas. Posiblemente, el mejor ejemplo sistemático de esta estrategia sea el término «ideología de género», el cual ya ha sido empleado en diferentes partes del mundo, y particularmente en América Latina, como una manera de fomentar un pánico moral en la opinión pública a partir del tema de las sexualidades e, incluso, de empatar en el imaginario social las nuevas luchas feministas y de género con los abusos cometidos en el pasado reciente por regímenes totalitarios de izquierda. En palabras de Elizabeth S. Corredor (2019: 618):

[...] las campañas antigénero han adoptado la retórica de la ideología de género como contraestrategia primaria para movilizar apoyo, neutralizar los movimientos sociales feministas y LGTBIQ+ y ganar control ontológico sobre el concepto de género [...]. (L)a potencia de esta contraestrategia radica en el emparejamiento que la derecha global hace frecuentemente de la ideología de género con el tipo de retórica que explota las profundas divisiones dentro de los movimientos sociales feministas y LGTBIQ+².

Es importante recordar que estos contramovimientos antifeministas y antidiversidad sexual surgieron como respuesta directa a los intentos feministas y *queer* de insertar nuevos paradigmas epistemológicos y culturales sobre género, sexo y sexualidad en la política internacional. Aunque es posible notar un recrudescimiento del rechazo hacia estos

- 1 Como bien explica Elizabeth S. Corredor (2019: 618), «Los contramovimientos, lo mismo que los movimientos sociales, implican una acción colectiva y un propósito común. La diferencia más destacada es que los contramovimientos se organizan en oposición y en un esfuerzo por derrotar a un movimiento social existente (Lo, 1982; Turner y Killian, 1987; Lind y Stepan-Norris, 2011). Como colectivo que se opone al cambio social (Mottl, 1980; Zald y Useem, 1983), los contramovimientos pueden buscar eliminar a los activistas de los movimientos sociales o revertir los logros políticos y culturales asociados con las metas y objetivos de un movimiento social (Gale, 1986; Meyer y Staggenborg, 1996; Fadaee, 2014). Un contramovimiento es, entonces, una constelación de actores sociales, redes y organizaciones de interés compartido que sostienen afirmaciones contrarias a los objetivos de un movimiento social opuesto, e involucran una interacción dialéctica continua con las élites, oponentes y autoridades (McAdam, 1982; Gale, 1986; Busemeyer, 2009).
- 2 Traducción nuestra (aquí y en subsiguientes de la misma autora).

cambios a partir de la Conferencia Mundial sobre Mujeres organizada por las Naciones Unidas en Beijing (1995), lo cierto es que los movimientos sociales feministas y LGTBQ+ tienen una larga historia acumulada y se han convertido, desde sus inicios, en un desafío constante a las normas sociales y a las estructuras de poder existentes. De este modo, tanto políticos conservadores como organizaciones religiosas han tenido que organizarse sistemáticamente para oponerse a sus agendas y desafiar su progreso. El movimiento neoconservador³ que aglutina a neointegristas católicos y a fundamentalistas neopentecostales (Arguedas Ramírez, 2020a) con su particular retórica de la «ideología de género» ha funcionado como una trinchera de resistencia a los cambios epistemológicos dentro del discurso feminista y *queer* y a los intentos de las feministas por reconceptualizar y operacionalizar el tema del género en la política internacional (Corredor, 2019: 619).

El resultado final que buscan estos contramovimientos de género es el estancamiento de las condiciones sociales y económicas que critican, y para eso es importante distinguir entre los diferentes énfasis discursivos que los contramovimientos de género hacen en relación con los temas de equidad, igualdad y diferencia. Como explica Corredor (2019: 626):

La Santa Sede afirma que el feminismo de género es una ideología neomarxista que interpreta que la condición de la mujer empeora con el tiempo y se esfuerza por liberarla de una «conspiración patriarcal masiva» (Alzamora Revoredo, 2003: 481). Las feministas de género son las creadoras de la ideología de género, una teoría virulenta diseñada para desagregar el sexo del género y destruir la unidad familiar a

- 3 Con base en la genealogía trazada por Arguedas (2020c) en *Ideología de género, lo «post-secular», el fundamentalismo neopentecostal y el neointegrismo católico: La vocación anti-democrática*, el surgimiento del movimiento neoconservador que aglutina organizaciones religiosas anteriormente antagonistas como la Iglesia católica y las iglesias evangélicas tiene sus inicios en la década de los setenta con la conformación de la Derecha Cristiana en Estados Unidos, la cual ha tenido un enorme impacto político y cultural en otras regiones como Latinoamérica. Sin embargo, la característica que diferencia al contramovimiento neoconservador de ese movimiento originario conservador político-religioso es la adopción de estrategias políticas de incidencia que no usan como punta de lanza la identificación y el lenguaje religioso, sino que se ocultan tras una apariencia de corte secular, al estilo de los mismos movimientos sociales que ven como sus adversarios (feminismos, diversidad sexual, antirracismo, etc.). Esa estrategia de usar una apariencia secular es mucho más reciente, y es posible observarla desde la última década del siglo xx y las primeras dos décadas del xxi.

través del «aborto provocado», la homosexualidad, el lesbianismo y todas las demás formas de sexualidad fuera del matrimonio (2003: 465). El «feminismo de equidad», por otro lado, se refiere a una rama del feminismo que busca la igualdad moral y legal, y concibe que la condición de la mujer en el mundo está mejorando.

La lucha contra la «ideología de género», que es central en esta retórica neoconservadora, es una lucha contra las teorías y activismos que contradicen la forma en que el cristianismo hegemónico (neointegrismo católico y neopentecostalismo) entiende el género, la sexualidad y la reproducción. Sin embargo, esta narrativa no resume la totalidad de su agenda política, y es preciso comprender que su mayor utilidad discursiva es funcionar como anzuelo para atrapar la atención y el apoyo del máximo número de personas que no necesariamente son religiosas ni se identifican a sí mismas como conservadoras.

Esta estrategia combinada, de carácter reaccionario, del neointegrismo católico con el fundamentalismo evangélico y la agenda neoliberal evidencia un rechazo compartido de ciertos ideales democráticos modernos. El núcleo ideológico común se articula en narrativas justificativas para rechazar las ideas ilustradas que estos contramovimientos no pueden asimilar, como la emancipación de las mujeres (sobre todo en términos reproductivos) y de la población LGTBIQ+. Su innovación comunicativa y política radica en que utilizan el lenguaje de los derechos humanos, la participación ciudadana, el libre intercambio de ideas y la no discriminación para validar su beligerante oposición al reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos, la justificación de la desigualdad, y para impulsar una des-secularización de la democracia y de la idea de república.

Su agenda política se opone a cualquier forma de medidas políticas y legales diseñadas para abordar las injusticias sexuales, de género y de clase. La vinculación con la ideología neoliberal⁴ se observa más claramente en la narrativa que estos grupos despliegan en favor de la virtud de la caridad. Para este contramovimiento, es sobre la caridad cristiana que debe recaer la respuesta a la desigualdad, la exclusión y la pobreza. Esta posición, por supuesto, no es nueva, pues ya desde la Guerra Fría la Santa Sede y la CIA habían considerado cualquier discurso y movilización social en favor de política de justicia social y redistribución de la riqueza como una expresión de simpatía con movimientos de

4 Ampliamente analizada por Wendy Brown (2019).

izquierda. De ahí, por ejemplo, que la Santa Sede rechazara en su momento al movimiento católico de la Teología de la Liberación.

Inicialmente este contramovimiento no ha dirigido sus estrategias de movilización del descontento social contra los servicios sociales o las políticas redistributivas, a pesar de que tienen ese objetivo compartido. El aspecto clave ahora es el uso de una herramienta más convincente y atractiva para despertar el pánico moral: la «ideología de género». Esta narrativa fue diseñada para transformar las demandas feministas en amenazas contra el orden natural y divino que determina el lugar social de hombres y mujeres, la familia tradicional y su jerarquía interna, y los valores fundacionales de la nación. De esta manera, fue fácil reclutar seguidores y simpatizantes, muchos de los cuales son hombres apegados al paradigma de la masculinidad hegemónica que no pueden encontrar otras salidas a la frustración y el enojo que experimentan ante los avances logrados por los reclamos feministas y LGTBIQ+ (Kimmel, 2013).

Estos contramovimientos neoconservadores tienen ya varias décadas de existencia y aspiran a que las organizaciones sociales de corte religioso sean las que ofrezcan los servicios sociales a los sectores vulnerables. La perspectiva desde la cual brindarían esos servicios no estaría basada en un paradigma amplio de derechos humanos, sino en una la base moral de valores cristianos. Esta estrategia facilita la implementación de un «clientelismo de fe» totalmente coherente con la noción de Estado según la ideología neoliberal. Este clientelismo consiste en que, a cambio de acciones compasivas como abrir un banco de alimentos en un barrio olvidado y empobrecido, estas organizaciones religiosas exigen de sus beneficiarios adherencia religiosa y obediencia a los mandatos del «director de conciencias». Esto incluye, evidentemente, defender y someterse al orden de género conservador que estos movimientos definen como «natural» y bajo ataque a través de la «ideología de género».

Los asuntos de orden más identitario y personal están vinculados con el carácter económico y estructural, algo que los feminismos y demás movimientos sociales emancipatorios han incluido en sus críticas al sistema masculinista/patriarcal y extractivista. Precisamente en razón de esa vinculación estructural es que existe también una relación entre instituciones religiosas como la Iglesia católica o los movimientos neopentecostales con los grupos de poder económico y con la agenda neoliberal, y su primera manifestación se da a través de la lógica de caridad con la que pretenden responder a los problemas de desigualdad, exclusión y pobreza.

En este estado de cosas, la narrativa de la *ideología de género* presenta las luchas feministas y de la diversidad sexual como una amenaza contra un orden natural que determina a su vez un orden moral y un orden social que deben ser mantenidos (*statu quo*). De ese modo, es más fácil entender cómo, hoy en día, la expresión «ideología de género» es utilizada no solamente por elementos conservadores de tipo religioso, sino sobre todo por personas que no están afiliadas a ninguna religión y cuyo principal interés político pasa por lo económico (Arguedas Ramírez, 2020a; y Garbagnoli, 2016).

Sin embargo, el elemento retórico movilizador más notorio con el que cuentan los contramovimientos antigénero y su discurso de «ideología de género» es sin duda «el pánico moral». En las discusiones sobre la identidad de género y en los debates sobre el aborto, es el método más recurrente y efectivo para hacer pasar por «socialmente aceptable» la oposición a los movimientos feministas y de la diversidad sexual para un estricto control social del cuerpo, y particularmente el cuerpo de las mujeres.

En América Latina, la estrategia conservadora de inducir pánico moral se ha concentrado durante décadas, en primer lugar, en luchar contra el aborto, considerado el crimen más atroz e injusto, y, en segunda instancia, en las personas homosexuales (Nicholasen, 2018). El fantasma del término «ideología de género» se ha extendido tanto y de manera tan imprecisa que hasta ha sido utilizado en discusiones sobre cambio climático, y el mismo Papa Francisco I ha llegado a equiparar el peligro de la ideología de género con la proliferación de armas nucleares (MNCatholic.Org, 2020). Consideramos además que el Papa Francisco I ha utilizado reiteradamente el término que su predecesor Ratzinger ayudó a construir, como un gesto de complacencia hacia los sectores más reaccionarios del catolicismo con los que ha entrado varias veces en confrontación por sus declaraciones públicas respecto a la desigualdad económica, la crisis ambiental e incluso por su lucha contra la corrupción interna en la ciudad del Vaticano (Rocca y Lovett, 2021; Keane, 2021; y Douthat, 2019).

Aborto, democracia y derechos humanos

Consideramos fundamental hacer énfasis en el análisis en la situación del aborto desde una perspectiva situada en Centroamérica, debido a que a menudo las particularidades de esta región del mundo no reciben suficiente atención o quedan subsumidas bajo lo que sucede en

Suramérica, donde los procesos sociales y políticos son distintos. Por ejemplo, si bien en países como Argentina y Uruguay los movimientos feministas han logrado la legalización del aborto, en Centroamérica eso aún está lejos de suceder.

El acceso de las mujeres al aborto seguro y legal puede ser utilizado como un indicador de la calidad de las democracias centroamericanas, de sus Estados de derecho y del debate político (Arguedas Ramírez, 2018; y Arroyo Navarrete, 2017). Jurídica y éticamente hablando, no existen argumentos robustos que sustenten la vigencia de una norma penal que criminalice el aborto.

En el marco de la Organización de Estados Americanos (OEA), los Estados miembros de la Convención Americana de Derechos Humanos tienen la obligación de garantizar y proteger los derechos humanos de la población, los cuales han sido determinados en los diversos tratados y convenciones internacionales suscritas y ratificadas por cada Gobierno. A la luz de la doctrina y la jurisprudencia en materia de derechos humanos producida tanto por la Corte Interamericana de Derechos Humanos como por el sistema europeo, el sistema africano y el sistema de derechos humanos de Naciones Unidas, la penalización absoluta del aborto es un exceso que carece de asidero jurídico dentro del derecho internacional.

La penalización absoluta del aborto constituye, por lo tanto, una obstaculización arbitraria de los derechos fundamentales de las mujeres habitantes de esta región, tal y como ha sido expuesto en varios informes del Comité de la Convención para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW) y de la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas.

De igual forma, varios organismos de derechos humanos de la ONU, como el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (DESC), han emitido diversos informes, pronunciamientos y directrices argumentando que la prohibición total del aborto es una violación a los derechos humanos. Por ejemplo, en mayo del 2016 el DESC publicó la Observación General N° 22 relativa al derecho a la salud sexual y reproductiva (artículo 12 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales), en el cual se indica que:

La realización de los derechos de la mujer y la igualdad de género, tanto en la legislación como en la práctica, requiere la derogación o la modificación de las leyes, políticas y prácticas discriminatorias en la esfera de la salud sexual y reproductiva. Es necesario eliminar todos los

obstáculos al acceso de las mujeres a servicios, bienes, educación e información integrales en materia de salud sexual y reproductiva. A fin de reducir las tasas de mortalidad y morbilidad maternas se necesita atención obstétrica de urgencia y asistencia cualificada en los partos, particularmente en las zonas rurales y alejadas, y medidas de prevención de los abortos en condiciones de riesgo. La prevención de los embarazos no deseados y los abortos en condiciones de riesgo requiere que los Estados adopten medidas legales y de políticas para garantizar a todas las personas el acceso a anticonceptivos asequibles, seguros y eficaces y una educación integral sobre la sexualidad, en particular para los adolescentes; liberalicen las leyes restrictivas del aborto; garanticen el acceso de las mujeres y las niñas a servicios de aborto sin riesgo y asistencia de calidad posterior a casos de aborto, especialmente capacitando a los proveedores de servicios de salud; y respeten el derecho de las mujeres a adoptar decisiones autónomas sobre su salud sexual y reproductiva (ONU, 2016).

Es precisamente contra esta argumentación jurídica de alcance supranacional que los contramovimientos neoconservadores han venido reaccionando y orquestando sus estrategias políticas y sociales en el campo tanto internacional como local. Más adelante ilustraremos esas acciones en el contexto de la OEA y ONU.

La situación jurídica del aborto en Centroamérica

El aborto constituye un delito penado con prisión en todos los países centroamericanos. En Honduras, El Salvador y Nicaragua no se contempla ninguna excepción para ese tipo penal. En Costa Rica y Guatemala existe la figura del aborto no punible solo en casos en los que la vida o la salud de la mujer gestante corra peligro (aborto terapéutico), pero se aplica de una forma poco transparente, sin rendición de cuentas por parte de los médicos y sin ningún mecanismo o protocolo que asegure que esta alternativa sea ofrecida a todas las mujeres que lo requieran, garantizando que sean ellas y solo ellas quienes tomen la última decisión. La estrategia del pánico moral usada en la lucha contra el aborto ha llegado a casos como el de El Salvador, donde se han dictado sentencias de hasta 35 años de cárcel a mujeres que tuvieron abortos espontáneos (Redden y Lakhani, 2017).

La normativa centroamericana sobre el aborto es altamente restrictiva, lo cual provoca una situación incompatible con los criterios mínimos de respeto y garantía a los derechos humanos de las mujeres, a su salud física y mental, a su libertad personal y a sus vidas, como se explicó en el apartado anterior. Cabe entonces la pregunta ¿si es tan restrictiva la ley, por qué se sigue luchando contra el aborto, cuando está completamente penalizado? La respuesta es que el tema del aborto sigue funcionando de modo muy efectivo para manipular al electorado a través de ese pánico moral, de modo que, a partir del aborto, se traslada la alarma social a cualquier tema de derechos humanos, incluyendo el acceso a anticonceptivos, a educación sexual, a fecundación *in vitro* o a identidad de género. La narrativa de la ideología de género recoge este acervo y lo liga con la diversidad sexual, de modo que se potencia su poder retórico y su efectividad para hiperbolizar la imagen de los feminismos y la diversidad sexual como enemigos de las bases mismas de la sociedad. Más aún, la narrativa de este contramovimiento neoconservador hace uso estratégico del discurso de los derechos humanos para legitimar su causa y darle un carácter aparentemente secular⁵.

La noción de «ideología de género» hace acopio de los réditos políticos y culturales que produjo la narrativa de la lucha contra «la cultura de la muerte» que se concentraba principalmente en el aborto, los anticonceptivos y la eutanasia. La estrategia retórica evolucionó ahora hacia la noción de «ideología de género», la cual incluye más claramente el rechazo a la teoría de género, a la diversidad sexual y al reconocimiento de los vínculos afectivos y de las familias conformadas por personas no heterosexuales o heteronormativas.

Durante los últimos cinco años, aproximadamente, esta narrativa ha sido implementada en casi toda América Latina, provocando un golpe de efecto que se ha centrado más en crear pánico moral respecto a la educación sexual y a la identidad de género. Sin embargo, en Centroamérica, el nivel de agresión estatal impulsado desde estos contramovimientos es indudablemente mucho más extremo en el caso de la persecución contra el aborto y contra las mujeres feministas. Respecto a la prohibición absoluta del aborto, el Comité de la CEDAW ha emitido informes sobre Honduras (2016), Guatemala (2015), Costa Rica (2017) y El Salvador (2017), y en 2009 Amnistía Internacional publicó uno sobre la prohibición del aborto en Nicaragua (CEDAW, 2016). En

5 Por ejemplo, el movimiento Salvemos las Dos Vidas.

síntesis, estos informes señalan que los Estados que mantienen una prohibición absoluta del aborto están violentando los derechos humanos de las mujeres, en particular el derecho a la vida y el derecho a la salud y que en virtud de los compromisos vigentes, de acuerdo a los tratados y convenciones previamente citadas, los Estados tienen la obligación de revisar sus legislaciones y despenalizar al menos el aborto en casos de amenaza para la salud o la vida de las mujeres y niñas embarazadas, y el aborto en casos de embarazo impuesto por violencia sexual.

Según un estudio publicado por el Centro de Derecho de las Mujeres de Honduras, los datos disponibles en 2015 sugerían que el 5 % de las muertes maternas estaban relacionadas con abortos inseguros. Sin embargo, el Congreso de Honduras, a pesar de las recomendaciones de los órganos y mecanismos internacionales de derechos humanos, decidió mantener la prohibición absoluta del aborto en el nuevo Código Penal (2019). El aborto sigue siendo un delito en todos los casos, incluso cuando la vida y la salud de una mujer corren peligro o cuando el embarazo es el resultado de violencia sexual. Honduras se encuentra entre los nueve países del mundo que aún prohíben todas las formas de aborto. Entre enero y septiembre de 2016, la fiscalía abrió 28 casos de aborto ilegal, dos de ellos contra niñas (Amnistía Internacional, 2017).

Es indiscutible que el ensañamiento social y estatal contra las mujeres es desproporcionado. Con base en investigaciones sobre la violencia obstétrica, Arguedas Ramírez (2020b) ha conceptualizado las muertes maternas resultantes de la obstaculización al aborto terapéutico como femicidios de Estado. Sin embargo, a pesar de que Centroamérica es de las regiones más violentas y peligrosas para las mujeres en todo sentido (Villegas, 2021; Global Americans Report, 2021; Bozmoski, 2021), la narrativa de la ideología de género y, en particular, la movilización social en lucha contra el aborto sigue provocando suficiente pánico moral como para mantener a líderes políticos, tanto de izquierdas como de derechas, en alianza con los contramovimientos neoconservadores.

La influencia neoconservadora en la OEA y la ONU

Hay una vinculación directa entre los contra-movimientos neoconservadores en América Latina y los que operan en Estados Unidos. Se trata, básicamente, de una red transnacional de organizaciones a través de la cual circula apoyo financiero, así como narrativas y estrategias de

incidencia política (Provost y Archer, 2020; y Arguedas Ramírez y Morgan, 2017). Además de entrenar activistas conservadores y líderes de opinión y financiar organizaciones no gubernamentales para incidencia local en los diversos países de la región, estas redes han incursionado en el ámbito de las instituciones intergubernamentales, principalmente la ONU y la OEA⁶ (Borger y Ford, 2019), con el fin de detener el avance de la presión internacional sobre los países que mantienen normas legales contra los derechos humanos de las mujeres y de las personas LGBTTI, forzar el retroceso de los recientes avances en esas áreas y, además, legitimar la incidencia política de organizaciones de corte religioso, impulsando así la desecularización de esas instituciones y también de los Estados.

Según explica Mirta Moragas (2020), desde el 2014 la Asamblea General de la OEA viene recibiendo a un mayor número de organizaciones de la sociedad civil acreditadas, destacando el aumento en la participación de organizaciones neoconservadoras con una clara agenda antifeminista y antidiversidad sexual. Organizaciones como CitizenGo, que funciona como brazo transnacional de la organización no gubernamental española HazteOír, Human Life International y Alliance Defending Freedom (ADF) han desarrollado importantes acciones de incidencia en estas asambleas.

Moragas (2020) explica que, a partir de la Asamblea General en México, 2017, la OEA cambió la metodología de trabajo con la sociedad civil con el objetivo de minimizar las tensiones entre las organizaciones de derechos sexuales y reproductivos y las organizaciones neoconservadoras. A través de coaliciones temáticas se disminuyó la conflictividad, pero, al mismo tiempo, se amplificó el mensaje de las organizaciones neoconservadoras y se facilitó la participación de organizaciones directamente relacionadas con las iglesias, como el Congreso Evangélico Iberoamericano y la Coalición Brasileña de iglesias evangélicas, cuyo líder, el pastor Glaucio Coraiola, afirmó en una de las sesiones de trabajo de la OEA con la sociedad civil que «la ideología de género era el cáncer que estaba carcomiendo a la sociedad, porque pretende acabar con la familia y si acabamos con la familia acabamos con el desarrollo de las naciones». Esta masiva participación de Iglesias evangélicas en los espacios de la sociedad civil de la Asamblea General de la OEA fue

6 Es relevante recordar que Estados Unidos es Estado miembro de la OEA, pero es el único Estado miembro que no ha ratificado una sola de las convenciones y tratados internacionales de derechos humanos en el marco de la OEA.

resultado de los acuerdos del Congreso Iberoamericano por la Vida y la Familia que tuvo lugar en México D.F. en 2018, con el objetivo claro de intervenir para frenar el avance de la agenda de derechos humanos impulsada por las organizaciones feministas y LGTBIQ+⁷. La creciente presencia de estas organizaciones en los espacios de sociedad civil de la OEA constituye una seria amenaza contra el avance del reconocimiento de derechos reproductivos y sexuales en el marco de la organización y, por ende, un retroceso en los mecanismos de derecho internacional de derechos humanos, que han sido vitales para la sociedad civil de toda la región latinoamericana.

Elizabeth Maier (2018) explica que en Estados Unidos no fue hasta finales de los años setenta que se consolidó un contradiscurso fundamentalista cristiano como metalenguaje del nuevo movimiento político conservador, el cual cruzó los principios y políticas neoliberales con las ideologías y arreglos familiares patriarcales, en una especie de utopía antigobierno federal y una visión antiseccular del mundo. La legalización del aborto, a raíz del caso *Roe versus Wade* (1972), inspiró una contramovilización de decenas de miles de activistas de base conservadora en apoyo al Partido Republicano, el cual incorporó la protección del derecho a la vida de los niños por nacer como un principio básico de su plataforma presidencial en 1980. Previo a este momento, la posición antiaborto no era relevante dentro de este partido político. La reacción de lo que llegó a conocerse como la Derecha Cristiana iba más allá de la oposición al aborto. Su raíz está en la defensa de los roles tradicionales y los valores familiares. A partir de aquel momento comenzó una intensa movilización tanto dentro de los Estados Unidos como fuera de sus fronteras, principalmente en América Latina. Las luchas por la hegemonía de los Estados Unidos, por el modelo económico capitalista, en contra de los avances de las izquierdas y en contra de los movimientos sociales contraculturales y emancipatorios (como el feminista, el de derechos civiles y de la liberación sexual) confluyeron en una gran articulación de intereses geopolíticos para las élites y sectores más poderosos del país (Richardson y Birn, 2011).

7 Un ejemplo del tipo de discurso que utilizan las organizaciones estadounidenses que apoyan a organizaciones neoconservadoras latinoamericanas se puede ver en esta página de la Heritage Foundation: <<https://www.heritage.org/life/commentary/pro-life-nations-reject-uns-cultural-colonialism-abortion-population-control>>.

Pánico moral y rédito electoral en Costa Rica

El comunicado de prensa hecho por la Conferencia Episcopal de Costa Rica y publicado el 2 de octubre del 2017, a cuatro meses de las elecciones presidenciales, presentaba las posiciones centrales de la Iglesia respecto a la ideología de género. Este documento es un claro ejemplo del tipo de manipulaciones y distorsiones retóricas utilizadas por los contramovimientos que hemos venido describiendo, y fue utilizado en todas las parroquias para guiar los sermones de los sacerdotes en las misas y para realizar trabajo de incidencia comunitaria en los diversos grupos pastorales (CECOR, 2017).

El comunicado afirma, por ejemplo, que «La ideología de género niega la diferencia y la reciprocidad natural de hombre y de mujer presentando una sociedad sin diferencias de sexo», cuando nada en la teoría de género, en las teorías feministas, o teorías de la sexualidad afirma que no existan diferencias entre los sexos. Muy al contrario, algunas corrientes parten de recuperar el valor de la diferencia sexual.

Más adelante, el documento establece que: «En la ideología de género la identidad humana viene determinada por una opción individualista, desvinculada de la diversidad biológica entre hombre y mujer», una aseveración que incurre en una serie de errores conceptuales que la hacen prácticamente incomprensible. Además de que en la frase se utiliza de un modo erróneo la noción de identidad humana (no existe una única teoría sobre el concepto identidad humana), también se utiliza equívocamente la palabra diversidad (no se refieren a la diversidad biológica como concepto de la biología, sino a la diferencia biológica; el concepto de diversidad biológica se refiere a la diversidad de especies en un ecosistema).

Otro ejemplo es la frase «La ideología de género se impone como un pensamiento único que determina incluso la educación de los niños», una falacia preventiva curiosa puesto que, si hay una institución social que ha sido exitosa, históricamente, en la imposición de un pensamiento único, ha sido el cristianismo en América Latina, y muy especialmente el catolicismo, cuyo dominio en el sector educativo aún persiste.

En la aseveración «la ideología de género lleva a proyectos y directrices legislativas que atentan contra la integridad de la familia como institución natural» se hace una caricatura de las tesis de la teoría de género, la teoría de las sexualidades y de las reivindicaciones del movimiento feminista, que denuncian la opresión patriarcal tanto en la

familia como en el conjunto de la sociedad. El impulso a normativas legales que eliminen esas discriminaciones odiosas no atenta contra las familias, sino que, al contrario, contribuye a crear vínculos familiares no violentos ni opresivos. La frase encierra una falacia de afirmación gratuita al no ofrecer ninguna evidencia sobre cómo atentaría contra la integridad de las familias, las políticas de igualdad de género y contra la discriminación hacia la población LGBTTI. Tampoco explica en qué sentido es natural la familia. La evidencia en antropología y en sociología es que la organización social de las comunidades varía enormemente entre culturas y cambia con el tiempo.

Como último ejemplo podemos ver un uso moralizante de la piedad en relación con el tema de la supuesta ideología de género:

Rogamos al Señor, dueño de la vida, bajo la intercesión de la Virgen María, Nuestra Señora de los Ángeles que, a través de una profunda reflexión social sobre los verdaderos fundamentos antropológicos de la persona humana, del matrimonio y la familia, podamos encontrar caminos de diálogo en nuestra sociedad costarricense y que, evitando todo tipo de imposición ideológica, podamos valorar, mantener y seguir proponiendo aquellos principios morales y cristianos que caractericen a Costa Rica como una Patria solidaria con todos sus hijos sin discriminaciones de ningún tipo.

En este último párrafo se induce a error al lector, al menos, de dos formas: Al decir «verdaderos fundamentos antropológicos» no aclara que: a) Se están refiriendo a la antropología teológica, que es una rama de la teología dogmática cristiana. Al no hacerlo explícito, es muy probable que el lector asuma que se habla de la antropología como ciencia social. Y es justamente gracias a las investigaciones antropológicas que sabemos que el matrimonio no existe en todas las culturas ni ha existido del mismo modo a través del tiempo, por lo que no se puede afirmar que exista una verdad atemporal respecto de esa institución social. b) Se menciona la noción «persona humana», que es una noción teológica, no científica. Así de nuevo se induce a error al lector, pues parece que se están usando conceptos que serían válidos para toda la sociedad costarricense y no solo para la comunidad de creyentes.

Al decir «los principios morales y cristianos que caractericen [*sic*] a Costa Rica como una patria solidaria», se niega la existencia de una ética cívica que no dependa de los preceptos de una religión específica.

Pareciera entonces que cualquier valor moral que se asocie con otra religión o con ninguna religión, es *per se* una amenaza a la patria.

Esas ofensivas evidencian que una de las metas de este movimiento político-religioso transnacional es la recuperación del privilegio que, durante siglos, tuvo la jerarquía católica en la educación. El control sobre la formación escolar es un objetivo estratégico para perpetuarse ideológicamente a través de la formación de las niñas y los niños. Es un mecanismo de preservación del poder simbólico, económico y político que ha tenido la religión y que ha resultado tan efectivo a lo largo de la historia de la región desde la etapa colonial.

Los movimientos neopentecostales de carácter fundamentalista se benefician de la expansión del neointegrismo católico⁸ que reclama esos privilegios perdidos o debilitados, pues ese proceso de recuperación de poder político y simbólico conlleva el debilitamiento de la secularización social e institucional. En la medida en que la secularización de lo público retrocede o se debilita, se crean o se fortalecen las condiciones que hacen posible el proyecto del contramovimiento neoconservador: la refundación del Estado y la sociedad (Pace y Guolo, 2006). Esas condiciones incluyen, entre otros factores, el acceso a fuentes de financiamiento público y privado para sus diversas actividades, las cuales van desde las acciones de caridad hasta el cabildeo político.

En el caso particular de Costa Rica, la estrategia retórica impulsada a través del término «ideología de género» terminó de amalgamar a distintos sectores conservadores durante las elecciones presidenciales y legislativas de febrero y abril de 2018. Por lo demás, este proceso electoral terminó de profundizar una serie de grietas en el imaginario colectivo que ni los partidos tradicionales ni las instituciones del Estado habían podido corregir por décadas, dando como resultado una polarizante campaña electoral que cayó en la típica confrontación de las guerras culturales. Esa polarización se manifestó también en las diferentes visiones de país que se han ido sedimentando en las distintas regiones y entre los diversos grupos que componen su población, y se cristalizó en el comportamiento electoral de las dos rondas de votaciones de ese año.

Algunos analistas políticos como Zúñiga (2019) consideraron sorpresivo el desempeño en esa campaña del partido neopentecostal Restauración Nacional y de su candidato Fabricio Alvarado, y lo explicaron como resultado de una crisis generalizada de los partidos políticos

8 Ver Arguedas-Ramírez (2020c).

tradicionales: «se nota un desarraigo evidente hacia los partidos como organizaciones políticas y, en particular, una verdadera bancarrota electoral de los partidos tradicionales; a la vez que se observa un aumento correlativo de la importancia del candidato en cuanto a la intención de voto de la gente, por el otro». Zúñiga añade que, para el caso de las elecciones de 2018, «el 60,7 % de las personas electoras votó por el candidato, y un 14,4 % por este y el partido a la vez», mientras que el voto más marcadamente partidario quedó relegado a «apenas un 22,4 % de los ciudadanos». Es decir, que la tendencia de votar por una persona y no por un proyecto político, terminó favoreciendo –en la primera ronda– al candidato neopentecostal Fabricio Alvarado

Para diciembre de 2017, tanto Fabricio Alvarado, como el candidato del partido que se posicionó como progresista (Partido Acción Ciudadana) Carlos Alvarado (quien ganó las elecciones en la segunda ronda) se mostraban rezagados en las encuestas, atascados ambos en un empate técnico de entre 3 % y 4 % de la intención de voto. La primera ronda electoral de febrero, sin embargo, dio como ganador a Fabricio con 17,5 % de los votos contabilizados, mientras Carlos lograba un segundo lugar con 11,5 %. Este resultado estuvo influenciado por el efecto mediático (aunque el terreno ya venía preparándose desde mucho antes) que produjo a inicios de enero de 2018 el anuncio de la respuesta de la Corte Interamericana de Derechos Humanos a la consulta del Estado costarricense sobre los derechos humanos relativos a la identidad de género y a la orientación sexual. Esta respuesta de la Corte IDH dejó claro que todos los Estados Parte de la Convención Americana están obligados a reconocer derechos fundamentales a las personas no heteronormativas, incluyendo el reconocimiento de los derechos civiles de parejas del mismo sexo. La reacción de la ciudadanía surge de un ambiente que ya estaba polarizado respecto a estas temáticas, y en el contexto electoral, se profundizó aún más esa división en la opinión pública. Como resultado, los partidos tradicionales como Liberación Nacional que, a diferencia de Restauración Nacional y Acción Ciudadana, no habían tenido una posición clara y propositiva al respecto quedaron relegados en la contienda electoral.

Lo que sucedió entre ese primer domingo de febrero y la segunda ronda en abril de 2018 fue una escalonada de resquebrajamientos políticos e identitarios en el país en torno a las percepciones morales y legales referentes al matrimonio igualitario, decididas finalmente en favor de Carlos Alvarado gracias a que la discusión cayó en el terreno de lo religioso –que es de donde obtienen su vocación política Restauración

Nacional y Fabricio Alvarado–, y ahí los nuevos valores fundamentalistas evangélicos de Fabricio fueron percibidos como una amenaza a los valores tradicionales del catolicismo, sobre todo después de que circulara un video en el que el pastor Ronny Chaves, guía espiritual de Fabricio, se refería a la Virgen de los Ángeles como «el diablo».

Al inicio de la campaña para la segunda vuelta de abril, el aparentemente mayoritario voto conservador católico parecía decantarse temáticamente por la opción de Fabricio, pero la apelación a la identidad religiosa tradicional del país en la figura de la Virgen de los Ángeles fragmentó esa alianza y dejó de manifiesto hasta qué punto la intrusión axiológica o normativa de la religión en la política rompía los acuerdos de la institucionalidad democrática. Más allá de eso, el proceso electoral del 2018 reveló una muy seria y poco cordial oposición entre los sectores conservadores y progresistas del país, al interior de los cuales –como demostró la dispersión final del voto en esa elección– también había enormes fracturas ideológicas, económicas y de personalismos.

Carlos Alvarado fue elegido presidente con un convincente 60 % de los votos en la segunda ronda, pero su mandato venía deslegitimado por lo que a todas luces no era un voto tanto en su favor sino *en contra* de Fabricio Alvarado y Restauración Nacional. Para Zúñiga (2019), la elección del 2018 fue un momento crucial de «sobre-simbolización política-electoral» en el que la identidad nacional tuvo que reconfigurarse en torno a un problema de naturaleza religiosa.

A diferencia de problemas de tipo material cuantificable (como la deuda pública o el desempleo), estos problemas identitarios *posmateriales* tienden a resolverse, en primera instancia, a nivel discursivo, retórico. Los postulados religiosos son *palabras* (y Palabra de Dios), no hechos comprobables, o al menos no independientes de su interpretación moral desde el lenguaje, y por eso su poder fáctico es disputado en primera instancia desde el mismo lenguaje, pero el lenguaje *humano* de lo contingente y mutable. No debe sorprender, por ello, que el principal legado lingüístico de estas elecciones haya sido una palabra –*ramasheko*– para describir a los votantes de Fabricio Alvarado. La palabra deriva de un video que circuló en campaña en la que se ve a la esposa de Fabricio, Laura Moscoa, junto a la pastora Cynthia Araya orando y «hablando en lenguas» como a veces sucede en los grupos neopentecostales. Al inicio de su glosolalia⁹, Moscoa

9 Glosolalia significa hablar en lenguas, es decir, emitir sonidos sin sentido, palabras inventadas o incluso, usualmente bajo un estado de trance espiritual o

pronuncia las palabras «ramasheka tamalaso», una frase que desde entonces se convirtió en un modo de parodia y disputa de autoridad hacia los grupos evangélicos seguidores de Fabricio, al tiempo que reemplazó al viejo y ya menos confrontativo término «pandereta» para referirse a estos grupos (Chaves, 2021).

Sin embargo, a pesar del resquebrajamiento de la alianza religiosa entre católicos y neopentecostales en esas elecciones, el discurso de la «ideología de género» no se ha disipado en el país y hasta ha empezado a permear las discusiones sobre salud en el contexto de la pandemia global de covid-19. Más aún, la mayoría legislativa es conservadora y el Partido Restauración Nacional ha sostenido, durante estos casi cuatro años, un casi indisputado control sobre la agenda parlamentaria. Lograron imponer a su candidata para el puesto de Defensora de los Habitantes: Catalina Crespo. La señora Crespo ha ejecutado a cabalidad la agenda neoconservadora de provocar retrocesos de materia de derechos sexuales y derechos reproductivos, al tiempo que ha legitimado a grupos religiosos e incluso, más recientemente, a grupos antivacunas (Murillo, 2020).

Otra muy importante victoria de la bancada neoconservadora en la Asamblea Legislativa fue que se incluyera un artículo sobre Objeción de Conciencia dentro de uno de los proyectos de ley más importantes para la política económica del país: la Ley de Empleo Público. Este artículo sobre objeción de conciencia es la puerta de entrada para legalizar la denegación de servicios de todo tipo, no solo de salud, a cualquier persona sobre la base de las convicciones religiosas personales de cada funcionario público. Además, pueden negarse a asistir a capacitaciones si tratan sobre temas que consideran opuestos a sus creencias o valores. Este triunfo lo lograron meses después de que se aprobara la norma técnica sobre aborto terapéutico. Amparados a la objeción de conciencia, un importante número de profesionales en Farmacia, en la Caja Costarricense del Seguro Social, se han negado a dispensar la anticoncepción oral de emergencia, recién aprobada a finales del año 2019. Y una gran cantidad de farmacias privadas no tiene en inventario este medicamento.

también, bajo un estado de alteración psiquiátrica. El video en cuestión se puede ver en <<https://www.youtube.com/watch?v=4hFdXCLkQYU>>.

Conclusiones

Al momento en que estábamos escribiendo este artículo (octubre de 2021), en los medios de comunicación y en las redes sociales se desarrollaba un nuevo debate en torno a la «cultura de la cancelación» y la noción de lo «políticamente correcto» por el más reciente especial en Netflix del comediante estadounidense Dave Chappelle, titulado *The Closer*. En él, Chappelle reincide en convertir a la comunidad transgénero en blanco de su humor, pero esta vez desde un lugar menos humorístico y más, si se quiere, editorial, al hacer eco de las opiniones de ciertos sectores (entre ellos, grupos feministas) que excluyen a las personas transexuales.

La comunidad transexual no hizo esperar su protesta por lo que consideró un humor transfóbico y homofóbico, al tiempo que la compañía Netflix se amparó en la libertad de expresión para no bajar el especial de su plataforma (Beauregard, 2021). En particular llama la atención un artículo de *The Economist* publicado en línea el 16 de octubre bajo el título «Dave Chappelle for Gender Realism» [Dave Chappelle en favor del realismo de género] según el cual las opiniones del comediante están mucho más alineadas con la opinión pública que las de quienes lo critican (*The Economist*, 2021). Es decir, que el humor que expresa Chappelle respecto a la comunidad trans está más cerca del sentir de la gente común que las quejas (en apariencia exageradas) de las personas trans y de quienes las defienden. Se trata, evidentemente, de una falacia *ad populum* fácilmente reducible al absurdo (la opinión pública en Estados Unidos a mediados del siglo XIX se expresaba en favor de la esclavitud; ergo la esclavitud estaba bien), pero no por eso menos penetrante en los discursos neoconservadores antifeministas y antidiversidad sexual, que cada vez son más frecuentes en diferentes contextos.

Se podría pensar que no vale la pena detenerse a analizar un estilo de humor basado en reduccionismos y simplezas hecho para el entretenimiento, pero no deja de ser llamativa la forma en la que este humor revela las mismas estrategias retóricas de los contramovimientos neoconservadores, a saber, que las demandas de estos grupos no tienen valor social en tanto se plantean desde grupos muy particulares y excluyentes, y que en todo caso estos movimientos sociales se contradicen entre sí y por ende es imposible saber lo que quieren, o quedar bien con

ellos. De ese modo, los movimientos feministas y de la diversidad sexual son presentados a la opinión pública como un conjunto de contradicciones ideológicas y organizativas de grupos socialmente irrelevantes, y por lo tanto sus demandas son más fácilmente descartables para el grueso de la sociedad.

Lo que queremos ilustrar con esta mención es el contraste entre aquellos aspectos del problema que terminan recibiendo mayor atención mediática, tiempo y debate, versus aquellos que quedan continuamente ocultos o bien, en los márgenes de lo visible. La batalla cultural en torno a los roles de género, la construcción social del género, el sexo, la sexualidad y la reproducción, impulsada por estos contramovimientos neoconservadores, que operan de forma transnacional, ha sido exitosa ya al lograr, una vez más, manipular los términos de la discusión y despolitizar el centro de la cuestión, que es en última instancia, la soberanía de los individuos sobre sus propios cuerpos y proyectos de vida. No sorprende entonces que las mujeres centroamericanas empobrecidas, que son de las más expuestas en el mundo entero a la violencia física, sexual y de Estado, a la exclusión, la privación y la revictimización, no ocupen las primeras páginas de ningún medio internacional, ni reciban horas de atención y debate en redes sociales.

Las mujeres salvadoreñas condenadas a 30 años de prisión por haber sufrido emergencias obstétricas siguen estando fuera de las más apasionadas discusiones entre bandos conservadores y progresistas tanto en el Norte Global, como en la misma región centroamericana. Consideramos que esta es una muestra más de cuán necesario es situar el análisis de estas problemáticas porque, de no ser así, la lógica colonialista, patriarcal y neoliberal termina por imponer una suerte de pensamiento único y así, a fin de cuentas, se encubre el modo en que estos contramovimientos neoconservadores ejecutan estrategias de acuerdo a las particularidades de cada región y cada país. La mirada situada e interseccional es indispensable para, en primer lugar, comprender estas disputas políticas y culturales y, en segundo lugar, para contribuir a detener y desarticular esas estrategias de opresión y dominio.

Es vital que se comprenda que estos contramovimientos neoconservadores operan a través de articulaciones transnacionales, las cuales utilizan una amplia diversidad de estrategias de incidencia y un amplio repertorio discursivo para llegar a tantos sectores y públicos como les sea posible, en una dinámica que conecta lo local con lo internacional, como ya hemos visto a través del desarrollo de este capítulo. El motor

que mueve esta articulación es fundamentalmente contradictorio con una democracia de carácter secular y una ciudadanía inclusiva y emancipatoria. Por eso, el llamado a enfrentar a estos contramovimientos no se debe limitar únicamente a los movimientos feministas y de diversidad sexual, porque toda la sociedad en su conjunto está amenazada en tanto estas organizaciones continúen ganando espacios políticos y gubernamentales. Dejamos abierta la pregunta sobre cómo articular un movimiento diverso que incluso pueda contener tensiones internas importantes, pero que tenga claro que el adversario común y más importante es aquel que busca sepultar ideas fundacionales sobre las que se sostienen las luchas por la emancipación y liberación de las poblaciones históricamente subyugadas.

Bibliografía

- Aministía Internacional (2017), «Honduras Submission to the United Nations Human Rights Committee», 120a sesión, 3-27 de julio.
- Arguedas Ramírez, G. y Morgan, L. M. (2017), «The Reproductive Rights Counteroffensive in Mexico and Central America», *Feminist Studies*, vol. 43, núm. 2, pp. 423-437.
- (2018), «Abortion and Human Rights in Central America», *Janus Head*, vol. 17, Issue 1.
- (2020a), «Políticas antigénero en América Latina: Costa Rica – “Ideología de género”: La herramienta retórica del conservadurismo religioso en la contienda política y cultural. Una descripción del caso costarricense», ABIA – Asociación Brasileña Interdisciplinar de SIDA, Río de Janeiro.
- Arguedas Ramírez, G. (2020b), «Poder obstétrico, aborto terapéutico, derechos humanos y femicidio de Estado: una reflexión situada en América Latina», en Quattrocchi, Patrizia y Natalia Magnone (compiladoras), *Violencia obstétrica en América Latina conceptualización, experiencias, medición y estrategias*, EDUNLa Cooperativa, Buenos Aires.
- Arguedas Ramírez, G. (2020c), *Políticas antigénero en América Latina – «Ideología de género», lo «postsecular», el fundamentalismo neopentecostal y el neointegrismo católico: la vocación anti-democrática*, Observatorio de Sexualidad y Política (SPW), ABIA – Asociación Brasileña Interdisciplinar de SIDA, Río de Janeiro.

- Arroyo Navarrete, L. (2017), «In Latin America, is there a link between abortion rights and democracy?», *The Conversation*, 10 de octubre.
- Beaugregard, L. P., (2021), «La protesta por el especial de Dave Chappelle llega a las calles», *El País*, 20 de octubre.
- Borger, J. y Ford, L. (2019), «Revealed: the fringe rightwing group changing the UN agenda on abortion rights», *The Guardian*, 16 de mayo.
- Bosmoski, M. F., (2021), «The Northern Triangle: The world's epicenter for gender-based violence», Atlantic Council, 3 de marzo.
- Brown, W. (2019), *In the Ruins of Neoliberalism. The Rise of Antidemocratic Politics in the West*, Columbia University Press, Nueva York.
- Careaga-Pérez, G. (2016), «Moral Panic and Gender Ideology in Latin America», *Religion & Gender*, vol. 6, núm. 2, pp. 251-255.
- CECOR, (2017), «Comunicado de la Conferencia Episcopal de Costa Rica sobre la "Ideología de Género"», San José, 2 de octubre de 2017, <<http://www.diocesisdealajuela.org/comunicado-de-la-cecor--ideologia-de-genero.html>>.
- CEDAW, (2016), «Observaciones finales sobre los informes periódicos séptimo y octavo combinados de Honduras», Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer, 25 de noviembre.
- Chaves, G.A., (2019), «Arrullo para una patria tóxica: Alfredo Trejos», en Chacón, Albino, Chaves, G. A. y Solórzano Alfaro, G. (eds.), *20 sobre 21. Literaturas costarricenses del nuevo siglo: ensayos*, ECR/EUCR, San José, pp. 201-223.
- Corredor, E. S., (2019), «Unpacking "Gender Ideology" and the Global Right's Antigender Countermovement», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 44, núm. 3, pp. 613-638.
- Douthat, R. (2019), *To Change the Church Pope Francis and the Future of Catholicism*, Simon & Schuster, Nueva York.
- Garbagnoli, S. (2016), «Against the Heresy of Immanence: Vatican's "Gender" as a New Rethorical Device Against the Denaturalization of the Sexual Order», *Religion & Gender*, vol. 6, núm. 2, pp. 187-204.
- Global Americans Report, (2021), «Femicide and International Women's Rights: An epidemic of violence in Latin America».
- Keane, J. T., (2021), «Pope Francis is not a liberal! (He's not a conservative either.)», *America. The Jesuit Review*, 29 de junio.
- Kimmel, M. (2013), *Angry White Men: American Masculinity at the End of an Era*, Bold Type Books, Nueva York.

- Lo, C. (1982), «Countermovements and Conservative Movements in the Contemporary US», *Annual Review of Sociology*, 8(1), pp. 107-134.
- Maier, E. (2018), «Hidden Meanings of the Culture War over Abortion in the United States», *Frontera Norte*, vol. 30, núm. 59.
- MNCatholic.Org, (2020), «El Papa Francisco en la ONU: Rechazar la ideología de género y abolir las armas nucleares».
- Murillo, Á. (2020), «Catalina Crespo, gasolina para una Defensoría en llamas», *Semanario Universidad*, 1° de julio.
- Nicholasen, M., (2018), «The Pro-Life Movement Fosters “Moral Panic” in Latin America», Epicenter, Harvard.
- ONU (2016), «Observación general núm. 22 (2016), relativa al derecho a la salud sexual y reproductiva (artículo 12 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales)», Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, Consejo Económico y Social, p. 8.
- Pace, E. y Guolo, R. (2006), *Los fundamentalismos*, Siglo XXI, México.
- Provost, C., y Archer, N. (2020), «Revealed: \$280m “dark money” spent by US Christian Right groups globally», *Open Democracy*, 29 de octubre.
- Redden, M. y Lakhani, N. (2017), «US anti-abortion group quietly fights bid to end El Salvador’s draconian ban», *The Guardian*, 27 de julio.
- Richardson, E. y Birn, A. (2011), «Sexual and reproductive health and rights in Latin America: an analysis of trends, commitments and achievements», *Reproductive Health Matters*, 19:38, pp. 183-196.
- Rocca, F. X., y Lovett, I. (2021), «Pope Struggles to Contain Conservative-Liberal Tensions in Catholic Church», *The Wall Street Journal*, 20 de marzo.
- The Economist (2021), «Dave Chappelle for Gender Realism», 16 de octubre.
- Villegas, P. (2021), «Central American Women are Fleeing Domestic Violence Amid a Pandemic, Few Find Refuge in US», *The Washington Post*, 13 de junio.
- YouTube (2021), «Dave Chappelle on Transgender for Straight 25 Minutes», <<https://www.youtube.com/watch?v=TUERjJCw0tE>>.
- Zúñiga, C. (2019), «Restauración Nacional en las elecciones del 2018: ¿Guerra de religiones en una democracia posmaterial?», en Rojas Bolaños, M. y Treminio Sánchez, I. (eds.), *Tiempos de travesía. Análisis de las elecciones del 2018 en Costa Rica*, FLACSO, San José.

12. **Producción académica antigénero en América Latina y el Estado español**

CLAUDIA RIVERA-AMARILLO Y FLORA RODRÍGUEZ-RONDÓN

Las investigaciones sobre movilizaciones antigénero en Europa y América Latina han prestado notable atención a las acciones en las calles y a su dimensión religiosa. La producción académica antigénero ha sido poco estudiada. Paternotte y Kuhar mencionan una producción alternativa de conocimiento orientada a desmontar perspectivas posestructuralistas (2017a) que en Europa muestra nuevos aliados del «movimiento antigénero» (2017b). En este capítulo nos preguntamos qué sucede en América Latina y el Estado español, eje geopolítico que comparte lengua, predominio del catolicismo y semejanzas en la organización del género y la sexualidad producto de su vínculo colonial.

Con un propósito exploratorio, abordamos estas preguntas a partir del análisis de la producción académica antigénero y esboza su caracterización en América Latina y el Estado español en castellano, excluyendo Brasil, destacando instituciones, publicaciones, disciplinas, autores y canales de circulación, a la par que sus contenidos.

Este capítulo está compuesto por cinco secciones. En la primera nos situamos frente al estado de la cuestión de la producción académica en torno a la «ideología de género» en Europa y América Latina, y hacemos algunas anotaciones de contexto de los cuatro países en los que más se encuentra dicha producción: Colombia, Perú, Argentina y Estado español. En la segunda caracterizamos el corpus bibliográfico analizado y describimos la estrategia metodológica. En la tercera analizamos las herramientas teóricas y argumentativas de la producción de conocimiento antigénero,

caracterizando disciplinas y conceptos, con énfasis en la filosofía y el derecho. En la cuarta sección argumentamos por qué el corpus bibliográfico analizado no constituye un campo unificado de conocimiento académico. Finalmente, ofrecemos unas breves conclusiones.

De las calles a la academia

El estudio crítico de las movilizaciones antigénero en Europa y América Latina

El término «ideología de género» ha sido caracterizado como significante vacío (Korolczuk y Graff, 2018; Mayer y Sauer, 2017; Rodríguez Rondón, 2017; Vaggione, 2018), destacando sus posibilidades articuladoras y movilizadoras de distintos agentes en la política. Así, delimita comunidades en torno a proyectos políticos, religiosos y culturales en contraposición a lo que serían enemigos de la sociedad y la nación. El género y la sexualidad se entienden como lenguajes, matrices de significación y dimensiones constitutivas del poder (Bracke y Paternotte, 2018). Se ha señalado su lugar en la renovación de populismos de derecha en América Latina (Serrano-Amaya, 2019) y Europa (Verloo, 2018), opuestos al colonialismo ideológico y cultural de organismos regionales e internacionales que amenazarían los valores tradicionales de algunos países (Graff y Korolczuk, 2017), y al euroescepticismo, ansiedades nacionalistas y resistencias a la globalización (Paternotte y Kuhar, 2017a).

Buena parte de las investigaciones europeas y latinoamericanas sobre el tema conectan el término «ideología de género» con los esfuerzos del Vaticano y sus sectores aliados por hacer frente a transformaciones legales y sociales en derechos de las mujeres e individuos LGBTIQ+ (Paternotte y Kuhar, 2017b), que se han nutrido de la producción académica feminista y *queer* (Garbagnoli, 2018; Paternotte y Kuhar, 2017a). También se ha dicho que esta empresa vaticana es una reacción frente a la pérdida de su hegemonía en ámbitos como la educación y la familia, y la regulación del género y la sexualidad (Faur, 2020). El vínculo entre religión y política enmarcaría la comprensión del término «ideología de género» y de las luchas antigénero en la política y en las movilizaciones.

En este apartado abordaremos las cuestiones más destacadas por la literatura europea sobre este fenómeno. Posteriormente la discutiremos

y contrastaremos con trabajos latinoamericanos que brindan una perspectiva centrada en las particularidades regionales.

A pesar de que aparenten originalidad o de que hace apenas unos años estemos viendo movilizaciones masivas conectadas con la «ideología de género», los activismos antigénero no son una cosa nueva. La idea de un objeto tal es del siglo pasado atada a tres cambios en la Doctrina Social de la Iglesia católica: 1) el desplazamiento en sus preocupaciones de la realidad económica del mundo a otras de índole «antropológico», donde la sexualidad es central en la definición de la naturaleza humana; 2) el uso de argumentos biológicos y teológicos al aceptar una definición del sexo como conexión directa, unívoca, ahistórica y transcultural entre una clasificación binaria de órganos sexuales y unos comportamientos y roles sociales que no deben desafiar esa clasificación; y 3) la contraofensiva dirigida a una cultura secularista (Garbagnoli, 2018).

Desde hace algunos años se habría elaborado un «cuerpo de pensamiento», con diferentes argumentos según los países, que constituye un marco interpretativo para oponerse a transformaciones sociales (Paternotte y Kuhar, 2017a). La «ideología de género» haría parte de una estrategia global de apropiación de nociones de género y del feminismo «muy semejante a los argumentos y estrategias empleados por el Vaticano para atacar el marxismo durante la Guerra Fría» (Bracke y Paternotte, 2018: 5). El antigenerismo sería una visión de mundo coherente con áreas de experticia, un vasto proyecto de educación, orientado a desbancar los Estudios de género y a crear una nueva esfera pública, en el que las nociones de género, nación y democracia estarían siendo reconfiguradas (Graff y Korolczuk, 2017).

Verloo y Paternotte observan una polarización en políticas y una politización en aumento del género y la sexualidad, «una creciente transnacionalización y globalización de actores y dinámicas oposicionales» (2018: 3).

Para Corrêa «la cruzada contra el género fue, desde siempre, transnacional. Gestada en las altas esferas de las arenas intergubernamentales y de la elaboración teológica, hoy se manifiesta en todo el mundo, pero con especial intensidad en Europa y América Latina» (2018: 12). Cornejo-Valle y Pichardo (2017) coinciden con Corrêa, añadiendo que partidos y lobbies conservadores se hicieron eco de la retórica eclesial encuadrando su mensaje discriminatorio en términos médicos y simbologías alegres y festivas.

El carácter novedoso y exclusivamente europeo, que una parte de la literatura sobre este tema atribuye a los movimientos antigénero y a las resistencias, puede ponerse en cuestión. En primer lugar, debido a «las transformaciones políticas, culturales e intelectuales del género y de la sexualidad que tuvieron lugar en la región desde finales del s. xx» (Corrêa, 2018) y, en segundo lugar, a que las feministas latinas que participaron en las conferencias de la década de 1990 estaban muy «familiarizadas con las teorías críticas de género y sexualidad» (2018: 14). Las luchas feministas y por la diversidad sexual y de géneros, así como quienes se le oponen han sufrido cambios espaciales y temporales. De este modo se entiende que «el impacto de la ideología de género no es el mismo en lugares donde los Estudios de género y los movimientos feministas tienen una larga historia de institucionalización y consolidación, que en lugares donde estos apenas tienen participación en los espacios académicos y políticos» (Serrano-Amaya, 2017: 161). No pretendemos señalar que la «ideología de género» se origina en América Latina, sino hacer algunas anotaciones frente a las características que esta cobra en nuestra región y no atribuir a América Latina un carácter pasivo ante los conservadurismos del Norte global. En este sentido es útil examinar las dimensiones de la «ideología de género» en aspectos que desbordan su origen doctrinal, para pensarlo en producciones académicas.

En América Latina existe una amplia bibliografía que muestra cómo el género y la sexualidad han sido fundamentales en los procesos políticos desde la invasión europea. Segato (2013) afirma que formas de «patriarcado de baja intensidad» previas a la colonización fueron aprovechadas por los europeos para profundizar el proceso colonizador. Lugones (2011) anota que el género, como la raza, habría sido una imposición colonial para negarle la humanidad a los pueblos sometidos al asociar el género con lo civilizado. Mendoza (2016) y Cusicanqui (2010) hacen referencia a la patriarcalización de la formación del Estado nación como el punto de inflexión en el mundo andino.

Concordamos con Moragas en que en América Latina «no es posible pensar el Estado y lo político sin considerar la profunda imbricación colonial y poscolonial entre lo religioso —más bien la Iglesia católica— y las estructuras del poder secular» (2020: 8). En este sentido, la pregunta pertinente para América Latina no es si ha habido una mayor politización, sino de qué forma ha cambiado esa relación entre género, sexualidad y poder político.

Las movilizaciones antigénero en Colombia, Perú, Argentina y España

Dado que la producción de conocimiento antigénero bajo análisis se concentra en Argentina, Colombia, Perú y el Estado español, caracterizaremos brevemente la situación de las movilizaciones antigénero que utilizan la «ideología de género» en estos países, que tuvieron su pico en 2016 (Colombia) y 2017 (Argentina y Perú), con una notable pérdida de afluencia en los años que siguieron.

En Colombia, la refrendación de los acuerdos de paz con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (hoy partido Comunes) en 2016 acaparó la atención. Análisis coyunturales atribuyeron los resultados a los sectores sociales conservadores. Otros subrayaron el papel de viejos miedos por la institución de la familia (Viveros, 2017). Estas interpretaciones recordaron el lugar de las emociones en la política, la articulación de sectores sociales heterogéneos e incluso disímiles para imponer agendas totalitarias valiéndose del género y la sexualidad como lenguajes (Serrano-Amaya, 2017, 2019), así como de redefinir los contornos de la sociedad y la ciudadanía colombianas en torno a una ética de la guerra y el futuro del país (Rodríguez Rondón, 2017). Las movilizaciones antigénero tuvieron un peso difícil de ponderar en el rechazo del Plebiscito por la Paz. Siguiendo a Gil, no existe evidencia empírica que conecte la «ideología de género», el voto evangélico y el plebiscito (2020: 34). Asimismo, unas supuestas cartillas con las que el Ministerio de Educación buscaría promover la «ideología de género» en los colegios, marcó el debate sobre las acciones gubernamentales contra la homofobia y la transfobia en la escuela. El material correspondía en realidad a un cómic homoerótico y no a los documentos pedagógicos diseñados por el Ministerio con el apoyo de UNICEF, Universidades y oenegés luego de que, en 2014, Sergio Urrego, un joven de 16 años, se suicidara por la homofobia ejercida en su contra por las directivas de su colegio.

A propósito de Perú, la campaña «Con mis hijos no te metas» (CMHNTM) lanzada en noviembre de 2016, se opuso al Currículo Nacional de la Educación Básica del Ministerio de Educación, argumentando que «vulneraba los derechos constitucionales del niño y la familia» y promovía la masturbación, las relaciones homosexuales y el uso de métodos anticonceptivos entre niños y niñas» (Yañez en Moragas, 2020: 52). Este movimiento tiene dos antecedentes. El primero es la campaña *Save our Children* de 1977, contra una ordenanza que

prohibía la discriminación por orientación sexual en Dale, Florida, inspiración para CMHNTM; el segundo es la creación de la Coordinadora Nacional Pro Familia en Perú en 2011 por el hijo del congresista Julio Rosas, miembro de la Alianza Cristiana y Misionera, que habría surgido para evitar que se legisle contra el odio (Adrianzén, 2018). De acuerdo con Tello (2019), esto obedece a un cambio de estrategia para acceder al poder político. Ante el fracaso en la década de 1990 de una estrategia vinculada a los Gobiernos de Alberto Fujimori, los grupos evangélicos habrían optado a finales de la década de 2000 por una «respuesta articulada de los sectores evangélicos conservadores contra las iniciativas políticas a favor de las demandas de los movimientos feminista y LGBT». Un proyecto de ley de 2009 para tipificar los crímenes de odio y una propuesta de ordenanza para combatir la discriminación por orientación sexual e identidad de género en Lima habrían sido aprovechados por voces evangélicas para acumular capital político.

En Argentina, inicialmente, el debate por la despenalización del aborto concentró las reacciones conservadoras, y posteriormente la Ley de Educación Sexual Integral, la Ley de Salud Sexual y Procreación Responsable y la Ley de Identidad de Género, de los Gobiernos de Néstor Kirchner y Cristina Fernández se convirtieron en blanco de ataques (Chaher *et al.*, 2020), intentando detener el «avance de estos derechos y la implementación de políticas públicas sobre sexualidad y reproducción, principalmente a través de presentaciones judiciales y manifestaciones multitudinarias, siendo la Iglesia católica el principal referente opositor» (Campana, 2020: 28). Con la discusión legislativa sobre la despenalización del aborto se multiplicaron los «discursos en contra del feminismo, del colectivo LGTBIQ+, de la educación sexual, de los métodos anticonceptivos y de las políticas públicas» (Campana, 2020: 38). Se conformaron redes «provida» a lo largo del país, que incluyen actores de los sectores educativo, de la salud, jurídico, empresarial y de partidos políticos, entre otros, se crearon partidos políticos «provida» y varias ciudades del país emitieron decretos y ordenanzas declarándose «ciudades provida». Este camino ya había sido allanado por los debates sobre los supuestos peligros de la «ideología de género» que alcanzaron amplia circulación en la región a través de libros como los de Jorge Scala.

Respecto al Estado español, la aprobación de la Ley 13 que modifica el Código Civil permitiendo a dos personas del mismo sexo casarse, y el proyecto de Ley Orgánica de Educación (LOE), ambos de

2005, son los primeros antecedentes de las movilizaciones en contra de la «ideología de género» «por parte de la Iglesia católica española, y, a partir de ahí, [fue] asumido por los activistas laicos» (Cornejo-Valle y Pichardo, 2017: 18). De forma similar a varios países de América Latina, la Iglesia católica mantiene una relación cercana con los gobernantes, aunque las acciones antigénero más recientes y de mayor impacto están asociadas al fortalecimiento de la ultraderecha nacionalista en ese país con las victorias del partido Vox en la política electoral en 2018 y 2019 (en elecciones generales, autonómicas y municipales) y la visibilidad de la plataforma virtual HazteOír, y su internacionalización a través de CitizenGo, en la defensa de la familia y la vida en clave ultraconservadora (Cabezas, *supra*). El conocimiento antigénero del Estado español, además, circula más o menos ampliamente en América Latina.

El conocimiento antigénero español, además, circula más o menos ampliamente en América Latina, aunque es poco citado. Este es el caso del número 778 de la revista *Arbor* (2016), del CSIC de España, titulado “¿Hay mujeres más allá del feminismo? De la lucha por la igualdad al transhumanismo / posthumanismo”, que generó un debate local en España, si bien no es referenciado en América Latina de acuerdo con los resultados de nuestra investigación. Su contenido es abiertamente antifeminista, transfóbico y homofóbico, como lo indica una petición que circuló a través de la plataforma *change.org* y contó con 2886 firmas. Se indica allí, además de la evidente poca calidad de los artículos en sí mismos, que “se ha invitado a colaborar a autoras escasamente acreditadas y que no cuentan con publicaciones previas en el ámbito de los Estudios de género y feministas, cuando el propio Centro de CC Humanas y Sociales del CSIC cuenta con numerosas expertas de alto nivel que no han sido invitadas a publicar”. Blázquez, Cornejo y Pichardo señalan que el director de la revista se pronunció defendiendo la publicación de este número con el argumento de la pluralidad del conocimiento científico (Blázquez, Cornejo y Pichardo, 2018: 55).

Hubo semejanzas con la producción de conocimiento en algunos puntos de las acciones callejeras, como la defensa de la vida humana desde la concepción y la autonomía de las familias frente a la educación de niños y niñas, pero los argumentos y las estrategias presentaron variaciones. Estos temas circularon a través de diferentes redes sociales y en algunos casos de conferencias (Gil Hernández, 2020). Por ello, sobre las movilizaciones antigénero en los cuatro países podría

extenderse parcialmente la afirmación de Serrano (2017) sobre Colombia: la «ideología de género» articuló un sujeto político antes invisible en el debate público y se hizo evidente como práctica política al mostrar el género y la sexualidad como dimensiones constitutivas de los cambios en el país.

Corpus bibliográfico antigénero y estrategia de análisis

Para abordar la producción académica antigénero en América Latina y el Estado español, hicimos una búsqueda inicial en bases de datos académicas de libre acceso empleando como palabra clave «ideología de género» en castellano. Nos concentramos en Google Scholar, base de datos de creciente popularidad en Internet por ofrecer vínculos a otras bases, incluyendo bibliotecas universitarias, bases de datos de libre acceso de textos publicados (artículos, libros, manuales, etc.), trabajos de grado y literatura gris.

Obtuvimos más de 10.000 resultados con materiales de diversa índole. Dentro de estos resultados aparecían artículos publicados desde ciencias sociales en los que el término «ideología de género» se refiere a órdenes sociales, dominación, representaciones sociales y culturales, entre otros. Por esta razón fueron descartados. Para una segunda revisión, propusimos una ventana de tiempo (2005-2020)¹, basada en el número de documentos publicados por año y en investigaciones previas (Gil Hernández, 2020a). Una tercera revisión nos llevó a dejar de lado publicaciones académicas a las que no se tenía acceso por la pandemia de covid-19 y a concentrarnos en documentos disponibles en línea gratuitos y de pago. Para el presente artículo omitimos la producción de conocimiento antigénero de Brasil. Desconsideramos la mayoría de los documentos doctrinales de la Iglesia católica porque no se fundamentan en investigaciones y apuntan a otros públicos. Los documentos de carácter doctrinal incluidos están explícitamente dirigidos a un público académico.

1 Desde 2005 Google Scholar registra documentos que incluyen el término «ideología de género» y que obedecen a una producción académica antigénero. El libro *Lexicón: Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*, publicado en 2004 por el Consejo Pontificio para la Familia fue descartado por tratarse de un texto dogmático, no académico.

Clasificamos los documentos seleccionados en una matriz tomando como criterios iniciales conceptos, definición de ideología de género, metodología y fuentes. Preferimos las publicaciones, si bien tomamos en cuenta algunos textos de literatura gris como memorias de congresos y trabajos de grado no publicados, debido a la relevancia de los últimos en la academia regional (véase Brigeiro *et al.*, 2010). También incluimos tres libros autogestionados por sus autores, uno impreso en una editorial universitaria y dos citados como fuentes expertas en revistas de derecho. Esto recuerda que las fronteras entre producción de conocimiento académico y no académico no son estables y obedecen a los contextos nacionales y regionales y las áreas en las que se inscriben.

Como resultado el corpus total se redujo a 45 documentos de siete países publicados entre 2005 y principios de 2020, que fueron Perú (11), Argentina (7), Colombia (7), Chile (4), México (1) y Panamá (1). La mayoría de los documentos fue publicada en los países a los que hacen referencia. Tomamos 14 artículos españoles por ser citados en la producción latinoamericana y publicar en revistas de la región.

En cuanto a distribución por áreas de conocimiento, domina el derecho (17), seguido por filosofía (11), bioética (5), antropología teológica (3), pedagogía y educación (2), comunicación (1), ciencia política (1) y de carácter multidisciplinario (5). En el presente capítulo abordamos los documentos de derecho y filosofía, es decir, 28 en total, por ser las áreas disciplinares en las que encontramos más publicaciones antigénero. Una posible explicación de la preponderancia del derecho es el lugar de lo jurídico como arena de lucha en América Latina, en lo que ha sido denominado litigio estratégico (Serrano-Amaya *et al.*, 2020) o de alto impacto (Gil Hernández, 2020a)². Estos casos han conducido al desarrollo de políticas públicas para el sector LGBTIQ+ que han transformado el ámbito jurídico, el ejecutivo, el legislativo y, desde allí y a largo plazo, buscan transformar también las realidades sociales. Sorprende el escaso número de producciones desde la pedagogía teniendo en cuenta que este ha sido uno de los ámbitos de disputa con mayor capacidad de convocatoria en la región.

En cuanto al análisis, para este capítulo combinamos análisis categorial y temático. En ambos casos, el análisis surge de una doble lectura cuidadosa de cada texto buscando patrones, vecindades entre significados, uso de metáforas y de adjetivos. Las categorías provinieron de una

2 Casos específicos que pueden generar jurisprudencia.

codificación inicial en la matriz de clasificación de documentos por áreas de conocimiento, metodologías, fuentes y teorías (Mieles Barrera *et al.*, 2012). En este cruce examinamos los conceptos de «ideología de género» en los documentos revisados, obteniendo como resultado que las categorías de naturaleza, ser humano, sociedad, pueblo, feminismo, género, sexo, identidad sexual e identidad de género, son los principales componentes. Tan solo uno de los documentos, del derecho, usó una noción de ideología, tomada de una lectura pobre de Hannah Arendt. En cuanto al análisis temático, se observaron los temas y estrategias recurrentes en las definiciones de los términos ya mencionados, hasta encontrar puntos de saturación y la emergencia de patrones. Los resultados aparecen en las secciones de este capítulo tituladas «Filosofía y la destrucción de lo humano» y «Derecho: imperialismo y devastación».

Para establecer conexiones entre los contenidos y quienes los producen, identificamos editoriales, instituciones de educación superior o centros de investigación que publicaron los textos. Posteriormente revisamos la naturaleza pública o privada de cada entidad y si es o no confesional. A continuación, revisamos las publicaciones tomando nota de si están indizadas y, de ser así, en qué bases de datos académicas. Identificamos el país de la publicación y lo diferenciamos del país de adscripción institucional de cada autora o autor para determinar posibles diálogos y circulación de conocimiento. Para explorar la relación entre las publicaciones que citan el corpus bibliográfico en derecho y el objeto «ideología de género», clasificamos las publicaciones en dos categorías: 1) «Antigénero» (refuerzan los argumentos de la producción analizada); y 2) «Críticas o descriptivas» (estudian lo antigénero para comprender los cruces entre género, sexualidad y poder, o mencionan sus argumentos sin cuestionamiento o adición). Asimismo, identificamos los países donde se citan (anexos 1 y 2).

El corpus bibliográfico sobre derecho fue publicado entre 2010 y 2019. La mayoría apareció publicada en revistas o editoriales confesionales, principalmente jesuitas y del *Opus Dei*. Un número menor fue publicado en instituciones no confesionales, públicas y privadas. Las publicaciones periódicas de universidades latinoamericanas son el principal medio de circulación. Menos de la mitad de las revistas son indizadas. La mayoría de las revistas y editoriales publican autores y autoras con adscripción institucional del mismo país, lo que sugiere poca internacionalización del diálogo entre autores y focos de producción académica (Figura 1).

12. Producción académica antigénero en América Latina y el Estado español

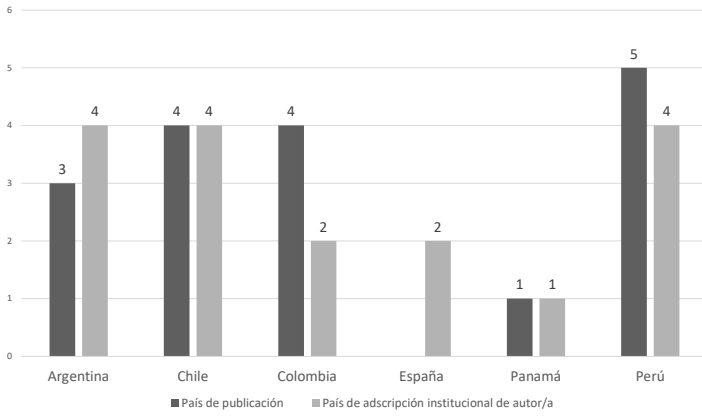


Figura 1. Publicaciones antigénero en derecho por país. Producción propia.

A la fecha de escritura de este capítulo, Google Scholar registraba 90 citas del corpus bibliográfico en derecho, de las cuales el 70 % corresponden a dos artículos publicados en la revista colombiana *Dikaion*, de la Universidad de La Sabana, perteneciente al Opus Dei. Esto da cuenta de una circulación escasa, aunque significativa en términos geográficos: los textos son citados en varios países de América Latina y el Caribe, así como en Estados Unidos y Europa (anexos 1 y 3). Como se puede apreciar en la Figura 2, la mayor parte de su circulación obedece a publicaciones académicas críticas o descriptivas, pero es débil en el ámbito de publicaciones académicas antigénero.

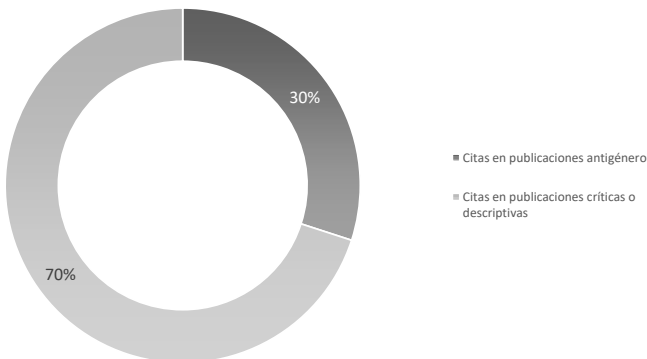


Figura 2. Citas corpus bibliográfico en derecho. Producción propia.

Por su parte, el corpus en filosofía fue publicado entre 2011 y 2019. Universidades y centros de investigación de la Compañía de Jesús, el Opus Dei, Los Legionarios de Cristo y el Movimiento Regnum Christi concentran la mayor parte de las publicaciones. Las restantes son de una editorial privada no confesional y dos instituciones públicas españolas. A diferencia del corpus en derecho, este tiene su principal foco de producción en Europa y en publicaciones con reconocimiento académico, al ser la mayoría indizadas. Al igual que la producción en derecho, el diálogo entre autores y focos de producción es predominantemente local (Figura 3).

La revista *Dikaion* sobresale de nuevo al registrar el 47,7 % de las 88 citas del total del corpus. Las publicaciones antigénero en filosofía son citadas en América Latina, el Caribe y el Estado español. Las conexiones antigénero entre la región y el país ibérico, observables en el número de revistas de un continente que publican autores del otro, son menos marcadas que en el caso del derecho (anexos 2 y 3). En este caso también se observa un mayor número de citas al corpus por parte de literatura crítica o descriptiva que antigénero (Figura 4).

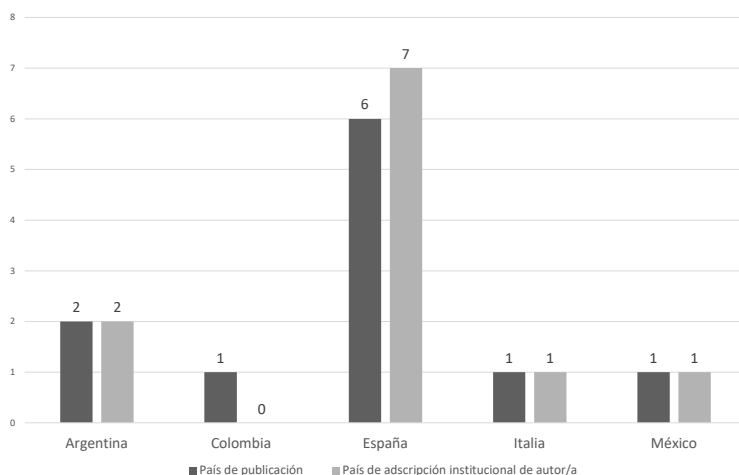


Figura 3. Publicaciones antigénero en filosofía por país. Producción propia.

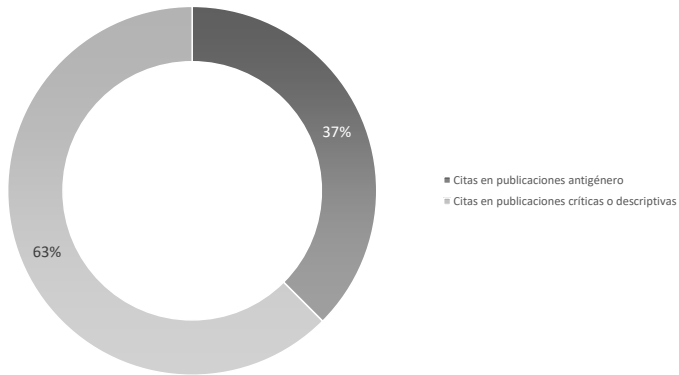


Figura 4. Citas corpus bibliográfico en filosofía. Producción propia.

El derecho y la filosofía contra el género

Los trabajos en derecho y filosofía citan principalmente autoras feministas y *queer*, así como documentos legales. Para su argumentación, acuden a filósofos significativos para la Iglesia o de cuyas obras no deriva una posible crítica al género, al sexo y al binarismo. También referencian textos doctrinales siendo el *Lexicón: Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas* (2004), una referencia clave; páginas web no académicas; columnas de opinión de autores antigénero; etc. Teólogos y papas suelen aparecer como académicos con una sólida formación.

Buena parte de su argumentación se desarrolla a partir de la crítica que hacen a los autores que identifican como ideólogos de género o a quienes consideran afines. Si bien la publicación de trabajos guarda cierta continuidad, como señalamos no se citan mucho entre sí ni debaten sus interpretaciones. Su producción pretende desenmascarar lo que consideran una falacia, sin un gran desarrollo teórico o conceptual y, a diferencia de la teoría feminista y *queer*, no hacen una lectura crítica de los autores empleados: proponen una realidad humana y natural inmutable bajo ataque. Este compromiso con una verdad estática sobre el mundo explica la consonancia argumentativa de estos trabajos.

En las publicaciones académicas antigénero se busca precisar, con diferentes grados de rigurosidad, el término «ideología de género» y los sentidos en los que debe ser interpretado, por lo que allí el vocablo opera como categoría analítica. La lógica argumentativa, los marcos

interpretativos y conceptuales con los que autores y autoras antigénero analizan la llamada «ideología de género» buscan identificar, clasificar, analizar y establecer genealogías entre autores, enunciados y obras:

La ideología de género tiene algo de mesiánico: trata de redimirnos de la realidad presente, y de la modesta condición humana. Plantea una humanidad supuestamente mejor, en la que lo que se enfatiza es la absoluta soberanía del hombre sobre la naturaleza; propiamente, una liberación de ella. Es la ilusión de un completo autodomínio, que se traduce en independencia de algo con lo que nacemos, nuestra condición sexuada (*Naturaleza* significa, entre otras cosas, «lo que nacimos siendo»). (Barrio Maestre, 2018: 92)

Esto no desconoce el papel desempeñado por algunos intelectuales asociados al Vaticano, partidos políticos, institutos (como el *Observatoire de la Théorie du Genre*), redes internacionales (como *Political Network for Values*) y a oenegés en las movilizaciones antigénero (Gil Hernández, 2020). Dichos intelectuales provienen de disciplinas como psicología, historia, periodismo, sociología y literatura (Kováts y Põim, 2015) y algunos están afiliados a centros de educación superior (como la Universidad Católica de Lovaina, Universidad de Navarra o Universidad del Estado de Moscú) (Paternotte y Kuhar, 2017a, 2017b). Los mencionados tienen un perfil mediático y su principal audiencia son líderes políticos, grupos de interés y votantes. En tanto la producción de conocimiento antigénero que analizamos en esta investigación circula en publicaciones académicas y está dirigida a un público especializado.

El análisis que presentamos en esta sección se centra en la definición de la llamada «ideología de género», pues allí se hacen explícitos los postulados principales de la producción académica antigénero. A continuación, abordaremos los dos grandes campos de conocimiento antigénero identificados: filosofía y derecho.

Filosofía y la destrucción de lo humano

Los textos filosóficos concuerdan en que «ideología de género» es la forma más reciente de una revolución antropológica de larga data. Como señalamos en otro lugar (Rodríguez Rondón y Rivera-Amarillo, 2020), se caracterizan por su esfuerzo genealógico y, aunque coinciden en

algunos hitos (Mayo del 68 o la revolución sexual) y figuras clave, no lo hacen en sus orígenes: pueden ser el gnosticismo, la revolución cartesiana, el marxismo o el feminismo. Esta revolución se caracteriza por el abandono de una verdad última sobre la naturaleza y el ser humano para dar lugar a una multiplicidad de *ideas* que distorsionan la realidad. Allí radicaría su carácter ideológico.

Les preocupa la borradora de la diferencia sexual, que perciben como natural. El marxismo y su lucha contra la familia burguesa y las luchas feministas –que «liberan a “la mujer” de su feminidad– desencadenaron según ellos una guerra contra la maternidad y el matrimonio para la homogeneización de la humanidad. Según la narrativa filosófica antigénero, el feminismo estadounidense habría ido más allá al emancipar a las mujeres de la biología imposibilitando la distinción entre hombres y mujeres.

En este punto ya se encontraría allanado el terreno para la aparición del «feminismo de género»³ y la teoría *queer*, donde figuras como Judith Butler habrían hecho que la diferencia entre hombres y mujeres se originara en una cultura que violentaría la materialidad del sexo a través de los procesos de afirmación de la identidad de género de las personas transgénero; del supuesto control total de las mujeres sobre la reproducción humana mediante nuevas tecnologías reproductivas, anticoncepción y aborto; y de nuevas subjetividades no fundadas en la diferencia sexual. Trascender la condición humana a través de la tecnología sería el sueño del transhumanismo, según su lectura de Donna Haraway.

Esta producción antigénero refiere a una disputa por el ámbito de la diferencia y su organización frente a su desplazamiento a la cultura o al lenguaje. Según estos autores, la deconstrucción surge de la obra de Foucault, Lacan, Derrida, Saussure y Lévi-Strauss, aunque no aclaran su relación; «todos estos ingredientes deben leerse como una lenta pero firme deriva anti metafísica: no hay esencias, no hay realidad, sino

3 Término acuñado por la filósofa estadounidense Christina Hoff Sommers en su libro *Who Stole Feminism?: How Women Have Betrayed Women* (1994) para señalar a un sector del feminismo en la academia que, según ella, estaría convocando una guerra de género y diferenciarlo de un feminismo que buscaría la equidad entre hombres y mujeres. Sommers traza el origen de dicho feminismo en la década de 1960 y señala entre sus influencias a autores como Marx, Sartre, Fanon y Foucault. Aunque no es muy citada en el corpus de trabajos aquí examinados, este vocablo y sus ideas tienen amplia circulación en la producción académica antigénero.

palabras que construyen lo que nombran» (Delbosco, 2019: 8). Lo real y lo natural son reducidos en última instancia a la diferencia sexual:

No hay algo como un varón o una mujer, hay individuos a los que se les atribuye un género; no hay soporte biológico en la asignación de una identidad sexual: hay violencia solapada... la palabra es siempre palabra de los otros, si alguien es nombrado varón, mujer, heterosexual, homosexual, está siendo sometido a un orden que lo oprime (¿o le oprime?) (Delbosco, 2019: 8),

La aspiración de que «el Hombre» sea dueño de su destino sería el correlato de la elección personal de la orientación sexual y la identidad de género. Allí la «ideología de género» habría recurrido a la despatologización de la homosexualidad y la transgeneridad/transexualidad distorsionando la biología. La crisis de la Ilustración europea, el desencanto de la razón y el posmodernismo serían la causa del individualismo y el placer sexual y la fugacidad de las relaciones de parejas su resultado.

La perfecta igualdad se puede realizar en la indiferenciación de los actos sexuales que se convierten en un instrumento de batalla contra la distinción de los seres. Inmediatamente a seguir se debe romper *el último vínculo de diferenciación sexual que es la maternidad y la educación de los hijos*. A esto responden las varias formas de reproducción desvinculada del acto sexual que la ciencia pone al alcance de los nuevos iguales (Abbate, 2017: 420; la cursiva es nuestra).

El giro lingüístico en las ciencias sociales y humanidades nutriría este ataque. Afirman que a través de la «deconstrucción del lenguaje» se llegó a «deconstruir» el mundo; hasta este punto parecieran entender una parte de los argumentos. El problema está en que tratan la deconstrucción como sinónimo de destrucción de órdenes sociales y de evasión de la realidad. Lo que denominan «elecciones individuales» sería la antesala de una anomia globalizada. Destaca el tono eurocéntrico de esta narrativa, pues las transformaciones en el pensamiento occidental, único que reconocen como válido, serían el fin de la especie.

Derecho: imperialismo y devastación

En la producción académica antigénero del campo del derecho cobran relevancia tres grandes formas de entender la «ideología de género»:

como imposición extranjera en ordenamientos jurídicos nacionales, como forma de ingeniería social y como devastación de la sociedad.

Frente al primer punto, el derecho aparece como uno de los principales instrumentos de transformación social y cultural de la «ideología de género» considerada foránea en lugar de resultado de la evolución de los sistemas jurídicos nacionales. Esta producción fue publicada en América Latina, excepto dos artículos españoles, mientras que los textos filosóficos tienen una distribución geográfica más paritaria (6 de 10 fueron publicados en revistas europeas). Quizá por ello América Latina aparece como uno de los principales blancos jurídicos de la «ideología de género», argumentando la posición estratégica de la región, aunque los autores no lo explican.

En algunos casos, el origen es Estados Unidos en su búsqueda de poder; en otros casos, los organismos internacionales buscarían transformar la cultura latinoamericana a través de imposiciones desarrollistas al poner en la agenda política de sus países miembro los derechos de las mujeres y de individuos LGBTIQ+, que han impulsado la materialización de acuerdos suscritos desde la década de 1990. Otros textos argumentan que es una dominación neomarxista, que posibilita la pedofilia, la zoofilia y la necrofilia. En este último caso, el histórico miedo a las guerrillas de izquierda de la región, producto de la Guerra Fría y de las luchas contrainsurgentes, se mezcla con los miedos a una sexualidad desordenada, para producir un enemigo de la nación. Las medidas socavarían la soberanía política de los pueblos disolviendo las condiciones para su existencia, indica una autora, ya que existe «una primera constante demográfica plenamente constatable en Latinoamérica», que termina por desestructurar la familia,

una mentalidad antinatalista promovida por las políticas mundiales de salud reproductiva... el avance de las biotecnologías también ha tenido un fuerte impacto... Las consecuencias negativas desde el punto de vista de la organización social son evidentes: de la crisis demográfica a las dificultades educativas, de la fatiga a la hora de acoger a los ancianos como un peso, hasta el difundirse de un malestar afectivo que a veces llega a la violencia (Domínguez Hidalgo, 2016: 280-281).

Cercana a esta se encuentra la segunda definición: «ideología de género» como forma de ingeniería social, un plan neomarxista para

subyugar a los ciudadanos de cada nación con el respaldo de organismos internacionales, o bien una conspiración internacional para destruir la humanidad. A diferencia de los textos que acuden al tropo de la invasión cultural y política extranjera, estos pueden ser críticos de la izquierda y de la derecha. La «ideología de género» es vista como una ingeniería social «progresista» surgida en Europa occidental tras la caída del Muro de Berlín para reconstruir el espacio político de Occidente con la democracia representativa, la economía financiera global y la abolición de las fronteras nacionales. Como dicho proyecto ya no podía encontrar el símbolo de la igualdad en el proletariado, incluiría mujeres, homosexuales, migrantes, entre otros. En lugar de ampliar la figura del pueblo, este proyecto lo fracturaría al formular políticas para cada sector, en un «nihilismo elevado a dogma»:

Porque los que obraron el gran milagro de la transformación socioeconómica en todo Occidente entre 1950 y 1970 no fueron comprometidos activistas LGTBIQ+ ni apóstoles del mestizaje, sino europeos de cepa (y a mucha honra), de cara blanca (normalmente renegrada en el tajo), heterosexuales con hijos, mayormente cristianos (al menos en el concepto de lo bueno y lo malo) [...] fueron la materia sobre la que se ejecutaron las grandes políticas de reconstrucción, lo mismo en la Alemania socialdemócrata que en la España franquista o en la «América de las oportunidades»... ellos han sido los héroes de la segunda mitad del siglo xx. El único pueblo realmente existente (Esparza, 2017: 12; la cursiva es nuestra).

La «ideología de género» como devastación es el tercer eje. Haciendo eco de argumentos de la producción filosófica, señalan que los recientes cambios en la regulación de la sexualidad y la reproducción deconstruyen jurídicamente la familia, es decir, eliminan un sustento estable para esa institución. Estos cambios incluyen los derechos de parejas del mismo sexo y el reconocimiento legal de las identidades y derechos de personas transgénero/transsexuales. Esto tendría varias consecuencias: 1) el poder público dejaría de descansar en la constitución política y el Estado perdería su soberanía al ejercerse a partir de los preceptos de dicha «ideología»; 2) la colisión entre la familia y el sistema educativo redundaría en la «perversión» de la sexualidad de niños y adolescentes; 3) la erosión de los órdenes jurídicos de cada país; y 4) la desaparición de la justicia. Instituciones sociales, poder del pueblo, órdenes jurídicos y justicia, argumentan, tienen como condición de posibilidad el reconocimiento

legal de la diferencia sexual, amenazada por el nuevo sujeto del derecho o «sujeto *queer*», que estaría erigiendo una suerte de «hombre sin sexo».

La producción antigénero en derecho ve en el lenguaje de la «ideología de género», el uso del lenguaje inclusivo, el nombramiento de individuos LGBTIQ+, el llamar a la «violencia doméstica» violencia de género en textos legales, acciones concretas para transformar la realidad. Así, entienden correctamente que el lenguaje tiene potencial de transformar el mundo.

Conexiones y desconexiones disciplinarias

Cada cuerpo de textos emplea categorías y conceptos distintos. En filosofía, predomina el uso de categorías como «metafísica», «ontología», «racionalismo», «Weltanschauung», «humanismo», «antihumanismo», «Hombre», entre otros; mientras en derecho las categorías predominantes son «derechos humanos», «libertad», «justicia», «soberanía» o «pueblo». Coinciden en términos como «sexo», «género», «orientación sexual», «identidad sexual» e «identidad de género», e «ideología de género» como categoría analítica. Hay fuentes compartidas en los dos campos con diversos grados de comprensión y precisión, citadas en su crítica y genealogías. Estos elementos requieren un análisis más profundo que excede los propósitos de este capítulo. En su lugar, queremos detenernos brevemente en lógicas argumentativas transversales.

La relación que establece esta incipiente academia antigénero entre género e ideología es trazada con las explicaciones lingüísticas y discursivas en algunas teorías de género. Aunque reconocen algunos argumentos, la relación que establecen entre sexo y género es problemática. La dimensión discursiva del sexo es interpretada por ellos como una negación de su materialidad, por lo que «género» sería una forma descarnada de comprender la sujeción de los individuos a órdenes sexuales y de género. Esta presunta negación de la materialidad contrasta con sus esfuerzos genealógicos que vinculan la «ideología de género» con el marxismo. De ahí que afirmen con recurrencia que, en la producción teórica de feminismos construccionistas, deconstruccionistas y teoría *queer* la diferencia sexual es reemplazada por una elaboración voluntarista. Con ello soslayan la sedimentación histórica del género y la sexualidad, así como los constreñimientos culturales que imponen formas de ser hombre y de ser mujer.

Las genealogías de la producción antigénero en derecho y filosofía comparten la distinción entre buenos y malos feminismos, coincidiendo con líderes religiosos que han movilizado las protestas antigénero. Parecería que el feminismo ha dejado de ser repudiado, en tanto existen algunos buenos feminismos que reconocen la naturaleza como fuente de diferenciación social y promueven la complementariedad y la interdependencia entre los sexos. Los malos feminismos, que denominan «feminismo de género», serían los que buscan imponer una nueva visión de mundo.

En cuanto a las diferencias, al situar en occidente las raíces de una crítica a los esencialismos y a las verdades ahistóricas sobre «el hombre», la producción filosófica antigénero, mayoritariamente europea o afín a ella, no ve la imposición colonial que denuncia el derecho latinoamericano. Esto sugiere una organización geopolítica distinta: la filosofía estaría anclada en la distinción entre Occidente y no-Occidente, mientras que el derecho plantearía la cuestión en términos de relaciones entre Norte global y Sur global. Estas geografías imaginadas son desplegadas con fines estratégicos.

Ambos cuerpos de conocimiento refieren a la doble fractura de lo humano y de la verdad de su ser (filosofía) y de la sociedad y el pueblo (derecho), ante la crisis de nociones universales que otrora estarían ancladas en la naturaleza si la «ideología de género» sigue. A diferencia del activismo antigénero, los académicos antigénero no afirman necesariamente la extinción de la humanidad, sino que lo humano universal corre el riesgo de disolverse. Su tono no es antiintelectualista, afirman estar corrigiendo los errores de las teorías críticas para preservar una unidad humana de raigambre occidental.

¿Un campo de conocimiento académico?

La producción de conocimiento antigénero, continua desde hace más de 10 años principalmente en filosofía y derecho es una reacción frente a los estudios críticos en género y sexualidad. No es un campo pues enuncian sus postulados como verdades sin debate; carecen de rigurosidad metodológica o teórica, sus lecturas de las teorías críticas son limitadas y equívocas, y no tienen un desarrollo conceptual propio a excepción de la categoría «ideología de género». Eso no significa que haya que dejar de prestarles atención. Al pretender preservar un estado

de cosas, tienen mayores posibilidades de ser escuchados dentro y fuera de la academia. Además, las publicaciones en las que circulan tienen visibilidad en bases de datos destacadas, dando en esa medida una apariencia de seriedad. Varios de sus autores son académicos reconocidos, lo que les puede dar la credibilidad que sus reflexiones no brindan.

La circulación de los trabajos académicos antigénero es débil pero importante, y son citados en su mayoría por publicaciones críticas o descriptivas. Esto es preocupante, el medio académico está contribuyendo a su citación y está afectada la producción descriptiva en género y sexualidad sobre todo a nivel de trabajos de grado y maestría. Esto desborda el objetivo de este capítulo, pero vale la pena enumerar algunos puntos: 1) las genealogías antigénero son tomadas por perspectivas históricas sobre el feminismo; 2) términos como «ideología de género» o «feminismos de género» son empleados en el mapeo de las producciones feministas; 3) las interpretaciones antigénero son citadas como referencias confiables. Encontramos una tesis de maestría con perspectiva feminista de una prestigiosa universidad que cita sin cuestionar definiciones de autores y autoras antigénero.

El lenguaje académico de la producción antigénero examinada dista de lo señalado por la literatura europea, que enfatiza su origen cristiano. Si bien hay una traducibilidad reconocible de lo religioso a lo laico, no se limita a una secularización de los conceptos como propuso Vaggione (2018) para la política y las movilizaciones callejeras, plantean cuestiones filosóficas más profundas (Rodríguez Rondón y Rivera-Amarillo, 2020).

Conclusiones

En este capítulo analizamos las características y circulación de publicaciones académicas antigénero en filosofía y derecho señalando que reafirman sus verdades como incuestionables. No plantean horizontes de investigación, no hay preguntas por resolver ni establecen un diálogo sistemático. Una parte importante de dicha producción circula en publicaciones académicas especializadas, pero sin conformar un campo académico. Es una producción incipiente que se sitúa en oposición frente a campos ya constituidos. Vemos, más bien, un grupo variopinto de académicos especialmente de la filosofía y el derecho, que se apoyan en argumentos ultraconservadores en políticas de género y sexualidad para oponerse a cambios legislativos y de políticas públicas, con un

efecto igualmente disparate, aunque no despreciable, en las culturas políticas y en las academias locales.

Es pertinente, por tanto, analizar en trabajos posteriores su conexión con las acciones callejeras, su relación con la llamada por Gil Hernández «prehistoria de la ideología de género», más asociada a la iglesia católica (2020), que no se puede calificar de académica aunque ha sido objeto de estudio crítico por parte de la academia. En esta medida podremos entender sus efectos en la academia feminista, donde la expresión «ideología de género» descalifica y puede hacer retroceder los análisis.

Algunas de las bases de datos que indizan estos escritos son hispano-americanas, pero también lo hacen bases de datos internacionales ampliamente consultadas en todo el mundo. Más allá de esto, valdrá la pena determinar su visibilidad en eventos académicos no explícitamente antigénero, así como las posibles articulaciones entre encuentros académicos antigénero, y, en el caso del derecho, cómo este corpus puede limitar derechos adquiridos, litigio estratégico y políticas públicas. Esto refiere a la investigación académica y a preocupaciones activistas para la región.

Bibliografía

- Abbate, S. (2017), «La destrucción de la naturaleza por parte de la gnosis. Dios, cosmos, hombre», *Espíritu*, 66 (154), pp. 411-425.
- Adrianzén, A. (2018), *El gobierno de dios y de la derecha*, Consorcio Lationamericano contra el Aborto Inseguro (CLACAI), Bogotá.
- Barrio Maestre, J. M. (2018), «La antítesis naturaleza-cultura en la ideología de género. La igualdad no es “igualitaria”», *Fides et Ratio*, 3, pp. 91-110.
- Blázquez Rodríguez, M., Cornejo-Valle, M., y Pichardo-Galán, J. (2018), «La disputa del género en el estado español desde el análisis del activismo católico», *ex aequo*, 37, <<https://doi.org/10.22355/exaequo.2018.37.04>>.
- Bracke, Sarah, y Paternotte, D. (2018), «Desentrañando el pecado del género», en Sarah Bracke & D. Paternotte (eds.), *¡Habemus género! La Iglesia católica y ideología de género. Textos seleccionados*, Observatorio de Sexualidad y Política (SPW), Río de Janeiro, pp. 8-25.
- Brigeiro, M., Melo Moreno, M. A., Rivera Amarillo, C., y Rodríguez Rondón, M. A. (2010), *La investigación sobre sexualidad en Colombia (1990-2004): balance bibliográfico*, Universidad Nacional de

- Colombia y Centro Latinoamericano en Sexualidad y Derechos Humanos, Bogotá.
- Campana, M. (2020), *Políticas antigénero en América Latina: Argentina*, Observatorio de Sexualidad y Política (SPW), Río de Janeiro.
- Chaher, S., Florentín, C., y Gabioud, M. (2020), *Grupos antiderechos. La disputa por el sentido en los medios de comunicación y las redes sociales de Argentina*, Comunicación para la Igualdad Ediciones, Buenos Aires.
- Cornejo-Valle, M., y Pichardo, J. I. (2017), «La “ideología de género” frente a los derechos sexuales y reproductivos. El escenario español», *Cadernos Pagu*, 50, <<https://doi.org/10.1590/18094449201700500009>>.
- Corrêa, S. (2018), «A “política do gênero”: um comentário genealógico», *Cadernos Pagu*, 53, <<https://doi.org/10.1590/1809444920180530001>>.
- Delbosco, P. (2019), «Bases filosóficas de la ideología de género», *Valores*, 3, pp. 1-13.
- Domínguez Hidalgo, C. (2016), «Claves de política pública de familia planteadas por Amoris Laetitia: comentario al capítulo segundo “realidades y desafíos”», *Medellín*, XLII (165), pp. 273-300.
- Esparza, J. J. (2017), «La herejía populista», *Razón Española*, 203, pp. 1-14.
- Faur, E. (2020), «Educación sexual integral e “ideología de género” en la Argentina», *LASA Forum*, 51 (2), pp. 57-61.
- Garbagnoli, S. (2018), «Contra la herejía de la inmanencia: el “género” según el Vaticano como nuevo recurso retórico contra la desnaturalización del orden sexual», en Sarah Bracke y D. Paternotte (eds.), *¡Habemus género! La Iglesia católica y ideología de género. Textos seleccionados*, Observatorio de Sexualidad y Política (SPW), Río de Janeiro, pp. 54-80.
- Gil Hernández, F. (2020), *Políticas antigénero en América Latina: Colombia*, Observatorio de Sexualidad y Política (SPW), Río de Janeiro.
- Graff, A., y Korolczuk, E. (2017), «“Worse than communism and Nazism put together”: War on gender in Poland», en R. Kuhar y D. Paternotte (eds.), *Anti-Gender Campaigns in Europe. Mobilizing against Equality*, Rowman & Littlefield International, Londres y Nueva York, pp. 175-193.
- Korolczuk, E., y Graff, A. (2018), «Gender as “Ebola from Brussels”: The Anticolonial Frame and the Rise of Illiberal Populism», *Signs*, 43 (4), pp. 797-821.

- Kováts, E., y Pöim, M. (eds.) (2015), *Gender as symbolic glue: The position and role of conservative and far right parties in the anti-gender mobilizations in Europe*, Foundation for European Progressive Studies and Friedrich-Ebert-Stiftung, Budapest.
- Lugones, M. (2011), «Hacia un feminismo descolonial», *La Manzana de La Discordia*, 6 (2), pp. 105-119.
- Mayer, S., y Sauer, B. (2017), «“Gender ideology” in Austria: Coalitions around an empty signifier», en R. Kuhar y D. Paternotte (eds.), *Anti-Gender Campaigns in Europe. Mobilizing against Equality*, Rowman & Littlefield International, Londres y Nueva York, pp. 23-40.
- Mendoza, B. (2016), «Colonialidad del Género y Poder: De la Postcolonialidad a la Descolonialidad, conferencia inaugural de la Maestría en Estudios de las Mujeres, Géneros y Sexualidades de la Universidad de Costa Rica» [video], <<https://www.youtube.com/watch?v=K21mpgryeYQ>>.
- Mieles Barrera, M. D.; Tonón, G. de T. y Alvarado S., S. V. (2012), «Investigación cualitativa: el análisis temático para el tratamiento de la información desde el enfoque de la fenomenología social», *Universitas Humanistica*, 74, pp. 195-226.
- Moragas, M. (2020), *Políticas antigénero en América Latina: el caso de la Organización de los Estados Americanos (OEA)*, Observatorio de Sexualidad y Política (SPW), Río de Janeiro.
- Paternotte, D. y Kuhar, R. (2017a), «“Gender ideology” in movement: Introduction», en Kuhar, R. y Paternotte, D. (eds.), *Anti-Gender Campaigns in Europe. Mobilizing against Equality*, Rowman & Littlefield International, Londres y Nueva York, pp. 1-22.
- (2017b), «The anti-gender movement in comparative perspective», en Kuhar, R. y Paternotte, D. (eds.), *Anti-Gender Campaigns in Europe. Mobilizing against Equality*, Rowman & Littlefield International, Londres y Nueva York, pp. 253-276.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010), *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Retazos-Tinta Limón, Buenos Aires.
- Rodríguez Rondón, M. A. (2017), «La ideología de género como exceso: Pánico moral y decisión ética en la política colombiana», *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana*, 27, pp. 128-148, <<https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2017.27.08.a>>.
- y Rivera-Amarillo, C. (2020), «Producción de conocimiento y activismo antigénero en América Latina», *LASA Forum*, 51 (2), pp. 17-21.

- Segato, R. L. (2013), *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, Prometeo Editorial, Buenos Aires.
- Serrano-Amaya, J. F. (2017), «La tormenta perfecta: Ideología de género y articulación de públicos», *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana*, 27, pp. 149-171, <<https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2017.27.09.a>>.
- (2019), «Ideología de género», populismo autoritario y políticas sexuales», *Nómadas*, 50, pp. 155-173, <<https://doi.org/10.30578/nomadas.n50a10>>.
- , Rodríguez Rondón, M. A., y Daza, N. (2020), «Public Policies Toward LGBT People and Rights in Latin America», *Oxford Research Encyclopedia of Politics*, Oxford University Press, <<https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228637.013.1261>>.
- Tello Aguinaga, K. W. (2019), *La cruzada contra la ideología de género: Causas de la politización del conservadurismo evangélico en el Perú contemporáneo*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Vaggione, J. M. (2018), «Francisco I y la “ideología de género”: herencia, desplazamientos y continuidades», en Sara Bracke & D. Paternotte (eds.), *¡Habemus género! La Iglesia católica y ideología de género. Textos seleccionados*, Observatorio de Sexualidad y Política (SPW), Río de Janeiro, pp. 92-99.
- Verloo, M. (2018), «Gender knowledge, and opposition to the feminist project: Extreme-right populist parties in The Netherlands», *Politics and Governance*, 6 (3), pp. 20-30, <<https://doi.org/10.17645/pag.v6i3.1456>>.
- , y Paternotte, D. (2018), «The feminist project under threat in Europe», *Politics and Governance*, 6 (3), pp. 1-5, <<https://doi.org/10.17645/pag.v6i3.1736>>.
- Viveros Vigoña, M. (2017), «Intersecciones, periferias y heterotopías en las cartografías de la sexualidad», *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana*, 27, pp. 220-241, <<https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2017.27.12.a>>.

Anexos

1. Corpus bibliográfico antigénero - Derecho

Referencia	País de la publicación	País de adscripción institucional de autor/a	Revista o editorial	Citas Google Scholar	País(es) donde es citado	Antigénero	Críticas o descriptivas
Campillo Vélez, Eugenia Beatriz. (2010). La Ideología de género como vigencia del informe Kissinger (Artículo)	Colombia	Colombia	Revista Pensamiento Humanista	1	Colombia	1	0
Campillo Vélez, Eugenia Beatriz. (2013) La Ideología de género en el Derecho colombiano (Artículo)	Colombia	Colombia	Revista Dikaion	38	Brasil, Colombia, Costa Rica, Ecuador, Estados Unidos, México, Perú, Reino Unido	6	32
Castillo, Florencio. (2019) Ideología de género y control de convencionalidad: la familia y los niños panameños sitiados por el Totalitarismo de Género (Libro)	Panamá	Panamá	Editorial FC & Universidad Autónoma de Chiriquí	0	N.A	0	0
Chimento, María Paula. (2011). La Ideología de Género y su influencia sobre la Teoría de la Justicia (Tesis)	Argentina	Argentina	Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales	0	N.A	0	0
Domínguez Hidalgo, Carmen. (2016). Claves de política pública de familia planteadas por <i>Amoris Laetitia</i> : comentario al capítulo segundo "realidades y desafíos" (Artículo)	Colombia	Chile	Revista Medellín	2	Brasil, Colombia	2	0
Hamad Davila, Yasser Samuel. (2013). Peligros de la ideología de género y la desnaturalización del matrimonio por el reconocimiento jurídico del matrimonio de personas del mismo sexo (Tesis)	Perú	Perú	Facultad de Derecho	0	N.A	0	0
Henríquez Franco, Humberto. (2018). El rol del Tribunal Constitucional dentro del estado constitucional de derecho (Artículo)	Perú	Perú	Revista IUARA	0	N.A	0	0
Hernández, Héctor. (2018). Salvar vidas con el Derecho Penal (Testimonio de un Defensor) (Libro)	Argentina	Argentina	Editorial Círculo Rojo	3	Argentina	3	0
Íñiguez, Andrés. (2010). Notas y comentarios sobre proyecto de ley que establece medidas contra la discriminación (Número de Boletín 3815-07) (Artículo)	Chile	Chile	Revista Ars Boni et Aequi	0	N.A	0	0
Íñiguez, Andrés & Paredo Rojas, Marcela Inés. (2017). Propuestas de solución para los aparentes conflictos jurídicos que se pueden suscitarse entre el derecho a la vida del que está por nacer y los derechos de la madre (Artículo)	Chile	Chile	Revista Derecho Público Iberoamericano	2	Ecuador, España	2	0
Lafferriere, Jorge Nicolás. (2015). La Ideología de Género y sus consecuencias en la legislación: Las etapas del caso argentino (Artículo)	Perú	Argentina	Boletín de Doctrina Social de la Iglesia	2	Perú	2	0
Marsal, Carmen. (2011). Los principios de Yogyakarta: Derechos Humanos al servicio de la Ideología de Género (Artículo)	Colombia	España	Revista Dikaion	31	Brasil, Colombia, Costa Rica, Ecuador, España, Nicaragua, Perú, Uruguay	7	24
Pacheco-Zerga, Luz. (2018). La igualdad de oportunidades en el empleo femenino y su relación con la Ley 30709 (Artículo)	Perú	Perú	Revista de Trabajo	0	N.A	0	0
Salinas Mengual, Jorge. (2019). La Libertad de Expresión como manifestación de la libertad religiosa. Análisis desde el pensamiento de Juan Pablo II y Benedicto XVI: ¿Reciprocidad o discriminación? (Artículo)	Chile	España	Revista Latinoamericana de Derecho y Religión	0	N.A	0	0
Scala, Jorge. (2010). La Ideología del Género o El género como herramienta de poder (Libro)	Argentina	Argentina	Ediciones Logos	5	Brasil, Chile, Colombia	1	4
Siles, Catalina & Delgado, Gustavo. (2014). Teoría de Género: ¿De qué estamos hablando?, 5 claves para el debate (Artículo)	Chile	Chile	Boletín Claves para el Debate	2	Perú	0	2
Vassallo Cruz, Kathya Liseth. (2013). De-construcción histórica del feminismo: ¿un atentado ideológico planificado contra la familia? (Artículo)	Perú	Perú	Revista IUS	4	España, Perú	3	1
				90		27	63

12. Producción académica antigénero en América Latina y el Estado español

2. *Corpus bibliográfico antigénero – Filosofía*

Referencia	País de publicación	País de adscripción institucional de autor/a	Revista o editorial	Citas Google Scholar	País(es) donde es citado	Antigénero	Críticas o descriptivas
Abbato, Stefano. (2017). La destrucción de la naturaleza por parte de la gnosis. Dios, cosmos, hombre (Artículo)	España	España	Revista Espíritu	0	N.A.	0	0
Aparisi-Miralles, Ángela. (2012). Modelos de relación sexo-género: de la "ideología de género" al modelo de la complementariedad varón-mujer (Artículo)	Colombia	España	Revista Dikaion	42	Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, España, México, Perú, República Dominicana	14	28
Aparisi-Miralles, Ángela. (2016). Discursos de género: el modelo de la igualdad en la diferencia (Artículo)	España	España	ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura	5	España, México	1	4
Barraca Mairal, Javier. (2011). El lenguaje de género como violencia y promotor de la misma (Artículo)	España	España	Revista Comunicación y Hombre	2	Ecuador	1	1
Barrio Maestre, José María. (2018). La antitesis naturaleza-cultura en la ideología de género. La igualdad no es "igualitaria" (Artículo)	España	España	Revista Fides et Ratio	0	N.A.	0	0
Burgos, Juan Manuel. (2011). Dos formas de afrontar la identidad sexual: personalismo e ideología de género (Capítulo de libro)	España	España	Thomson Reuters-Aranzadi	15	Chile, Cuba, España, México, Perú	5	10
De Martini, Siro. (2013). Raíces ideológicas de la perspectiva de género (Artículo)	Argentina	Argentina	Revista Prudentia Iuris	13	Argentina, Bolivia, Chile, Colombia, España, Perú	11	2
Delbosco, Paola. (2019). Bases filosóficas de la ideología de género (Artículo)	Argentina	Argentina	Revista Valores	0	N.A.	0	0
González Martín, Andrés. (2017). El desencanto del pensamiento en Occidente, un riesgo creciente de fragmentación (Artículo)	España	España	Boletín IEEE	0	N.A.	0	0
Guerra López, Rodrigo. (2016). Persona, sexo y género. Los significados de la categoría "género" y el sistema "sexo/género" según Karol Wojtyła (Artículo)	México	México	Open Insight	11	Brasil, Colombia, Ecuador, España, Perú	1	10
Piacenza, Mauro. (2018). Cómo ser libres en el contexto de una sociedad del pensamiento único (Artículo)	Italia	Italia	Revista Ecclesia	0	N.A.	0	0
				88		33	55

3. *Indización y pertenencia institucional de las publicaciones*

Revista	Indicada	Área de pertenencia	Institución asociada	País	Base de datos
Revista de Filosofía	No	Historia	Universidad de Paris (U.P.)	Francia	
Revista Ictus	No	Historia	Universidad Antioquia (U.N.) (U.P.)	Colombia	
Comunicación y Humanidad	No	Historia	Universidad Pontificia Bolivariana (U.P.)	Colombia	
Estudios	No	Historia	Centro Bíblico Teológico Pastoral para América Latina (C.T.)	Colombia	
Revista de Teología Social de la Iglesia Católica Latinoamericana de América y Europa	No	Historia	Universidad Católica San Pablo (U.C.)	Perú	
Estudios	No	Historia	Parvitas Universidad Católica de Chile (U.C.)	Chile	Latindex, Esci (contando la indicación en Scielo, Scopus y WoS)
Estudios	No	Historia	Universidad de la Sabana (U.S.)	Colombia	
Estudios	No	Historia	Universidad Católica Santa Teresita de Manizales (U.C.)	Colombia	Latindex, Publindex, Dialnet, Latindex, MGA, CLAS, EBH Plus
Los Bases en Aragón	No	Historia	Universidad Bernardo O'Higgins (U.C.)	Chile	Proquest, EBSCO, Dialnet, JSTOR, WoS, Latindex
Revista Pública Latinoamericana	No	Historia	Universidad del Suroriente (U.S.)	Chile	Latindex, Scis, Dialnet
El libro para el debate (ELB)	No	Historia	Instituto de Estudios de la Sociedad (IES) (U.C.)	Chile	
Estudios	No	Historia	Alonso Rodríguez Riquelme Aguilera (U.C.)	España	
Estudios	No	Historia	Academia del Pato (U.C.)	Argentina	
Open Insight	No	Historia	Centro de Investigación Social Francisco (C.I.)	México	Academia, Dialnet, Latindex, Publindex, Scis, Scopus, EBSCO, Proquest, JSTOR, Dialnet
Estudios IEE	No	Historia	Instituto Español de Estudios Filológicos (I.E.E.F.) (U.N.)	España	Dialnet
País y Mundo	No	Historia	Universidad Católica de Valencia (U.C.)	España	
Comunicación y Humanidad	No	Historia	Universidad Francisco de Villarín (U.C.)	España	CIC, Proquest, EBSCO, Dialnet, JSTOR, WoS, Latindex, MGA, Publindex, EBH Plus, WoS
Estudios	No	Historia	Instituto Filosófico y el Instituto Santo Tomás de la Fundación Boliviana (U.C.)	España	EBSCO, Dialnet, EBH Plus, WoS, Latindex, Scopus, The Philosopher's Index, WoS
Estudios	No	Historia	Universidad de la Sabana (U.S.)	Colombia	Publindex, Publindex, Dialnet, Latindex, MGA, CLAS, EBH Plus
Estudios Ictus	No	Historia	Parvitas Universidad Católica Argentina (U.C.)	Argentina	EBSCO, EBH Plus, Latindex, Scopus, Dialnet, CLAS, WoS

Activada en revistas indicadas: 18
 Activada en revistas no indicadas: 0

13.

Las subjetividades en disputa¹

Notas sobre las formas expresivas de las nuevas derechas

VERÓNICA GAGO Y GABRIEL GIORGI

El paisaje de las nuevas derechas se puede leer sobre el fondo de un anudamiento paradójico, esa tensión irresuelta, entre las capacidades de movilización y expresión que dan cauce a una subjetividad entrenada en décadas de neoliberalismo, y su captura en dispositivos de expresión –paradigmáticamente, las plataformas digitales– que en muchos casos redirigen esas capacidades hacia la profundización de relaciones de propiedad e incluso profundizadas en su violencia (la guerra cotidiana por «proteger» lo propio y lo poco que se tiene). Es en relación a este tipo de disputa sobre la determinación de una libertad –contrapuesta al cúmulo de violencias neoliberales– que los feminismos despliegan sus alianzas políticas. Esto supone dar crédito a los feminismos y movimientos de disidencia sexual en sus composiciones migrantes, faveladas, sindicales, universitarias, rurales, indígenas, populares, etc., y a su carácter masivo, radical y transnacional, como dinámicas cruciales de desestabilización del orden sexual, de géneros y, por lo mismo, del orden político neoliberal, porque materializan la disputa por las derivas de las crisis que desde 2008 no dejan de profundizarse.

1 Este texto fue publicado originariamente en: *The Rise of the Radical Right in the Global South*, Pinheiro-Machado, Rosana y Vargas-Maia Tatiana (eds.), Routledge, Londres.

1.

Todo un debate reciente circunda la posibilidad, pertinencia y efectividad, de hablar de fascismo para referirse a las formaciones de las «nuevas derechas» y, de modo más difuso, a la manifestación de formas sexistas, racistas y clasistas como afectos generalizados a la hora de procesar la crisis actual. Como siempre sucede con la adjetivación «neo», frente a la emergencia del llamado neofascismo, la pregunta por la novedad y la persistencia, por la repetición y lo distinto, por la historicidad y lo discontinuo, lleva a esfuerzos de caracterización, de diagnóstico, y también de estrategia política a la hora de nominar.

El mapa global que ha servido para *sistematizar* el fenómeno, para darle consistencia como tal y desde allí trazar retroactivamente qué elementos condensa, reúne una serie de nombres de líderes que se vienen sucediendo. Trump, Erdogan, Bolsonaro, Salvini, Modi, Orban, Bukele sintetizan y sintetizan una cuestión que ya se hace inocultable: reúnen historias y coyunturas dispares pero que sobresalen porque permiten visualizar esa emergencia. A la vez, otras figuras que se posicionaron en una derecha democrática heredera del neoliberalismo de los noventa empiezan a adoptar recetas crecientemente autoritarias, conjugadas en torno a la «seguridad», que las acercan a los perfiles más duros de las nuevas derechas (Mauricio Macri, es una encarnación nítida de esta transición). No se trata de acotar a personalidades el fenómeno, sino de señalar cómo han llegado a construir su representación política, qué afectos colectivos logran canalizar, desde dónde enuncian sus programas, cómo intentan dar tono a una época en contextos que incluyen al menos tres continentes. Aquí encontramos un debate que es también el del siglo xx: cómo las formas autoritarias lograron conquistar apoyo de mayorías e incluso formas de consenso que no pueden por tanto ser desestimadas a la hora de pensar sus improntas represivas.

Zeynep Gambetti (2020), en diálogo con Hannah Arendt, propone pensar los *orígenes* de este nuevo fascismo partiendo de lo que acontece en Turquía. Su hipótesis, para decirlo sintéticamente, es que vale la pena hablar de fascismo no ya como el tipo ideal que requiere todos los elementos del siglo xx para autorizar su uso con certificación historiográfica, sino como un «marcador que describe prácticas gubernamentales cuyos elementos constitutivos se extienden espacial y temporalmente más allá de un presupuesto “núcleo fascista”». Esta manera de analizar el fascismo actual en términos de prácticas gubernamentales permite

enlazar y pensar las conexiones entre los liderazgos propios del sistema político y lo que aquí llamaremos las formas expresivas de los afectos reaccionarios (es decir, que reaccionan a una extendida percepción de amenaza y crisis). He aquí ya una primera *pregunta* como método: ¿qué dinámica intenta contrarrestar esta *reacción* neofascista? Como veremos más adelante, tanto los liderazgos como las formas expresivas que señalamos ponen en juego, a pesar de su carácter reaccionario, la noción de libertad, que se vincula en su acepción actual a un modo de gestión política de la precarización generalizada.

Por tanto, en términos de régimen político, hablar de neofascismo es inseparable de la pregunta por un régimen subjetivo, tal como en su momento toda la inteligencia de la Escuela de Frankfurt se dedicó a desentrañar. De hecho, recordamos la máxima de M. Horkheimer (1988): es imposible hablar de fascismo sin hablar de capitalismo. Pero toca ahora actualizar esas coordenadas donde claves modernas como guerra y colonialismo toman nuevos rasgos y se despliegan en otros mapas y territorios, signados por la época neoliberal.

2.

Si tratamos de sistematizar rasgos del paisaje político de los últimos años uno que sobresale es el auge de la masividad del movimiento feminista y su capacidad para transformar el campo mismo de las luchas democráticas (un movimiento que, no es menor, emerge especialmente desde el sur). Queremos destacar que estas nuevas derechas despliegan su dimensión reactiva *en relación a esa masividad transfeminista*. Creemos que es un elemento central y que, sin embargo, muchas veces queda lateralizado en los análisis, como si no se le concediera la fuerza capaz de generar la reacción neofascista y, por tanto, ser clave a la hora de explicar las formas expresivas de las nuevas derechas que toman al género como discurso de confrontación en vez de comentarlo en una clave puramente ornamental. Queremos sostener, por el contrario, que, en la medida que en nuestra actualidad el transfeminismo articula luchas diversas, se compone con conflictos antirracistas y antiextractivistas, destila una fuerza universalizante que a la vez que expresa el deseo de «cambiarlo todo» logra hacerlo desde cuerpos y territorios concretos, con una fuerte impronta anticolonial (reclama desde la recuperación de tierras hasta la descolonización del inconsciente, para usar la fórmula

propuesta por Suely Rolnik, 2019), y sistematiza así una «amenaza» a la que se *reacciona*. De esta manera se comprende mejor que sean figuras de una teatralidad hipermasculina que ponen al género –convertido en doctrina bajo la fórmula «ideología de género» contra la que hay que batallar– como eje de las disputas en torno a lo democrático y lo político. Si estas confrontaciones, con las que por ejemplo Bolsonaro inaugura su discurso de gobierno al asumir la presidencia y se convierten en emblema de nuevas fuerzas políticas contra el derecho al aborto en Argentina, no son tomadas en serio, quedan incomprendidas en su verdadero ejercicio de señalar una «amenaza» a un cierto orden *político*.

Desde el Sur del planeta, esa masividad transfeminista callejera interviene y capilariza protestas antineoliberales, levantamientos populares, indígenas y huelgas, pero también impregna candidaturas parlamentarias y reformas constituyentes. La contraofensiva reaccionaria señala a los feminismos como causa de la decadencia occidental y cristiana construyendo un «enemigo» y prometiendo el retorno de subjetivaciones patriarcales que condensan muchos de los modos de visibilidad y de expresión del neofascismo: su teatralidad sistemáticamente modelada sobre lo masculino, su exhibicionismo de la violencia, su repertorio de poses desafiantes ante los reclamos de los transfeminismos, los movimientos LGBTIQ+, y las luchas migrantes y antirracistas. Así, leer los afectos reactivos del nuevo fascismo es también leer la singular configuración histórica en la que tienen lugar, demarcada por los avances del transfeminismo y por su potencia transversal y universalizante, territorializada y transnacional. En este sentido, la agresividad del neofascismo actual expresa un intento de estabilizar la crisis de legitimidad política del neoliberalismo, donde el movimiento feminista disputa tanto el diagnóstico de esa crisis, como los modos de atravesar y confrontar la precariedad laboral y existencial. Una realidad que, con el impacto de la pandemia, no ha hecho más que acelerarse.

3.

Si entendemos al neofascismo en relación a lo que responde, a las fabricaciones de enemigos que realiza para legitimar su intervención y su propuesta de subjetivación, queremos subrayar su capacidad para desplegar y movilizar lo que podríamos llamar *formas de transgresión reactiva*. De modo que, por un lado, veremos una capacidad para movilizar el prestigio cultural y la capacidad de seducción de la *transgresión*, prestigio sin duda

heredados del siglo xx, para usarlo en direcciones específicas, propias de los valores y del modelado de lo público que estas nuevas derechas quieren consolidar y difundir: el hiperindividualismo, la llamada «antipolítica», el libre mercado y sus gramáticas, siempre activas, de racismo, masculinismo y clasismo. Pero, por otro lado, podríamos decir que es una transgresión que busca *replicar* y *competir* en el plano de lo disruptivo con los desafíos que los transfeminismos ponen en juego y que lo hacen no solo en términos culturales, sino a nivel político, económico y subjetivo.

Agregamos que esa política que se quiere *contestataria en su reacción* pretende simular un balance «realista» de cómo las dinámicas democráticas recientes se han combinado con formas de inclusión de las mayorías que exigen una subjetivación entrenada en las arenas de la competitividad neoliberal. Ya hemos analizado (Gago, 2015) lo que significaron las formas de «inclusión por consumo» que han sido clave en las políticas democráticas recientes en nuestros países, la financierización cotidiana como modo de atravesar la crisis de la reproducción más reciente (Cavallero y Gago, 2019) y las formas de «guerra civil» en los territorios de la precariedad junto al impulso y proletarización de las economías ilegales (Gago, 2019). Estas cuestiones evidencian que las formas expresivas que queremos analizar se vinculan también a *lecturas prácticas* de lo que significa garantizar la reproducción social de las mayorías hoy.

Así, la movilización de esta transgresión *performática* es a la vez extremadamente realista y se compone de un *doble juego*: por un lado, un exhibicionismo de la ruptura de reglas y convenciones propias de la vida democrática (a la vez que lo evidencia como *regla*); por otro, un retorno de formas arcaicas de figuración del poder, formas patriarcales, racistas y clasistas que reaccionan a la desestabilización de un orden político-sexual para gestionar la crisis. De esta manera, adquiere relieve central esta hiperteatralidad masculina (que se derrama desde los grandes líderes al *dealer* de barrio), ese énfasis sobreactuado del macho, en el momento del declive de esa figura masculina en sus instancias de autoridad anteriores, vinculadas a su función proveedora (en términos monetarios, sexuales, simbólicos)².

2 Rodrigo Nunes habla de una «confluencia entre lo pre y lo posmoderno, autoridad tradicional y una anulación neoliberal de lo social» como uno de los aspectos más salientes del *bolsonarismo* en Brasil. Ver Nunes, R. «Of What is Bolsonaro the Name?» (2020).

Es en esas *formas expresivas*, entonces, en las que estas nuevas derechas articulan sus modos de intervención, y en ese umbral donde se revelan claves decisivas de su capacidad de expansión al ras de las subjetividades que lidian con la precariedad, de quienes tienen la experiencia de la guerra cotidiana para garantizar la reproducción social. A diferencia de otras derechas conservadoras, más aferradas a una perpetuación de normas dominantes bajo el signo de la obediencia, el decoro, la respetabilidad, la identificación con la ley (al menos en público), frecuentemente jugadas en torno a la consigna «ley y orden», el presente ofrece un paisaje que se exhibe como de *derechas transgresoras* con capacidad de derrame transversal *en sectores medios y populares*, y que moviliza sentidos plebeyos y antilicitistas desde donde buscan armar nuevas interpelaciones, donde la transgresión, emerge como una forma expresiva en la que se enlazan los desafíos a un orden democrático definido como represivo y excluyente, una gestualidad y una disputa por lo decible, y una violencia cotidiana asumida como paisaje principal de las mayorías.

Épater les bourgeois fue la fórmula de las vanguardias estéticas que, desde finales del siglo XIX, hizo de la transgresión un mecanismo para sacudir las formas de disciplinamiento social cada vez más extendidas y la docilización de subjetividades ante un capitalismo que buscaba absorberlo todo. La transgresión de las convenciones como tarea de un arte que buscaba liberar potencias vitales y derramarla sobre lo social: sobre la vida, para así transformarla, liberándola de las constricciones de la moral y del capital. Aquí vemos un fenómeno comparable pero inverso: *épater les democrates, escandalizar a las démocrates* –recurrentemente encarnadas en «las feministas»– vistas como quienes imponen regulaciones –de la palabra, de los sentidos, pero también de las conductas y de las operaciones financieras, el *continuum* de la «regulación»– en nombre de una *libertad modelada* desde un criterio muy específico, el del individualismo exacerbado, que no disimula en absoluto las consecuencias sociales y económicas que conlleva (abriendo así nuevos terrenos para el capital y minando o eliminando directamente cualquier límite a su expansión y acumulación).

Esto, a su vez, hace máquina con un retorno reaccionario de jerarquías sociales, raciales y morales en las que el varón blanco, heterosexual, propietario, cristiano, de linaje colonial –esa figura que por mucho tiempo encarnó formas antidemocráticas de la autoridad– vuelve a reclamar su monopolio del poder en el espacio democrático mismo (el foro, la marcha, el «debate» público) ocupándolo y tensándolo hacia un

punto de radicalización nuevo, contrastando con los avances de movimientos transfeministas y LGBTIQ+. Si hemos visto cómo los debates eclesiales doctrinarios eruditos devinieron *hashtag* y herramienta para fabricar sus movilizaciones (las manifestaciones alrededor del eslogan «Con mis hijos no te metas», clivaje fundamental en el escenario electoral reciente en Perú por ejemplo), lo que podemos señalar es una disputa abierta por la calle, por la ocupación del espacio público, bajo las formas que se han evidenciado políticamente efectivas para impugnar los privilegios y entrelazar luchas.

La transgresión reactiva, entonces, como instancia de un doble movimiento: rompe acuerdos básicos de las prácticas democráticas (y lo hace no de cualquier modo sino bajo la forma de un realismo que denuncia su *formalidad*), pero lo hace en nombre de mayor libertad; y a la vez, busca asegurar el retorno, ya sin mediaciones «democráticas», de jerarquías patriarcales más rígidas: el macho, el blanco, el patrón. Ese doble juego es lo que singulariza, podemos pensar, la «forma del contenido» de las nuevas derechas: el de una simulación exhibicionista de la ruptura de reglas para reafirmar el retorno de un ordenamiento violento a partir de jerarquías patriarcales, racistas y de clase que, a su vez, se muestran como la *verdad* del orden sexual-político en disputa.

4.

Como venimos apuntando, es necesario poner en conexión estas dinámicas con las formas productivas contemporáneas. ¿Cómo se sostiene una ampliación de la movilización afectiva de masas requerida por una producción crecientemente dedicada a la comunicación, a la producción y consumo permanente de imágenes, textos, noticias, sin que eso implique –como señalaba Benjamin (1989)– ninguna alteración en las relaciones de propiedad? Es decir, ¿cómo las formas expresivas son dinámicas directamente productivas que a la vez que son incentivadas requieren ser compatibles con una acelerada concentración de los medios que las viabilizan? Como sabemos, la respuesta de Benjamin fue que la guerra imperialista era el dispositivo que permitía combinar movilización de masas y conservación de las relaciones propietarias. ¿Cuál es la forma de la guerra que hoy permite esa simultaneidad?

Un despliegue de ese campo de batalla podemos leerlo en las plataformas digitales, como sistema que concentra explotación del trabajo,

producciones de subjetividad, extracción de datos y expansión-concentración logística. Como imagen del trabajo y la comunicación, de la velocidad y la fusión de los circuitos de producción, de dinámicas de distribución y segmentación del consumo, puede leerse en la economía de plataforma una capilaridad del capital como maquinaria logística-comunicativa. Su dependencia de las terminales de comunicación parece llevar al máximo la conexión entre deseo y expresión, violencia y gestión anímica de la crisis.

La masificación del uso de los medios de comunicación es a la vez democratización contra el privilegio del autor, del actor y del erudito: según Benjamin (1989) es esa demolición del aura, del especialista, donde la cámara habilitada para las masas pone en funcionamiento el «inconsciente óptico» multitudinario, más proclive a la apercepción, que a la mirada cultivada de quien concentra su saber como distinción. El fascismo intenta organizar el deseo de acceso, de protagonismo, de las masas, que es resultado de una apropiación de las condiciones de producción. Este punto es central: el deseo de participación no es creado por el fascismo, sino por la subjetivación de las masas como productoras. ¿Cómo se articula este deseo de participación, habilitado de manera creciente por una tecnificación de los medios de comunicación (donde el teléfono celular se convierte en el dispositivo más masivo y transclásico de la historia humana de la técnica), con un direccionamiento de esa fuerza expresiva en términos fascistas?

Todas las genealogías de las plataformas digitales apuntan hacia finales de los setenta y los ochenta, y coinciden en señalar la intersección entre las energías contraculturales que llegaban desde los años sesenta y el énfasis individualista de corte nítidamente neoliberal, en la llamada «ideología californiana» (Cedric, 2020). En esa intersección se lee el deseo de expresión y participación colectiva —un *deseo de lo social*— que se recaptura en relaciones de propiedad cada vez más concentradas, en esa dinámica de plataformas digitales en las que se modelan muchas de las formas expresivas que serán vertebrales al neofascismo. La expansión de posibilidades expresivas, la gestación de nuevas tecnologías de escritura y nuevos circuitos de interpelación que ofrecen las plataformas digitales se combinan, como ha sido señalado, con un modelo de capitalización específico de las plataformas que apuesta a la intensificación afectiva y la segmentación identitaria, en las que los algoritmos, para poder seguir produciendo «raw data» desde sus usuarios operan estimulando la radicalización discursiva y la afirmación de la

individualidad contra las formas dadas de solidaridad y lazo social: el denominado «networked individualism» que funciona como matriz de subjetivación de los usuarios de las plataformas, y en la que distintos analistas han visto una condición de los neofascismos contemporáneos (Seymour, 2020).

Esa dinámica entre afirmación hiperindividual e intensificación discursiva y afectiva es la que se conjugan, queremos sugerir, en las formas de transgresión reactiva que pueblan el paisaje de las derechas contemporáneas, y que las diferencian de conservadurismos previos, e incluso de fascismos anteriores. Una afirmación competitiva y agresiva de la propia diferencia, una defensa de lo que se percibe como ganancias propias y privilegios (de consumo, de jerarquías sociales, raciales, de género, etc.) contra un tejido social visto como límite y amenaza: en esa trama se gesta una cierta concepción de la libertad que parece teñir las demandas pero también las *performances* hiperindividualistas y masculinistas de las nuevas derechas. Esta transgresión reactiva encuentra en los lenguajes libertarios una vía de expresión que modela sentidos de la libertad sobre las coordenadas del hiperindividualismo y se acopla a dinámicas de financierización de la vida, acompañadas de *performances* masculinistas que, en sus distintas inflexiones, coinciden en el ataque, típicamente violento, contra los transfeminismos y sus avances políticos, jurídicos y sociales. El cruce entre neofascismo y lenguajes libertarios es uno de las marcas de la inflexión del presente.

El neofascismo se hace cargo así de un nivel de individuación enorme (ya no es la masa movilizadora en su uniformidad de pueblo) por lo cual parece también ubicarse por delante de la interpelación democrática que dice sostener una equidad cada vez más desmentida en el realismo de la vida cotidiana de las mayorías. Ese realismo aparece también a la hora de evaluar la supuesta pacificación democrática que, por el contrario, es vivida como guerra civil en los territorios más precarizados. De esta manera, la guerra como mecanismo para preservar las relaciones de propiedad aparece como verdad transclasista (es la lógica de lo que parece suceder, por ejemplo, en una favela para proteger lo propio y lo que exigen las grandes corporaciones, lo se que experimenta en la competencia laboral y en las formas de asegurar la existencia subjetiva como diferencia en las redes). Como guerra al ras de la vida cotidiana, en un mundo social trazado en la interfaz entre plataformas digitales y territorios en disputa, como guerra de subjetividades, como producción sistemática de enemigos, como guerra por asegurar la propiedad en todas

sus formas, vemos multiplicarse la hipótesis benjaminiana: la guerra provee una meta a movimientos de masas de gran escala pero ahora en clave micropolítica, conservando e incluso exacerbando las condiciones heredadas de la propiedad.

El paisaje de las nuevas derechas se lee, podemos pensar, sobre el fondo de ese anudamiento paradójico, esa tensión irresuelta, entre esa capacidad de movilización y expresión que da cauce a una subjetividad entrenada en décadas de neoliberalismo, y su captura en dispositivos de expresión –las plataformas digitales.

Lo paradójico es que ese movimiento tiene lugar bajo el signo y la demanda de «libertad.» Dado que estos interrogantes deben ser declinados en relación al neoliberalismo, entendido como racionalidad gubernamental donde la optimización y la gestión del riesgo, de nuevo aludiendo a Foucault (2006), sobresalen como rasgos clave, siempre manteniendo y profundizando las relaciones de propiedad y su «seguridad», Esta combinación particular que el neoliberalismo gestiona entre seguridad y libertad es el campo donde poder pensar cómo crecen las formas neofascistas que caracterizan nuestra actualidad, donde la disputa por la interpretación realista de las condiciones de vida de las mayorías se convierte en el laboratorio político de lo que venimos llamando fuerzas expresivas de las nuevas derechas.

5.

Cuando decimos *formas expresivas* estamos pensando en dos dimensiones que hacen a los procesos en que se modelan los sentidos políticos, y que pasan por las palabras y los cuerpos. Por un lado, las formas discursivas: las disputas por lo decible público, que son un punto de partida fundamental de las nuevas derechas en su impugnación de lo que denominan «corrección política» y que regula los modos de dicción democrática, y por lo tanto de interpelación y subjetivación política. El (des) acuerdo democrático como (des)acuerdo regulado discursivamente en tanto que discurso no es solamente un hecho de lenguaje sino también, y fundamentalmente, un diagrama de enunciaciones, subjetivaciones y fuerzas colectivas. La transgresión reactiva funciona ahí, apropiándose de disputas que hacen a las libertades y los derechos pero redireccionándolas contra los lazos e interlocuciones democráticas, cuestionados por no ser verdaderamente democráticos. En este sentido, la *torsión*

democrática que practican las tecnologías expresivas logra difundir los sentimientos antidemocráticos a nivel masivo.

Por otro lado, las formas expresivas incluyen también *gestualidades*, esto es: *performances*, modos de poner el cuerpo, de ocupar lo público y de articular sentidos que no se traducen inmediatamente en palabras. Esto es un terreno ampliamente elaborado por los movimientos feministas y LGBTIQ+, que supieron articular demandas políticas y jurídicas en tanto que inseparables de nuevas formas de habitar y de constituir el espacio público y sus mediaciones sobre los cuerpos, frecuentemente en interfaz con exploraciones sensibles que vienen desde el arte y los activismos. Dichos movimientos dejaron en claro que ese terreno de las formas expresivas es decisivo para pensar los modos en que lo político opera en el presente, no meramente porque remita a un modelado de subjetividades sino también porque en ello se pone en juego la pregunta, la posibilidad y la forma misma de lo público.

Las nuevas derechas aprenden ese campo de estrategias y lo redireccionan. Quizá el ejemplo más nítido de esta dimensión performativa de las nuevas derechas como articulado de sentidos, sea el gesto de empuñar un arma que identificó a la campaña de Jair Bolsonaro. Una *performance* que se replicaba entre el candidato y sus seguidores: una *forma* que se derramaba sobre lo social produciendo sentidos que no necesariamente se articulan en palabras, albergando allí un *afecto* que revelará su peso no solo en el resultado electoral sino en la cultura política que se gestó desde allí. Esa misma dimensión performática reaparece también en Argentina, donde las recientes movilizaciones callejeras contra la cuarentena ocuparon la calle –territorio histórico de las izquierdas y del peronismo– bajo el signo del desafío y la transgresión a un orden político percibido como «dictadura K», especialmente intensificado y cristalizado en la pandemia. *La transgresión como gesto*: lo que se actúa, se «hace» con el cuerpo, pero que no necesariamente se refleja en las palabras. Movilizar el afecto para tensar y desplazar los límites de lo decible.

Estas formas expresivas se tematizan, frecuentemente, bajo el signo del odio político (Giorgi y Kiffer, 2020), pero sin duda no se agotan en él. Lo que se juega es algo más que un sedimento afectivo en el que se procesan nuevos y viejos reaccionarismos. Lo que se conjuga allí es sobre todo una disputa por la subjetividad a partir de un *modelado de la libertad* fundado en el individualismo, un clasismo racializante y el

patriarcado que logra articularse por arriba y por abajo. La transgresión reaccionaria será su laboratorio expresivo.

6.

La transgresión tiene, en una tradición que nos llega al menos desde el siglo XIX (Nagle, 2017), un prestigio emancipatorio, indisoluble de ciertas formulaciones de la libertad; ese es, quizá, un sentido clave en los usos contemporáneos de la transgresión en las nuevas derechas: el del *modelado de la libertad*. La libertad, como bien lo marca el legado foucaultiano, no es nunca un sentido dado, ni un «bien» presupuesto, como muchas veces quiere la tradición liberal. La libertad es un formateado a partir de diseños y de demarcaciones; tal la tarea «afirmativa» del poder. El sujeto de la libertad se desagrega en multiplicidad de juegos entre libertad y control: toda libertad se reinventa en coyunturas específicas, es una noción pragmática, no ontológica. La noción de gubernamentalidad será el despliegue de ese ejercicio permanente del poder: no ya el ejercicio de la represión, sino el modelado de las libertades. La *inseguridad* económica será una pieza fundamental para ensamblar y determinar la orientación de la libertad. Si la libertad como poder hacer es propiciada como modo de gobierno, lo que se gobierna sobre todo son las condiciones y el ambiente donde esa libertad debe desplegarse. No hace falta ir contra las libertades, sino hacerla depender de la experiencia de inseguridad generalizada. Con un proceso acelerado de precarización de la vida, la conjugación entre libertad y seguridad va organizando el campo político.

Allí se sitúa una transgresión cuyo objetivo es *modelar* una libertad individual como única medida y, a la vez, medida de la libertad: un hiperindividualismo en el que las demandas de consumo y de expresión se condensan exclusivamente en el individuo como foco de todo valor y horizonte normativo de lo que se llama «democracia». Ya no se trata de un mercado que promete la inclusión universal y la pacificación por el consumo; se trata de un consumidor que defiende agresivamente su consumo y su propiedad —sea de la escala que sea— como *única medida de la libertad*. Subrayamos *agresivamente*: el odio es un medio expresivo privilegiado de esa defensa. Se articula con reclamos de seguridad, con una masculinidad exacerbada, con una gestualidad violenta (el bolsónarismo le pondrá imagen y *performance*, mientras muchos pares

argentinos toman nota). Una transgresión para modelar desde allí una idea de libertad individual y propietaria, contra otras posibilidades de la libertad. Las que vienen con estructuras de protección colectiva, de culturas del cuidado, con las demandas plebeyas de quienes nunca creyeron en las libertades abstractas y aprendieron que ser libres pasa por derechos y por sus formas de materialización, siempre bajo amenaza. El odio funciona así como centro de gravitación afectivo de un momento de lo democrático en que se disputan concepciones, modelos y encarnaciones de la libertad. Y a la vez se enjambra con la búsqueda de un *aprovechamiento moralizador* —es decir, de reafirmación de los confinamientos racistas y familiaristas— que permite hacer converger un neoliberalismo imposibilitado para prometer la reproducción social de las mayorías con un neofascismo capaz de sacrificar los cuerpos más vulnerables.

La dinámica de las plataformas digitales puede, una vez más, ser ilustrativa. Richard Seymour (2020), en su ensayo sobre la articulación entre plataformas digitales y nuevos fascismos, argumenta que las redes tienen como matriz un «individualismo en red» («networked individualism») que es fundamentalmente de corte neoliberal y antisocial: sus coordenadas son competencia, jerarquía y estatus. Allí podemos encontrar, quizá, una pista sobre el modelado de la libertad que se pone en juego en el momento neofascista de la lógica neoliberal. En una aparente paradoja, ese individuo de redes afirma su libertad individual (y profundiza con nuevas intensidades el individualismo del capital) *a partir de la red*: contra toda imaginación comunitaria, aquí la red es la condición de un hiperindividualismo que se afirma agresiva y violentamente (ahí el odio como tema afectivo). Seymour agrega una fórmula clave: ese individualismo se afirma en una suerte de «guerra contra la vulnerabilidad» del otro. Así el, por llamarlo de alguna forma, *emprendedurismo de la expresión*, que se modela en las plataformas pasa por una construcción de la libertad en tanto que desfondamiento del tejido social desde la red misma. La afirmación de la propia diferencia individual se configura *contra* la vulnerabilidad del otro: contra sus fallas, sus quiebres, su fragilidad producida por el mismo abandono neoliberal. Como si lo que se buscara conjurar fueran las huellas persistentes de la vulnerabilidad de los cuerpos, eso que el neoliberalismo gestiona como modo de gobierno. El «networked individualism» de las plataformas, dice Seymour, funciona así como una suerte de *guerra subjetiva* contra esa precariedad que marca sistemáticamente los cuerpos en los procesos

neoliberales. Esa guerra subjetiva, añadimos, encuentra en fórmulas masculinistas y patriarcales un vehículo de expresión privilegiado.

Ahí quizá es donde necesitamos leer las modulaciones de la transgresión reactiva que adquiere en el capitalismo de plataforma una nueva potencia y un nuevo alcance.

7.

Si el neoliberalismo necesita ahora aliarse con fuerzas conservadoras retrógradas –de la supremacía blanca a los fundamentalismos religiosos, del neocolonialismo al despojo financiero más desenfrenado, como vienen documentando y teorizando Wendy Brown (2020), Keeanga Taylor (2017), Silvia Federici (2014) y Judith Butler (2021), por citar algunos libros en un mapa de lecturas que nutren la perspectiva feminista– es porque la desestabilización de las autoridades patriarcales y racistas pone en riesgo la propia acumulación de capital en este presente.

Una vez que la fábrica y la familia heteropatriarcal (aun como imaginarios de una inclusión y estabilidad de masas) no logran sostener disciplinas, y una vez que el control securitario es desafiado por formas transfeministas y ecologistas de gestionar la interdependencia en épocas de precariedad existencial –lo cual incluye disputar servicios públicos y aumento de salarios, vivienda y desendeudamiento–, la contraofensiva, entendida como *reacción neofascista*, se redobra.

Es en relación a este tipo de disputa sobre la determinación de una libertad contrapuesta al cúmulo de violencias neoliberales que los feminismos despliegan sus alianzas políticas. Esto supone dar el crédito a los feminismos y movimientos de disidencia sexual en sus composiciones migrantes, faveladas, sindicales, universitarias, rurales, indígenas y populares³, y a su carácter masivo, radical y transnacional, como dinámicas cruciales de desestabilización del orden sexual, de géneros y, por ende, del orden político neoliberal, porque materializan la disputa por las derivas de las crisis, evidenciadas en 2008 a nivel global, pero que se enlazan con momentos previos, tales como la crisis de 2001 en el caso

3 Una enorme cantidad de producciones textuales y audiovisuales vienen construyendo este corpus de conceptualizaciones, como expresión también de múltiples genealogías. Tres recientes, en Curiel y Falconí Trávez (2021); Riberiro (2020) y Follegati *et al.* (2020).

argentino. Al mismo tiempo, esto demuestra la capacidad transversal de los feminismos para articular luchas heterogéneas a partir de un terreno marcado por la intensificación de modos de desigualdad y de violencia material y, de ahí, tomar especial protagonismo en los momentos de crisis, tal como hemos vivenciado durante las revueltas recientes en el continente y en particular en la pandemia (Richard, 2020). En este sentido, neoliberalismo y conservadurismo comparten objetivos estratégicos de normalización y de gestión de la crisis de la relación de obediencia, clave para la acumulación.

«Si no trabajamos en la resignificación de la libertad perderemos esta batalla», señala Wendy Brown en una entrevista reciente (Brown, 2020b) analizando las rearticulaciones de las nuevas derechas en Estados Unidos, en el contexto del trumpismo. Una respuesta de trabajo en esa dirección, podemos pensar, se venía elaborando desde el Sur. «Vivas, libres y desendeudadas nos queremos». En la consigna del movimiento NiUnaMenos que se produce en 2017 encontramos una triangulación donde la pregunta por la libertad es inseparable de las coordenadas de un reclamo de justicia no punitiva. Este reclamo incluye, desde la exigencia frente a la inacción e impunidad de las instituciones contra las violencias encarnadas en el femicidio, hasta el horizonte de otras formas de justicia no patriarcal. De este modo, la movilización desafía las nociones hegemónicas de seguridad a la vez que pone en evidencia las violencias que se articulan con la gestión policial y de guerra civil de lo social. Por eso, en el *vivas nos queremos* se anuda una idea de seguridad que, resistiendo el umbral más brutal de violencia propio del terror patriarcal, reclama formas de libertad que desbaratan la noción de seguridad como miedo y reacción, que se condensa en la figura del policía o del ciudadano armado. Allí donde un número altísimo de ataques feminicidas viene de agentes policiales, la discusión sobre la seguridad en torno a la violencia de género disputa radicalmente las declinaciones y doctrinas más securitarias movilizadas por las nuevas derechas.

A su vez, cuando la consigna ensambla y reclama el *desendeudamiento* como foco de la demanda feminista se compone con una lectura crítica de la economía política que no postula las bases materiales de la cadena de sumisiones cotidianas que la deuda implica. Por eso, no hay posibilidades concretas de una libertad vital sin que se afirmen modos de producción, redistribución y apropiación de la riqueza colectiva que efectivamente sostengan, no solamente la reproducción de la vida, sino también las formas de autonomía que se gesten a partir de ella.

Seguridad y economía: los baluartes de las nuevas derechas aquí se reclaman como fundamentos para imaginar nuevas coordenadas de la libertad. En ese sentido, la libertad no es propiedad del individuo, ni se afirma contra el tejido colectivo y sobre la vulnerabilidad de los otros cuerpos; más bien coincide con el espacio que se genera allí donde condiciones mínimas de protección colectiva son producidas y afirmadas. ¿No es esa contraofensiva en torno a la libertad el arma más efectiva contra la inflexión presente y la irrupción de las «nuevas derechas»? Disputar a las nuevas derechas los sentidos y formas vivibles de la libertad de matriz neoliberal -ahora en su versión libertaria- que reclaman como su patrimonio, para afirmar una libertad sostenida sobre el suelo mínimo de protección de los cuerpos y desendeudamiento de sus economías, es decir, sobre la reproducción de la vida. «Resignificar la libertad» y disputar sus terrenos que las nuevas derechas buscan monopolizar.

Bibliografía

- Benjamin, Walter (1989), *Discursos Interrumpidos I*, Taurus, Buenos Aires.
- Brown, W. (2020), *En las ruinas del neoliberalismo*, Tinta Limón, Buenos Aires.
- (2020b), «Si no trabajamos en la resignificación de la libertad perderemos esta batalla», en conversación con V. Gago, *Le monde diplomatique*, <<https://www.eldiplo.org/notas-web/el-neoliberalismo-es-una-de-las-fuentes-del-ascenso-de-las-formas-fascistas-y-autoritarias/>>, y *Tinta Limón*, <[enhttps://tintalimon.com.ar/post/si-no-trabajamos-en-la-resignificación-de-la-libertad-perderemos-esta-batalla/](https://tintalimon.com.ar/post/si-no-trabajamos-en-la-resignificación-de-la-libertad-perderemos-esta-batalla/)>.
- Butler, J. (2021), «Why is the idea of “gender” provoking backlash the world over?», *The Guardian*, <<https://www.theguardian.com/us-news/commentisfree/2021/oct/23/judith-butler-gender-ideology-backlash>>.
- Cavallero, L. y Gago, V. (2019), *Una lectura feminista de la deuda. Vivamos, libres y desendeudados nos queremos!*, F. Rosa Luxemburgo, Buenos Aires.
- Curiel, Ochy y Falconí Trávez, Diego (2021), *Feminismos Decoloniales y Transformación Sociales*, Icaria, Barcelona.
- Durand, C. (2021), *Tecnofeudalismo. Crítica de la economía digital*, La Cebra / Kaxilda, Buenos Aires.

- Federici, S. (2014), «From commoning to debt: Financialization, microcredit, and the changing architecture of capital accumulation», *South Atlantic Quarterly*, 1 abril, 113 (2), pp. 231-244.
- Foucault, Michel (2006), *Seguridad, territorio, población*, curso en el Collège de France (1977-1978), Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Follegati, Luna, Aguilera, S. y Grau, O. (2020), *Escrituras feministas en la revuelta*, LOM Ediciones, Santiago de Chile.
- Gago, V. (2014), *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*, Tinta Limón, Buenos Aires.
- (2019), *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*, Tinta Limón, Buenos Aires.
- Giorgi, G. y Kiffer, A. (2020) *Las vueltas del odio: gestos, escrituras, políticas*, Eterna Cadencia, Buenos Aires.
- Gambetti, Z. (2020). «Exploratory notes on the origins of new fascisms», *Critical Times*, Berkeley, 3 (1), pp.1-32.
- Nagle, A. (2017), *Kill All Normies: Online Culture Wars From 4Chan And Tumblr To Trump And The Alt-Right*. New York: Zero Books.
- Nunes, R. (2020), «Of what is Bolsonaro name?», *Radical Philosophy*, 2.09, invierno.
- Riberiro, Djamila (2020), *Lugar de enunciación. Feminismos plurales*, Ambulantes, Buenos Aires.
- Richard, N. (2020), «Del descontrol de la revuelta al control de la pandemia», *Anales de la Universidad de Chile*, (17), pp. 421-436.
- Rolnik, S. (2019), *Esféras de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*, Tinta Limón, Buenos Aires.
- Seymour, R. (2020), «The Social Industry and the “Lone Wolf” Phase of Fascism», *Salvage*, <<https://salvage.zone/articles/the-social-industry-and-the-lone-wolf-phase-of-fascism/>>.
- Taylor, K. (org.) (2017), «Introduction», en: *How we get free: black feminism and the Combabee River Collective*, Haymarket Books, Chicago.

Sobre las autoras

CRISTINA VEGA SOLÍS es profesora investigadora del Departamento de Sociología y Estudios de Género de FLACSO Ecuador. Con anterioridad fue docente en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid. Sus investigaciones se han centrado en el análisis del trabajo y la reproducción y los cuidados desde los estudios de género. Es parte del colectivo de la revista feminista *Flor del Guanto* en Quito y de *La Laboratorio* en Madrid. Es coeditora de *Cuidado, comunidad y común: experiencias cooperativas en el sostenimiento de la vida* (Traficantes de Sueños, 2018). En estos momentos estudia la avanzada reaccionaria en clave de género e investiga sobre el neopentecostalismo.

MARTA CABEZAS FERNÁNDEZ es Licenciada en Derecho, doctora en Antropología Social y profesora en la Universidad Autónoma de Madrid. Fue investigadora posdoctoral Marie Curie. Su trabajo se centra actualmente en la temática de violencias, movimientos feministas y radicalización de las derechas en Europa y América Latina. Realizó su investigación doctoral en Bolivia y ha publicado diversos artículos en Ecuador, Cuba, Bolivia, España, Francia y Estados Unidos. Es coeditora del libro *Cuando el estado es violento: narrativas de violencia sistémica contra las mujeres y disidencias sexuales* (Bellaterra Edicions, 2022).

WENDY BROWN es profesora emérita de Ciencias Políticas en la Universidad de Berkeley. Ha escrito diversos ensayos sobre política contemporánea, en los que aborda cuestiones como el poder, el autoritarismo, la identidad política, la ciudadanía y la subjetividad en las democracias liberales. En los últimos años, se ha centrado en el análisis crítico del neoliberalismo y las formaciones políticas a las que ha dado lugar. Es autora de diversos libros, entre los más recientes, *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution* (Zone, 2015) y *In the Ruins of Neoliberalism: The Rise of Anti-Democratic Politics in the West* (Columbia University Press 2019; publicado en castellano por Traficantes de Sueños, 2021). Su trabajo se ha traducido a más de veinte idiomas.

SONIA CORRÊA ha participado desde los setenta en actividades de investigación y promoción en materia de igualdad de género, sexualidad, salud y derechos humanos. Ha sido la coordinadora para la salud y los derechos sexuales y reproductivos en DAWN –Alternativas de Desarrollo con Mujeres para una Nueva Era– participando en las Conferencias de las Naciones Unidas de Cairo y Beijing. Junto con Richard Parker, coordina el Sexuality Policy Watch (SPW), un foro global formado por investigadoras y activistas que desarrollan análisis de las tendencias globales en la política de la sexualidad. Ha publicado numerosos trabajos de investigación en portugués, inglés y español. En 2020 editó la colección *Políticas antigénero en América Latina*, resultado de una investigación regional que también coordinó (<https://sxpolitics.org/GPAL/>).

ÉRIC FASSIN es profesor de sociología en la Universidad de París-8 Vincennes-Saint Denis e investigador en el Laboratoire d'Études de Genre et de Sexualité (CNRS - París 8 - París Ouest). Sociólogo comprometido con la esfera pública, trabaja en torno a la politización de las cuestiones sexuales y raciales en Francia y Estados Unidos, a las políticas de inmigración en Europa, y sobre las nociones de izquierda y democracia. Más recientemente, ha investigado el crecimiento de los populismos en Europa, publicando el libro *Populisme: le grand ressentiment* (Textuel, 2017; en castellano *Populismo de izquierdas y neoliberalismo*, Herder, 2018).

ANDREA PETŐ es historiadora, doctora por la Academia de Ciencias de Hungría y doctora *Honoris Causa* de la Universidad de Södertörn, Suecia. Es profesora del Departamento de Estudios de Género de la Universidad Centroeuropea de Viena (Austria) e investigadora Asociada al Instituto

de la Democracia del CEU (Budapest). Sus obras sobre género, política, Holocausto y guerra han sido traducidas a 23 idiomas. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran, *The Women of the Arrow Cross Party. Invisible Hungarian Perpetrators in the Second World War* (Palgrave Macmillan, 2020) y *Forgotten Massacre: Budapest 1944* (DeGruyter, 2021).

WERONIKA GRZEBALSKA es socióloga y analista independiente. Su trabajo se enfoca en el militarismo, la seguridad nacional y la política de derecha y las políticas de género en Europa central en la era neoliberal. Fue miembro de la Red de Jóvenes Investigadoras/es de la Fundación Europea de Estudios Progresistas (FEPS YAN) y profesora en la Universidad Clark (Estados Unidos), en iASK (Hungría) y en el programa de Trayectorias de Cambio de la Fundación Zeit. Fue presidenta de la Asociación Polaca de Estudios de Género y es miembro de la European Feminist Platform.

FLÁVIA MELO es doctora en Antropología Social por la Universidad de São Paulo (USP) y es profesora en la Universidad Federal del Amazonas (UFAM) desde 2009. Actúa en las áreas de Género, Violencia, Políticas Públicas y Fronteras en la región amazónica, principalmente en el Alto Río Solimões, la triple frontera de Brasil, Perú y Colombia y en Alto Río Negro. Es coordinadora del Programa de Posgrado en Antropología Social (UFAM) y miembro de la Comisión de Derechos Humanos de la Asociación Brasileña de Antropología.

JACKELINE MORAES TEIXEIRA es científica social, master y doctora en Antropología Social por la Universidad de (USP), Investigadora posdoctoral (FAPESP) de la Universidad de São Paulo (USP) e Investigadora del Centro Brasileño de Análisis y Planificación (CEBRAP). Es profesora colaboradora del área de Educación y Ciencias Sociales: desigualdades y diferencias, en el Programa de Posgrado en Educación de la USP (PPGE/USP).

ALEXANDRE PICHEL-VÁZQUEZ es investigador predoctoral en la Universitat Oberta de Catalunya y miembro del grupo de investigación consolidado «MEDUSA - Géneros en Transición: masculinidades, afectos, cuerpos y tecnociencia». Es graduado en Ciencias Políticas (USC) y tiene un máster en (UPF) y otro en Estudios de Género (IIEDG). Actualmente, dispone de la Ayuda del Programa de Formación de

Profesorado Universitario del Ministerio de Universidades para la realización de su tesis doctoral. Su trabajo actualmente se centra en el ensamblaje entre género, cuerpos y afectos en la ultraderecha española.

BEGONYA ENGUIX GRAU es doctora en Antropología Social y Cultural (URV) y profesora agregada de la Universitat Oberta de Catalunya (UOC), donde coordina el Grado de Antropología y Evolución Humana. Dirige las conferencias internacionales *Men in Movement* (MIM). En 2019, ocupó la cátedra invitada Aigner-Rollett para estudios de mujeres y género en la Karl-Franzens Universität de Graz (Austria), donde sigue como profesora visitante. Coordina el grupo de investigación consolidado «Medusa: Géneros en Transición: masculinidades, afectos, cuerpos y tecnociencia». Especializada en antropología del género (masculinidades), del cuerpo, de las sexualidades, las identidades y los afectos y sus relaciones con los medios y la acción política.

AILYNN TORRES SANTANA es investigadora postdoctoral en el Grupo Internacional de Investigación sobre Autoritarismo y Contraestrategias de la Fundación Rosa Luxemburg e investigadora asociada en FLACSO Ecuador. Sus intereses de investigación incluyen movimientos feministas, desigualdad y ciudadanía en América Latina y Cuba. Es editora de los libros *Derechos en riesgo en América Latina: 11 estudios sobre grupos neoconservadores* (Quito/Bogotá: Fundación Rosa Luxemburgo/Desde Abajo, 2020) y *Los Cuidados: del centro de la vida al centro de la política* (Santiago: FES-ILDIS, 2021) y autora de numerosos artículos académicos y periodísticos en torno a estos temas. Es miembro de los consejos editoriales de las revistas *Cuban Studies* (Harvard University) y *Sin Permiso* (Barcelona) y colabora regularmente con diversos medios.

GABRIELA ARGUEDAS RAMÍREZ es farmacéutica, bioeticista, doctoranda en Estudios de la Sociedad y la Cultura. Es especialista en derechos humanos y ha sido consultora del Instituto Interamericano de Derechos Humanos. Es actualmente profesora de la Escuela de Filosofía e investigadora en el Centro de Investigación en Estudios de la Mujer en la Universidad de Costa Rica, donde es directora del Posgrado en Estudios de la Mujer. Ha participado en la investigación *Políticas Anti-género en América Latina*, coordinada por Sonia Corrêa, realizando el estudio de caso de Costa Rica y una reflexión genealógica (<https://sxpolitics.org/GPAL/>). Gustavo Adolfo Chaves es politólogo y editor. Es autor, entre

otros, del ensayo-antología *Para un país con cédula: 18 años de poesía* (Perro Azul, 2019) y coeditor del volumen *20 sobre 21. Literaturas costarricenses del nuevo siglo: ensayos* (UCR, 2021).

MARTINA AVANZA es Profesora Titular en la Universidad de Lausanne, Suiza. Investiga en torno a los movimientos conservadores con un enfoque de etnografía política y de género. Realizó su tesis doctoral sobre el militancia nacionalista de la Lega Nord y ha investigado también los movimientos antiaborto en Italia. Es autora del ensayo «Comment faire de l'ethnographie quand on n'aime pas ses indigènes». Ha sido codirectora del CRAPUL codirectrice du CRAPUL (Centre de Recherche sur l'Action Politique de l'Université de Lausanne). Su investigación se caracteriza por un enfoque etnográfico del activismo. Ha publicado, en particular, con Olivier Fillieule y Camille Masclet, «Ethnographie du genre. Petit détour par les cuisines et suggestions d'accompagnement» (SociologieS, 2015). AVANZA, Martina; LAFERTÉ, Gilles. «¿Trascender la “construcción de identidades”? Identificación, imagen social, pertenencia». *Revista Colombiana de Antropología*, 2017, vol. 53, n.º 1, pp. 187-212. Ha entrevistado a Arlie Hotschield. Ha sido parte de EthnoPol, Grupo de Investigación sobre Etnografía Política.

FLORA RODRÍGUEZ RONDÓN es antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia y Magíster en Ciencia de la Literatura de la Universidad Federal de Río de Janeiro. Su trabajo se inscribe en los estudios transgénero, políticas sexuales y regulación de la sexualidad. Actualmente trabaja sobre geografías sexuales, memoria y mujeres transgénero y activismos antigénero. Es profesora de la Universidad del Rosario. Entre sus publicaciones se cuentan «Sacar la etnografía del clóset? Políticas del conocimiento en Antropologías de las sexualidades» y «Public Policies Toward LGBT People and Rights in Latin America», capítulos escritos en coautoría. También coordinó junto a Mara Viveros el número especial *Hacer y deshacer la ideología de género* (Sexualidad, Salud y Sociedad, 2017), donde publicó «La ideología de género como exceso: Pánico moral y decisión ética en la política colombiana».

CLAUDIA RIVERA AMARILLO es antropóloga y estudiante del doctorado en Estudios Interdisciplinarios sobre Desarrollo en la Universidad de Los Andes, Colombia. Trabaja en estudios sociales de tecnociencias y de producción de conocimiento, en los cruces entre ciencia y sexualidad. En

este ámbito, explora las relaciones entre cuerpos, espacialidades y órdenes sociales, mostrando conexiones entre biocapital, conocimiento, tecnología y prácticas de securitización. Recientemente, ha investigado sobre violencias basadas en género en la educación superior en Colombia. Es profesora de cátedra del Departamento de Antropología en la Pontificia Universidad Javeriana en Bogotá desde 2014. Junto con Flora Rodríguez Rondón es autora del artículo «Producción de conocimiento y activismo antigénero en América Latina. LASA Forum» (2020).

VERÓNICA GAGO es investigadora feminista. Escribe sobre neoliberalismo, feminismo y extractivismo. Trabaja como docente en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de San Martín. Dirige el Grupo de Investigación e Investigación Feminista y el Grupo de Trabajo CLACSO sobre economías populares. Es autora de *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular* (Traficantes de Sueños, 2015), *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo* (Traficantes de Sueños, 2019), y coeditora de *La internacional Feminista* (Traficantes de Sueños, 2020), traducidos a varias lenguas. Mas recientemente publicó, junto a Luci Cavallero, *Una lectura feminista de la deuda* (Tinta Limón y Rosa Luxemburgo, 2021).

GABRIEL GIORGI es crítico cultural. Escribe sobre literatura argentina y latinoamericana, sobre estéticas y políticas de lo viviente y sobre prácticas artísticas contemporáneas. Estudió en la Universidad Nacional de Córdoba y en New York University, donde actualmente se desempeña como docente e investigador. Es autor de *Sueños de exterminio. Homosexualidad y representación en la literatura argentina* (Beatriz Viterbo, 2004), *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica* (Eterna Cadencia, 2014), y coeditor de *Excesos de vida. Ensayos sobre biopolítica* (Paidós, 2007.) Mas recientemente publicó con Ana Kiffer, *Las vueltas del odio. Gestos, escrituras, políticas* (Eterna Cadencia, 2020).