



¡HABEMUS GÉNERO!

LA IGLÉSIA CATÓLICA Y IDEOLOGIA DE GÉNERO

TEXTOS SELECCIONADOS

Editores: Sara Bracke y David Paternotte



G&PAL

Género & Política en
América Latina

¡HABEMUS GÉNERO! LA IGLÉSIA CATÓLICA Y IDEOLOGÍA DE GÉNERO

TEXTOS SELECCIONADOS

ISBN: 978-85-88684-68-3

Editores: Sara Bracke y David Paternotte

Coordinación de esa edición: Sonia Corrêa

Asistente: Rajnia de Vito

Traducción: Maria Luisa Peralta

Revisión: Magaly Pazello

Proyecto gráfico: FW2

ABIA - Asociación Brasileira Interdisciplinar de SIDA

SPW - Observatorio de Sexualidad y Política

Presidente Vargas, 446 / 13ero piso

Río de Janeiro/RJ – 20.071-907 – Brasil

Teléfono: +55.21.2223-1040

Sítio Web: <http://www.sxpolitics.org>



G&PAL

Género & Política en
América Latina



SEXUALITY
POLICY
WATCH



Prólogo	4
<i>Artículos de fondo</i>	
Desentrañando el pecado del género Sarah Bracke y David Paternotte	8
El rol de los Papas en la invención de la complementariedad y la anatematización del género desde el Vaticano Mary Anne Case	26
Contra la herejía de la inmanencia: el “género” según el Vaticano como nuevo recurso retórico contra la desnaturalización del orden sexual Sara Garbagnoli	54
<i>Comentários</i>	
El género y el Vaticano Joan W. Scott	81
“Ideología de género”: conceptos débiles, política poderosa Agnieszka Graff	84
Francisco I y la “ideología de género”: herencia, desplazamientos y continuidades Juan Marco Vaggione	92
Pánico Moral de la Ideología de Género en América Latina Gloria Careaga Pérez	100
La teoría antigénero del Vaticano y la política sexual: una respuesta africana Kapyra Kaoma	108
Autoras y Autores	125
Traducción y Revisión	126



Con mucho gusto, el Observatorio de Sexualidad y Política (SPW), en colaboración con Akahatá - Equipo de Trabajo en Sexualidades y Géneros, publica *¡Habemus Género!*. Trátase de un libro digital con ocho textos (artículos y comentarios) seleccionados del Número Especial “Habemus Gender” de la revista *Gender & Religion*, editado por David Patternote y Sarah Bracke¹. Agradecemos muchísimo a las editoras de la revista *Gender&Religion* y especialmente a Sarah Bracke y David Patternote por compartir con nosotros estos textos.

La selección de textos enfocó el origen y el efecto de las políticas antigénero, formando un conjunto de reflexiones críticas que, cada vez más, se vuelven urgentes para comprender cómo dichas políticas surgieron y se constituyen, además de comprender las consecuencias de ello en América Latina. El excelente conjunto de reflexiones publicado originalmente por *Gender&Religion* proviene de la conferencia *Habemus Gender!*, organizada por la Université Libre de Bruxelles en mayo de 2014². Al contenido original, se añadieron otras reflexiones de autoras y autores invitados a complementar o comentar el Número Especial de la revista. Lamentablemente, nosotros no hemos podido traducir la totalidad de los artículos. En este breve prólogo, les invitamos a conocer los criterios que hemos utilizado para hacer la selección que forma nuestro *¡Habemus Género!*³.

Como criterio para los artículos, hemos privilegiado las reflexiones que tratan de la genealogía de las cruzadas antigénero y que examinan su carácter transnacional, de este modo, posibilitando tanto analogías como contrastes. Con relación a los comentarios, uno de los parámetros utilizados fue asegurar una representación regional lo más equilibrada posible de autoras, autores y contextos analizados. El otro parámetro fue priorizar textos que dialogan tanto con el conjunto de artículos del Número Especial, como con algunos artículos específicos.

1 El *Habemus Gender* está disponible en línea desde el primer semestre de 2017. Disponible en: <https://www.religionandgender.org/580/volume/6/issue/2/>

2 La conferencia recibió financiamiento de la Université Libre de Bruxelles, el Fonds National de la Recherche Scientifique, la Fédération Wallonie-Bruxelles, Wallonia, la Commission Communautaire Française, la ciudad de Bruselas, el Instituto para la Igualdad de Mujeres y Hombres, el Centre d'Action Laïque, y la Association Belge de Science Politique.

3 Agnieszka Graff, en el segundo comentario de nuestra publicación, examina detalladamente los cinco artículos principales del *Habemus Gender*.

Así que los artículos “Desentrañando el pecado del género”, de Sarah Bracke y David Paternotte, y “El rol de los Papas en la invención de la complementariedad y la anatematización del género desde el Vaticano”, de Mary Anne Case, aunque de angulaciones distintas, revisitan la cuna católica de la “ideología de género”. Bracke y Paternotte mapean brevemente las políticas antigénero en Europa para, a continuación, analizar los rasgos que conforman la “ideología de género”, los cuales son muy semejantes a los argumentos y estrategias empleados por el Vaticano para atacar el marxismo durante la Guerra Fría. También examinan críticamente la acusación hecha por autoridades religiosas y otros actores de que género es una nueva manifestación del colonialismo. Mary Anne Case, a su vez, revisita el momento en que el ataque al género empezó en los debates de las Naciones Unidas en los años 1990. Más especialmente, desarrolla una exégesis de las doctrinas anteriores del catolicismo sobre la complementariedad de los sexos como base en la cual se ancla la fórmula actual de la “ideología de género” y, al hacerlo, Case analiza el rol intelectual que han jugado Juan Pablo II y el Cardenal Ratzinger en esa elaboración.

Sara Garbagnoli, en “Contra la herejía de la inmanencia: el ‘género’ según el Vaticano como nuevo recurso retórico contra la desnaturalización del orden sexual” también rescata la historia de los primeros ataques al género en las Naciones Unidas. La “ideología de género” es interpretada por la investigadora sobre todo como un nuevo recurso retórico del Vaticano que combina viejas y nuevas concepciones teológicas sacralizadoras de la naturaleza, transformando asuntos y actores en un enemigo común. El artículo también hace una comparación muy elucidativa entre las configuraciones de las políticas antigénero en Francia e Italia, la cual revela que en cada caso están en juego actores, repertorios y estrategias distintas, aunque haya sesgos comunes muy claros. Desde una perspectiva latinoamericana, la contribución más significativa de Garbagnoli es mostrar cómo, en el caso de Italia, las movilizaciones contra la “ideología de género” se han apoyado en la infraestructura preexistente de los grupos contrarios al derecho al aborto.

En lo que concierne a los comentarios, los textos de Joan W. Scott, “El género y el Vaticano”, y de Agnieszka Graff, “‘Ideología de género’: conceptos débiles, política poderosa”, son reseñas de *Habemus Gender*, las cuales permiten - especialmente el texto de Graff, que es más detallado - conocer, aunque parcialmente, los textos que no han sido traducidos. Graff incluso ofrece una visión más amplia cuando contrasta algunas de las interpretaciones de los artículos con las condiciones y efectos de las políticas antigénero en el contexto polaco. Es importante señalar que, en Polonia, los ataques antigénero han precedido la ola de autoritarismo político y el desmantelamiento de instituciones democráticas. O sea, es una dinámica que tiene muchos paralelos con lo que asistimos hoy en día en América Latina.

El texto de Juan Marco Vaggione, “Francisco I y la ideología de género: herencia, desplazamientos y continuidades”, establece un diálogo con los dos primeros artículos, analizando especialmente las posiciones paradójicas y los discursos ambivalentes del nuevo papa frente a los temas de género y de los derechos sexuales y reproductivos. Vaggione llega a la conclusión de que, aun cuando Francisco I es efectivamente crítico en lo que toca el neoliberalismo y defendiendo el medio ambiente, su posición sobre estos temas no difiere esencialmente de la visión de Ratzinger.

Los dos comentarios finales abarcan la perspectiva regional. Para Gloria Careaga, la noción de pánico moral sigue siendo productiva para investigar e interpretar la formación y los impactos de las cruzadas anti “ideología de género” en Latinoamérica. Sobre todo, la autora llama la atención para las relaciones paradójicas entre sectores y gobiernos de izquierda y las fuerzas del dogmatismo religioso, que en todos los países mueven el engranaje crucial de la propagación de esas cruzadas.

Kapya Kaoma, a su vez, examina críticamente las contradicciones del discurso del Vaticano y más especialmente del Papa Francisco sobre género y sexualidad. El autor recuerda que, en 2009, el Vaticano condenó la discriminación y la violencia contra homosexuales y personas trans en Uganda, una posición que contrasta con el silencio de Francisco sobre esas violaciones cuando visitó el continente en noviembre de 2015. El comentario de Kaoma también dialoga con los textos de Mary Anne Case y Juan Marco Vaggione al hacer una breve exégesis de las Encíclicas firmadas por Francisco I, *Laudate Si* (muy elogiada por el compromiso con la preservación ambiental) y *Amoris Laetitia*, que trata substantivamente de temas relacionados a la familia, revelando que igualmente contienen una condenación abierta a la llamada “ideología de género”.

Para finalizar, no es de más subrayar la importancia de la traducción y de la circulación de esos análisis que seleccionamos para nuestra publicación, sea por el momento político que atravesamos en América Latina, o por su significado en términos de habilitar conexiones transnacionales del debate y la acción en relación a las políticas antigénero. Cuando *Habemus Gender* fue publicado - hace poco menos de dos años - los ataques a género, especialmente en el área de la educación, ya proliferaban en varios países. En octubre de 2016, esos ataques han producido la tormenta política perfecta, que resultaron en la derrota del Referéndum por el acuerdo de paz en Colombia⁴. Desde entonces, se han alastrado y ganado nuevas proporciones.

4 Ver Fernando Serrano, 2017, “ La tormenta Perfecta: Ideología de Género y Articulación de Públicos (http://www.scielo.br/pdf/sess/n27/1984-6487-sess-27-149.pdf)

A comienzos del 2017, campañas antigénero estallaron en el contexto de la Reforma Constitucional del Distrito Federal en México y un autobús “antigénero” circuló por el país y después por la región llegando a Chile, justo antes de la votación final de la reforma de la ley de aborto tres causales. En seguida, una campaña contra la “ideología de género” en el sistema de educación pública estalló en Uruguay, mientras en Ecuador una ley de violencia de género fue atacada violentamente por grupos conservadores religiosos. En noviembre, cuando la filósofa visitaba Brasil, una efigie de Judith Butler fue quemada en una protesta en São Paulo, una escena que ya anunciaba el clima de las elecciones mayoritarias de 2018. Poco tiempo después, la Corte Constitucional Boliviana derogó una ley de identidad de género recientemente aprobada, argumentando que la dignidad de la persona humana tiene su raíz en el sexo binario.

Esa propagación no solo no ha disminuido en 2018 como sus efectos macro políticos se han hecho cada vez más palpables. Bajo el impacto de un ataque abierto a la Opinión Consultiva OC-24/17 de la Corte Interamericana de Derechos Humanos sobre orientación sexual e identidad de género, un pastor evangélico dogmático llegó muy cerca de ser electo presidente de Costa Rica. En mayo, las huellas del ataque a la “ideología de género” en el referéndum de 2016 se hicieron palpables en las elecciones colombianas, en que ganó la derecha⁵. Aún de manera más flagrante en Brasil, el ataque a la “ideología de género”, como el nuevo rostro del comunismo y expresión de la “desorden moral”, fue central en la campaña presidencial de la cual salió victorioso un candidato de extrema derecha, misógino, homofóbico y racista⁶. Es nuestra expectativa que las investigaciones y reflexiones que ahora publicamos puedan iluminar las complejas y volátiles condiciones de esa encrucijada.

Agradecemos mucho a María Luisa Peralta por su labor excepcional en la traducción de los artículos que ahora se presentan y a Magaly Pazello por el trabajo de revisión final.

Les deseamos una buena lectura y mucha inspiración.

Sonia Corrêa y Fernando d’Elio

5 Ver Franklin Gil, *El gobierno Duque en Colombia: una mirada en género y sexualidad* <https://sxpolitics.org/es/3981-2/3981>

6 Sonia Corrêa: *Eleições Brasileiras de 2018: uma catastrophe perfeita?* <https://sxpolitics.org/ptbr/eleicoes-presidenciais-brasileiras-em-2018-a-catastrofe-perfeita/9008>



Desentrañando el pecado del género

Sarah Bracke y David Paternotte

Colonización ideológica, o un pecado contra Dios el Creador

En una reunión con obispos polacos previa al Día Mundial de la Juventud en julio de 2016, el Papa Francisco lamentó el predominio en el mundo contemporáneo de lo que llama “colonización ideológica”. Como parte de su respuesta a una pregunta de un obispo polaco en relación a la situación de las/os refugiadas/os, el Pontífice Romano dijo:

En Europa, Estados Unidos, Latinoamérica, África y en algunos países de Asia están teniendo lugar verdaderas formas de colonización ideológica. Y una de estas, la llamaré claramente por su nombre, es la “ideología de género”. Hoy en día, a los niños (¡a los niños!) se les enseña en la escuela que todos pueden elegir su sexo. ¿Por qué están enseñando esto? Porque los libros son provistos por las personas e instituciones que dan dinero. Estas formas de colonización ideológica son apoyadas también por países influyentes. ¡Y esto es terrible!

En una conversación con el Papa Benedicto (...) me dijo: “Santidad, esta es la era del pecado contra Dios el Creador”. Dios creó al hombre y la mujer; Dios creó el mundo de cierta manera... y estamos haciendo exactamente lo contrario. Dios nos dio las cosas “en bruto” para que pudiéramos darle forma a una cultura; ¡y luego, con esta cultura, le estamos dando una forma a las cosas que nos lleva de vuelta al estado “en bruto”! La observación del Papa Benedicto debería hacernos reflexionar. “Esta es la era del pecado contra Dios el Creador”. (Papa Francisco 2016b)

Hay un largo historial de gran ansiedad y molestias provocadas por los temas de género y sexualidad, tanto dentro como fuera de las tradiciones religiosas. En años recientes, estamos siendo testigos del surgimiento de un tipo particular de molestia, que rechaza la noción de género como concepto

analítico. Esta resistencia abierta aparece luego de que el género como categoría analítica se haya convertido en parte de los marcos actuales para dar cuenta de la realidad social en varios ámbitos, tales como la investigación académica, el activismo político y la gobernanza nacional e internacional, a pesar de que esa incorporación del género como categoría haya sucedido de forma parcial, incompleta y a menudo precaria.

Dentro del campo de la investigación, varias décadas de producción en torno a cuestiones de sexo y género han conducido a conceptualizar el género como categoría analítica, es decir, como “un elemento constitutivo de las relaciones sociales basado en las diferencias percibidas entre los sexos y [...] una de las formas principales de significar las relaciones de poder” (Scott 1986: 1067). La consolidación del género dentro del ámbito de la política, la elaboración de políticas públicas y el gobierno ha llevado a acuñar el concepto de “masificación del género”, tanto como un enfoque y como una herramienta de políticas. Buscando aplicar una lente de género a cualquier área de la acción pública, expresa formas específicas de entender los manejos del género e ilustra la forma en que actores específicos esperan transformar las relaciones de género a través de intervenciones políticas voluntarias. Es más, la referencia a la “masificación” llama la atención hacia el hecho de que el género adquirió un uso más extendido, lo cual a su vez hace más tangible la reacción en su contra.

Esta reacción contra el género adquiere diferentes formas y modos, algunos de los cuales son más sutiles e insidiosos y pueden depender en un uso continuo del género al tiempo que otros rechazan de plano la noción misma de género. Las miradas y activismos antigénero que se reúnen en torno al término “ideología de género” son expresiones de esto último⁷. En este contexto, el término “ideología” cumple un rol retórico específico, porque invoca una visión en la cual los ámbitos de las creencias y las ideas están separados del ámbito de la realidad, y el género estaría ubicado en los primeros, por lo tanto se socava la producción de conocimiento y las afirmaciones sobre la realidad de varias décadas de investigación en estudios de género. Como tales, estas oposiciones al género pueden ser leídas como proyectos de producción alternativa de conocimientos. Mediante la apelación tanto al sentido común como a las ciencias “duras” como la biología o la medicina,

7 En algunos países, las/os críticas/os del género usan las expresiones “teoría de género” o “(anti)género” (Kuhar and Paternotte 2017). Ver también Garbagnoli en este volumen.

se proponen dismantelar una amplia matriz de investigación en ciencias sociales y humanidades y, de manera notable, aunque sin limitarse a esto, las investigaciones orientadas por un enfoque postestructuralista (Kuhar 2015).

El embate contra el género también se sustenta en el lenguaje político de la “resistencia contra la corrección política” y nuevas formas de totalitarismo. El género sería el lenguaje en código de una conspiración global a través de la cual las elites corruptas intentan derribar el mundo tal como ha sido siempre y tomar el poder para imponer sus valores pervertidos y minoritarios. Según el sacerdote y psicoanalista francés Mgr Anatrella, que es uno de los principales críticos de la “ideología de género”, esta “ideología” es promovida por una amplia red de agencias internacionales y “es la sucesora de la ideología marxista, si bien es más opresiva y más perniciosa porque es presentada bajo la apariencia de una liberación subjetiva de restricciones injustas, como un reconocimiento de la libertad personal y de la igualdad de todos ante la ley” (2011: 3). Aprovechando el típico planteo populista de “nosotros vs. ellos”, las/os críticas/os del género dicen ser voceras/os de las preocupaciones del pueblo silenciado y advierten a sus conciudadanas/os acerca de amenazas que se les pueden haber pasado por alto. Dentro de este marco, el género opera como el “pegamento simbólico” que une a actores con objetivos y estrategias divergentes en contra de un enemigo común (Kováts and Põim 2015).

Este discurso ha alimentado numerosas movilizaciones en Europa y en otros lugares especialmente a partir de 2010 (Kuhar and Paternotte 2017; Paternotte 2015; Paternotte et al. 2015). En varios países, la oposición tomó la forma de manifestaciones espectaculares, tales como la francesa *La Manif pour tous* (Manifestación por todos), en la que desde 2012 cientos de miles de personas tomaron las calles en las que fueron algunas de las mayores manifestaciones en las últimas décadas en Francia (Béraud and Portier 2015; Paternotte 2017a; Perreau 2016; Robcis 2015). *La Manif pour tous* fue organizada en los albores de los debates nacionales sobre la igualdad en el matrimonio; sin embargo, el marco de la movilización excedió adrede al “matrimonio gay”. Las imágenes distintivas de las marchas incluyeron las siluetas de una familia nuclear y de un pequeño caballero y una pequeña princesa, todo pintado de color rosa y azul, con consignas como “No pongan un dedo en nuestros estereotipos de género” o “Queremos sexo, no género” (ver Fassin en este número para un análisis más profundo de esas imágenes, así como Stambolis-

Ruhstorfer and Tricou 2017). Es muy impactante que una categoría analítica tenga el poder de movilizar a cientos de miles de personas en las calles, esto está muy lejos de “lo mismo de siempre” en la academia. Podríamos decir que en cierto sentido, irónicamente, las movilizaciones le dan más realidad al género como concepto, lo hacen más sólido, dado que esta oposición al género reafirma su existencia y relevancia.

Sin embargo, esta afirmación tiene un costo: vacía de poder analítico al género. Más aún, en el caso del catolicismo tiende a reproducir una idea específica de lo que serían relaciones de género “adecuadas” o “auténticas” dentro de la Iglesia Católica. En caso de que el reciente debate sobre ideología de género nos lo haya hecho olvidar: el catolicismo tiene una larga historia en llevar adelante el género y la sexualidad en formas que, en términos bastante anacrónicos, podrían ser vistos como desafiantes a los estereotipos de género o *queer* (ver por ejemplo Castelli 1991; Janes 2015; Jordan 2002; Van Osselaer 2013). En otras palabras, la Iglesia Católica tiene una tradición de permitir varios tipos de espacios para aquellas/os cuyas vidas no se amoldan fácilmente al matrimonio heterosexual y ha contemplado con entusiasmo y profusamente la homosociabilidad y también el homoerotismo. Por lo tanto, es todo menos útil plantear que la “ideología de género” es un retorno a un régimen católico tradicional de diferencia sexual, a pesar de que quienes resisten al “género” a menudo hagan ese tipo de afirmaciones.

En el número especial de *Religion and Gender*, nuestro objetivo principal fue analizar en mayor profundidad el actual auge de la “ideología de género” y tomamos especialmente en cuenta a la Iglesia Católica y al rol del Vaticano en la construcción de este movimiento cultural y político. Esto significa que nos apartamos del compromiso habitual que nuestra revista tiene en abordar los temas desde una perspectiva de religiones comparadas. Hay algunas razones para hacerlo así. Sin dudas, las visiones y el activismo antigénero pueden encontrarse en diferentes rincones ideológicos de la sociedad y no pueden ser reducidos al ámbito religioso en general ni a una tradición religiosa en particular (Hark y Villa 2015; Verloo 2017). Sin embargo, los movimientos que se han reunido bajo el concepto de “ideología de género” en gran parte han sido impulsados por desarrollos teológicos así como esfuerzos organizativos dentro de la Iglesia Católica Romana (Carnac 2014; Case 2011; Fillod 2014; Garbagnoli 2014; Kuhar 2015; Paternotte 2015). Esto incluye una teología de la complementariedad de los sexos, la cual, como argumenta en gran detalle Case

en este volumen, puede ser vista como una innovación teológica dentro de la Iglesia Católica que ha sido clave en la articulación de la “ideología de género” (ver también Fassin 2007). En su filosofía y en sus modos de acción, este proyecto también se cruza con otras iniciativas claves de la Iglesia, tales como la así llamada Nueva Evangelización (Paternotte 2017b; Tricou 2016). Más aún, los estudios empíricos han confirmado el uso de las redes, canales y recursos disponibles dentro de la Iglesia para enmarcar este discurso y para construir y sostener las movilizaciones (Béraud y Portier 2015; Kuhar y Paternotte 2017).

Que no se malinterprete nuestro interés: la Iglesia Católica no tiene el monopolio de la actual oposición y rechazo al género. Varias posiciones antigénero han surgido dentro de otras tradiciones religiosas. A esta altura es bien sabido que la oposición al género como concepto, y más específicamente a su uso dentro de las políticas de “masificación del género”, se hizo visible en las conferencias de las Naciones Unidas de El Cairo (1994) y Beijing (1995) sostenida por una coalición de actores religiosos: el Vaticano, la derecha cristiana estadounidense y un grupo cambiante de Estados cristianos y musulmanes (Bayes y Tohidi 2001; Buss 1998 y 2004; Buss y Herman 2003; Swiebel 2015).

Tampoco los actores religiosos tienen el monopolio de la oposición al género (Verloo 2017). El género como categoría analítica ha encontrado resistencias desde posiciones teóricas y políticas que difieren notablemente entre sí y que pueden no tener nada en común más allá de una disputa con el concepto. Entre ellas se incluyen paradigmas neoliberales y positivistas que cuentan con escasos análisis sociológicos del poder⁸, pero también ciertas perspectivas marxistas que siguen estando pobremente equipadas para dar cuenta de aquellas tramas del poder que no pueden ser reducidas a un único conjunto de relaciones de poder, es decir, aquellas propias de las clases socioeconómicas. Más aún, la crítica al género como categoría analítica también es interna al

8 Ver por ejemplo la discusión que hace Bracke acerca del “género liviano” (Bracke 2014) como formas más sutiles de rechazar el género como categoría analítica.

pensamiento feminista y a los movimientos de mujeres⁹. Este debate interno y continuo dentro del feminismo, que se refiere a cuestiones sobre cómo pensar la corporalidad, la subjetividad y la diferencia sexual tiene como efecto, para decir lo mínimo, que el auge de las movilizaciones antigénero sea aún más complejo (y hace posible las “alianzas *non sanctas*”, como señala Garbagnoli en su artículo publicado en este volumen).

Esta complejidad y el hecho de que el actual embate contra el género como concepto se caracteriza por tener tener numerosas capas son precisamente lo que nos insta a poner el foco sobre un lugar en particular, es decir, la Iglesia Católica, dentro de la cual se ha desarrollado una forma específica de resistencia contra el género, que es la “ideología de género”. Los sentimientos la resistencia antigénero no adquieren una forma global o universal y tiene gran importancia la forma específica de la oposición al género. En otras palabras, las diferentes corrientes que participan en una crítica cultural y política más amplia al género merecen sus propios análisis situados. Es más, como ya hemos mencionado, la Iglesia Católica efectivamente desempeña un rol clave en las movilizaciones políticas contra el género y más específicamente en la invención del concepto “ideología de género” y de sus anclajes intelectuales y teológicos. En suma, si bien la resistencia al género en general y el desarrollo de la “ideología de género” en particular no pueden ser atribuidos únicamente a la Iglesia Católica, la Iglesia se posiciona como un protagonista clave. Por consiguiente, este número especial está dedicado a las raíces católicas de una campaña más amplia en contra del género.

Habemus Gender: Miradas católicas sobre el género

Entonces, ¿por qué y de qué manera la “ideología de género” le importa a la Iglesia Católica? Como sugieren las palabras del Papa Benedicto, repetidas por el Papa Francisco, que aparecen en la cita inicial, el Vaticano considera a la noción analítica de género como una amenaza a la Creación Divina. Más específicamente, percibe al género como si tuviera el poder de destruir a la

9 La teoría feminista de la diferencia sexual es una parte significativa de la teoría feminista en general, y de la filosofía feminista en particular, con investigadoras como Rosi Braidotti, Elizabeth Groz, Luce Irigaray, Julia Kristeva, Luisa Muraro. El pensamiento feminista sobre la diferencia sexual por lo general representa una crítica de la visión humanista de la subjetividad, a menudo relacionándose con la teoría psicoanalítica y/o el postestructuralismo francés. Para una discusión conceptual sobre cómo (su propia) teoría feminista de la diferencia sexual se relaciona con la teoría de género (de Butler), ver Braidotti (2002).

Creación Divina, lo cual lo torna diabólico. Para poder captar la profundidad de la amenaza que el género y el significado de la “ideología de género” representan para la mirada de los escalafones máximos de la jerarquía católica, vale la pena acudir a la siguiente cita tomada del discurso del cardenal Robert Sarah, Prefecto de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos.

Un discernimiento teológico nos permite ver que en nuestro tiempo hay dos amenazas inesperadas (casi como dos “bestias del apocalipsis”) ubicadas en polos opuestos: de un lado, la idolatría a la libertad occidental; del otro, el fundamentalismo islámico: el secularismo ateo versus el fanatismo religioso. Para usar un eslógan, nos encontramos entre *la ideología de género e ISIS*. Las masacres islámicas y las demandas libertarias habitualmente se disputan la tapa de los diarios. (¡Recordemos lo que pasó el último 26 de junio!)¹⁰. De estas dos posiciones radicalizadas surgen las dos mayores amenazas para la familia: su desintegración subjetivista en el Occidente secularizado a través del divorcio fácil y rápido, el aborto, las uniones homosexuales, la eutanasia, etc. (cf. *Teoría de género, las ‘Femen’, el lobby LGBT, IPPF* [la Federación Internacional de Planificación Familiar]...). Por otro lado, la pseudofamilia del Islam ideologizado que legitima la poligamia, el servilismo de las mujeres, la esclavitud sexual, el matrimonio infantil, etc. (cf. *Al Qaeda, Isis, Boko Haram...*).

Varias claves nos permiten intuir que estos dos movimientos tienen el mismo origen demoníaco. A diferencia del Espíritu de la Verdad que promueve la comunión en la distinción (*pericoresis*), éstos alientan la confusión (*homo-gamia*) o la subordinación (*poligamia*). Es más, exigen una regulación universal y totalitaria, son violentamente intolerantes, destructores de las familias, la sociedad y la Iglesia y son abiertamente cristianofóbicos (Sarah 2015b; énfasis en el original).

Estas palabras son parte de un discurso que Sarah pronunció en octubre de 2015 ante el Sínodo Ordinario sobre la Familia. El Sínodo sobre la Familia fue una iniciativa más del pontífice argentino, poco después de asumir como líder de la Iglesia Católica Romana y da clara idea de que considera

10 La referencia al 26 de junio de 2015 señala el día en que ocurrieron ataques terroristas en Francia, Kuwait, Somalia y Túnez, así como el día en que la Corte Suprema de Estados Unidos se pronunció en favor de la igualdad para contraer matrimonio.

a la familia como un tema de preocupación urgente (Etudes 2015; Vanderpelen y Paternotte 2015). Esta consulta a los obispos, y por extensión a la Iglesia, se convirtió en un proceso complejo, que incluyó una gran encuesta que fue distribuida a las parroquias y a las oficinas diocesanas como preparación para un Sínodo Extraordinario que tuvo lugar en octubre de 2014 y cuyas conclusiones preliminares sirvieron como documento de trabajo para el Sínodo Ordinario de 2015. Entre los dos sínodos, se realizó el Congreso Mundial de Familias en Filadelfia. Este proceso complejo, combinado con el estilo compasivo del papado de Francisco, ha llevado a algunas/os a suponer que el Sínodo podría producir un cambio doctrinal, sobre todo en relación a la línea de la Iglesia que prohíbe recibir la eucaristía a las/os divorciadas/os y a las/os católicas/os que se han vuelto a casar, pero también con respecto a la homosexualidad. Sin embargo, los documentos finales terminaron reafirmando la doctrina ya existente y sólo se comprometieron en el nivel del cuidado pastoral. Hasta ahora, el énfasis del Papa en la compasión y la misericordia no ha llevado a ningún cambio doctrinal importante en bioética¹¹.

La voz del cardenal Sarah, una inspiración para las/os católicas/os conservadoras/es y un crítico frontal del papado de Francisco, fue importante durante todo el proceso (para conocer más de la visión teológica de Sarah, ver Sarah 2015). El discurso antes citado fue leído muy sobre el final del proceso sinodal y por cierto que se hace eco de las preocupaciones de muchos padres sinodales. Es un discurso llamativo en varios aspectos. Es una demostración concisa de cómo el concepto de “ideología de género” opera como marco que contiene a un amplio espectro de temas y actores cuya vinculación no puede darse por supuesta. La utilidad de “género” dentro de “ideología de género” es precisamente que reúne una cantidad de preocupaciones que están al tope de la agenda para las/os activistas católicas/os conservadoras/es: el rechazo de un amplio rango de derechos reproductivos para las mujeres (el más destacado, el aborto), el rechazo del matrimonio entre personas del mismo sexo y que las personas homosexuales puedan ser madres o padres, la adscripción de hombres y mujeres a roles específicos y el rechazo a la transgresión de esos roles, la educación sexual y el respaldo a normas específicas sobre sexualidad (heteronormativas). El

11 Ha habido bastante especulación sobre si tales conclusiones expresan la dificultad del cambio dentro de la Iglesia, incluyendo una inevitable resistencia contra el deseo del Papa de avanzar en algunos de estos temas, o si la intención fue que todo el proceso sirviera para canalizar de nuevo hacia el interior de la doctrina los deseos de cambios más sustantivos ya presentes en algunas partes de la Iglesia Católica, incluyendo a algunos obispos como Johan Bonny (Bonny 2014; Bonny et al. 2016), obispo de Amberes. Para mayores análisis, ver Charamsa en este volumen.

género como concepto analítico brinda las conexiones analíticas y políticas entre estos diferentes temas: engloba diferentes “cuestiones” dentro de una visión coherente. También amalgama a los actores potencialmente disidentes (feministas, activistas LGBTQ e investigadoras/es en estudios de género) bajo la figura única de “el enemigo” a ser combatido por la Iglesia.

Más específicamente, la “ideología de género” da coherencia a dos cuestiones con las que la Iglesia tiene una larga historia de lucha: por un lado, la cuestión de las mujeres y por el otro, la cuestión de la orientación sexual. El concepto de género permite efectivamente a la Iglesia pensar juntas estas cuestiones. Esto implica que la “ideología de género”, no obstante su oposición al género como concepto, reproduce el trabajo analítico que realiza el género como categoría y depende fuertemente de él, porque éste une los puntos entre el sexo, la sexualidad, la reproducción y la formación de la familia, entre otras cosas. Es precisamente al aceptar y hacer la conexión entre estos temas que el concepto de género es reafirmado, incluso si su reproducción ostensiblemente sirve para rechazar por completo el concepto. En otras palabras, la “ideología de género” está atrapada en unas ataduras de las que no puede escapar: sigue teniendo como premisa el rechazo al género sobre la base de los vínculos conceptuales que el género como categoría ha establecido, pero, irónicamente, los reafirma.

Las palabras de Sarah también revelan, de nuevo de forma concisa, cómo se posiciona el Vaticano en relación a este marco de la “ideología de género”. Sarah sugiere que la ideología de género está situada del lado del apocalipsis, de lo demoníaco. Pero no está sola en esos terrenos diabólicos, señala, sino que está en compañía del fundamentalismo islámico e ISIS, otro propagador reciente de lo que el Papa Juan Pablo II ha llamado la “cultura de la muerte”. Al asociar a la “ideología de género” con ISIS, Sarah conjura uno de los más poderosos significantes del terror y del terrorismo actualmente disponibles, en caso de que su público haya sido incapaz de captar completamente el poder destructivo del “género”, es decir, su potencial para destruir la sociedad, la civilización y a la humanidad misma.

Si bien las palabras de Sarah pueden parecer hiperbólicas, sobre todo desde un punto de vista académico que se involucre críticamente con temas de género y sexualidad, su formulación merece una atención cuidadosa. Asociar la “ideología de género” con ISIS evidentemente sirve

para desestimar a la primera, pero también arroja luz sobre cómo entender lo demoníaco. En su aspecto contemporáneo, lo demoníaco tiene un carácter dual, da a entender Sarah. Se presenta como un díptico, con la cara de la “ideología de género” y la cara de ISIS articuladas entre sí. A primera vista parecen opuestos (y en esto Sarah puede confiar en las ideas hegemónicas sobre el género y los movimientos islamistas violentos, incluyendo las referencias a las mujeres esclavas sexuales, así como las matanzas de gays), pero según Sarah sería más adecuado entender que comparten el mismo origen: una confusión y subordinación tan profundas que sus orígenes deben ser demoníacos. La yuxtaposición que hace Sarah entre homo-gamia y poligamia invoca la lengua bífida de la serpiente diabólica. El “otro” demoníaco y su carácter dual cumplen un rol claro: permiten a la Iglesia posicionarse como Divina y al mismo tiempo en línea con la razón y la “ley natural” frente a dos extremos diabólicos. Entre la homo-gamia y la poligamia se extiende el camino de la (hetero)monogamia, dotada de razón y ley natural.

Asociar a la ideología de género con ISIS, además, también apunta a los debates sobre libertad religiosa, otro tema que está en auge entre las/os católicas/os conservadoras/es. Al tiempo que la mayoría de los líderes cristianos han denunciado los ataques de ISIS contra las/os cristianas/os y las amenazas que pesan sobre quienes comparten su fe en Medio Oriente, las/os católicas/os conservadoras/es ahora sostienen que su libertad religiosa está amenazada de forma similar en Occidente por la “ideología de género”. La libertad religiosa se ha convertido en el tópico principal de los obispos de Estados Unidos, quienes han vilipendiado repetidamente lo que consideran ataques por parte del gobierno de Obama, luego de la sentencia de la Corte Suprema en el caso *Obergefell v. Hodges*. De manera similar, la Ley Scalfarotto, cuyo propósito es combatir la homofobia, fue lo que desató las manifestaciones masivas en Italia. En ambos casos, hay una acusación de que las leyes antidiscriminatorias y las políticas de igualdad restringen la libertad de las/os católicas/os de practicar y expresar su fe, especialmente cuando esas leyes no reconocen la objeción de conciencia (Anderson 2015; Eberstadt 2016). En resumen, tanto el género como ISIS son considerados amenazas al derecho de las/os católicas/os a expresar abiertamente su fe, dando lugar a que Sarah los denuncie como “abiertamente cristianofóbicos”.

Por último, pero igualmente importante, tanto las palabras de Sarah como las de Francisco nos traen la dimensión poscolonial que atraviesa muchas de las discusiones sobre “ideología de

género” dentro de la Iglesia. La expresión “colonización ideológica”, contenida de manera tan destacada en nuestra cita de apertura, tiene una larga genealogía dentro de la Iglesia y señala una disputa epistemológica en torno a la definición de la realidad social. Se refiere a las formas, atravesadas por tensiones de poder, en las que se puede ocultar la realidad social mediante determinados marcos conceptuales o preconcepciones. A lo largo de su historia, la Iglesia ha apelado a varias formas de entender la colonización ideológica (por ejemplo, considerar al marxismo como colonización ideológica) para abogar por la “recuperación” del mundo real. Este proyecto epistemológico depende de una concepción de la realidad como algo no afectado por las ideas o estructuras humanas, a la cual la Iglesia tiene acceso privilegiado. Es en esta genealogía que está anclado el actual auge de la “colonización ideológica” en la Iglesia, al tiempo que se vincula con las realidades históricas de la colonización y el imperialismo de Occidente en general y de Europa en particular. El Papa Francisco, que ha llevado la expresión colonización ideológica a la primera plana de los discursos vaticanos, es el primer papa del sur global y más específicamente de una región geopolítica donde han prosperado las teorías y políticas de decolonización. La carrera eclesiástica del cardenal Sarah es igual de notable: fue el obispo más joven en ser ordenado cardenal de la Iglesia y es el segundo africano en tener un cargo de alto rango en el Vaticano. Además, suele ser considerado representante del África católica en los más elevados rincones del Vaticano, y esto es relevante por varias razones: África no sólo es el único continente donde el catolicismo está creciendo actualmente, sino que también representa un contexto donde la Iglesia Católica está sintiendo de formas especialmente intensas el crecimiento de las Iglesias Pentecostal y Carismática. Este competitivo mercado religioso se caracteriza por una presión creciente sobre la Iglesia Católica africana para que se posicione de manera inflexible cuando se trata de la homosexualidad, en respuesta a las denuncias de las iglesias Pentecostal y Carismática de que la Iglesia Católica es parte de la conspiración global que promueve los derechos de los gays.

En otras palabras, tanto Sarah como el Papa Francisco representan el surgimiento de una Iglesia poscolonial, que brinda el contexto para que actualmente las cuestiones de género y sexualidad sean planteadas en términos de colonización ideológica. Más específicamente, aquí la colonización ideológica se refiere a cómo el Occidente (que desde las jerarquías superiores de la Iglesia a menudo es considerado en estado de decadencia espiritual) sigue lanzándose a la colonización opresiva a través de la presión financiera y política sobre los países del sur global para que acepten

las posiciones liberales occidentales acerca del aborto, la anticoncepción, la esterilización, la homosexualidad y la igualdad para contraer matrimonio. Francisco ha remarcado (de forma muy notable en *Amoris Laetitia*) que la difusión del género como concepto ha sido obra de los países ricos y que es inaceptable “que las Iglesias locales deban estar sometidas a presión en estos temas y que los órganos internacionales condicionen la ayuda financiera a los países pobres a que estos establezcan leyes de ‘matrimonio’ entre personas del mismo sexo” (Papa Francisco 2016a: 251). Por su parte, Sarah ha sostenido que la “desintegración subjetivista” de la familia, lo cual para el Vaticano está conectado con una mayor aceptación de la homosexualidad, viene del Occidente, mientras que la salvación de la familia, y por lo tanto la salvación de la Iglesia, vendrá de África (Sarah 2015a).

Este discurso poscolonial ubica al sur global en general y a África en particular como el lugar donde las relaciones familiares son más “auténticas” y están más alineadas con la doctrina católica, en oposición al “decadente”, “degenerado” y anticristiano estado de cosas en Occidente. Además, esta línea de razonamiento es fácilmente naturalizada de forma que, por ejemplo, la homofobia se ve como un estado del ser más “natural” o “auténtico” y la identidad y visibilidad gay son asociadas con la caída de la civilización. Esta división global del trabajo entre el Occidente y el sur global en lo que toca a la sexualidad, la reproducción y la formación de la familia no es prerrogativa de la Iglesia Católica, sino que durante las últimas décadas ha sido notablemente popular dentro de las iglesias evangélicas pero también dentro de los movimientos islámicos. Este planteo invoca lo poscolonial en formas poderosas, muy especialmente la idea de autodeterminación nacional. También está conectado de forma intrincada con las maneras en que las relaciones de género y la sexualidad han aparecido y siguen apareciendo en los discursos y las prácticas coloniales e imperiales. Un caso muy destacado es el de las misiones civilizatorias, con su ímpetu de “hombres blancos salvando a las mujeres marrones de los hombres marrones”, como lo dice Spivak (1988) en su trascendental ensayo, que alentó y sigue alentando los proyectos colonizadores e imperiales (ver también Abu Lughod 2015; Bakshi et al. 2016; Bracke 2012; Puar 2007). La presente insistencia del Vaticano en la “colonización ideológica” apela a una poderosa crítica de las prácticas globales de ayuda para el desarrollo, así como a sentimientos e identidades poscoloniales en general. Está en la misma línea que la (ambigua) reconciliación con la teología de la liberación que Francisco llevó a la Curia Romana (para profundizar en esta ambigüedad cuando se trata de la teología de la liberación,

ver Pecheny et al. en este volumen). También refleja la persistente imbricación entre el género, la sexualidad y las divisiones globales del trabajo y del poder. Sin embargo, enmarcar el “conflicto” dentro de la Iglesia Católica en relación al género y la sexualidad en términos de colonización ideológica ofusca y perpetúa los legados coloniales profundamente arraigados respecto de estos temas. Es lo mismo que sucede cuando se presenta a la familia nuclear monogámica como “auténtica” de un modo que ignora la genealogía moderna occidental de esa forma específica de familia, que llevó a su sacralización en las leyes coloniales. La representación de África que hace Sarah como un antídoto para el conflicto de la Iglesia Católica con el género, y por lo tanto como el futuro y la salvación de la Iglesia, depende efectivamente de un conjunto de silencios y suposiciones acerca del género y la sexualidad inscriptos en tramas de poder (incluyendo el supuesto de que la homofobia es un estado de cosas “natural”), que sirven a la agenda política contemporánea de la Curia Romana, especialmente a sus posiciones conservadoras acerca del género y la sexualidad. Esta agenda ya ha establecido los parámetros del “buen” género (es decir, sexo) y de la “buena” sexualidad y se ubica muy lejos de la tarea real de descolonizar el género y las sexualidades, una tarea que consiste en desarmar toda una matriz de normas y concepciones acerca del género y la sexualidad que han sido delineadas por procesos de modernización y colonización. En resumen, el énfasis del Vaticano en la colonización ideológica está basado, en el mejor de los casos, en una perspectiva muy parcial sobre la colonización, al tiempo que reproduce concepciones profundamente coloniales de las relaciones de género, la sexualidad y la formación de la familia.

Referencias

Abu-Lughod, Lila. 2015. *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Anatrella, Tony. 2011. ‘La Théorie du genre comme un cheval de Troie’ in Conseil Pontifical pour la Famille, *Gender La controverse*, Paris: Pierre Téqui, 3–26

Anderson, Ryan T. 2015. *Truth Overruled: The Future of Marriage and Religious Freedom*, Washington: Regnery.

- Bakshi, Sandeep, Suhraiya Jivraj, and Silvia Posocco (eds.). 2016. *Decolonizing Sexualities: Transnational Perspectives, Critical Interventions*, London: Counterpress.
- Bayes, Jane H. Nayereh Tohid (eds.). 2001. *Globalization, Gender, and Religion: The Politics of Women's Rights in Catholic and Muslims Contexts*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Béraud, Céline, and Philippe Portier. 2015. *Métamorphoses catholiques: Acteurs, enjeux et mobilisations depuis le mariage pour tous*, Paris: Editions de la Maison des sciences de l'Homme.
- Bonny, Johan. 2014. *Eglise et famille: Ce qui pourrait changer*, Namur: Editions jésuites/Paris: Salvator.
- Bonny, Johan, Roger Burggraeve, and Ilse Van Halst. 2016. *Mag ik? Dank je. Sorry*, Tiel: Lannoo.
- Bracke, Sarah. 2012. 'From 'Saving Women' to 'Saving Gays': Rescue Narratives and their Dis/Continuities', *European Journal of Women's Studies* 19:2, 237–252.
- Bracke, Sarah. 2014. 'The Unbearable Lightness of "Gender and Diversity" ', *DiGeSt* 1:1, 41–50.
- Braidotti, Rosi. 2002. *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge: Polity Press.
- Buss, Doris. 1998. 'Robes, Relics and Rights: The Vatican and the Beijing Conference on Women', *Social & Legal Studies* 7:3, 339–363.
- Buss, Doris. 2004. 'Finding the Homosexual in Women's Rights', *International Feminist Journal of Politics* 6:2, 257–284.
- Buss, Doris, and Didi Herman. 2003. *Globalizing Family Values: The Christian Right in International Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Carnac, Romain. 2014. 'L'Église catholique contre "la théorie du genre": construction d'un objet polémique dans le débat public français contemporain', *Synergies Italie* 10, 125–143.

Case, Mary Anne. 2011. 'After Gender the Destruction of Man – The Vatican's Nightmare Vision of the Gender Agenda for Law', *Pace Law Review* 31:3, 802–817.

Castelli, Elizabeth. 1991. ' "I will make Mary Male": Pieties of the Body and Gender Transformation of Christian Women in Late Antiquity' in Julia Epstein and Kristina Straub (eds.), *Bodyguards: The Cultural Contexts of Gender Ambiguity*, New York: Routledge, 29–49.

Charamsa, Krzysztof. 2016. *La Prima Pietra*, Milan: Rizzoli.

Eberstadt, Mary. 2016. *It's Dangerous to Believe: Religious Freedom and its Enemies*, New York: Harper Collins.

Fassin, Eric. 2007. 'The Geopolitics of Vatican Theology', *Public Culture* 19:2, 233–237.

Fillod, Odile. 2014. 'L'invention de la "théorie du genre": le mariage blanc du Vatican et de la science', *Contemporary French Civilization* 39:3, 321–333.

Garbagnoli, Sara. 2014. 'Le Vatican contre la dénaturalisation de l'ordre sexuel: structure et enjeux d'un discours institutionnel réactionnaire', *Synergies Italie* 10, 145–167.

Hark, Sabine, and Paula-Irene Villa (eds.). 2015. *Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen*, Bielfeld: Transcript Verlag.

Janes, Dominic. 2015. *Visions of Queer Martyrdom. From John Henry Newman to Derek Jarman*, Chicago: Chicago University Press.

Jordan, Mark. 2002. *The Silence of Sodom: Homosexuality in Modern Catholicism*, Chicago: Chicago University Press.

Kováts, Eszter, and Maari Põim. 2015. *Gender as Symbolic Glue: The Position and Role of Conservative and Far Right Parties in the Anti-Gender Mobilization in Europe*, Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung/Brussels: Fondation for European Progressive Studies.

Kuhar, Roman. 2015. 'Playing with Science: Sexual Citizenship and the Roman Catholic Church Counter-Narratives in Slovenia and Croatia,' *Women's Studies International Forum* 49, 84–92.

Kuhar, Roman, and David Paternotte (eds.). 2017. *Anti-Gender Campaigns in Europe: Political and Religious against Equality*, London: Rowman & Littlefield, forthcoming.

'Le Synode sur la famille.' *Etudes* 9, 2015.

Paternotte, David. 2015. 'Blessing the Crowds: Catholic Mobilizations against Gender in Europe' in Sabine Hark and Paula-Irene Villa (eds.), *Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen*, Bielfeld: Transcript Verlag, 129–147.

Paternotte, David. 2017a. 'Opposing "Gender Ideology": The French Laboratory' in Mieke Verloo (ed.), *Opposition to gender equality in Europe*, London: Routledge, forthcoming.

Paternotte, David. 2017b. 'Défendre la famille, (ré)évangéliser l'Europe', *Problèmes d'histoire des religions*, forthcoming.

Paternotte, David, Sophie van der Dussen, and Valérie Piette (eds.). 2015. Habemus Gender (special issue). *Sextant* 31.

Perreau, Bruno. 2016. *Queer Theory: The French Response*, Stanford: Stanford University Press.

Papa Francisco. 2016a. *Amoris Laetitia*. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html.

Papa Francisco. 2016b. Viaje Apostólico a Polonia con ocasión de la XXXI Jornada Mundial de la

Juventud. Encuentro con obispos polacos. Krakovia, julio de 2016. https://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2016/july/documents/papa-francesco_20160727_polonia-vescovi.html.

Puar, Jasbir K. 2007. *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*, Durham, NC: Duke University Press.

Robcis, Camille. 2015. 'Catholics, the "Theory of Gender" and the Turn to the Human in France: A New Dreyfus Affair?' *Journal of Modern History* 87:4, 892–923.

Sarah, Robert, with Nicola Diat. 2015. *God or Nothing: A Conversation on Faith*, San Francisco, CA: Ignatius Press.

Sarah, Robert. 2015a. <http://m.ncregister.com/daily-news/cardinal-sarah-fidelity-to-god-and-family-is-africas-most-precious-treasure>.

Sarah, Robert. 2015b. <http://www.ncregister.com/blog/edward-pentin/cardinal-sarahs-intervention-isis-and-gender-ideology-are-like-apocalyptic->.

Scott, Joan W. 1986. 'Gender: A Useful Category of Historical Analysis', *American Historical Review* 91:5, 1053–1075.

Spivak, Gayatri. 1988. 'Can the subaltern speak?' in C. Nelson and L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Champaign, IL: University of Illinois Press, 271–313.

Stambolis-Ruhstorfer, Michael, and Josselin Tricou. 2017. 'Resisting "Gender Theory" in France: A Fulcrum for Religious Action in a Secular Society' in Roman Kuhar and David Paternotte (eds.), *Anti-Gender Campaigns in Europe: Political and Religious against Equality*, London: Rowman & Littlefield. forthcoming.

Swiebel, Joke. 2015. 'Gender and Sexualities at the United Nations', *Sextant* 31, 25–41.

Tricou, Josselin. 2016. 'Combat culturel, Nouvelle évangélisation ou auto-prosélytisme? Des prêtres à l'épreuve de la Manif pour Tous' in Fatiha Kaoues and Myriam. Laakili (eds.), *Prosélytismes religieux*. Paris: CNRS Editions, 29–59.

Vanderpelen, Cécile, and David Paternotte. 2015. 'Le synode sur la famille: La montagne qui accouche d'une souris?' ORELA, <http://www.o-re-la.org/index.php/analyses/item/1397-le-synode-sur-la-famille-la-montagne-qui-accouche-d'une-souris>.

Van Osselaer, Tine. 2013. *The Pious Sex. Catholic Constructions of Masculinity and Femininity in Belgium, c.1800–1940*, Leuven: Leuven University Press.

Verloo, Mieke (ed.). 2017. *Opposition to Gender Equality in Europe*, London: Routledge, forthcoming.

El rol de los Papas en la invención de la complementariedad y la anatematización del género desde el Vaticano

Mary Anne Case

Introducción

En noviembre de 2014, sólo un mes después de que finalizara un Sínodo Extraordinario sobre la Familia, muy ampliamente publicitado y con inclinaciones liberales, el Papa Francisco en persona dio la bienvenida a un quién es quién internacional de autodenominadas/os partidarias/os del matrimonio tradicional y opositoras/es al matrimonio entre personas del mismo sexo, provenientes de diversas tradiciones religiosas y continentes, llegadas/os al Vaticano para el Coloquio Internacional sobre la Complementariedad entre el Hombre y la Mujer (“Humanum Conference”)¹², auspiciado por la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF). Para el Vaticano, la complementariedad implica que “hombre y mujer” tienen “igual dignidad como personas” pero que esta igual dignidad está supuesta y manifiesta en diferencias esenciales y complementarias, “físicas, psicológicas y ontológicas” (Ratzinger 2004). Las diferencias en las que el Vaticano piensa como esenciales incluyen la mayoría de lo que la legislación secular caracterizaría como estereotipos sexuales¹³, un término que muchas/os activistas partidarias/os de la complementariedad no repudian sino que lo aceptan (Kuby 2008).

12 Ver

http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141117_congregazione-dottrina-fede.html.

13 En este contexto, un estereotipo equivale a un representante imperfecto: es algo que se asocia de forma normativa o descriptiva con uno u otro sexo, pero que no es categóricamente cierto para todos los miembros de ese sexo y/o no es categóricamente falso con respecto a todos los miembros del otro sexo. Los estereotipos, o “ideas fijas en cuanto a roles y capacidades de hombres y mujeres”, no deberían, según, por ejemplo, la Corte Suprema de los Estados Unidos y de quienes escribieron la CEDAW (la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las Mujeres, de 1979), ser utilizados para limitar las oportunidades de los individuos de ningún sexo. Para una discusión más amplia, ver (Case 2000).

En este artículo¹⁴, voy a hacer un seguimiento de los acontecimientos que durante el transcurso de la última mitad de siglo llevaron al Vaticano primero a adoptar la complementariedad sexual como el fundamento de su antropología teológica y luego a activar esa antropología en un intento por influir sobre la ley secular en escenarios tan diversos como la Conferencia sobre las Mujeres de las Naciones Unidas que tuvo lugar en 1995 en Beijing, y en *La manif pour tous*, el movimiento de protesta que en la primavera de 2013 reunió a miles de ciudadanas/os francesas/es para marchar contra la inclusión de las parejas del mismo sexo en una ley que extendía el “*mariage pour tous*” (matrimonio para todas/os).

Durante el transcurso del mismo medio siglo, el Vaticano y quienes en todo el mundo trabajan bajo su influencia, comenzaron a ver a la palabra inglesa “gender” (género) como anatema y a asociar la palabra con lo que denominan una “ideología de género”, que vincularía al feminismo y los derechos de las personas gay en un intento mundial por redefinir, no sólo las leyes seculares que rigen los sexos, la sexualidad, la reproducción y la familia, sino la misma naturaleza humana. Como resultado, en lugares que van desde las Naciones Unidas a los órganos legislativos o a los movimientos de protesta en todas partes del mundo, el Vaticano se ha opuesto no sólo a estos cambios en las leyes seculares y a las ONG y activistas a quienes ve conspirando para lograr esos cambios, sino al uso mismo de la palabra “género”, sea en el trabajo de investigación o en los documentos legales.

Este artículo sostendrá que, lejos de ser parte de la ortodoxia católica de larga data, la complementariedad es una innovación de mediados del siglo XX, importada al catolicismo en el plano teórico a través del trabajo de conversos tales como el ex protestante casado Dietrich von Hildebrand y en un plano más pastoral y político por miembros de la jerarquía católica como el Papa Pío XII, quienes intentaron reconciliar compromisos con esferas separadas y con la igualdad entre los sexos. El recorrido desde la invención de la complementariedad hasta la anatematización del género es principalmente una historia de tres papas: Pablo VI, quien, en respuesta a lo que vio como las tendencias peligrosas de su época, promulgó documentos que de forma novedosa se atrincheraban en una oposición católica a la anticoncepción (*Humanae Vitae*,

14 Este artículo es parte de un proyecto mayor sobre el Vaticano y el género, que incluye (Case 2011) y (Case 2016).

1968), la homosexualidad (*Persona Humana*, 1975) y la ordenación de mujeres (*Inter Insigniores*, 1976); Juan Pablo II, quien incorporó el trabajo filosófico que había hecho como Karol Wojtyla a su *Teología del Cuerpo y Mulieris Dignitatem* (1988); y finalmente Benedicto XVI, quien combinó las preocupaciones acerca del feminismo, las nuevas tecnologías reproductivas y los derechos de las personas LGBT que ya tempranamente había formulado como un todo interconectado en el *Informe Ratzinger* (Ratzinger 1985) y las incorporó en su idea de una ecología humana en riesgo de destrucción por todo lo que él veía comprendido dentro del término “género”.

Además de la invención de la complementariedad, un segundo componente crucial de la historia intelectual sobre la que se basa este artículo es el desarrollo paralelo de dos significados diferentes del término “género” entre la clase de intelectuales y activistas feministas a quienes enfrenta Ratzinger. También para mediados del siglo XX, las/os investigadoras/es angloparlantes en estudios de las mujeres y científicas/os que investigaban las diferencias sexuales usaban “género” para distinguir las características culturales o actitudinales asociadas con los sexos de las características biológicas (es decir, para distinguir masculino y femenino de macho y hembra). Simultáneamente, Ruth Bader Ginsburg, quien durante los años 1970 fue una de las/os principales litigantes por la igualdad constitucional entre los sexos y ahora es jueza en la Corte Suprema de Estados Unidos, usaba el término “género” intercambiándolo con “sexo” en los documentos legales, para apartar de la mente de las/os jueces lo que ella temía que pudiera ser una distracción si asociaban “sexo” con lo que pasaba en los teatros porno (Ginsburg 1975). El uso que ella hacía de “género” rápidamente se extendió a otras/os escritoras/es de documentos legales en inglés. Estos dos usos del término “género”, el académico y el legal, pueden parecer antitéticos, dado que el primero enfatiza la distinción entre sexo y género mientras que el segundo usa los términos como si fueran intercambiables y sinónimos. Pero, desde la perspectiva del Vaticano, había una misma razón para preocuparse por ambos usos: ambos están asociados con lo que Ratzinger condenó como “el ocultamiento de la diferencia o dualidad de los sexos” en la *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la Colaboración del Hombre y la Mujer en la Iglesia y en el Mundo*¹⁵, que publicó en 2004 como jefe de la CDF (Ratzinger 2004).

15 Hice la alteración en el título de este documento porque, aunque la traducción oficial al inglés dice “Colaboración de Hombres y Mujeres”, la versión italiana y las versiones oficiales en todos los otros idiomas que he podido leer hablan de los sexos en singular: “Uomo e ... Donna”, “Mann und Frau”, es decir, “Man and Woman”. En especial, el uso de “mujer” en singular, como un tipo ideal o esencial, es uno de los aspectos más problemáticos de la antropología teológica de la complementariedad.

Un tercer componente de la historia, como reacción a esto que se percibía como un peligro, es cómo se expandió por el mundo la anatematización del género que hizo el Vaticano, comenzando con las preocupaciones preliminares de las/os activistas católicas/os en las conferencias de Rio de Janeiro, El Cairo y Beijing de las Naciones Unidas en la primera mitad de los años 1990. Luego seguida por las declaraciones de Mary Ann Glendon, profesora de derecho en Harvard y embajadora del Vaticano a la conferencia de Beijing en 1995, y continuada con las polémicas suscitadas por figuras como el sacerdote y psicoanalista lacaniano Tony Anatrella y documentos como el inmenso *Lexicón de Términos Ambiguos y Discutibles en Relación a la Vida, la Familia y las Cuestiones Éticas*, producido por el Pontificio Consejo para la Familia. Hasta el punto de llegar a influir en debates sobre reforma de leyes seculares en lugares como las Naciones Unidas, la Unión Europea y la Asamblea Nacional francesa, incluyendo debates sobre reformas legales específicas, como el reconocimiento del matrimonio entre personas del mismo sexo, además de enfoques más amplios de la igualdad entre los sexos en la ley y en la política que se conocieron como la incorporación de la perspectiva de género¹⁶.

El artículo concluirá con un análisis del efecto que la cosmovisión del Papa Francisco tiene sobre la oposición del Vaticano a lo que llama la ideología de género, detallando evidencia que lleva a conclusiones pesimistas acerca de la posibilidad de que el nuevo Papa conduzca a su Iglesia a una nueva visión de libertad o de igualdad cuando se trata del género.

La invención de la complementariedad

En su libro *La Invención de la Sodomía en la Teología Cristiana*, Mark Jordan afirma que puede demostrar que “no hay rastro del término antes del siglo XI”, cuando fue “inventado por los teólogos medievales” (Jordan 1997: 2). De manera semejante, ni yo ni las/os más acérrimas/os defensoras/es católicas/os de una ideología de la complementariedad, a pesar de sus heroicos esfuerzos por buscar sus raíces en siglos pasados, hemos sido capaces de encontrar algún rastro del término

16 Perspectiva de género [gender mainstreaming] se convirtió en un término técnico para la ONU y muchos de sus estados miembros luego del Informe Final y Plataforma para la Acción de Beijing, en 1995, donde varias recomendaciones repetían que “los gobiernos y otros agentes deben fomentar la formulación de políticas activas y visibles para la incorporación de una perspectiva de género en todas las políticas y programas” (Declaración de Beijing, 1995).

“complementariedad” antes del siglo XX. Consideren, por ejemplo, el trabajo de la hermana Prudence Allen, recientemente nombrada por el Papa Francisco para integrar la abrumadoramente masculina Comisión Teológica Internacional, la cual asesora a la CDF. Sor Allen fue una de las/os principales oradoras/es en la Conferencia Humanum¹⁷. Aunque ha publicado dos tomos que reúnen mil doscientas páginas de una historia de *El Concepto de Mujer desde 750 a.C hasta 1500 d.C.*, la palabra “complementariedad” no aparece en ninguna de las fuentes citadas. Como ella misma documenta, en siglos anteriores, quienes enfatizaban la igualdad de los sexos también enfatizaban su mismidad esencial, mientras que quienes se enfocaban en las diferencias esenciales entre los sexos también afirmaban la superioridad de los hombres, ya fueran los pitagóricos que asociaban lo masculino con la bondad y la luz y lo femenino con la maldad y la oscuridad; Aristóteles, quien pensaba que las mujeres eran hombres defectuosos; o Tomás de Aquino, que seguía la línea de Aristóteles en este tema y para quien la razón principal por la que las mujeres no podían ser sacerdotes era que “dado que no se puede encontrar en el sexo femenino ningún grado de eminencia, dado que la mujer permanece en un estado de sujeción, por lo tanto [ella] no puede recibir el sacramento de la ordenación” (Aquinas 1856: IV, d. 25, q. 2, a.1)¹⁸. Lo más cerca que Sor Allen logra llegar a indicios tempranos de lo que luego sería la complementariedad es en el trabajo de la abadesa y mística Hildegard von Bingen, del siglo XII, quien, según Sor Allen, “desarrolló un marco teórico dentro del cual la complementariedad de los sexos podría ser articulada como una filosofía de la identidad sexual” (Allen 1997: 253)¹⁹. Por lo tanto, no es casual que uno de los últimos actos importantes de Benedicto XVI, en octubre de 2012, antes de anunciar su renuncia en febrero de 2013, haya sido declarar a Hildegard, tal como Tomás de Aquino, una Doctora de la Iglesia, es decir, una de las ahora cuatro mujeres y treinta y dos hombres cuyos escritos deben ser vistos como fuente de autoridad e influencia, aunque no infalibles²⁰.

17 Estoy agradecida a Sor Allen por haber compartido conmigo sus manuscritos inéditos.

18 Traducción cortesía de Mark Jordan.

19 Hildegard escribió que “La mujer es débil y busca al hombre para que la mantenga, tal como la luna recibe su fuerza del sol. Por esta razón ella está sujeta al hombre y debe estar siempre preparada para servirlo” (*De Operatione Dei*, I. 4, 65) citado en (Newman 1987: 95).

20 Vale destacar que entre las/los compañeras/os de estudios de Benedicto XVI cuando estudiaba teología en la Universidad de Múnich, se encontraba Elisabeth Goessman, quien como profesora se especializó en Hildegard von Bingen y en la larga historia de los argumentos para la igualdad entre los sexos.

No encuentro ningún rastro de complementariedad sexual en los Evangelios. Incluso la virgen María, modelo de “la mujer” para partidarios de la complementariedad como Juan Pablo II, despliega pocas características estereotipadamente femeninas y tiene un grado considerable de belicosidad²¹. No sólo los apóstoles despliegan pocas características identificables como masculinas, sino que tanto el trato que Jesús da a las mujeres como el comportamiento atribuido a las mujeres en los Evangelios están notablemente despojados de estereotipos de género. Y en cuanto a la diferenciación de los roles sexuales, lejos de respaldarlos, Jesús los repudia explícitamente, enviando a las mujeres a predicar y reprendiendo a Martha por exigir que su hermana María esté obligada a ayudarla con las tareas domésticas²².

En las Epístolas hay más pasto para las/os partidarias/os de la complementariedad, especialmente en la discusión de los roles maritales y en la analogía, clave para la antropología teológica de la complementariedad, entre el esposo y la esposa por un lado y Cristo y la Iglesia por el otro. Pero, fiel a su costumbre, cuando Pablo habla de la diferencia entre los sexos, también habla de la subordinación (“Esposas, estén sujetas a sus maridos... Maridos, amen a sus esposas...” (Colosenses 3:18, 19). Cuando habla de igualdad, es la igualdad en la indiferenciación. (“No hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay ni varón ni mujer: porque todos ustedes son uno en Cristo Jesús”, Gálatas 3:28). El lenguaje de Colosenses lleva a muchas denominaciones protestantes y a sus teólogas/os, incluyendo por ejemplo a las/aos Bautistas del Sur y al presidente de su Comisión de Ética y Libertad Religiosa, Russell D. Moore, uno de las/os oradoras/es principales en la Conferencia Humanum, a rechazar explícitamente el matrimonio igualitario en favor del “patriarcado” y la doctrina de la “jefatura masculina y sumisión de la esposa” (Moore 2006: 570). Como será discutido con más detalle más adelante, dar prioridad a la parte de su antropología teológica de la complementariedad que enfatiza las diferencias esenciales entre los sexos por sobre la parte que también enfatiza la igualdad esencial entre los sexos lleva al Vaticano a tener extraños socios y contradicciones.

21 Ver, por ejemplo, su contrainterrogatorio al ángel de la Anunciación, Lucas 1:34, y su negativa a aceptar el “no” de su hijo como respuesta en el banquete de bodas de Canaán, Juan 2:3–5. También hay que destacar que, en la Anunciación, ella dice no haber conocido hombre, más que decir que ningún hombre la conoció, tomando de esta manera para sí la descripción activa del acto sexual como conocimiento habitualmente asignada a los varones.

22 Lucas 10:40–42.

Con respecto a las Escrituras, el Vaticano se encuentra en la difícil posición de tener que argumentar simultáneamente que textos que implican subordinación son en realidad igualitarios (que Colosenses puede ser leído como apoyo a lo que el bautista del sur Russell desprecia, es decir, la “sumisión mutua’ dentro de una relación marital igualitaria” (Moore 2006: 570)) y que textos como Gálatas 3:28 también quieren decir lo contrario de lo que parecen decir. Así, en su Carta de 2004, inmediatamente después de citar Gálatas 3:28, Ratzinger vuelve a insistir:

El Apóstol Pablo no dice que la distinción entre hombre y mujer, a la cual en otras partes se refiere como el plan de Dios, ha sido eliminada. En cambio, quiere decir que en Cristo la rivalidad, enemistad y violencia que ha desfigurado la relación entre hombres y mujeres puede ser derrotada y ha sido derrotada. En este sentido, la distinción entre hombre y mujer está más reafirmada que nunca (Ratzinger 2004 II.12).

Es difícil extraer una “reafirmación” de la “distinción” de un texto que asevera que “no hay” categorización diferencial, más bien que “todos son uno”. Sostener el punto de Ratzinger es especialmente difícil teniendo en cuenta que una única oración vincula tres pares de categorías, negando que sigan existiendo con el uso en paralelo de la palabra “no” y que termina diciendo “todos son uno”²³. Lo que sea que le pase textualmente a uno de los pares de esta serie, les pasa a todos. Sin embargo, Ratzinger nunca habría sugerido que Gálatas simplemente pone fin a “la rivalidad, enemistad y violencia que ha desfigurado la relación entre [amos y esclavos]” al mismo tiempo que “la distinción entre [amos y esclavos] está más reafirmada que nunca.”

Además de su tortuosa interpretación del texto, lo que resulta notable en la argumentación que hace Ratzinger en la carta de 2004 es cuánto depende de la “*sola scriptura*”, por antonomasia una forma de argumentación protestante que muy raramente se encuentra en textos católicos de autoridad, los cuales típicamente complementan o reemplazan la cita de la escritura con citas de las

23 La traducción católica Douay-Rheims citada en el texto y la Vulgata Latina sobre la que se basa, traducen los tres pares en perfecto paralelismo, pero Mark Jordan ha llamado la atención hacia el hecho de que mientras el original en griego separa los dos primeros pares con la disyuntiva “o”, a continuación dice que no hay “varón y mujer” (énfasis añadido). Queda fuera del alcance de este artículo hacer una investigación detallada del posible significado de hablar de “varón y mujer”, pero el eco que esta conjunción tiene con las palabras de Mateo 19:4 y de Génesis 1:27 sobre la cual Juan Pablo II construye su Teología del Cuerpo, sugiere que la afirmación de que la conjunción distintiva que Juan Pablo II remarca que existió “en el principio”, ya ha sido superada, según Gálatas 3:28 y al contrario de lo que se dice en la Carta de 2004 de Ratzinger.

enseñanzas de la Iglesia tomadas de los Padres, los Doctores de la Iglesia, los Papas anteriores u otras fuentes magisteriales. El texto de la Carta de 2004 cita sólo una vez un trabajo de un padre de la Iglesia²⁴. Las notas al pie citan el trabajo de un solo Papa, el entonces reinante Juan Pablo II, pero lo citan repetidamente, en la inmensa mayoría de las notas al pie. Además, todas las citas de autoridades curiales se refieren a trabajos producidos durante el papado de Juan Pablo II, es decir, extremadamente recientes²⁵. Esto constituye evidencia sólida tanto del hecho de que la complementariedad es una innovación doctrinaria reciente como de la hipótesis varias veces planteada de que la antropología teológica de la complementariedad es en su mayor parte obra de Juan Pablo II, a partir de sus influencias filosóficas y teológicas, tales como la teoría del personalismo y el trabajo de Dietrich von Hildebrand y Edith Stein.

No niego la importancia de Juan Pablo II y sus fuentes de la primera mitad del siglo XX. Pero según mi opinión, es importante considerar el rol clave que han desempeñado otros papas modernos, incluyendo a sus predecesores Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI y, más importante aún, su sucesor Benedicto XVI, en su labor como Papa, pero también en su trabajo previo como el teólogo Joseph Ratzinger y como jefe, durante el papado de Juan Pablo II, de la CDF. Antes de avanzar con la influencia de estos otros papas en la configuración de la doctrina de la complementariedad, permítanme unas pocas palabras acerca de las influencias filosóficas relevantes de Juan Pablo II.

De nuevo, el primer punto importante a tener en cuenta es que las fuentes de Juan Pablo II son muy recientes. Quizás sólo en la era moderna, cuando según Thomas Laqueur por primera vez “los órganos reproductivos pasaron de ser sitios paradigmáticos de la exhibición de jerarquías a ser el fundamento de la diferencia inconmensurable” (Laqueur 1992), se puede afirmar la igualdad en la diferencia, en particular la igualdad en la diferencia que se extiende a todo. Para la iglesia pre-moderna habría sido una herejía sugerir que las almas tienen sexo o que el sexo es esencia y no accidente, sin embargo eso es exactamente lo que parece afirmar la complementariedad con

24 Ver la Carta (2004 Letter) en la n. 6 (citando a Iraneus en *Adversus haereses*, para el punto indiscutido de que el Nuevo Testamento va más lejos que el Antiguo porque “con Cristo Jesús aparece todo lo nuevo”). Además, otra nota al pie, la n. 4, contiene un “Cf” y cita encadenada a trabajos de tres Padres de la Iglesia.

25 Ver, por ejemplo, 2004 Letter en la n. 2 (“Sobre la compleja cuestión del género, ver también Pontificio Consejo para la Familia, Familia, Matrimonio y “Uniones de Facto” (26 de julio de 2000)”).

su énfasis en las diferencias ontológicas, psicológicas y espirituales entre los sexos. Y, a pesar de que la iglesia del siglo XIX extendió a las feministas fuera de la Iglesia alguna idea de que había posibilidad de igualdad en esferas diferentes, el inicio del período moderno vio dar un paso atrás desde la ley canónica medieval ampliamente igualitaria propia del período medieval hacia un énfasis en la “sujeción de la esposa al esposo” que persistió hasta tan tardíamente como 1930, cuando el Papa Pío XI promulgó su encíclica Sobre el Matrimonio Cristiano, *Casti Connubii*²⁶.

Un segundo punto central es que incluso dentro del siglo XX, período en el cual el tercer tomo, aún inédito, de Sor Allen sobre El concepto de Mujer sitúa a la palabra “complementariedad” en el trabajo de Dietrich von Hildebrand y Edith Stein (Allen 2006), es notable lo tardíamente que el término emerge como un término técnico. En este sentido, hay varias cosas que son significativas acerca de los escritos de Hildebrand y Stein. En primer lugar, ni ella ni él usan lo que se ha convertido en la palabra común en alemán “Komplementaritaet”, en cambio, hablan de “Ergaenzung”, completud (Hildebrand 1929), que no es para nada lo mismo. Entonces, ¿cómo y cuándo fue que el término técnico pasó a ser “complementariedad”²⁷? Segundo, Hildebrand es un converso del protestantismo y Stein una conversa del judaísmo ortodoxo. La complementariedad se lleva mucho mejor con cualquiera de esas dos tradiciones religiosas que con el catolicismo y su jerarquía sacerdotal de hombres célibes, la glorificación de la virginidad y la vida monástica con segregación por sexos (la era de los monasterios dobles terminó en la alta Edad Media). En el protestantismo, todo el mundo debe estar casada/o; en el judaísmo ortodoxo, la diferenciación de roles abarca todo. Así como para las/os judías/os se nace mujer en vez de llegar a serlo²⁸, también uno nace sacerdote y no se convierte en uno, no es una vocación sino una herencia, determinada genéticamente. Más importante aún, por mucho que la complementariedad pueda funcionar bien para la vida de casadas/os, que es el ideal para todas/os las/os judías/os y para todas/os las/

26 Pío XI reconocía que “el grado y la manera [de esta sujeción] puede variar de acuerdo a las diferentes condiciones de las personas, el lugar y el tiempo. De hecho, si el esposo descuida su deber, corresponde a la esposa tomar su lugar en la dirección de la familia”.

27 Ver más abajo para algunas ideas. Incluso si sólo la palabra fuera nueva pero no el concepto, esto, según el propio Ratzinger, sería una razón de peso para no confiar en él. En el Informe Ratzinger (Ratzinger 1985: 78), afirma: “Siempre es muy peligroso cambiar el lenguaje religioso. Aquí la continuidad es de gran importancia.”

28 Cf. Simone de Beauvoir, “No se nace mujer, se llega a serlo” (Beauvoir 1973: 301), que es visto por los opositores vaticanos al género como una especie de texto de demostración por lo contrario.

os protestantes, se ajusta muy mal a la actual estructura de la Iglesia Católica, dirigida por una jerarquía de hombres célibes de la cual las mujeres son excluidas y que son servidos por quienes se han consagrado a la vida en celibato en comunidades religiosas formadas por personas de un solo sexo. Esto plantea toda una serie de cuestiones, tales como por qué la paridad en el magisterio (incluso si no en el ministerio sacerdotal) no está lógicamente implicada en la complementariedad y cómo reconciliar la afirmación de Juan Pablo II de que la complementariedad de los sexos es el modelo de la trinidad con la declaración de su Iglesia de que la deidad debe seguir siendo llamada con pronombres masculinos independientemente de los géneros de las palabras en las escrituras griegas o hebreas (Congregación para el Culto Divino 2001, art. 31).

Una forma de hacer que la complementariedad sirva a propósitos feministas sería aceptar, al menos como supuesto, sus premisas y algunas de las conclusiones que casi infaliblemente se siguen de ellas, según declaraciones recientes del Vaticano, tales como la exclusión de las mujeres del ministerio sacerdotal, y trabajar en ver si se puede lograr algo fructífero con ellas o a pesar de ellas. Así, una/o podría argumentar, siguiendo a William de Ockham, que las mujeres no deberían ser excluidas de un concilio general, especialmente en temas de fe que conciernen a todas/os (Kilcullen et al. 2015 art. 85)²⁹. Una/o podría sostener, como lo hizo alguna vez Elisabeth Schuessler Fiorenza, que, incluso si las mujeres no pueden ser ordenadas, sí pueden ser nombradas cardenales (Schuessler Fiorenza 2005), un cargo que no requiere ordenación, y que en interés de la paridad de aquí en adelante sólo deberían ser nombradas mujeres para el Colegio Cardenalicio. Una/o podría decir, como ya lo han hecho incluso miembros de la actual jerarquía de la Iglesia, que las voces de las mujeres son necesarias para desarrollar una teología de “la mujer” más adecuada.

Cuanto más diferentes son en esencia hombres y mujeres, más cierto es que la humanidad sólo es un todo completo cuando ambos están colaborando por igual usando sus atributos complementarios y por lo tanto se hace más esencial incluir a las mujeres en la toma de decisiones y en la autoridad de enseñanza. Este es un argumento que el Vaticano ha sostenido desde la segunda mitad del

29 El magisterio de Ockham reiteradamente sostiene que las mujeres son parte de “omnes” (todos) para los fines de la máxima del canon y luego de la ley secular “quod omnes tangit”. Para ulteriores discusiones sobre los usos de la máxima para argumentos feministas desde la Edad Media hasta el presente, ver see (Case 2014).

siglo XX con respecto a la colaboración de hombres y mujeres en el mundo, pero no ha aplicado el mismo razonamiento en relación a su colaboración en la Iglesia. Es el tipo de argumento usado provechosamente por las feministas en el siglo XIX, cuando la ideología de las esferas separadas alcanzó su punto máximo, tal como hicieron las sufragistas quienes, genuinamente o por estrategia, dijeron que justamente por tener las mujeres dones especiales era que el sistema de gobierno tenía mucha necesidad de esos dones en la vida pública y por lo tanto las mujeres debían poder votar y ser alentadas a asumir cargos públicos. Pero hasta ahora este razonamiento ha sido de poco interés para las/os católicas/os practicantes y para las/os teólogas/os católicas/os. Incluso Schuessler Fiorenza hace poco dejó de lado sus anteriores llamados a la ordenación de las mujeres y a su nombramiento en la jerarquía de la Iglesia y los ha reemplazado por un rechazo categórico de todas las jerarquías para reemplazar lo que ella condena como una iglesia que es parte del kyriarcado (Schuessler Fiorenza 2005).

Permítanme volver al término específico “complementariedad”, una palabra del latín que migra desde el francés o el italiano al inglés y el alemán. En la primera mitad del siglo XX, las/os activistas franceses de Vichy, con influencias católicas, hablaban de los “roles complementarios del hombre y la mujer” (Muel-Dreyfus 2001: 192) en términos bastante congruentes con pronunciamientos posteriores del Vaticano. El mismo tipo de lenguaje aparece en una serie de discursos a organizaciones de mujeres realizados por los papas de mediados de siglo, desde Pío XII a Pablo VI. Estos discursos tienen todos un carácter parecido y ya familiar: reconocen que los roles de la mujer se están ampliando, lo mismo que el reconocimiento de la igualdad con los hombres, no condenan su mayor participación en la vida pública (y de hecho a menudo la alientan o en el peor de los casos reconocen que es inevitable), pero remarcan sin embargo sus responsabilidades especiales en relación a la familia y las instan a que en el proceso de dar forma a su nuevo rol, sus particularidades complementarias sean tenidas plenamente en cuenta.

Tomaré una extensa cita de uno de estos discursos, que no sólo es anterior a cualquier pronunciamiento sobre la materia de Karol Wojtyla/Juan Pablo II sino que además describe de manera mucho más clara que su Teología del Cuerpo las implicancias prácticas de la complementariedad para la ley y la vida seculares, del tipo de los que él comenzó a pronunciar como mucho en su *Mulieris Dignitatem* (Dignidad de la mujer) en 1988 y luego en documentos que

él preparó directamente para anticiparse a la Conferencia sobre las Mujeres que organizó la ONU en Beijing (Papa Juan Pablo II 1995). El 21 de octubre de 1945, el Papa Pío XII dio un Discurso a miembros de varias asociaciones católicas de mujeres acerca de los deberes de las mujeres en la vida política y social (Papa Pío XII 1945), que incluía los siguientes pasajes:

Atributos distintivos y complementarios de los sexos

¿Qué es, entonces, esta dignidad que Dios le dio a la mujer? La respuesta yace en la naturaleza humana tal como Dios la ha diseñado... Como hijos de Dios, el hombre y la mujer tienen una dignidad en la que son absolutamente iguales... Haber defendido y proclamado esta verdad, y haber liberado a la mujer de una esclavitud que es degradante y es contraria a su naturaleza, es una de las imperecederas glorias de la Iglesia. Pero el hombre y la mujer no pueden mantener o perfeccionar esta igual dignidad suya a menos que respeten y usen los atributos distintivos con los que la naturaleza ha bendecido a cada sexo: atributos físicos y espirituales que son indestructibles, y tan coordinados que su relación mutua no puede ser alterada sin que intervenga la propia naturaleza para reestablecerla. Estas características peculiares que distinguen a los sexos son tan obvias para todos que sólo una ceguera voluntaria, o una actitud doctrinaria tan desastrosa como utópica, pueden ignorar o ser incapaces de ver su importancia en la estructura de la sociedad.

De hecho, esta coordinación de los sexos a través de las características peculiares de cada uno es tal que su influencia se extiende hasta cada manifestación de la vida social del hombre...

Cuando, por el contrario, los sexos descuidan las relaciones íntimas y armoniosas que Dios ha establecido y quiere que permanezcan entre ellos y en cambio se regodean en un perverso individualismo; ...cuando no cooperan en armonía mutua para servir a la humanidad de acuerdo a los planes de Dios y de la naturaleza..., aquí el bien común de la sociedad humana, tanto espiritual como temporal, está seriamente comprometido y hasta la propia Iglesia de Dios tiembla, no por su propia existencia, dado que ella tiene las Divinas promesas, sino por el mayor éxito de su misión entre los hombres.***



Sea casada o soltera, la función de la mujer se ve claramente definida en los lineamientos de su sexo, en sus propensiones y poderes especiales. Trabaja codo a codo con el hombre, pero trabaja según su propia manera y de acuerdo a su inclinación natural. Ahora bien, la función de la mujer, el modo de la mujer, la inclinación natural de la mujer, es la maternidad. Toda mujer está llamada a ser madre, madre en el sentido físico o madre en un sentido más espiritual y más exaltado, y sin embargo real. Para este fin el Creador ha diseñado la totalidad de la naturaleza de la mujer: no sólo su organismo, sino también y mucho más su espíritu y por sobre todo su exquisita sensibilidad. Es por esto que sólo desde el punto de vista de la familia la mujer, si es una verdadera mujer, puede ver y entender plenamente cada problema de la vida humana. Y es por esto que su delicado sentido de su propia dignidad le causa un estremecimiento de aprensión cuando el orden social o político amenaza o pone en peligro su vocación de madre o el bienestar de la familia. ***

Condiciones desfavorables para la familia y la dignidad de la mujer

Y en realidad, desafortunadamente, las condiciones sociales y políticas de hoy están cargadas con este peligro. De hecho, la santidad del hogar y por lo tanto la dignidad de la mujer corren riesgo de volverse más y más precarios. Esta es su hora, mujeres y niñas católicas. La vida pública las necesita.*** Ella debe trabajar con el hombre por el bienestar de la civitas en la cual disfruta una dignidad igual a la de él, y aquí cada sexo tiene su rol que representar de acuerdo con su naturaleza, con sus atributos distintivos, sus capacidades físicas, intelectuales y morales. Ambos sexos tienen el derecho y el deber de trabajar juntos por el bien de la sociedad... Pero es claro que mientras que el hombre por su temperamento es más apto para lidiar con los asuntos externos y los negocios públicos, hablando de forma general la mujer tiene una mayor comprensión de los delicados problemas de la vida doméstica y familiar y un toque más seguro para resolverlos, lo cual, por supuesto, no significa negar que algunas mujeres pueden mostrar una gran capacidad en cualquier esfera de la vida pública.

No se trata tanto de que cada sexo esté llamado a una tarea diferente; la diferencia está más bien en la manera de juzgar y de arribar a aplicaciones concretas y prácticas. Tomemos el caso de los derechos civiles, por ejemplo, actualmente son iguales para ambos sexos. Pero



sólo piensen cuánto más efectivamente y con más inteligencia estos derechos serán usados si los hombres y las mujeres reúnen sus recursos al utilizarlos. La sensibilidad y delicadeza que son características de la mujer pueden quizás torcer su juicio en la dirección de sus impresiones, y así tender a perjudicar una mirada más amplia y clara, una decisión fría, o una prudencia previsoras; pero por otro lado son las más valiosas auxiliares para discernir las necesidades, aspiraciones, y peligros propios de la esfera de la vida doméstica, la asistencia pública y la religión.***

¿Por qué hago una cita tan extensa de este rebuscado documento? Una razón es para sugerir la posibilidad de que mirar a los teólogos en busca de los orígenes de la antropología teológica de la complementariedad puede ser una busca en el lugar equivocado. La complementariedad puede haber comenzado, y no haber terminado, en una esfera más próxima a lo político que a lo noumenológico. Otra razón es indicar que el concepto se desarrolla muy tempranamente en el período de la segunda posguerra, en simultáneo con la incorporación de la dignidad (que para las/os católicas/os sigue siendo una dignidad basada en el estatus) como característica central del desarrollo del régimen internacional de derechos humanos en el cual se incluyó la igualdad entre los sexos. (Moyn 2015) Podría haber citado pasajes similares de Juan XXIII (1960, 1961) y de Pablo VI (1976) como evidencia en contra de otra hipótesis que tuve en consideración al tratar de conciliar el desarrollo en simultáneo, desde el Vaticano, del rechazo de lo que agrupa bajo “género” y la adopción de lo que llama complementariedad. La hipótesis era que hubo un momento, en el período inmediato posterior al Vaticano II, cuando todo pudo haber sucedido de un modo diferente: cuando, habiendo ya aceptado la igualdad entre los sexos en, por ejemplo, los documentos del Vaticano II, la Iglesia Católica pudo haber evitado apelar a la complementariedad y aceptar que mucho de lo que llegó a demonizar como la “agenda de género” era en realidad perfectamente consistente con las enseñanzas cristianas acerca de los sexos desde los Evangelios en adelante, que de hecho lo prefiguraban. Por lo tanto, su visión de lo que la igualdad entre los sexos implicaba, en el mundo y en la Iglesia, podría y debería haber sido parecida a la de Ruth Bader Ginsburg (cuya visión del género subyacía, por ejemplo, al texto preliminar de la Declaración de Beijing de 1995 que tanto irritó al Vaticano), permitiendo a las/os católicas/os y a las feministas liberales seguir teniendo una causa común. El momento en el que estoy pensando es antes de que Pablo VI proclamara *Humanum Vitae, Persona Humana e Inter Insigniores*, cuando una abrumadora

mayoría de la Pontificia Comisión para el Control de la Natalidad no veía conflicto entre el uso de anticoncepción y las enseñanzas católicas, cuando la mayoría de la Pontificia Comisión Bíblica no veía obstáculos en la escritura para la ordenación de mujeres, y cuando Pablo VI aceptó un símbolo de la igualdad de las mujeres de las manos de Betty Friedan (1998: 77-78). Un signo tanto de la posibilidad como de su fracaso es la forma que tomó el debate entre los teólogos complementaristas, como Ignaz de la Potterie, por un lado y un grupo de mujeres disidentes y Karl Rahner del otro lado, en las reuniones de la desgraciada Pontificia Comisión sobre las Mujeres en la Sociedad y la Iglesia a mediados de los 1970 (Donders 2002). (Resulta significativo que este es exactamente el momento en el que el uso del término “género” por Ruth Bader Ginsburg y el rechazo de los estereotipos de sexo que lo subyacen, se estaban convirtiendo en la ortodoxia constitucional en los Estados Unidos y en vías de su exportación al exterior).

También cito lenguaje papal temprano como evidencia en contrario a la afirmación de que es sólo a Juan Pablo II a quien le debemos la complementariedad como nueva ortodoxia católica. Tampoco se debe subestimar la contribución de Ratzinger: a) a la forma en que la antropología teológica de los sexos se ha convertido en lo que, en otro contexto, Carol Gilligan llamó “problemas matemáticos con humanos” (Gilligan 1982: 26), b) al ensamblado de las partes que componen lo que para el Vaticano se ha convertido en la “agenda de género”, y c) al desplazamiento del énfasis desde la influencia sobre el comportamiento de los fieles hacia la insistencia en moldear la ley secular. Por eso, permítanme ahora ocuparme de Benedicto XVI antes de concluir con Francisco.

El aporte de Benedicto XVI/Joseph Ratzinger

Parece que fue recién una década después del Informe Ratzinger, cuando la activista y bloguera norteamericana Dale O’Leary le presentó personalmente su informe de situación “Género: La deconstrucción de las mujeres, análisis de la perspectiva de género en preparación para la Cuarta Conferencia Mundial sobre las Mujeres en Beijing, China, septiembre de 1995” (posteriormente revisado y publicado como *The Gender Agenda*, [la agenda del género]), que Ratzinger se aferró a la palabra “género” y la lanzó a la máquina de generar polémica del Vaticano. Pero, aunque todavía no tenía la palabra “género” para adosarles, ya había reunido todas las piezas para la época en que se hicieron las entrevistas que se convirtieron en el Informe Ratzinger: feminismo

radical, derechos de los gays, aborto, derechos reproductivos, nuevas formas de familia e incluso transexualidad.

Ya en 1984 Ratzinger había pensado que era:

necesario llegar al fondo de la demanda que el feminismo radical toma de la extendida cultura moderna, concretamente la “trivialización” de la especificidad sexual que hace que todo rol sea intercambiable entre el hombre y la mujer... Desconectado de su vínculo con la fecundidad, el sexo ya no parece ser una característica determinada, como una orientación radical y prístina de la persona. ¿Varón? ¿Mujer? Son preguntas que algunos ven como obsoletas, sin sentido, si no racistas. La respuesta del conformismo actual es previsible: “si uno es hombre o mujer tiene poco interés para nosotros, simplemente somos todos humanos”. Esto en realidad tiene graves consecuencias incluso si inicialmente parece muy hermoso y generoso (Ratzinger 1985: 95).

Para la época de su Carta de 2004, tenía la palabra “género” para adosarle las culpas de estas graves consecuencias, a las cuales consideraba como provenientes en primera instancia del feminismo.

Varias cosas son notables en la forma en que el Vaticano se mueve contra lo que llama “la agenda de género”. Entre todas ellas, la primera es que muy pocas de las intervenciones contra el “género” son emprendidas por la Iglesia Católica como organismo religioso que intenta influir en los corazones y las mentes de las/os creyentes, más bien, ya sea que hable como un “experto en la humanidad” como lo hace en la Carta de 2004 o como un actor estatal como en Beijing en 1995, su énfasis está en lo imperioso de influir la ley y la política seculares en línea con la visión del Vaticano. Cuando el Vaticano habla por una comunidad de fe al promover la complementariedad y al oponerse a la agenda de género, como en la Conferencia Humanum, lo hace junto con miembros de otras comunidades de fe, muchas de las cuales están mucho menos comprometidas con la igualdad entre los sexos. Así como en los años 1990 fue muy perturbadora su alianza con la Organización de la Conferencia Islámica en la ONU debido a las posiciones y leyes respecto de las mujeres que tienen muchos de los Estados miembros de esa organización, también es perturbador que la

Conferencia Humanum haya sido auspiciada por la CDF, garante de la ortodoxia doctrinaria de la Iglesia Católica, y que en el momento del Coloquio la CDF haya estado investigando la Conferencia de Liderazgo de las Mujeres Religiosas de Estados Unidos (LCWR, por sus siglas en inglés) bajo la acusación de herejías que incluían el “feminismo radical” y “tomar una posición que no está de acuerdo con las enseñanzas de la Iglesia acerca de la sexualidad humana” (CDF 2012). Entre las posiciones atribuidas a la LCWR y aquellas abiertamente sostenidas por, por ejemplo, la Iglesia Mormona, las/os Bautistas del Sur, el Islam y el judaísmo ortodoxo, todos los cuales tuvieron representantes invitadas/os a hablar en la Conferencia Humanum, aquellas atribuidas a la LCWR se reconcilian con más facilidad con la ortodoxia católica.

El Vaticano ve, y presupone que sus oponentes también la ven, una estrecha conexión entre todos los componentes que incorpora bajo la “agenda de género”, tales como el desmantelamiento de los roles sexuales, la aceptación de la homosexualidad, el reconocimiento de una diversidad de formas de familia y de expresión sexual y de género y el acceso a las nuevas tecnologías reproductivas, a los preservativos y otros métodos anticonceptivos y al aborto. En resumen, la mayoría de lo que se encuentra bajo los títulos de derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, orientación sexual e identidad de género, reforma de la legislación sobre familia y la eliminación de los estereotipos de género. Desafortunadamente, las feministas y las/os defensoras/es de los derechos sexuales que están del otro lado de la “agenda de género” muy raramente arman causa común o al menos son capaces de ver las conexiones entre los temas con los cuales están comprometidas/os. También tienden a malinterpretar al propio Vaticano como si estuviera casi exclusivamente obsesionado con la homosexualidad y la transexualidad incluso cuando una lectura cuidadosa de los pronunciamientos vaticanos deja en claro que tiene preocupaciones mucho más amplias acerca del sexo y el género. Por ejemplo, los titulares que informaban sobre el discurso que Benedicto XVI dirigió a los miembros de la Curia Romana en la Navidad de 2008 tendían a leer literalmente que “el Papa dice que salvar a la heterosexualidad es como salvar el bosque tropical” (Reuters Dic 22 2008). Sin embargo, hablando de forma mucho más amplia, Benedicto XVI dijo que la Iglesia

tiene una responsabilidad hacia la creación y debe también reivindicar públicamente esta responsabilidad. Al hacerlo, no sólo debe defender la tierra, el agua y el aire como dones de la



creación que pertenecen a todos. También debe proteger al hombre de la autodestrucción. Lo que hace falta es algo como una ecología humana, correctamente entendida... Los bosques tropicales merecen ser protegidos, pero no menos lo merece el hombre, como una criatura que tiene un “mensaje” innato que no contradice nuestra libertad, sino que en cambio es su premisa misma (Papa Benedicto XVI 2008).

Tomar en serio la idea de una “ecología humana” que está en riesgo por la “agenda de género” tiene una serie de implicancias fascinantes. Primero, indica que Benedicto XVI piensa sobre las feministas y las/os defensoras/es de derechos sexuales de una forma muy parecida a cómo las/os ambientalistas piensan de las compañías madereras: si no son detenidas/os, están a punto de arrasar la naturaleza humana en la misma forma en que las madereras talan indiscriminadamente el bosque tropical. Esto supone un nivel de poder e influencia, no sólo en la ley sino en la experiencia humana, que ni siquiera las/os más entusiastas simpatizantes y severas/os críticas/os de lo que Janet Halley llama el “feminismo de gobierno” (Halley et al. 2006) han podido hasta ahora adscribir a las feministas o a las/os activistas sobre orientación sexual e identidad de género. También ayuda a entender el sentido del énfasis del Vaticano en definir la legislación secular: el Vaticano está buscando para la familia tradicional algo equivalente a una ley para especies en peligro.

Aún más interesante, da a entender que, según Benedicto XVI, así como sería posible destruir el bosque tropical, también sería posible, de un modo igualmente desaconsejable y contrario a la voluntad del Creador, que los seres humanos realizaran la “autodestrucción del propio hombre” al destruir lo que ve como “la naturaleza del ser humano como hombre y mujer” (Papa Benedicto XVI 2008: supra 48). El argumento que sostiene aquí se hace eco de argumentos similares sostenidos por intelectuales con conexiones católicas durante los debates que tuvieron lugar en Francia durante el siglo XX por la reforma de la legislación de familia. Estas/os intelectuales invocaban las teorías psicoanalíticas de Lacan y la antropología filosófica para sostener que cualquier movimiento para eliminar de la legislación de familia francesa las distinciones tradicionales entre los sexos (por ejemplo, a través del reconocimiento de las parejas del mismo sexo, de las nuevas tecnologías reproductivas, de la adopción por parte de gays y de madres o padres solteras/os) podría, al alterar el orden simbólico, “desencadenar un estado general de caos social y malestar

psíquico” (Robcis 2010), en donde el peor escenario sería uno que volvería psicótica a la sociedad y a todas/os sus integrantes.

¿Cuánto, si es que algo, de esta visión apocalíptica comparte el Papa Francisco con su predecesor? ¿Cuál es su compromiso con promover la idea de la complementariedad y con oponerse a la visión que su predecesor asociaba con el género en la Iglesia y en el mundo? Yo concluiría que sus pronunciamientos hasta la fecha, leídos todos juntos, parecen indicar que Francisco, si bien no está ni de cerca tan obsesionado con afirmar la complementariedad esencial de los sexos como Juan Pablo II o con oponerse al género como Benedicto XVI, comparte las ideas y objetivos de sus predecesores cuando se trata de la complementariedad y el género.

El Papa Francisco entre la elección y el eco en relación a la complementariedad

Desde el momento de su elección al papado, los observadores vaticanos de todos los orígenes y todas las franjas ideológicas han estado debatiendo ferozmente y observando frenéticamente para ver hasta qué grado el Papa Francisco comparte las posiciones conservadoras de sus predecesores sobre varios temas, pero especialmente en aquellos relacionados al género y la sexualidad. Ahora quedan pocas dudas que el énfasis durante el papado de Francisco estará en algún otro lugar y no en oponerse a la agenda de género y que, cuando se ocupe del género, será por mucho en una forma más amable y suave que la de sus predecesores. Activistas de la comunidad LGBT, por ejemplo, se entusiasmaron con sus audiencias privadas con un hombre trans español y por su pregunta, a menudo citada, sobre “Si alguien es gay y busca al Señor y tiene buena voluntad, ¿quién soy yo para juzgar?” (Papa Francisco 2013). Pero, tal como sucede con su enfoque sobre las/os divorciadas/os y sobre quienes se volvieron a casar y sobre las mujeres que se hicieron abortos, es importante destacar que el enfoque de Francisco es menos de aceptación que de “acompañamiento con misericordia” (Sínodo 14, 2014: 24). El propio Francisco es el primero en decirnos que estas señales no cambian la doctrina fundamental sino sólo el acercamiento pastoral.

De forma parecida, las/os defensoras/es de lo que el Vaticano considera como agenda de género pueden haberse entusiasmado al principio al escuchar a Francisco decir: “No podemos insistir sólo en temas relacionados con el aborto, el matrimonio gay y el uso de métodos anticonceptivos”,

y mucho más cuando él describe estos temas como una “multitud de doctrinas desarticuladas”, a diferencia de su predecesor que las consideraba parte de una ideología completa y coherente. Sin embargo, en la misma oración en la que aseguró que “no es necesario hablar de estos temas todo el tiempo”, Francisco reconoció que “de hecho, la enseñanza de la iglesia es clara y yo soy un hijo de la iglesia” (Spadaro 2013). En contexto, otra vez parece que Francisco está instando a un cambio en el énfasis, no en la posición, y, de nuevo, en interés de lo que un cínico podría llamar artes de buen vendedor al servicio de la Iglesia.

El discurso de apertura del Papa Francisco en la Conferencia Humanum puede haber alentado esperanzas de cambio, dado que tomó como su modelo para la complementariedad la idea que aparece en 1 Cor. 12, que no es específica del sexo y que dice que “el Espíritu nos ha otorgado dones diferentes a cada uno de nosotros” y luego remarcó:

Cuando hablamos de la complementariedad entre el hombre y la mujer en este contexto, no debemos confundir ese término con la idea simplista de que todos los roles y relaciones de los dos sexos están fijados en un esquema único y estático. La complementariedad tomará muchas formas, porque cada hombre y cada mujer trae sus aportes distintivos a su matrimonio y a la formación de sus hijos: su riqueza personal, su carisma personal (Papa Francisco 2014).

Pero continuó diciendo, tal como su predecesor Benedicto XVI, que “la crisis en la familia ha producido una crisis en la ecología humana, porque los ambientes sociales, como los ambientes naturales, necesitan protección” (Papa Francisco 2014). Como Benedicto XVI, Francisco ve la amenaza planteada por lo que ambos llaman “teoría de género” en términos apocalípticos, comparándola con la guerra nuclear, el nazismo y como uno de los “Herodes que destruyen, que arman planes de muerte, que desfiguran el rostro del hombre y la mujer, destruyendo la creación” (Fullam 2015). Pero su idea de la amenaza es menos abstracta que la de su predecesor: Francisco se basa en experiencias concretas de lo que llama “colonización ideológica” mediante, por ejemplo, el otorgamiento de becas para la educación de los pobres condicionadas a que “se enseñe teoría de género” (Papa Francisco 2015a).

Como Juan Pablo II con su Teología del Cuerpo, pero otra vez típicamente en una forma más bajada a tierra, Francisco ha dedicado una serie de audiencias semanales a una catequesis de la familia. Asimismo, en ellas parece que se dan motivos para la esperanza de cambio, sólo para ser restringida o retirada. Por ejemplo, en una audiencia general Francisco insistió en que “no sólo es necesario que la mujer sea más escuchada, sino que su voz lleve peso real, una autoridad reconocida en la sociedad y en la Iglesia” (Papa Francisco 2015b). Pero cuando durante las entrevistas las/os periodistas le preguntaron acerca de formas concretas de otorgar a las mujeres tal autoridad reconocida, Francisco consideró que la idea de cardenales mujeres era un mal chiste (Allen 2013) y dio a entender que no veía necesidad de nombrar a mujeres como jefas de departamentos vaticanos porque “los sacerdotes a menudo terminan bajo la influencia de sus sirvientas” (Hooper 2014). Sus respuestas más serias a las preguntas sobre la autoridad femenina no son más reconfortantes para quienes ven a la complementariedad como un límite innecesario para la igualdad entre los sexos en la vida pública. “Las mujeres en la Iglesia deben ser valoradas, no “clericalizadas””, dijo en respuesta al mal chiste de las mujeres cardenales (Tornielli 2013). Pero él propone valorarlas principalmente en abstracto y mayormente en tanto son diferentes de los hombres, diciendo, por un lado, que:

Me pregunto si la así llamada teoría de género no es, al mismo tiempo, la expresión de la frustración y la resignación, la cual busca suprimir nuestra diferencia sexual porque ya no sabe cómo confrontarla. Sí, corremos el riesgo de dar un paso atrás. La eliminación de la diferencia de hecho crea un problema, no una solución (Papa Francisco 2015b: supra 59).

y por el otro que: “Todavía no hemos comprendido en profundidad lo que puede darnos el genio femenino, lo que la mujer puede aportar a la sociedad y también a nosotros. Quizás las mujeres ven las cosas en una forma que complementa los pensamientos de los hombres. Es un camino a seguir con la mayor creatividad y coraje” (Papa Francisco 2015b: supra 59).

Sin embargo, quizás el verdadero riesgo de un paso atrás resida no en ser abiertos a la eliminación de la diferencia, sino más bien en insistir con determinación en que existe tal cosa como “el genio femenino”. Si de verdad existe un camino a seguir hacia la igualdad entre los sexos a través

de la complementariedad, el Papa Francisco, al igual que sus predecesores, todavía tiene que mostrarnos cuál podría ser, y ni que hablar de que lidere la marcha a través de tal camino.

Agradecimientos

La autora agradece los valiosos comentarios de Helen Alvaré, Krzysztof Charamsa, Odile Fillod, Mark Jordan, Samuel Moyn, Francine Muel-Dreyfus, Dale O’Leary, Lyonette Louis-Jacques, de las/los revisoras/es anónimas/os de la revista y de las/os participantes de la conferencia *Habemus Gender* en la Universidad Libre de Bruselas y de la conferencia sobre Catolicismo político que tuvo lugar en el Instituto Remarque de la N. Y. U. También agradece el apoyo del Kanter Fund.

Referencias

Allen, Sr. Prudence. 1997. *The Concept of Woman Vol I: The Aristotelian Revolution 750 B.C.-A.D. 1250*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.

Allen, Sr. Prudence. 2006. ‘Man-Woman Complementarity: The Catholic Inspiration’, *Logos* 9:3, 87–108.

Allen, John L. Jr. 2013. ‘Francis Shoots Down Women Cardinals’, *NCR Today*, 15 December, accesado 1 febrero de 2016, <https://www.ncronline.org/blogs/ncr-today/francis-shoots-down-women-cardinals>

Aquinas, Thomas. 1856. *Scriptum super Sententiis*, accesado en 13 febrero de 2016, <http://www.corpusthomisticum.org/snp4024.html>.

Beauvoir, Simone de. 1973 [1949]. *The Second Sex*, New York: Vintage Books.

Beijing Declaration and Platform for Action, Fourth World Conference on Women, 15 September 1995.

Case, MaryAnne. 2000. “‘The Very Stereotype the Law Condemns’: Constitutional Sex Discrimination Law as a Quest for Perfect Proxies’, *Cornell Law Review* 85:5, 1447–1491.

Case, Mary Anne. 2011. ‘After Gender The Destruction of Man? The Vatican’s Nightmare Vision of the Gender Agenda for Law’, *Pace Law Review* 31, 802–817.

Case, Mary Anne. 2014. “‘The Ladies? Forget About Them.’ A Feminist Perspective on the Limits of Originalism’, *Constitutional Commentary* 29, 431–456.

Case, Mary Anne. 2016. ‘Implications of the Vatican Commitment to Complementarity for the Equality of the Sexes in Public Life’ in Fareda Banda and Lisa Fishbayn Joffe (eds.), *Women’s Rights and Religious Law: Domestic and International Perspectives*, New York: Routledge, 68–88.

Congregación para el Culto Divino. 2001. ‘Liturgiam Authenticam’, accesado en 11 febrero de 2016, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20010507_liturgiam-authenticam_en.html.

Congregación para la Doctrina de la Fe. 2012. ‘Doctrinal Assessment of the Leadership Conference of Women Religious’, 12 April, accesado en 13 february de 2016, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20120418_assessment-lcwr_en.html.

Donders, Dirkje. 2002. *The Tenacious Voice of Women. Rie Vendrik and the Pontifical Commission On Women in Society and in the Church*, Utrecht.

Friedan, Betty. 1998. *It Changed My Life: Writings on the Women’s Movement*. Cambridge: Harvard University Press.

Fullam, Lisa. 2015. “‘Gender Theory’, Nuclear War, and the Nazis’, *Dot Commonweal*, 23 February, accesado en 1 febrero de 2016, <https://www.commonwealmagazine.org/gender-theory-nuclear-war-and-nazis-0>.

Gilligan, Carol. 1982. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge: Harvard University Press.

Ginsburg, Ruth Bader. 1975. 'Gender in the Supreme Court: The 1973 and 1974 Terms', *The Supreme Court Review* 1, 1–24.

Halley, Janet, Kotiswaran, Prabha, Thomas, Chantal, and Shamir, Hila. 2006. 'From the International to the Local in Feminist Legal Responses to Rape, Prostitution/Sex Work and Sex Trafficking: Four Studies in Contemporary Governance Feminism', *Harvard Journal of Law & Gender* 29:2, 335–424.

Hildebrand, Dietrich von. 1958[1929]. *Die Ehe*. Verlag Ars Sacra Joseph Muller.

Hooper, John. 2014. 'Pope Francis Jokes "Woman was from a Rib" as He Avoids Vow to Reform Church', *The Guardian*, June 29, accesado en 1 febrero de 2016, <http://www.theguardian.com/world/2014/jun/03/pope-tells-couples-have-children-not-pets>.

Jordan, Mark D. 1997. *The Invention of Sodomy in Christian Theology*, Chicago: University of Chicago Press.

John Kilcullen, George Knysh, Volker Leppin, John Scott, and Jan Ballweg (eds.). 2015. *William of Ockham: Dialogus Book 6, Auctoritas Britannici Medii Aevi*, London: British Academy for the Humanities and Social Sciences.

Kuby, Gabriele. 2008. 'Gender Mainstreaming: The Secret Revolution'. *Vatican Magazin* 6.

Laqueur, Thomas. 1992. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge: Harvard University Press.

Moore, Russell D. 2006. 'After Patriarchy, What? Why Egalitarians are Winning the Gender Debate', *Journal of the Evangelical Theological Society* 49:3, 569–576.

Moyn, Samuel. 2015. *Christian Human Rights. Intellectual History of the Modern Age*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.

Muel-Dreyfus, Francine. 2001. *Vichy and the Eternal Feminine: A Contribution to a Political Sociology of Gender*. Translation by Kathleen A. Johnson. Durham: Duke University Press.

Newman, Barbara. 1987. *Sister of Wisdom, St. Hildegard's Theology of the Feminine*, Berkeley: University of California Press.

Pontificio Consejo para la Familia. 2006. *Lexicon: Ambiguous and Debatable Terms Regarding Family Life and Ethical Questions*, Virginia: Human Life International.

Papa Benedicto XVI. 2008. *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a la Curia Romana con ocasión del intercambio de felicitaciones por la navidad, 22 de diciembre*, accesado en 1 febrero de 2016, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20081222_curia-romana_en.html.

Papa Francisco. 2013. *Viaje apostólica a Río de Janeiro con ocasión de la XXVIII Jornada Mundial de la Juventud. Conferencia de prensa del Santo Padre Francisco durante el vuelo de regreso a Roma. Domingo 28 de julio de 2013*, accesado en 1 febrero de 2016, http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa.html.

Papa Francisco. 2014. *'Not Just Good, but Beautiful', Opening Address Humanum Conference, Humanum, 17 November*, accesado en 1 febrero de 2016, <https://catholicherald.co.uk/news/2014/11/17/full-text-pope-franciss-opening-address-to-humanum-conference/>.

Papa Francisco. 2015. *Viaje apostólica del Santo padre Francisco a Sri Lanka y Filipinas (12-19 de enero de 2015) Conferencia de prensa del Santo Padre durante el vuelo de Manila a Roma, 19 de enero de 2015* accesado en 1 febrero de 2016, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/january/documents/papa-francesco_20150119_srilanka-filippine-conferenza-stampa.html.

Papa Francisco. 2015b. Audition General. La Familia - 10. Hombre y Mujer (I) Vatican Online Archive, 15 de abril de 2015, accesado en 1 febrero de 2016, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2015/documents/papa-francesco_20150415_udienza-generale.html.

Papa Juan XXIII. 1960. Discurso del Santo padre Juan XXIII al Congreso de la Federación Mundial de Juventudes Femeninas Católicas, 23 de abril de 1960, Vatican Online Archive, accesado en 1 de febrero de 2016, https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1960/documents/hf_j-xxiii_spe_19600423_gioventu-femminile.html.

Papa Juan XXIII. 1961. 'La Donna e la Professione', Promosso dall'Università Cattolica del Sacro Cuore, Vatican Online Archive, 6 September, accesado en 1 febrero de 2016, http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1961/documents/hf_j-xxiii_spe_19610906_donna-professione.html.

Papa Juan Pablo II. 1988. Carta Apostólica 'Mulieris Dignitatem', Vatican Online Archive, 15 August, accesado en 1 febrero de 2016, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_15081988_mulieris-dignitatem.html.

Papa Juan Pablo II. 1995. Letter to Women, Vatican Online Archive, 29 June, accesado en 14 febrero de 2016, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women.html.

Papa Juan Pablo II. 1998. Man and Woman He Created Them: A Theology of The Body Translation by Michael Waldstein. Boston: Pauline Books.

Papa Pablo VI. 1968. Carta Encíclica 'Humanae Vitae', Vatican Online Archive, 25 de julio, accesado el 1 de febrero de 2016, https://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html.

Papa Pablo VI. 1975. 'Persona Humana', 7 de noviembre de 1975, Vatican online Archive, accesado en 1 febrero de 2016, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_en.html.

Papa Pablo VI. 1976. 'Discorso del Santo Padre Paolo VI alle Partecipanti al Congresso Nazionale del Centro Italiano Femminile', 6 de diciembre de 1976, Vatican Online Archive, accesado en 1 febrero de 2016, https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1976/documents/hf_p-vi_spe_19761206_congresso-nazionale-cif.html.

Papa Pío XI. 1930. 'Casti Connubii', 31 de diciembre de 1930, Vatican Online Archive, accesado en 14 febrero de 2016, http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.html.

Papa Pío XII. 1945. 'Questa Grande Vostra Adunata: Women's Duties in Social and Political Life.' Address to Members of Various Catholic Women's Associations, 21 de octubre de 1945, Catholic Tradition Archive, accesado en 1 febrero de 2016, <http://catholictradition.org/Encyclicals/questa1.htm>.

Ratzinger, Joseph Cardinal, and Messori, Vittorio. 1985. *The Ratzinger Report: An Exclusive Interview on the State of the Church*, San Francisco: Ignatius Press.

Ratzinger, Joseph Cardinal. 2004. 'Letter from Joseph Cardinal Ratzinger, Prefect, Congregation for the Doctrine of the Faith, to the Bishops of the Catholic Church on the Collaboration of Men and Women in the Church and in the World', Vatican Online Archive, May 31, accesado en 1 febrero de 2016 http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_en.html.

Reuters Staff. 2008. 'Pope says Saving Heterosexuality like Saving the Rainforest', Reuters Press, 22 de diciembre de 2008, accesado en 1 febrero de 2016, <http://blogs.reuters.com/faithworld/2008/12/22/pope-says-saving-heterosexuality-like-saving-the-rainforest/>.

Robcis, Camille. 2010. 'French Sexual Politics from Human Rights to the Anthropological Function of the Law', *French Historical Studies* 33:1, 129–156.

Schuessler Fiorenza, Elisabeth. 2005. 'We are Church – A Kindom of Priests', Keynote Address

for Women's Ordination Worldwide (WOW) Second International Conference Breaking Silence, Breaking Bread: Christ Calls Women to Lead Ottawa, 22 de julio de 2005, accesado en 1 febrero de 2016, <http://womensordinationcampaign.org/ottawa-2005/2014/2/2/elizabeth-schussler-fiorenza-we-are-a-church-a-kingdom-of-priests>.

Spadaro, Antonio. 2013. 'A Big Heart Open to God: The Exclusive Interview with Pope Francis', America Magazine, 30 September, accesado el 1 febrero de 2016, <https://www.americamagazine.org/faith/2013/09/30/big-heart-open-god-interview-pope-francis>.

Sínodo de Obispos. 2014. III Extraordinary General Assembly of the Synod of Bishops: 'Pastoral Challenges to the Family in the Context of Evangelization', Vatican Online Archive, 18 de octubre de 2014, accesado el 1 febrero de 2016, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20140626_instrumentum-laboris-familia_en.html.

Tornielli, Andrea. 2013. 'Never be Afraid of Tenderness', La Stampa, 14 December, accesado el 1 febrero de 2016, <https://www.lastampa.it/2013/12/14/esteri/vatican-insider/en/never-be-afraid-of-tenderness-5BqUfVs9r7W1CJIMuHqNel/pagina.html>.

Contra la herejía de la inmanencia: el “género” según el Vaticano como nuevo recurso retórico contra la desnaturalización del orden sexual

Sara Garbagnoli

Así, transformarse en objeto de la teoría era el resultado de transformarse en sujeto de la historia.

Colette Guillaumin, Women and theories about society: the effects on theory of the anger of the oppressed (1995)

La doctrina social católica: de lo social a lo sexual

Desde 2009, el Observatorio Internacional Cardenal Van Thuân, creado en 2004 para difundir la doctrina social de la Iglesia Católica, ha publicado un informe anual que incluye una discusión sobre el que considera ser el tema del año. Haciendo un análisis de algunos de los planteos y discusiones contenidos en estos informes (por ejemplo, la “colonización de la naturaleza humana” resultante del género, la crisis jurídica inducida por el “relativismo”, y el feminismo como un nuevo totalitarismo), se destacan tres cambios recientes y significativos en el discurso público del Vaticano sobre el orden sexual (CVTIO 2012, 2013 y 2014). Primero, el núcleo de la doctrina social se ha desplazado de la economía a lo que el Vaticano llama antropología, es decir, la sexualidad, dado que en términos del Vaticano antropología se refiere a la naturaleza de la persona humana como inherentemente sexuada (Benedicto XVI 2008 y 2009a).

En segundo lugar, el significado y el lugar central que Joseph Ratzinger le otorgó a la noción tomista de *lex naturalis*, en la cual la definición de una ley moral natural está entrelazada de modo problemático con las leyes de la naturaleza tal como son estudiadas por las ciencias naturales (Fassin 2010; Fillod 2014), produjeron un desplazamiento de la posición que el Vaticano tiene acerca de las relaciones entre teología, ciencias naturales y ciencias sociales. La teología y las

ciencias naturales son conceptualizadas como dos lenguajes diferentes que expresan el mismo significado: que los preceptos de la ley natural definen la estructura de la realidad tal como fue creada por Dios y conocida por los seres humanos a través de la facultad de la razón. Según la opinión de Ratzinger, 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” en el discurso del Vaticano. Desde este punto de vista, la producción de hombres y mujeres como dos grupos naturales diferentes y complementarios está determinada tanto por la antropología como por la biología y por lo tanto el Vaticano simultáneamente toma elementos de la teología y la biología para reafirmar la naturaleza trascendente del orden sexual³⁰. Cuando las ciencias sociales, y sobre todo los estudios feministas, LGBTQ, de género y sobre sexualidades, cuestionan esta “base inmutable de la antropología” (Ratzinger 2004), se los define como una ideología que amenaza el “orden de la creación” y la estabilidad de la reproducción social (Benedicto XVI 2008).

Tercero, la doctrina social de la Iglesia Católica se ha convertido paulatinamente en la herramienta central para impulsar lo que el Papa Juan Pablo II ha denominado una nueva forma de evangelización. Su objetivo principal es contrarrestar lo que el Vaticano percibe como una cultura secularista cada vez más agresiva y relativista, cuyo epítome es el “género”. Esto explica por qué, desde su fundación en 2010, el Vaticano ha puesto la contraofensiva contra el género en el centro de los desafíos pastorales del Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización. Esta contraofensiva sigue siendo una de las principales tareas pastorales del Vaticano (Sínodo de Obispos 2014).

¿Cómo podemos dar cuenta de este cambio en la doctrina social de la Iglesia Católica? ¿Qué es lo que está en juego en lo que desde comienzos de 2000 el Vaticano ha configurado como “una controversia sobre el género” (Pontificio Consejo para la Familia 2011)? ¿Cómo se puede explicar la prominencia política de este discurso antigénero en los discursos públicos diez años después de haber sido inventado por el Vaticano? Para indagar en estas preguntas, hago un doble análisis. En

30 Para ejemplos de estos dos registros de intervención, teológico y científico, utilizados por las/os expertas/os del Vaticano, ver las referencias bíblicas en la intervención de Margron (Fassin and Margron 2011) y las fuentes científicas usadas por Jutta Burggraf (PCF 2005: 575–583). Odile Fillod ha demostrado el mal uso que Burggraf hizo de argumentos y fuentes científicos.

la primera parte de este artículo, investigo los orígenes, las lógicas y el alcance de la “ideología de género” como nuevo recurso retórico creado por el Vaticano para confrontar la desnaturalización del orden sexual resultante de las demandas, análisis y teorías de los movimientos de minorías sexuales. En la segunda parte, analizo cómo se desplazó este constructo argumentativo desde los textos vaticanos hasta las así llamadas manifestaciones antigénero en Francia e Italia y evalúo su objetivo político.

El “género” según el Vaticano, de Beijing a París: cuando un rótulo se convierte en un grito de guerra

La emergencia de la división entre el “Nuevo feminismo” vs. el “Feminismo de género”

Desde su surgimiento a mediados de los años 1990, el discurso antigénero del Vaticano ha sido producido como reacción a la desnaturalización del orden sexual realizada por las teóricas y activistas feministas. Si bien no todos los significados del término género son igualmente disruptivos, un punto en el que están de acuerdo el Vaticano y muchas feministas (Mathieu 1991; PCF 2005; Scott 2013), el Vaticano ha elegido al “género” como el emblema, la metonimia y la piedra angular de teorías que afirman que la masculinidad y la feminidad son construcciones sociales o, peor, como se dice en el análisis feminista materialista, que hombres y mujeres no son grupos naturales sino clases sociales antagónicas (Delphy 2001; Wittig 1992). Según el Vaticano, esta deconstrucción del orden sexual destruye el orden social. Al alentar la creencia de que una sexualidad fluida y polimorfa sería el origen de la identidad individual, el género conduciría a la “autodestrucción de la humanidad” (Benedicto XVI 2009b). Esta visión de pesadilla del género, que reelabora algunos temas catastrofistas típicos de la retórica homofóbica, fue construida luego de la Conferencia Internacional de Naciones Unidas sobre Población y Desarrollo en El Cairo en 1994 y durante la Cuarta Conferencia Mundial sobre las Mujeres en Beijing al año siguiente (Case 2011). El Vaticano interpretó los temas que se discutieron durante estas reuniones (el lugar central de los derechos reproductivos y de salud, así como el empoderamiento de las mujeres y la igualdad de género) como señales de alarma acerca de la creciente influencia de esta ideología sobre las instituciones internacionales (Buss 1998, 2004). Desde entonces, el Vaticano habla de las “feministas del género” para referirse a investigadoras/es y activistas que adoptan una

“perspectiva ideológica” que afirma que las normas sexuales son construidas y naturalizadas socialmente (O’Leary 1997)³¹.

Pero 1995 no fue solamente el año de la condena a las así llamadas feministas del género. Unos meses antes de Beijing, el papa Juan Pablo II hizo un llamado a crear un “nuevo feminismo” que tenía que “reconocer y afirmar el verdadero genio de las mujeres en todos los aspectos de la vida en sociedad” y promover la “dignidad de la mujer” (Juan Pablo II 1995). Este nuevo feminismo está basado en un sistema de disposiciones diferentes y complementarias (lo que el Vaticano llama “genio femenino” y “masculino”) que vincula a dos grupos que son considerados naturales. Este sistema pretende reflejar “el orden natural”, que ya está escrito sobre “cuerpos sexuados” que son diferentes. Así, el sexo es considerado como el origen natural de lugares diferentes y supuestamente complementarios que los hombres y las mujeres ocuparían dentro de la estructura social.

Aunque esta escisión entre un “feminismo de género” y un “nuevo feminismo” es nueva en sus términos específicos, su significado y su relevancia política, continúa una distinción más antigua entre “buen” y “mal” feminismo, que ya había sido establecida por el Vaticano y que viene del período posterior a la Segunda Guerra Mundial. Desde el papado de Pío XII (1939-1958) hasta Juan Pablo II (1978-2005), el Vaticano produjo una renovación radical de su discurso sobre la naturaleza de las mujeres como respuesta a los movimientos feministas y a los cambios sociales, políticos y jurídicos que éstos promovieron. En esta nueva mirada, los hombres y las mujeres son vistos como “iguales en dignidad” pero diferentes y complementarios en naturaleza. Este argumento de la “igualdad dentro de la diferencia” fue reemplazando gradualmente la visión anterior del Vaticano, de las mujeres como subordinadas a los hombres. Por consiguiente, el Vaticano comenzó a distinguir y a poner en oposición una “verdadera” y una “falsa emancipación” (Pío XII), así como un feminismo “auténtico” y uno “extremo” (Pablo VI). El primero celebra la diferencia ontológica entre los sexos y su complementariedad armoniosa, el último analiza las relaciones entre los sexos en términos de antagonismo. Como sostiene Denise Couture, la “puesta en simetría con diferencia” de los

31 La expresión “feministas del género” fue acuñada por Christina Hoff Sommers en un panfleto que se publicó en 1994 con el apoyo de usinas de ideas conservadoras norteamericanas y que desde 1995 fue popularizado por la ensayista Dale O’Leary en los espacios antiaborto. Ese mismo año, O’Leary le presentó su análisis al cardenal Joseph Ratzinger.

sexos operada por el Vaticano al adoptar el argumento de la “igualdad en la dignidad” debe ser comprendida como una reformulación profunda del discurso que el Vaticano previamente tenía acerca de la asimetría de los sexos (Couture 2012). Señala un movimiento retórico logrado por Juan Pablo II con su “teología de la mujer”, la cual, inspirada en el pensamiento de Edith Stein, considera que la naturaleza humana es intrínsecamente binaria y que el orden social se basa en esta dicotomía ontológica (Snyder 1999). Además, esta división supuestamente irrevocable e inexorable se manifiesta en los cuerpos y en las almas: en las diferencias anatómicas entre hombres y mujeres y en sus disposiciones complementarias (Stein 2008). Dado que el destino y los hábitos de las mujeres estarían inscritos en su anatomía, esta nueva visión apoya una creencia muy consolidada según la cual se considera a la maternidad como vocación y misión natural de las mujeres (Juan Pablo II 1988). Durante el papado de Juan Pablo II, mientras Karol Wojtyla alentaba el surgimiento de un “nuevo feminismo” y apoyaba el desarrollo de una “verdadera teología de la mujer”, el cardenal Joseph Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, llevaba adelante la lucha contra los “malos” feminismos, especialmente contra su fundamento conceptual en la noción de opresión y contra su objetivo político de erradicar la diferencia sexual. Diez años antes de la Conferencia de Beijing, en 1985, Ratzinger estigmatizó la “trivialización” de la especificidad sexual que produce el “feminismo radical”, haciendo que todos los roles sean intercambiables entre el hombre y la mujer (Ratzinger 1985). La negación de la diferencia sexual como sustrato ontológico de qué es humano va contra el “lenguaje de la naturaleza y de la moral” y hace que la sexualidad sea eliminada de la “antropología” (Ratzinger 1985). Este argumento se convertiría en uno de los principales dogmas de la retórica antigénero venidera.

En resumen, es necesario evaluar conjuntamente la oposición al “feminismo de género” y la elaboración de un “nuevo feminismo”, tal como surgieron a mediados de los años 1990. Son esquemas discursivos complementarios dentro del mismo recurso retórico, que es resultado de un proceso de reelaboración conceptual cuyo propósito fue reafirmar la naturaleza trascendente del orden sexual como una “verdad de la razón” que legisladoras/es y políticas/os debían respetar.

El “género” como “colonización ideológica”: la invención de un nuevo recurso discursivo

En 1995, cuando se realizó la Conferencia de Beijing y se lanzaron tanto la “guerra” cultural contra el género como la promoción del “nuevo feminismo”, el Vaticano ya había elaborado su discurso sobre el orden sexual basándose en la idea de la complementariedad entre los sexos como el sustrato natural de la humanidad. Esto explica por qué el Vaticano reaccionó de inmediato a la Plataforma de Acción de Beijing, en la cual se usó el término género, aún si se lo puso entre comillas tal como exigió y obtuvo la Delegación Permanente del Vaticano ante la ONU. Desde entonces, la reacción del Vaticano contra el género se ha desplegado siguiendo una estrategia doble. Por un lado, el Vaticano ha elaborado una nueva definición de género buscando renaturalizar el concepto. Se considera que el género es aceptable cuando se lo define como “basado en la identidad sexual biológica, hombre o mujer” (Delegación de la Santa Sede 1995; PCF 2005). Por el otro lado, el Vaticano ha desarrollado un nuevo recurso retórico para oponerse al género cuando se lo usa como categoría analítica desnaturalizante y, de modo más amplio, para deslegitimar los análisis y declaraciones que afirman la inmanencia del orden sexual.

Este constructo, que fue concebido por consultoras/es de los Consejos Pontificios y por expertas/os elegidas/os por el Vaticano entre investigadores/as que enseñan en las Universidades Católicas y en sus academias, utiliza dos sintagmas, “ideología de género” y “teoría de género”, en los cuales los términos “teoría” e “ideología” se utilizan programáticamente como sinónimos. Desde este punto de vista, las teorías y análisis producidos por las/los investigadoras/es en estudios de género para desnaturalizar el orden sexual no son consideradas científicas y representan una “tormenta conceptual” que rompe el vínculo entre la realidad y el lenguaje (PCF 2005). El Vaticano produjo una “filología sagrada” para realizar una “clarificación lingüística” (PCF 2005) basándose en una teoría del lenguaje en la que las palabras deben reflejar las estructuras que definen qué es real, verdadero y moral, tales como la complementariedad entre los sexos. Esta preocupación, que para el Vaticano es tanto filológica como antropológica, dio como resultado un diccionario enciclopédico publicado en 2003 bajo los auspicios del Pontificio Consejo para la Familia. *El Lexicón. Términos Ambiguos y Discutidos sobre Familia, Vida y Cuestiones Éticas* consiste en alrededor de cien artículos sobre temas sexuales y de bioética, escritos por más de setenta autores/as. El proyecto

en su totalidad fue supervisado por el cardenal Alfonso López Trujillo, presidente del Pontificio Consejo para la Familia, que es conocido por ser un ferviente crítico de lo que llama “colonialismo anticonceptivo”. En este libro, son temas centrales e interrelacionados la oposición al género y la condena de la “cultura de la muerte”.

A partir del *Lexicón*, las/os expertas/os vaticanas/os usan “ideología de género” y “teoría de género” como etiquetas para identificar los análisis y posiciones que afirman que las normas sexuales están históricamente determinadas. La “ideología de género” difiere de repertorios discursivos más tradicionales que afirman la trascendencia del orden sexual debido a su ataque explícito a un concepto feminista, a la mezcla de argumentos utilizados (el género como el caballo de Troya de la “colonización ideológica” que niega una verdad biológica y es producido por un poderoso grupo de poder), y a sus objetivos. Más precisamente, este recurso retórico busca servir a tres propósitos principales. Configura un enemigo único y atemorizante, reúne a actores religiosos y no religiosos para formar un frente amplio de activismo en nombre de la defensa de “lo que es humano” y, finalmente, produce pánico moral en la esfera pública que como consecuencia les permite influir sobre los/las legisladores/as y bloquear reformas jurídicas y sociales sobre temas de salud y derechos sexuales y reproductivos y sobre temas relacionados con las personas LGBTQ.

Con el propósito de crear un enemigo único, la noción de género del Vaticano está diseñada para referirse a tres procesos históricos diferentes pero vinculados, que afirman que el orden sexual no es trascendente. Primero, es una reacción frente al surgimiento de los estudios feministas y los estudios LGBTQ que analizan las disposiciones sociales a través de las cuales se naturalizan las normas sexuales (Guillaumin 1995). En este caso, el Vaticano usa “género” para referirse a una combinación y deformación de teorías que son diferentes y a menudo antagonistas, y que además no necesariamente se refieren al término género. Las principales autoras a quienes se refiere son Simone de Beauvoir, Shulamith Firestone, Adrienne Rich, Monica (sic) Wittig y especialmente Judith Butler, considerada “la papisa del género”. Segundo, responde a las demandas de los movimientos feministas y LGBTQ que luchan contra el sistema de disposiciones que oprime a las mujeres y a las personas que no son heterosexuales (Eleftheridis 2015). Por último, se opone a las reformas legales y las políticas públicas que proponen reducir la discriminación contra las mujeres y contra las personas LGBTQ. Al agrupar a agentes sociales heterogéneos, tales como

investigadoras/es, activistas, y políticas/os, quienes se diferencian no sólo por su campo de acción sino también en términos de recursos, análisis y estrategias, la “ideología de género” construye a su adversario como si fuera homogéneo. Este enemigo, además, es peligroso y emocionante (Case 2011). Estos procesos de homogeneización y anatematización tienen efectos significativos, también sobre el área de los estudios de género y de sexualidades. En los países en los que esta retórica ha sido exitosa, polariza el campo de los estudios al provocar una estrategia defensiva entre algunas/os investigadoras/es que intentan suavizar o negar la radicalidad del proyecto de desnaturalizar el orden sexual que yace en el corazón de las teorías feministas radicales y los estudios queer.

La “ideología de género” es producida mediante lo que las/los lingüistas llaman técnicas de deformación de la posición del enemigo (Péries 1997). Es decir, se formula sobre la base de distorsionar y homogeneizar las numerosas teorías, herramientas analíticas y las percepciones que surgieron de los estudios sobre género y sexualidad o de los movimientos feminista y LGBTQ. Este recurso retórico opera como un discurso sumamente variable y adaptable al cual es difícil responder, porque esta deformación mezcla elementos y afirmaciones sobre el género tanto precisos como inexactos. Tres efectos principales se derivan de este modus operandi específico. Primero, el discurso antigénero puede tener éxito en impresionar a los/las legisladores/as y decisores/as de políticas públicas y en debilitar la legitimidad social de los actores a los que ataca, a pesar de que las/los investigadoras/es en estudios de género y las/los activistas feministas y LGTBQ no se reconocen en esa versión distorsionada de sus análisis y posiciones y la rechazan por engañosa. Segundo, el desorden producido por el término “género” como fuera configurado por el Vaticano amplifica la equivocidad del concepto. Cuando es utilizado en el campo de los estudios de género y de sexualidades, el género tiene diferentes significados que remiten a distintas teorías sobre el orden sexual (Mathieu 1991) y no necesariamente tiene el mismo significado cuando es usado por juristas o políticos/as. Como consecuencia, a medida que los sintagmas “teoría de género” e “ideología de género” comenzaron a circular en los discursos públicos y en los medios, produjeron una proliferación de discursos sobre el género caracterizados por cierta forma de “intercomprensión” estructural (Maingueneau 1983). Tercero, la “ideología de género” busca legitimar la retórica antigénero como un discurso racional y científico que defiende “lo que es humano”.

El éxito principal obtenido por este recurso retórico es la irrupción en el espacio público de la distinción género vs. antigénero y su progresiva cristalización. Esto significa no solo que la retórica “antigénero” tuvo éxito en plantear una simetría entre dos discursos y grupos que no son equivalentes³², sino también que cada polo de esta división tiende a ser entendido en los términos del Vaticano (Hussonn 2015). La existencia de un frente “anti-género” da lugar a la creencia en que existe un frente “pro-género”. Más aún, esta ofensiva política contra la desnaturalización de las normas sexuales tiene lugar bajo la apariencia de una controversia intelectual acerca de la “humanidad”. El Vaticano se propuso reinventar su discurso sobre el carácter trascendente del orden sexual, teniendo en cuenta que sus argumentos tradicionales sobre los grupos sexuales dejaron de ser socialmente audibles y políticamente eficientes a medida que las teorías y luchas feministas y LGBTQ reconfiguraban los términos del debate. De ahí que la reformulación que hace el Vaticano no sea solo una versión eufemística de su posición previa a la que se habrían incorporado distintas formas de suavizamiento del lenguaje. La invención de la “ideología de género” apunta específicamente a la revolución teórica producida por las minorías sexuales, esto es, los conceptos que estas minorías han venido acuñando para hacer socialmente visibles y pensables los orígenes de la opresión que soportan (Guillaumin 1995: 166-169; Wittig 1992).

La desnaturalización del orden sexual alentada por estos conceptos y análisis implica que, a pesar de la gravedad del “drama de la pobreza” la oposición a esta “ideología peligrosa” se encuentra en el núcleo mismo de la doctrina social de la Iglesia. De hecho, los últimos tres informes anuales sobre la doctrina social católica se enfocan por completo en el “género” como forma de “colonización de la naturaleza humana” y manifiestan la urgencia de enfrentar su difusión en el campo político (CVTIO 2012). Si bien estos informes reproducen los mismos temas trabajados en el *Lexicón*, la perspectiva se desplaza de un interés analítico a una preocupación política. El riesgo de que se subvierta “el orden de la creación” que trae aparejado el género exige que la Iglesia Católica se involucre públicamente para promover una “ecología humana que proteja de su propia destrucción a la naturaleza del ser humano como hombre y mujer” (Benedicto XVI 2009a). Presentándose como “el experto en humanidad” (Ratzinger 2004), el Vaticano se posiciona como actor político que participa en las controversias sexuales en el nombre de “lo que es humano” y

32 Acerca del mal uso de la ciencia, ver Fillod (2014), sobre los vínculos con la extrema derecha, ver De Guerre (2016).

como punto de referencia no sólo para las/los católicas/os sino para “todas las personas de buena voluntad”. Un artículo sobre biopolítica editado en febrero de 2009 por el Sistema de Información Religiosa (S.I.R., por sus siglas en inglés) afirma “el compromiso pleno del Vaticano de participar directamente en el debate contemporáneo sobre el desarrollo de la civilización cuyas raíces se extienden a la cuestión antropológica” y exhorta a las/os católicas/os a “reaccionar frente a este ataque contra la vida y la familia”. El rótulo “género” se ha convertido en un grito de guerra político.

La puesta en acto del discurso antigénero en las calles de Italia y Francia

La “ideología de género” en Italia antes del debate francés sobre el Matrimonio para todos: una categoría inútil para la movilización

La “ideología de género” ya había circulado en varios países católicos tales como España, Eslovenia y Croacia (Kovats and Poim 2015; Kuhar 2015; Paternotte 2015; Paternotte et al. 2016) en el período entre la presentación de la retórica antigénero a través *Lexicón* (2003) y el debate francés sobre matrimonio entre personas del mismo sexo, en el cual este discurso fue llevado con éxito a las manifestaciones callejeras (2013). Debido a la fuerte interferencia del Vaticano en la escena política italiana, no resulta sorprendente que Italia haya sido uno de los primeros entre estos países. Sin embargo, fue sólo después del éxito de las manifestaciones antigénero francesas que la “ideología de género” se convirtió en una categoría política útil usada por diferentes grupos y activistas para bloquear reformas sociales y legales que afectaban a las personas LGBTQ³³.

Antes del 2013, la difusión de la “ideología de género” en el espacio público, que comenzó después de la publicación del *Lexicón*³⁴, no había encontrado mucho eco en la sociedad italiana en general. Operó de tres formas diferentes: como un rótulo atractivo para las y los intelectuales que sin ser

33 Debido a la influencia de la jerarquía católica en la agenda política italiana, el parlamento italiano ha permanecido impermeable a las muchas demandas planteadas por individuos y por el movimiento LGBT durante los últimos veinte años (Winkler y Strazio 2015).

34 En su primera edición, el libro contaba con más de quince autoras/es italianas/os, quienes eran todas/os actores políticos muy activos en el espacio público italiano. Entre ellos los cardenales Carlo Caffarra, Angelo Scola y Elio Sgreccia, que pertenecían al grupo de prelados más intransigentes, Carlo Casini, fundador del grupo antiaborto Movimiento per la Vita y Francesco D’Agostino, presidente de la Unione Giuristi Cattolici Italiani (Unión de Juristas Católicos Italianos).

católicas/os apoyaban la idea de que la diferencia sexual es la base de las relaciones sociales, como un nuevo recurso retórico para actores que ya apoyaban las posiciones del Vaticano en la arena política y como el principal significante que daba forma a un nuevo activismo católico. El sintagma “ideología de género” inicialmente fue utilizado en los periódicos y sitios de internet católicos, pero pronto fue utilizado también por ensayistas que no son católicas/os, como el “ateo devoto” Giuliano Ferrara o la feminista de la diferencia Luisa Muraro. En 2004, ambos respondieron a la *Carta sobre de la Colaboración entre el Hombre y la Mujer* del cardenal Ratzinger, elogiando su crítica al “feminismo de género” y defendiendo la preeminencia de la diferencia sexual³⁵. En 2006, la traducción al italiano de *The Gender Agenda [La Agenda de Género]*, de Dale O’Leary, llevó la retórica “antigénero” a la Biblioteca del Senado italiano, donde el libro fue presentado por dos de las/los parlamentarias/os derechistas que se cuentan entre las/los principales defensoras/es de la “familia natural”: Paola Binetti, una miembro numeraria del Opus Dei, y Luca Volonté, quien antes fuera líder del movimiento *Comunión y Liberación* y fundador en 2007 de *Novae Terrae*, una fundación conservadora europea.

Un segundo frente que propagó la retórica “antigénero” surgió de la asociación católica *Scienza e Vita* (Ciencia y Vida). Fundada en 2005, luego de una exitosa campaña contra la legislación sobre tecnologías reproductivas, su alcance y *modus operandi* son distintos a los del Movimiento per la Vita, la más antigua asociación anti-aborto italiana. En 2007, publicó un número especial sobre “ideología de género” y al año siguiente organizó un congreso para “develar sus peligros” (De Guerre 2016). Los artículos, que incluían las traducciones de dos artículos de los ensayistas franceses Xavier Lacroix y Jacques Arènes, cubrían todos los dogmas del discurso antigénero: el género como un peligro que amenaza a la naturaleza humana, la genética de la diferencia sexual, la teología de la mujer, el nuevo feminismo y la ecología humana.

En 2007, se organizó en Roma, bajo los auspicios de la Conferencia Episcopal italiana, una marcha llamada Día de la Familia contra un proyecto de ley del gobierno que habría otorgado una forma limitada de protección legal a las parejas del mismo sexo (el proyecto Di.Co.). La iniciativa fue encabezada por el Forum delle Associazioni Familiari (Foro de las Asociaciones de Familia),

35 Giuliano Ferrara, ‘La differenza tra i sessi esiste (grazie al Cielo), e Ratzinger la spiega in una lettera ai vescovi’, *Il Foglio*, 31 de julio de 2004; Luisa Muraro, ‘Se il Cardinale Ratzinger fosse un mio studente’, *Il Manifesto*, 7 de agosto de 2004.

financiado por el CEI. Teniendo en cuenta los actores, la retórica (la defensa de “la familia natural”, el sexo y la sexualidad como “el alfabeto de lo humano”, “el derecho de los niños a tener una madre y un padre”), y su éxito político (el proyecto Di.Co. quedó bloqueado), el Día de la Familia constituyó un antecedente destacado de las manifestaciones antigénero. Lo único que faltó fue la mención explícita al género como el enemigo principal. Podemos especular que las especificidades del contexto italiano explican en qué momento comenzó a usarse el sintagma “ideología de género”. Esto incluye la hegemonía del pensamiento sobre la diferencia sexual y el hecho de que los estudios sobre género y sexualidad están poco institucionalizados en la academia (Di Cori 2013). En otras palabras, introducir esa expresión habría sido poco claro e inútil, al contrario de lo que sucedió en 2013, cuando el “género” se había convertido en algo “real”, es decir, en el peligroso adversario contra el cual tomaron las calles las/los manifestantes antigénero franceses.

La “teoría de género” lleva a las calles en Francia: defender lo humano, proteger a las/los niñas/os

Si la estrategia discursiva antigénero se difundió en el campo político francés desde mediados de 2000 (Carnac 2014), el sintagma “teoría de género” se convirtió en una categoría política efectiva como movilizadora durante los debates sobre matrimonio entre personas del mismo sexo (Béraud and Portier 2015). Las/os opositoras/es usaron esta expresión como la bandera bajo la cual coordinaron su protesta, y tuvieron éxito en producir lo que el recurso discursivo no había logrado todavía: la emergencia del “género” (según como lo define el Vaticano) como una nueva categoría de percepción. Se puede sostener que las propiedades formales de este artefacto discursivo (un discurso católico encubierto, un significante polémico y variable que atacaba a unos actores mientras que agrupaba a otros, un anatema capaz de producir pánico moral) han sido factores de su éxito en Francia debido a las particularidades de su historia. Por un lado, en un contexto político en el cual la noción de laicidad tiene estatuto constitucional y tiene un rol central en la historia nacional, un argumento referido a la antropología y la biología no fue desacreditado como lo habría sido otro abiertamente religioso. Por otro lado, un razonamiento secular que reafirma la diferencia sexual como precondition de todas las formas de sociedades resuena cómodamente con las teorías lacanianas o estructuralistas que comparten estos supuestos y que siguen teniendo mucha influencia en los debates públicos franceses. (Robics 2013)

En 2011, las expresiones “teoría de género” y “teoría sexual del género” entraron al Parlamento francés: ambas aparecen en cartas oficiales que decenas de parlamentarias/os de derecha enviaron al Ministro de Educación solicitando que se retiraran los manuales de biología que supuestamente introducían esta “peligrosa teoría” en las escuelas secundarias. (Fillod 2014) Esta polémica fue acompañada por una amplia movilización política impulsada por los/as expertos/as católicos/as y por ciudadanas/os preocupadas/os que mandaron cartas a las/os parlamentarias/os, firmaron peticiones, y sostuvieron discusiones en la blogósfera para apoyar esta demanda. (Tricou 2016) Así, el sintagma “teoría de género” fue adoptado por parlamentarias/os conservadoras/es (incluyendo a Christine Boutin) y difundido por “emprendedores morales” como Tony Anatrella, Elisabeth Montfort o Jacques Arènes (Béraud and Portier 2015). Boutin, quien en 1999 provocó una protesta generalizada al exhibir una biblia dentro de la Asamblea Nacional, abandonó el registro más religioso y adoptó a fondo la retórica antigénero.

Así, para 2011 el matrimonio entre personas del mismo sexo se había convertido en un “tema antropológico”. Este cambio sintomático, junto con la amplia influencia de este recurso discursivo mucho más allá de los círculos religiosos, da cuenta de los dos cambios principales que tuvieron lugar en la narrativa nacional francesa acerca del orden sexual desde el debate en torno al pacto civil de solidaridad (PaCS, por sus siglas en francés). Por un lado, la referencia a la antropología y la biología produce un argumento naturalista capaz de reunir a diferentes actores que naturalizan el orden sexual, y de modo más general, el orden social. Por otro lado, las referencias al catolicismo ya jugaban un rol diferente, incluso a pesar de que el frente antigénero presentara el debate en torno al matrimonio entre personas del mismo sexo como una “polémica acerca de qué es humano”. Esto se puede explicar como el resultado de una desviación en la noción misma de laicidad que tuvo lugar durante la década pasada. (Fassin 2011) Desde el inicio de la presidencia de Sarkozy, ha estado circulando en la esfera pública francesa la idea de un secularismo positivo (laïcité positive), apoyada por Benedicto XVI. Sostiene que los países católicos no tienen que “cortar sus raíces cristianas” porque “significaría perder sentido y debilitar lo que aglutina la identidad nacional”. Esta nueva versión del secularismo francés produce respuestas diferenciales de parte de las instituciones políticas hacia las diversas expresiones religiosas que tienen lugar en el espacio público, como lo mostrarán las manifestaciones antigénero.

Después de la disputa por los manuales, durante la cual comenzó a extenderse en el discurso público la “teoría de género”, el debate sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo (entre el otoño de 2012 y la primavera de 2013) representó el punto más alto de la retórica antigénero. El sintagma “teoría de género” funcionó tanto como el rótulo con el cual identificaban a sus adversarios los opositores a la ley como una categoría para la movilización política. Los detractores del matrimonio entre personas del mismo sexo consideraron que éste era una consecuencia de la “teoría de género”. La bandera que abría una de las primeras manifestaciones antigénero llevaba la consigna “‘mariage pour tous’ = théorie du gender pour tous” (“matrimonio para todos”= teoría de género para todos).

Esta controversia política fue relanzada por el episcopado francés, en contraste con décadas anteriores, cuando el episcopado había tenido una presencia más discreta (Béraud y Portier 2015). El Vaticano y la Conferencia Episcopal francesa proveyeron de retórica y de recursos organizativos a quienes protestaban. Las manifestaciones antigénero fueron llevadas adelante por distintos grupos que no se definían como políticos ni religiosos, y sin embargo todos los grupos estaban de una u otra forma ligados a las estructuras vaticanas o a las asociaciones y movimientos católicos. La más importante de todas fue *La Manif pour tous* (LMPT), que, desde su creación en septiembre de 2012, sostuvo ser autónoma de partidos políticos y estructuras religiosas, aunque siguió vinculada a la Conferencia Episcopal francesa. Las protestas antigénero también incluyeron la creación de grupos más pequeños (como Hommen, las Antígonas, los Veilleurs (Vigilantes)) que con acciones espectaculares y performances contribuyeron a que se constituyera una causa antigénero. Los grupos católicos tradicionalistas o integristas de extrema derecha, liderados por el Instituto Civitas, se asociaron estrechamente a la Sociedad de San Pío X, marcharon de forma autónoma a LMPT y organizaron rezos en la calle. Cabe destacar que estas personas rezando no causaron el mismo escándalo político que ha causado en 2011 personas musulmanas que rezaban en las calles de París. En marzo de 2013, las críticas a la tibieza de la estrategia política de LMPT dieron origen al nuevo colectivo *Printemps français* (primavera francesa), un nombre acuñado para aludir a la entonces reciente Primavera árabe, en el cual tenían gran participación los grupos identitarios y de extrema derecha. La retórica antigénero podía esquivar todas estas divisiones políticas: el “género” operaba como un terreno común donde se reunían todas estas

diversas formas de la protesta, cuyas expresiones más radicalizadas preocupaban a la mayoría del episcopado francés (Béraud and Portier 2015).

¿Cómo tradujeron y expresaron el discurso antigénero las protestas antigénero? ¿En qué estrategias de autorrepresentación se apoyaron las/os manifestantes para encarnar los recursos discursivos antigénero? ¿Cuál fue el resultado de esta transmutación de una herramienta retórica hacia una acción encarnada? Esta estrategia da cuenta de un cambio en el repertorio discursivo. En vez de afirmar la inferioridad de las personas LGBTQ, produce un corrimiento hacia la noción de “familia natural”, entendida como los cimientos de la humanidad. Siguiendo esta lógica, si la “familia natural” existe y es la familia heterosexual conyugal, las/os niñas/os se convierten en las víctimas inocentes del hedonismo y el egoísmo de los individuos LGBTQ. Los integrantes de Hommen llevaban el eslogan “Protejan a los niños” escrito sobre sus torsos desnudos, durante las manifestaciones se repitieron las imágenes de niñas/os asustadas/os y que perdían sus orígenes, junto a eslóganes que decían “los niños tienen derecho a tener un padre y una madre” y acceso a su “verdad biológica”. En la misma línea, el parentesco fue biologizado, es decir, presentado como un producto de las gónadas femeninas y masculinas, y sacralizado, es decir, considerado como un tema que no se puede debatir (Borrillo 2014; Fassin 2014). Por lo tanto, la “ideología de género” puede ser entendida como un recurso discursivo producido bajo restricciones, en otras palabras, como un compromiso lingüístico entre una cierta intención y la posibilidad de hacerla explícita teniendo en cuenta qué es socialmente audible en un contexto político dado.

Las manifestaciones antigénero formalmente capturaron y reformularon el lenguaje del adversario (colores, música, gráficos, diseño, gestos, acciones, referencias). Esta estrategia de reapropiación semiótica ya había comenzado para fines de los años 1990, con el Día Mundial de la Juventud y la manifestación organizada por *Génération anti-PACS*. Usando la desnudez y eslóganes escritos en el cuerpo y las performances, grupos como Hommen y los Veilleurs tomaron elementos del repertorio de grupos como *Act-Up* o *Femen*. Esta reapropiación de los códigos del adversario refleja un cambio en las relaciones de poder entre los grupos LGTBQ y sus oponentes. Al mismo tiempo, fue acompañada por una estrategia retórica que buscaba negar la existencia de la opresión (hetero)sexista. Al revertir el argumento de la opresión, los actores antigénero promovieron la idea de que los grupos dominantes son “los verdaderos oprimidos”. La invención y el uso de términos como “familofobia” y “heterofobia” fueron fundamentales para este tipo de estrategia.

La retórica antigénero también se enriqueció con los argumentos tradicionales del movimiento obrero que distinguen entre las cuestiones sexuales y los temas económicos y los ponen en oposición. De modo más general, la iconografía tomó gráficos y consignas usados por los movimientos o partidos de izquierda, tales como consignas usadas por el partido de izquierda *Front de Gauche* durante las últimas elecciones presidenciales y europeas. Esto les permitió a las/os manifestantes antigénero presentarse como “gente común”, que peleaban por su supervivencia económica contra una élite privilegiada cuyas únicas preocupaciones serían los temas sexuales. También se mostraban como las/os verdaderas/os revolucionarias/os que se oponían al “conformismo gay” y la “dictadura del género”. Esto se apoyó con gráficos y diseños que se referían a movimientos y momentos revolucionarios, especialmente los de Mayo del '68, la Primavera Árabe, o apropiando héroes de la resistencia francesa como Jean Mouline o el general Charles de Gaulle. Por último, las/os manifestantes antigénero se presentaban como no violentas/os contra la violencia del Estado. Se referían a Gandhi y representaban al presidente François Hollande y al primer ministro Manuel Valls con características de dictadores como Hitler y Stalin.

Todas estas estrategias retóricas y praxeológicas de autopresentación realizadas por diferentes grupos de manifestantes propagaron la definición vaticana del género como una “ideología totalitaria”. El sintagma “ideología de género”, representado durante las manifestaciones, cantado como un mantra, mostrado como el enemigo principal en los posters y acríticamente reutilizado por los medios, se convirtió no sólo en una categoría de acción para miles de manifestantes, sino en una nueva categoría de percepción. De esta manera, las manifestaciones antigénero funcionaron como performances de la “ideología de género” produciendo efectos performativos: el sintagma “teoría de género” ha funcionado como una expresión performativa que transforma la realidad social que supuestamente describe.

El movimiento antigénero tuvo éxito en producir grandes efectos políticos. La propuesta de ley de matrimonio entre personas del mismo sexo fue fuertemente criticada por el movimiento LGBTQ por su alcance limitado (Borrillo 2014), se pospuso el proyecto de nueva ley en relación a las maternidades y paternidades LGBTQ, el término género fue eliminado de los documentos ministeriales y se interrumpió un programa experimental de investigación contra los estereotipos de género. Estos logros políticos produjeron fuertes sacudones en otros países europeos. (Paternotte 2015)

La adaptación italiana de la lección francesa: un bastión de la civilización humana contra la revolución antropológica

Una vasta campaña antigénero viene teniendo lugar en Italia desde el verano de 2013 y en el lapso de pocos meses el género se convirtió en una categoría política destacada. El éxito de las manifestaciones antigénero francesas alentó a las asociaciones católicas a adoptar plenamente la retórica antigénero. En otras palabras, el movimiento italiano antigénero fue creado copiando los logos, los nombres y el estilo de las/os principales opositoras/es antigénero francesas/es. Se crearon nuevos grupos equivalentes a los franceses: *La Manif pour tous* – Italia (LMPT-I), los *Sentinelle in Piedi* (Centinelas de Pie) y *Hommen* – Italia.

Sin embargo, más allá de estas semejanzas formales y de compartir su objetivo principal, es decir, reafirmar la naturaleza trascendente del orden sexual, la adaptación de este recurso retórico a las especificidades del contexto italiano produjo un repertorio distinto de acciones, de alianzas políticas y de efectos. A diferencia de LMPT francesa, que es un colectivo que reúne a diversos grupos, LMPT-I es una única organización cuyo rol principal ha sido personificar un lugar de liderazgo en la protesta antigénero italiana e inscribirla en un movimiento transnacional exitoso. Además de LMPT-I, se constituyó una miríada de sujetos legales (comités y juntas) para difundir el discurso antigénero usando argumentos no religiosos (sobre todo la protección de las/os niñas/os y la defensa de la ecología humana), todos los cuales llevan hacia unos pocos individuos vinculados al Vaticano y a la Conferencia Episcopal italiana o a asociaciones por la familia o antiaborto. (De Guerre 2016) Estos comités conectan a los principales actores que impulsan el movimiento antigénero italiano: incluyen a tres movimientos antiaborto (*Scienza e Vita*, *Giuristi per la Vita* y *Notizie Pro-Vita*) y una asociación tradicionalista católica, *Alleanza Cattolica* (Alianza Católica). Estas organizaciones usaron la causa antigénero como oportunidad para promover sus objetivos inscribiéndolos en un marco más amplio, es decir, la defensa de la naturaleza humana contra la “revolución antropológica” producida por lo que estas/os activistas llaman “género” (Avanza 2015). El género funcionó exitosamente como un grito de guerra que cohesionó a un amplio espectro de grupos católicos diversos, desde el *Forum delle Associazioni Familiari* a los grupos neofascistas como *Forza Nuova*, con el objetivo de generar pánico moral y bloquear reformas legales y sociales ligadas a la salud y los derechos sexuales y reproductivos y a los derechos de las personas LGTBQ.

Las/os opositoras/es italianas/os usaron las mismas referencias desarrolladas por el Vaticano y empleadas en Francia, pero adaptándolas a un contexto en el que se ignoraba al género como concepto y por lo tanto era más fácil de demonizar. El género era el enemigo que llegaba desde afuera, amenazando la identidad nacional italiana. El género no sólo equivale a “colonización ideológica”, sino que también se convierte en el símbolo de lo que es “transhumano” y en la metonimia del Occidente secular y capitalista que amenaza los valores católicos que deben constituir el sustrato para las identidades europeas. Al oponerse a esta “revolución antropológica”, las/os opositoras/es antigénero presentan a Italia como “el faro” y “el bastión de la civilización humana” que debería convertirse en la referencia para todos los países europeos.

Además, debido a las particularidades del contexto italiano, las referencias a la homofobia y a las investigaciones feministas jugaron un papel diferente. En Francia, cuya legislación antihomofobia está vigente desde 2004, las/os manifestantes formalmente declararon no ser homofóbicos. En Italia, donde no hay una ley antidiscriminatoria que incluya la orientación sexual, las/os manifestantes antigénero rechararon que la antihomofobia fuera pertinente. En cuanto al feminismo, el pensamiento de la diferencia sexual ha influido fuertemente al movimiento feminista italiano, y por lo tanto la campaña antigénero se focalizó en un feminismo que es percibido como proveniente del exterior. El término género es utilizado con más frecuencia en inglés, y por lo tanto se reactivaron las afirmaciones de que sería un término que no se puede traducir. El feminismo italiano hasta puede llegar a ser presentado como un aliado de la Iglesia Católica contra el género. (Galeotti 2009)

Las/os manifestantes llevaron adelante estrategias de autopresentación parecidas a las francesas: se presentaron como ciudadanas/os pacíficas/os y víctimas de una “ideología totalitaria” que busca destruir la naturaleza humana. Como en Francia, el registro de las intervenciones invoca tanto la “realidad” como la biología. Su repertorio de acciones incluyó las conferencias, las vigiliadas callejeras y las marchas por el Día de la Familia. Todas estas acciones fueron coordinadas por asociaciones antiaborto y grupos tradicionalistas que se movilizaron apelando a dos registros de intervención distintos. El primero, de expertas/os para las conferencias y el segundo, la preocupación de ciudadanas/os comunes que responden por medio de vigiliadas y marchas a lo que consideran una urgencia democrática. Las conferencias tendrían el propósito de informar a la

gente de a pie acerca del género y sus supuestas agresiones contra las/os niñas/os. Varias veces por semana, reunieron a expertas/os, como médicas/os y abogadas/os y testigos, tales como ex gays y ex lesbianas, para diseminar los argumentos pseudocientíficos que tomaron de las teorías sobre terapias de reparación. (Avanza 2015) Las vigiliadas callejeras son organizadas por los *Sentinelle in piedi*. Se paran en silencio frente a una municipalidad o corte judicial, leyendo absortas/os un libro que llevan en sus manos. El hecho de que se rehúsen a hablar pretende ser una advertencia acerca de las amenazas a la libertad de expresión y a la diversidad de pensamiento que impondrían los “lobbies LGBT”. Los *Sentinelle* presentan sus acciones como una forma de resistencia no violenta inspirada en Gandhi. Desde el otoño de 2013, se organizaron cientos de vigiliadas y su éxito sobrepasó al de sus contrapartes francesas al punto que los grupos franceses se cambiaron el nombre por el de *Sentinelles* para alinearse con los grupos italianos, para capitalizar sus logros y para crear un movimiento transnacional claramente reconocible. A pesar de que dicen ser apolíticos, las/os periodistas demostraron su conexión con *Alleanza Cattolica*, el cual a su vez está ligado a la organización internacional de católicas/os tradicionalistas *llamada Tradición, Familia y Propiedad*.

Por último, los principales actores antigénero convocaron a dos nuevos Días de la Familia en junio de 2015 y enero de 2016. Estas nuevas marchas apuntaron a la “teoría de género como colonización ideológica” y a una nueva ley sobre uniones civiles que estaba siendo discutida en el Parlamento. El Episcopado respaldó sólo parcialmente estos dos nuevos Días de la Familia, porque algunos obispos prefirieron evitar una oposición frontal a las autoridades políticas. Esta división se reflejó dentro de los movimientos y las asociaciones: mientras que los movimientos más radicales consideraban que las manifestaciones eran una forma efectiva de influencia parlamentaria, los líderes de movimientos tales como *Comunión y Liberación, Rinnovamento dello Spirito* y el *Forum delle Associazioni Familiari* prefirieron recurrir a formas de influencia más prudentes.

Gracias a la fuerte movilización de las asociaciones católicas, en sólo unos pocos meses la “ideología de género” se convirtió en una categoría política destacada. El movimiento “antigénero” ha logrado éxitos políticos importantes: la implementación en las escuelas de una estrategia contra la homofobia y la transfobia fue bloqueada en 2014, pocos días después de que el presidente del CEI expresara su oposición a “la dictadura del género que está transformando las escuelas

públicas en campos de reeducación y adoctrinamiento”; se abandonó la discusión de un proyecto de ley sobre crímenes de odio ligados a la orientación sexual y la identidad de género y en febrero de 2016 el Senado italiano aprobó proyecto de ley que reconoce las uniones civiles entre personas del mismo sexo de forma limitada. El Ministro del Interior, Angelino Alfano, declaró que quienes se oponían a este proyecto de ley habían logrado “prevenir una revolución contra la naturaleza y lo antropológico” (sic). Además, varias municipalidades aprobaron ordenanzas para oponerse a la “ideología de género”, se difundieron consignas “antigénero” en letreros en las esquinas y en algunas librerías aparecieron nuevas secciones donde se clasificaba a los libros bajo el rótulo de “ideología de género”. En estas librerías, los libros de Judith Butler estaban junto a los libros de las/os autoras/es antigénero, como si fueran posiciones intelectuales diferentes pero equivalentes.

Este éxito se debe a la forma en que se construyó la retórica de la “ideología de género”: un discurso católico transnacional que se despliega como si fuera un punto de vista “antropológico” y científico acerca de “lo que es humano”. Pero también habla de su capacidad de crear pánico moral en un país donde el Vaticano todavía ejerce una inmensa influencia política y cultural, donde las teorías de la diferencia sexual son convincentes y donde faltan políticas de familia. El régimen del Estado de bienestar italiano se caracteriza por una paradoja: la “familia natural” está simbólicamente sacralizada en el discurso público pero las familias no reciben apoyo del Estado. La presencia de políticas públicas de apoyo a las familias es extremadamente débil y en cambio hay una fuerte presencia de las instituciones católicas (cofinanciadas con fondos públicos relacionados con salud y educación). De manera que lo que está en juego para el Vaticano es su capacidad de seguir siendo la autoridad en lo que tiene que ver con el orden sexual y también un poderoso proveedor de servicios para las familias italianas.

Conclusión: La “ideología de género” como reacción política a una revolución política y epistemológica

En este artículo, estudio la “ideología de género” como nuevo recurso retórico que busca establecer que las normas sexuales no son históricas ni políticas. A través del análisis de la estructura del discurso antigénero y de cómo ha sido reformulado y representado en las manifestaciones en Francia e Italia, sugiero que el éxito político alcanzado por las campañas antigénero debería

ser comprendido como la combinación de dos elementos: las especificidades del propio recurso antigénero y las características de los contextos nacionales donde fue desplegado. La fuerza de la “ideología de género” como recurso discursivo radica en su forma (un discurso católico presentado como evidencia antropológica de la naturaleza humana), su impresionante retórica (especialmente el uso de la noción de víctima) y su plasticidad. Contruido de manera transnacional, la “ideología de género” es un significante vacío capaz de adaptarse a distintos contextos nacionales y a diferentes temas sexuales (los estudios de género y de sexualidades, el matrimonio entre personas del mismo sexo, las maternidades y paternidades LGBT, las reformas escolares o legales, la salud y los derechos sexuales y reproductivos). Esta construcción retórica ha sido desplegada por diferentes actores que sostienen la creencia de que las normas sexuales trascienden la historia y que la han adaptado de forma exitosa a diferentes contextos nacionales, creando así una circulación transnacional de argumentos y acciones apoyados en formas complejas de intertextualidad y de conexiones. Esta lucha contra la desnaturalización del orden sexual, articulada en textos y respresentada y ritualizada en manifestaciones callejeras, funcionó como un acto instituyente produciendo lo que enunciaba. (Bourdieu 2001) La “ideología de género” ahora existe en el contexto francés y en el italiano como una categoría de la percepción, de movilización y de acción.

Este recurso retórico es eficaz porque reafirma, de una nueva manera, que el orden sexual trasciende la historia. Esta creencia, lejos de ser específica de la Iglesia Católica, es ampliamente compartida por muchos actores sociales. Gracias a la fuerza de los ordenamientos que naturalizan las normas sexuales, el sexo y la sexualidad tienden a ser percibidos socialmente como hechos naturales. La “ideología de género” tiene el poder de crear pánico moral porque afecta algo que está profundamente inscripto como natural en nuestras categorías de percepción, apreciación y acción. Como escribe Christine Delphy, sin un sistema de género perdemos nuestros puntos de referencia y “la propia humanidad parece estar en peligro”. (Delphy 2001: 31) En este sentido, sostiene, el género, es decir el sistema que produce a los hombres y las mujeres como dos grupos naturales complementarios, funciona como una cosmología: un mundo sin género parece impensable. De manera que las teorías y afirmaciones feministas o LGBT que cuestionan la idea de que los sexos son grupos naturales y complementarios, desestabilizan una creencia profundamente arraigada.

El Vaticano ha elegido demonizar el concepto de género como el símbolo de estos análisis y de las luchas que socavan la creencia en que el orden sexual es natural. Lo que irrita a la Iglesia Católica no es el género en sí mismo, porque puede ser usado de forma naturalista y normativa como sinónimo de las “mujeres” consideradas como “grupo natural”, sino el género como concepto crítico que desnaturaliza el orden sexual. (Scott 2013)³⁶. Desde su surgimiento en la década de los años 1970, las teorías y demandas de las minorías sexuales contribuyeron a producir una crítica radical de la opinión que interpreta a los hechos sociales como si fueran naturales: el régimen del orden sexual, la naturaleza de los sexos como grupos, la división sexual del trabajo. Como sostiene Colette Guillaumin, la introducción de la desnaturalización del orden sexual dentro del campo intelectual no ha llevado a refinar conocimientos, sino a revertir la perspectiva. (Guillaumin 1995) Su análisis no busca dar cuenta de la heterogeneidad, las diferencias y las tensiones que caracterizan a las teorías producidas por los estudios sobre género y sexualidades, sino que se propone destacar la revolución epistemológica que ocurrió cuando el conocimiento de las minorías entró a la política y a la academia. Como escribió en *Racismo, Sexismo, Poder e Ideología*: “es de la gente oprimida de donde viene el cuestionamiento radical a la idea del mundo como algo que puede ser pensado en términos de esencias. De ellas/os viene el saber de que no sucede nada que no sea histórico, que nada es nunca inmune al cambio, que nadie es el portador (o la expresión) de un “ser” o de un destino eterno, y, en última instancia, que es la práctica lo que hace esta historia”. (Guillaumin 1995: 168) De la misma manera, la invención de la “ideología de género” puede ser pensada como una nueva reacción política frente a esta revolución política e ideológica que tiene entre sus producciones el “saber que los grupos sociales son el resultado de relaciones y no simplemente los elementos de esas relaciones”. (Guillaumin 1995) Los éxitos de los movimientos antigénero demuestran que esta revolución está lejos de haberse concretado y que es necesario llevarla adelante con tenacidad.

36 Desde 1995, el Vaticano ha estado proponiendo una definición del concepto de género que se ajustaría a este punto de vista. Para ser aceptable, el género debería referirse a “la dimensión trascendente de la sexualidad humana que se corresponde con el orden natural ya dado en el cuerpo”, ver Beatriz Volmer Coles, en Pontificio Consejo para la Familia, 2003 y Eadem, ‘New Feminism: A Sex-Gender Reunion’ en Michele M. Schumacher (ed.), *Women in Christ: Toward a New Feminism*, B. Eerdmans Publishing Co. 2004.

Referencias

Avanza, Martina. 2015. 'Alerte au gender! Mobilisations anti "idéologie du gender" et milieux catholiques pro-life en Italie', *Sextant* 31, 207–221.

Benedicto XVI. Address of His Holiness Benedict XVI to the Members of the Roman Curia, 22 December 2008.

Benedicto XVI. 2009a. *Caritas in Veritatem*.

Benedicto XVI. 2009b. General audience, 26 August.

Béraud, Céline, and Portier. 2015. *Métamorphoses catholiques. Acteurs, enjeux et mobilisations depuis le mariage pour tous*, Paris: Editions Maison des Sciences de l'Homme.

Borrillo, Daniel. 2014. 'Biologie et filiation: les habits neufs de l'ordre naturel', *Contemporary French Civilisation* 39:3, 303–319.

Bourdieu, Pierre. 2001. *Langage et pouvoir symbolique*, Paris: Fayard.

Buss, Doris E. 1998. 'Robes, Relics and Rights: The Vatican and the Beijing Conference on Women', *Social and Legal Studies* 7:3, 339–363.

Buss, Doris E. 2004. 'Finding the Homosexual in Women's Right', *International Feminist Journal of Politics* 6:2, 257–284.

Observatorio Internacional Cardenal Van Thuân. 2012. *Quarto Rapporto sulla Dottrina Sociale nel Mondo*, Siena: Cantagalli.

Observatorio Internacional Cardenal Van Thuân. 2013. *Quinto Rapporto sulla Dottrina Sociale nel Mondo*, Siena: Cantagalli.

Observatorio Internacional Cardenal Van Thuân. 2014. Sesto Rapporto sulla Dottrina Sociale nel Mondo, Siena: Cantagalli.

Carnac, Romain. 2014. 'L'Église catholique contre "la théorie du genre": construction d'un objet polémique dans le débat public français contemporain', *Synergies Italie* 10:2014, 125–143.

Case, Mary Ann. 2011. 'After Gender the Destruction of Man. The Vatican's Nightmare Vision of the "Gender Agenda"', *Law* 31:3, 802–817.

Couture, Denise. 2012. 'L'antiféminisme du "nouveau féminisme" préconisé par le SaintSiège' in Anne-Marie Devreux and Diane Lamoureux (eds.), *Les antiféminismes (special issue), Cahier du genre/Recherches féministes*, 25:1, 23–49.

De Guerre, Yàdad. 2016. 'Di chi parliamo quando parlano di gender' accessed 6 March 2016, <https://playingthegendercard.wordpress.com/>.

Delphy, Christine. 2001. *L'ennemi principal (2). Penser le genre*, Paris: Syllepse.

Delphy, Christine. 2010. *Un universalisme si particulier*, Paris: Syllepse.

Di Cori, Paola. 2013. 'Sotto mentite spoglie. Gender studies in Italia', *Cahiers d'études italiennes* 16, 15–37.

Eleftheriadis, Konstantinos. 2015. 'Organizational Practices and Prefigurative Spaces in European Queer Festivals' in *Social Movement Studies: Journal of Social, Cultural and Political Protest* (forthcoming).

Fassin, Éric. 2010. 'Les "forêts tropicales" du mariage hétérosexuel. Loi naturelle et lois de la nature dans la théologie actuelle du Vatican', *Revue d'éthique et de théologie morale*, HS n°261, 201–222.

Fassin, Éric. 2011. 'A Double-Edged Sword. Sexual Democracy, Gender Norms and Racialized Rhetoric' in Judith Butler and Elizabeth Weed (eds.), *The Question of Gender. Joan W. Scott's Critical Feminism*, Bloomington: Indiana University Press, 143–158.

Fassin, Éric. 2014. 'Same-sex Marriage, Nation, and Race: French Political Logics and Rhetorics', *Contemporary French Civilisation* 39:30, 281–301.

Fassin, Éric, and Véronique Margron. 2011. *Homme, femme, quelle différence?* Paris: Salvator.

Fillod, Odile. 2014. 'L'invention de la théorie du genre: le mariage blanc du Vatican et de la science', *Contemporary French Civilisation* 39:3, 321–333.

Galeotti, Giulia. 2009. *Gender-Genere. Chi vuole negare la differenza maschio-femmina? L'alleanza tra femministe e Chiesa Cattolica*. Monopoli: Vivere In.

Guillaumin, Colette. 1995. *Racism, Sexism, Power and Ideology*, London: Routledge.

Husson, Anne-Charlotte. 2015. 'Stratégies lexicales et argumentatives dans les discours anti-genre: le lexique Vigi-Gender', *Sextant* 31, 93–108.

Delegación de la Santa Sede ante la ONU. 1995. Declaración de Interpretación del Término «género» por la Santa Sede* Pekín, 15 de septiembre de 1995, http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19950915_conferenza-pechino-finale_sp.html.

Juan Pablo II. 1988. *Mulieris dignitatem*.

Juan Pablo II. 1995. *Evangelium Vitae*.

Kovats, Eszter, and Maari Poim. 2015. *Gender as Symbolic Glue. The Position and the Role of Conservative and Far-Right Parties in the Anti-Gender Mobilisation in Europe*, Budapest: Friedrich Ebert Stiftung – FEPS.

Kuhar, Roman. 2015. 'Playing with Science: Sexual Citizenship and the Roman Catholic Church counter-narratives in Slovenia and Croatia', *Women's Studies International Forum* 49, 84–92.

Maingueneau, Dominique. 1983. *Sémantique de la polémique*, Lausanne: L'Âge d'homme.

Mathieu, Nicole-Claude. 1991. *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris: cCôté-femmes.

Muraro, Luisa. 2004. 'Se il cardinale Ratzinger fosse un mio studente', *Il Manifesto*, 7 August.

O'Leary, Dale. 1997. *Gender Agenda. Redefining Equality*, Lafayette: Vital Issues Press.

Paternotte, David. 2015. 'Blessing the Crowds. Catholic Mobilisations against Gender in Europe' in Sabine Hark and Paula-Irene Villa (eds.), *Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen*, Bielefeld: Trascript, 129–147.

Paternotte, David, Sophie van der Dussen, and Valérie Piette. (eds.). 2016. *Habemus Gender! Deconstruction d'une riposte religieuse*, Editions de l'Université de Bruxelles.

Périès, Gabriel. 1997. 'L'appropriation rhétorique de l'ennemi dans le discours militaire français pendant la guerre froide', *Les Champs de Mars*, 2, Paris: La Documentation française, 123–138.

Pontificio Consejo para la Familia. 2005. *Lexique des termes ambigus et controversés sur la vie, la famille et les questions éthique*, Paris: Pierre Téqui Éditeur.

Pontificio Consejo para la Familia. 2011. *Gender: la controversa*, Paris: Pierre Téqui.

Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, 2013.

Ratzinger, Joseph, and Vittorio Messori. 1985. *The Ratzinger Report: An Exclusive Interview on the State of the Church*, San Francisco: Ignatius.

Ratzinger, Joseph, and Vittorio Messori. 2004. Letter to the Bishops of the Catholic Church on the Collaboration of Men and Women in the Church and in the World.

Robcis, Camille. 2013. *The Laws of Kinship: Anthropology, psychoanalysis and the family in France*, Ithaca: Cornell University Press. Scott, Joan W. 2013. 'Usi e abusi del "genere" ' in J. W.

Scott (ed.), *Genere, politica, storia*. Roma: Viella, 105–127.

Snyder, Patrick. 1999. *La femme selon Jean-Paul II*, Montréal: Fides.

Stein, Edith, 2008. *La femme*, Paris: Cerf/Carmel/Ad solem.

Sínodo de Obispos. 2014. *The Pastoral Challenges in the Context of the New Evangelisation. Instrumentum Laboris*.

Tricou, Josselin. 2016. 'La "cathosphe re", montée en puissance de nouvelles autorités religieuses?', *tic&société* [on line], 9: 1–2, accesado el 6 marzo de 2016, <http://ticetsociete.revues.org/1899>.

Winkler, Matteo M., and Gabriele Strazio. 2015. *Il nostro viaggio. Odissea nei diritti LGBT in Italia*. Milano: Mimesis.

Wittig, Monique. 1992. *The Straight Mind and Other Essays*, Boston: Beacon Press.



El género y el Vaticano

Joan W. Scott

Estos reflexivos ensayos sobre lo que Eric Fassin llama “democracia sexual” y sus críticas/os religiosas/os, principalmente el Vaticano, señalan una serie de temas importantes en los conflictos en curso entre los significados del género y las implicancias sociales y políticas de su uso.

El primero es la persistente tensión, según la describe Fassin, entre el nominalismo y el realismo o, para decirlo de otra forma, entre el constructivismo y el esencialismo. En el primer caso, se considera que los conceptos son el producto de la invención humana, de manera que su definición es histórica y política y por lo tanto está abierta a revisión y cambio. En el segundo caso, los conceptos son cualidades inmutables que refieren a propiedades esenciales de las personas y las cosas. Sin embargo, estos ensayos demuestran que esa distinción es difícil de mantener. Muestran que incluso cuando el Vaticano pelea su guerra contra el “género” ajusta su propio lenguaje para estar a la altura del desafío de las/os teóricas/os feministas y queer. Así, Mary Anne Case rastrea el surgimiento reciente de la noción de complementariedad de hombres y mujeres en la doctrina católica y la estratégica inserción de la “igualdad” entre los sexos en el período iniciado a partir de la segunda posguerra. Sara Garbagnoli muestra que el Vaticano insiste en defender las naturalezas de origen divino de hombres y mujeres pero ahora, para repudiar al feminismo, habla en términos de igualdad en la diferencia en vez de hablar de la sumisión de las mujeres al dominio de los hombres. Y Mario Pecheny y sus colegas vinculan la transición a la democracia de Argentina (luego de 1983) con la posibilidad de articular y ganar demandas por derechos sexuales para mujeres y personas LGBT. En Argentina, figuras religiosas progresistas se alían con activistas feministas y por los derechos de los gays sobre la base del pluralismo humanitario y en ese proceso implícitamente respaldan la visión constructivista aún cuando sostienen creencias trascendentales.

Una segunda cosa que podemos comprender con estos artículos es que el secularismo y la religión no son opuestos en los discursos conservadores católicos, sino que se han fusionado para crear una “cato-laicidad”, como la llaman las/os francesas/es. No creo que realmente se haya tratado nunca de una oposición cruda entre lo secular y lo religioso, excepto quizás en la retórica de las campañas anticlericales. Pero el Vaticano se aprovechó de la histeria creada por “la cuestión musulmana” en los países de Europa occidental para insistir en la complementariedad de lo secular y lo religioso (!). Hubo una gran reunión entre Jürgen Habermas y el papa Benedicto XVI en la cual el papa habló de la racionalidad inherente al cristianismo (comparado con la irracionalidad de las/os seguidoras/es del islam) y también estuvo el respaldo de Benedicto a Nicolas Sarkozy cuando éste dijo que la identidad nacional francesa era el producto de dos corrientes: el Iluminismo y el cristianismo. Tal como lo cita Garbagnoli, Benedicto dijo que los países católicos no tienen que “cortar sus raíces cristianas” porque así “perderían sentido y debilitarían el cemento de la identidad nacional”. Por supuesto, esas raíces cristianas significan reconocer la importancia del matrimonio entre heterosexuales para la estabilidad social y política. Sin embargo, aceptar el Iluminismo abre la puerta para las nociones constructivistas del género.

En estas páginas aparece una multitud de otras contradicciones: por ejemplo, la naturaleza progresista de la legislación argentina sobre derechos sexuales excepto por la cuestión del aborto. Aún cuando hay una mayor tolerancia hacia todas las clases de prácticas sexuales, sigue firmemente vigente la importancia de la procreación como el objetivo principal del sexo.

Luego está la extraña forma en la que los intentos académicos de teorizar el género (es decir, de estudiar cómo y de qué maneras las atribuciones de roles sociales se sustentan en presuntas leyes naturales acerca de la diferencia sexual) han quedado reducidos a la “teoría de género”, que sería una doctrina política nociva que tiene como objetivo derrocar el orden social tal como está legislado por la naturaleza y por Dios. Como señala Fassin, es a la vez horroroso ver las ideas propias tan severamente distorsionadas y, sin embargo, hay algo de satisfacción en darse cuenta de que una indagación académica puede tener repercusiones tan fuertes en la esfera pública. Mientras buscan exorcizar al demonio de la “teoría de género”, las/os representantes del Vaticano inevitablemente abren una discusión que habla el lenguaje de sus enemigos aunque traten de silenciarlos.

Y luego está el aspecto carnavalesco de todo esto, tan bellamente evocado en las descripciones que hace Fassin de muchachos en vestidos escotados que protestaron contra la “papisa” del género, Judith Butler, cuando recibió un grado honorario en la Universidad de Bordeaux. También relata las payasadas de Frigide Barjot y los torsos desnudos y las referencias obscenas desplegadas por los opositores al matrimonio entre gays. En su ferviente rechazo a la ampliación de los límites aceptables del género, estas personas que protestan aprovecharon la oportunidad de permitirse sus fantasías más profundas y más secretas. El reverso de la “homofobia oculta” que Fassin le atribuye a este comportamiento es la homosexualidad de closet. Después de todo, estas performances concretan exactamente el tipo de alivio gozoso (un cierto placer) prometido por las/os defensoras/es de la democracia sexual. Y nos recuerdan que las prohibiciones religiosas siempre han producido tantas transgresiones como represiones.

La determinación del Vaticano de erradicar la “teoría de género” es una causa perdida por muy coordinada y feroz que sea, por mucho que el papa Francisco la esté manejando estratégicamente. Estos ensayos documentan su influencia y su poder, pero también exponen sus muchas contradicciones. No sólo parecen innegables, sino que son prueba de la inevitable mutabilidad del género y de la imposibilidad de fijar los significados de las diferencias de sexo de una vez y para siempre.



“Ideología de género”: conceptos débiles, política poderosa

Agnieszka Graff

Los artículos reunidos en este volumen son un paso importante en el esfuerzo actual de las/os científicas/os sociales e investigadoras/es en estudios de género para comprender el auge de la “guerra contra el género” emprendida por la derecha. Al principio, el concepto mismo de “ideología de género” nos dejó perplejas/os a muchas/os, porque no tenía nada que ver con nuestra propia percepción acerca de lo que se ocupaba nuestro trabajo. La ofensiva de derecha contra el “género” ya no es vista como una polémica contra los estudios de género o como un malentendido, sino como una nueva estrategia de la derecha que trasciende muchas divisiones y que contribuye al crecimiento del populismo intolerante. Dado que trabajamos en distintos lugares y luego compartimos y comparamos nuestros hallazgos en relación a la extraña carrera de la “ideología de género”, resulta clave que mantengamos presentes dos dimensiones del fenómeno: el teórico (o teológico) y el político (o estratégico). Por un lado, la “ideología de género” es un concepto: un significante para lo que las/os católicas/os interpretan como los males del liberalismo en el ámbito de la sexualidad humana. Así, la “ideología de género” descende de lo que Juan Pablo II llamó “cultura de la muerte” y del “mal feminismo”, una idea presente en el discurso vaticano en la posguerra (ver Garbagnoli en este volumen). También es cercano a los “derechos naturales” y a la “complementariedad”. Por otro lado, la “ideología de género” también es un eslogan político, parte de la movilización transnacional antigénero, y puede significar cosas ligeramente distintas en los diferentes contextos. Sin embargo, a pesar de su debilidad intelectual y de sus contradicciones internas en tanto concepto, la “ideología de género” ha sido notablemente efectiva como bandera de lucha. Simplemente es un gran nombre para todo aquello que las/os católicas/os conservadoras/es desprecian, mucho mejor que “liberalismo” o “cultura de la muerte”.

La fuerza de este volumen reside en el hecho de que la mayoría de las/os autoras/es se esfuerzan por indagar ambas dimensiones, la teórica y la política, en sus análisis. Los artículos son más interesantes cuando se instalan en los vínculos a veces paradójicos entre ellas. En este sentido,

resulta ejemplar el artículo de Mary Anne Case. Comienza como una indagación detallada de las raíces teológicas de la “complementariedad” (una “historia de tres papas”, como ella la llama) pero termina mostrando que es una invención reciente sin fundamentos bíblicos: es un desarrollo político más que teológico, una instrumentalización de la religión en la lucha por el poder. Históricamente, no fue un desarrollo inevitable, sino parte del giro conservador que siguió al Concilio Vaticano II. En una digresión fascinante, Case describe con detalles lo que podría haber sido un escenario alternativo, que fue posible durante un breve período a fines de los años 1960: una alianza entre el Vaticano y el feminismo liberal. Luego, de nuevo, las cosas pudieron haber sido diferentes en los noventa, si Joseph Ratzinger no hubiera recibido de Dale O’Leary, activista antifeminista norteamericana, un panfleto titulado “Género: la deconstrucción de las mujeres”. Nunca sabremos si la demonización del feminismo y de los derechos de las mujeres que hace la Iglesia habría sido menos efectiva sin el término “género” (quizás otro término habría cumplido la misma función), pero es útil darse cuenta del aspecto contingente de esta historia, ver cómo el término ha migrado y evolucionado, cada vez más separado de sus orígenes en la teoría feminista. Nada de esto quiere decir que la “ideología de género” es un error, en absoluto. Es una pieza de retórica política muy efectiva.

Krzysztof Charamsa lamenta el surgimiento de la “ideología de género”, considerándola una falla del intelecto de parte de las/los teólogas/os católicas/os. Cuando tuvo que enfrentarse a los desarrollos de la psicología y los estudios de género, la Iglesia respondió con pánico, que luego se convirtió en rigidez y un vergonzoso anti-intelectualismo. Habla menos como investigador que como un desilusionado ex integrante de la institución que critica. Se queja de que en vez de reevaluar conceptos como “ley natural” a la luz de los estudios de género y de afrontar la nueva realidad social, la Iglesia cortó de cuajo toda posibilidad de discusión, y considera que esta decisión es un escándalo intelectual y una derrota moral. Esta perspectiva puede ser verdad en lo que se refiere a teólogas/os específicas/os, de quienes Charamsa nos dice que simplemente fueron incapaces de hacer sus deberes en estudios de género. De hecho, creo que la mayoría de ellas/os leyó la caricatura de los estudios de género hecha por Gabriele Kuby. Sin embargo, en mi opinión, hay mucho más que ignorancia deliberada en la “ideología de género”. Como otros artículos en este volumen lo demuestran, es una herramienta política notablemente flexible y efectiva y debe ser analizada como tal. Para decirlo sin rodeos, considerando los objetivos de largo plazo del Vaticano, la “ideología de género” es una invención muy inteligente.

Esto queda brillantemente demostrado en el artículo de Sara Garbagnoli, mi favorito en este volumen. La autora muestra los orígenes doctrinales del concepto y analiza su carrera política en dos contextos (Francia e Italia). Conceptualiza a la “ideología de género” como una “expresión performativa que transforma la realidad social que supuestamente describe”, una estrategia notablemente efectiva en una lucha por la hegemonía cultural. Permítanme agregar que, al menos en Polonia, el progresismo claramente ha perdido esta lucha: la palabra “género” es casi sinónimo de “perversión” en el discurso de los medios polacos. En enero de 2017, Kaja Godek, una activista antigénero asociada a una organización radical contraria al derecho a decidir, escribió una carta a las universidades públicas pidiéndoles que revelaran listas de docentes que enseñaran género y cuánto se les pagaba. Todavía no está claro cómo van a reaccionar las universidades, pero la solicitud está escrita en tono acusatorio, propio de alguien que está buscando criminales. Al mismo tiempo, el gobierno está considerando seriamente que Polonia retire su ratificación de la convención contra la violencia de Estambul, con el argumento de que promueve la “ideología de género”.

Como explica Garbagnoli, la “ideología de género” ha servido para construir un enemigo único a partir de grupos y movimientos que, en realidad, son bastante diversos. Se las arregla para reunir tanto a actores religiosos como no religiosos, legitimándose como un discurso que defiende “lo que es humano” y al cual es difícil responder debido a su extraordinaria flexibilidad. Gracias a la idea brillante de que el “género” (y no el “feminismo”, ni el “aborto” ni la “homosexualidad”) sea ahora el blanco, el Vaticano ha sido capaz de reencuadrar el debate, porque “la existencia de un frente ‘antigénero’ hace creer que existe un frente ‘progénero’”. Esto está en total sintonía con mi propia visión, bastante pesimista, de la lucha actual. Las/os progresistas –incluyendo a las/os católicas/os y protestantes progresistas cuyo rol en las luchas de género en Argentina discuten Pecheny et al.– están perdiendo terreno en todo el mundo. Meterse en debates con las/os liberales nunca fue parte del plan del bando ortodoxo. El plan es deslegitimar nuestro trabajo y nuestra forma de pensar, para hacernos una mala fama de la que nos cueste despegarnos y que nos excluya del debate público. El hecho de que el nombre resulte tomado de nuestro propio vocabulario no hace que las cosas sean nada mejores.

Esto me lleva al análisis que hace Eric Fassin de la retórica antigénero francesa. Su ensayo me resulta tanto fascinante como excesivamente optimista. Fassin claramente siente curiosidad y se

divierte con el hecho de que las/os antigénero, a pesar de su supuestamente estricta adhesión al esencialismo, de hecho participen en los muy teatrales intercambios que ocurren en el corazón de la democracia sexual. Sus carteles y eslóganes y estrategias son paródicos más que serios (como cuando los Hommen parodian al grupo feminista *Femen*), aseguran ser amistosas/os con los gays (y sólo estar en contra del matrimonio entre personas del mismo sexo), e incluso llegan a vestirse de drag algunas veces. En efecto, sostiene, “esta retórica católica tiene una gran falla estratégica: el ataque contra los estudios de género hace que la posición del Vaticano sólo sea una entre otras”. Los análisis de Fassin podrían incluso llevar a la conclusión de que la posición antigénero es esencialista sólo en términos estratégicos, que quienes la sostienen tienen de hecho plena conciencia de que su propio concepto de género es construido. De hecho, creo que este es a menudo el caso. Las/os conservadoras/es suelen ser personas muy inteligentes y autorreflexivas, ni más ni menos que las/os progresistas. Las/os autoras/es de eslóganes bromistas como “Queremos sexo, no género” o “No pongan un dedo sobre nuestros estereotipos de género”, las/os activistas que (de forma algo incongruente) usan la imagen de un caracol para señalar su desagrado por la ambivalencia de género, esta gente probablemente tiene plena conciencia de que su concepto de qué es “natural” es, de hecho, una construcción. Sin embargo, esto no las/os hace participantes en la democracia sexual. Quieren que su constructo gane excluyendo a todos los demás constructos. Si vivimos en una democracia liberal, donde la libertad de expresión, la libertad de prensa y la autonomía de las universidades pueden darse por descontadas, entonces no hay nada de qué preocuparse. El debate continúa. Pero, ¿realmente vivimos en un mundo así? A diferencia de Fassin, creo que el populismo intolerante se está extendiendo con rapidez y el uso de la parodia y de los signos instrospectivos le sirven de ayuda más que ser un obstáculo. Al igual que el ascenso de Steve Bannon al puesto de Estratega Jefe de la Casa Blanca, estos fenómenos no son causa de alegría para las/os investigadoras/es en estudios de género. Esto no es una democracia sexual, estamos en medio de una revolución populista de derecha.

Por consiguiente, tengo una gran dosis de escepticismo al leer la optimista idea de Sarah Bracke y David Paternotte acerca de que

La “ideología de género”, no obstante toda su oposición al género como concepto, se basa decididamente y reproduce el trabajo analítico que cumple el género como categoría, porque



conecta los puntos, entre otras cosas, entre el sexo, la sexualidad, la reproducción y la formación de la familia. Precisamente por aceptar y hacer la conexión entre estos temas, el concepto de género está reafirmado, incluso si reproducirlo aparentemente sirve para rechazar totalmente el concepto. En otras palabras, la “ideología de género” está atrapada en un lazo del que no puede escapar: sigue predicando su rechazo del género, e irónicamente reafirma los vínculos conceptuales que ha establecido el género como categoría.

¿El auge de la posición antigénero es una victoria de los estudios de género? Parece una forma tentadora de ver el asunto, pero sigo sin estar convencida. Tal como con el trabajo de Fassin, mi respuesta está teñida por la experiencia vívida de la posición antigénero no como parte de la “democracia sexual” sino como parte de la ideología del gobierno en el poder. Es más, hoy en día las/os antifeministas se están apropiando de muchas tácticas retóricas de la izquierda progresista y de los movimientos LGBT. Pero esto da tanto pie para el optimismo como el uso exitoso de la ironía por parte del movimiento de la derecha alternativa en Estados Unidos. La derecha populista religiosa (así como la secular) tiene éxito hoy porque aprendió a “tener onda”: bien vestida, ingeniosa, con gran habilidad para el uso de los medios modernos (incluyendo las redes sociales), bien instruida en estrategias retóricas y estilos de comunicación asociados con el posmodernismo (parodia, sampleo, imitación, ironía, drag) y con los movimientos sociales progresistas (posicionarse como víctima de “discriminación” y rebelarse contra el status quo). Usan bien estas herramientas, pero las usan con el propósito de dismantelar la democracia liberal, no para participar en sus muchos debates. De manera que los mismos aspectos de la “ideología de género” que parecen ser contradicciones o debilidades intelectuales son de hecho manipulaciones discursivas enormemente efectivas.

Probablemente Polonia sea el lugar donde esto es más evidente que en ninguna otra parte. La campaña antigénero de tuvo lugar entre 2012 y 2014 y el pánico moral que provocó dieron lugar a la victoria de la derecha en el otoño de 2015, a partir de la cual algunas de las figuras claves de la posición antigénero se integraron al gobierno. Desde entonces, la amenaza de la “ideología de género” ha sido mayormente reemplazada por la de las/os refugiadas/os provenientes de países musulmanes (a quienes se equipara con terroristas islámicos). La cruzada contra el género fue el preludio del autoritarismo y sigue siendo su aliada. Las/os políticas/os de derecha invocan

la amenaza que supuestamente representan las/os partidarias/os del género como justificación para el actual desmantelamiento de las instituciones democráticas, los cambios en la currícula escolar, el ataque a las organizaciones de investigadoras/es. Es dudoso que quienes enfrentan esta represión encuentren reconfortante la propuesta de Fassin de que el “género” obtuvo mayor visibilidad gracias a la oposición antigénero.

Uno de los aspectos más interesantes de la oposición antigénero es el tema recurrente del género como “colonización”. (Graff y Korolczuk 2017) Bracke y Paternotte proponen que el surgimiento de este tema debería ser visto como parte del “auge de una Iglesia poscolonial”, representada por el cardenal Sarah y el papa Francisco. El panorama religioso del Sur Global es de una importancia clave aquí, especialmente el “mercado religioso competitivo caracterizado por una presión creciente sobre la Iglesia Católica africana para que se posicione de forma intransigente en lo que respecta a la homosexualidad, en respuesta a las denuncias de las iglesias Pentecostal y Carismática contra la Iglesia Católica como partícipe de una conspiración global que promueve los derechos de los gays”. (Bracke y Paternotte: 150) Considero que este análisis es un complemento útil de mi propia forma de entender cómo usa la derecha el marco anticolonial. Sin embargo, debemos tener en cuenta cómo funciona ese marco en varios contextos y lugares. Cuando quienes apelan al “colonialismo” son actores como las/os nacionalistas aliadas/os con la Iglesia Católica en Europa del este, es la Unión Europea la que estaría actuando como “colonizadora”. La categoría de cultura indígena (donde sea que esté) como conservadora y “auténtica” puede ser indefendible en términos teóricos, pero tiene un tremendo poder de movilización porque apela a afectos colectivos (orgullo y vergüenza). Las/os creyentes en muchos contextos diferentes han sido tratadas/os por el discurso antigénero como especiales, excepcionales y de hecho como el pueblo “elegido” destinado a salvar al mundo del género, a defender la cristiandad y la naturaleza humana. Tal como una cantidad de investigadoras/es en Europa del este ha sostenido recientemente, el poder de la retórica antigénero no reside en su consistencia interna sino en su rol como “pegamento simbólico” de la derecha, en su ubicación en el nuevo lenguaje del populismo:

Para las fuerzas del populismo intolerante [...] el concepto de “ideología de género” se ha convertido en una metáfora de la inseguridad y la injusticia producidas por el actual orden socioeconómico. [...] La “ideología de género” ha pasado a significar el fracaso de la



representación democrática y la oposición a esta ideología se ha convertido en un medio para rechazar diferentes facetas del actual orden socioeconómico. (Grzebalska et al. 2017)

Elzbieta Korolczuk y yo hemos sostenido que el marco anticolonial es central en este éxito político, el cual tiene poco que ver con la historia real del colonialismo:

La oposición al género es clave para la coherencia ideológica del actual giro intolerante y la oposición antigénero se ha convertido en un nuevo lenguaje de resistencia al neoliberalismo. La apropiación del marco anticolonial por parte de fuerzas mundiales de derecha limita seriamente las estrategias discursivas disponibles para que la izquierda pueda responder al neoliberalismo. (Graff and Korolczuk 2017)

Para concluir, los trabajos que conforman este volumen me resultan sumamente interesantes, si bien en ocasiones demasiado optimistas. También me quedan una serie de preguntas sin respuesta. Un tema que esperaba que fuera investigado es la relación entre la cruzada antigénero y la crisis resultante de los escándalos de pedofilia. Aquí está en juego algo más que una coincidencia en el tiempo, eso está bien claro, pero no está claro cuál podría ser la conexión. En Polonia, a veces se culpó al “género” (junto con las altas tasas de divorcio y la pornografía) por la pedofilia. ¿Se trató de una excepción o es parte de un patrón? Otro tema interesante que quedó mayormente sin indagar en este volumen es el del “género” como apocalipsis y más en general los aspectos dramáticos de la retórica antigénero. Hay algo deliciosamente maligno en la “ideología de género”, la forma en la que atrae, como un imán, los muchos miedos, ansiedades y obsesiones del conservadurismo cultural: la amenaza a las/os niñas/os, el peligro de que “colapsen” las diferencias entre hombres y mujeres, la profecía del fin de la civilización. Todo eso se suma y produce una imagen profundamente perturbadora pero excitante. Habiendo estudiado algunos de los textos más obsesivamente antigénero producidos en Polonia (especialmente los del Padre Oko, mencionado por Charamsa en este volumen), esperaba conocer más acerca de la dimensión escatológica de la oposición antigénero. ¿Cuál es la teología detrás del “demonio” del género? ¿Cuán serias son las visiones de la “destrucción del hombre”? ¿La versión católica de la oposición antigénero es significativamente diferente de la protestante? ¿Las/os opositoras/es antigénero seculares rechazan o simplemente ignoran las facetas apocalípticas del ataque católico al género?

Estas preguntas todavía aguardan a investigadoras/es que deseen meterse con ellas. La posición antigénero puede finalmente resultar políticamente peligrosa, pero mientras tanto sigue siendo un terreno de estudio fascinante.

Referencias

Graff, Agnieszka, and Korolczuk, Elżbieta. 2017. 'Gender as "Ebola from Brussels": The Anti-colonial Frame and the Rise of Illiberal Populism', *Signs, Journal of Women in Culture and Society* (forthcoming).

Grzebalska, Weronika, Kovats, Eszter, and Peto", Andrea. 2017. 'Gender as symbolic glue: how "gender" became an umbrella term for the rejection of the (neo)liberal order', *Political critique*, accesado el 19 febrero de 2017, <http://politicalcritique.org/long-read/2017/gender-as-symbolic-glue-how-gender-became-an-umbrella-term-for-the-rejection-of-the-neoliberal-order/>.

Francisco I y la “ideología de género”: herencia, desplazamientos y continuidades

Juan Marco Vaggione

Durante las últimas décadas la Iglesia Católica ha intensificado la defensa de un orden sexual que considera amenazado por el avance de los movimientos feministas y por la diversidad sexual. Los Papados de Juan Pablo II y Benedicto XVI terminaron de diseñar una maquinaria política que renueva y sofisticada las estrategias en defensa de una moral sexual reproductivista y matrimonial. Estos Papas no sólo sostuvieron (o incluso rigidizaron) esta moral sexual, sino que su defensa se transformó en una prioridad política a través de activar la participación de los creyentes, organizar congresos internacionales en defensa de la familia, instruir a los legisladores sobre cómo votar o estimular la generación de argumentos, entre otras medidas tomadas con el propósito de contrarrestar la ampliación de derechos vinculados a la sexualidad y la reproducción.

El liderazgo de la Iglesia Católica se cimentó a mediados de los años 1990 en reacción a los logros de los movimientos feministas y por la diversidad sexual en las Conferencias de Naciones Unidas³⁷. Esta reacción implicó, entre otras cosas, la construcción de nuevas fronteras culturales para definir y delimitar los principales riesgos que implica el avance de estos movimientos. La Iglesia Católica no sólo adapta sus estrategias y argumentos, sino que también pone en circulación sus propios relatos para enmarcar su accionar político. Uno de estos relatos es el considerar a las demandas de los movimientos feministas y por la diversidad sexual como parte de una “cultura de la muerte”. Juan Pablo II formula, especialmente en su *Encíclica Evangelium Vitae*, una oposición irreductible entre la cultura de la vida y la cultura de la muerte, caracterizada esta última por un “concepto egoísta de libertad que ve en la procreación un obstáculo al desarrollo de la propia personalidad” (Juan Pablo II, 1995 13). De este modo el Vaticano prioriza la defensa de una forma cultural (no

37 La mayoría de los análisis coinciden en considerar a las conferencias de El Cairo y Beijing como un momento determinante en el avance de los derechos reproductivos y sexuales en la agenda de los Derechos Humanos.

sólo religiosa) que es desafiada, incluso negada, por la creciente legitimidad de una “cultura de la muerte” asociada a la libertad y diversidad sexual.

También en los 1990, comienza a darse forma a la “ideología de género” como un relato que engloba las demandas y teorías de aquellos que “negando la naturaleza” consideran a la sexualidad como parte de una construcción social. Este relato surge de una amalgama de análisis provenientes de sectores de la jerarquía religiosa, intelectuales y periodistas del campo católico en reacción a la “invasión feminista” en las Naciones Unidas³⁸. La invención de la ideología de género habilita distintas operaciones políticas (ver Paternotte en este número). Entre ellas, el concepto opera como un significante vacío que permite establecer las principales amenazas y enemigos (ver Garbaroli en este número). Todas las demandas que busquen ampliar los espacios legales para una sexualidad no reproductiva son consideradas como parte de la “ideología de género” y manifestaciones de una cultura de la muerte. La “mentalidad no reproductiva” que caracteriza a la cultura de la muerte según Juan Pablo II (1995), traza una línea de continuidad entre la demanda por anticonceptivos, los derechos de la diversidad sexual y el aborto. (Vaggione, 2012) La denuncia de la ideología de género aplanan entonces la diversidad de demandas y tensiones que caracterizan a los derechos sexuales y reproductivos.

El rótulo de “ideología de género” también le permite a la Iglesia externalizar al enemigo y desconocer (invisibilizar) el complejo entramado de prácticas e identidades sexuales que caracterizan a sus propios creyentes. Los movimientos feministas y por la diversidad sexual se convierten en el constitutivo afuera, en el enemigo común, que permite trascender la marcada heterogeneidad que caracteriza las prácticas e identidades sexuales de los católicos. Finalmente, la ideología de género circula como un aparato conceptual para defender una moralidad y una identidad que van más allá del catolicismo lo que permite diversas alianzas con otros sectores (religiosos y no) ya que esta ideología amenaza el sustrato cultural mismo sobre el que se sostiene el orden social.

38 Existen algunos trabajos puntuales que comenzaron a proponer la existencia de una invasión feminista en las Naciones Unidas, como el de O’Leary y Mary Ann Glendon. En América Latina los trabajos de Jorge Scala son pioneros en este sentido y comienzan a considerar de la existencia de una ideología de género. Para uno de los primeros análisis desde una perspectiva transnacional de este proceso se puede consultar Buss y Herman (2003).

Juan Pablo II y Benedicto XVI establecieron una maquinaria que, con distintos niveles de éxito, se activa políticamente en las principales arenas nacionales y transnacionales. Esta maquinaria radicaliza la resistencia a los derechos sexuales y reproductivos ya que los considera como amenazas no sólo a un orden moral sino también a un orden cultural y social. La renuncia de Benedicto XVI, un hombre clave en la construcción de esta maquinaria (primero como prefecto y luego como Papa), junto a los “escándalos sexuales” que se fueron intensificando a lo largo de su mandato, generaron interrogantes sobre el futuro de la Iglesia Católica. La llegada al poder de Bergoglio como Francisco I tuvo como uno de sus principales desafíos (e interrogantes) el posicionamiento del Vaticano sobre la rígida moral sexual (alejada de los propios creyentes) y sobre la política sexual construida por sus antecesores. La herencia recibida en un momento de crisis institucional parece abrir una ventana de oportunidades para desarmar si no la moral sexual al menos la rigidez política con que la misma es defendida.

Bergoglio, Francisco I y la ideología de género

Antes de ser Papa, Bergoglio fue protagonista de diversos momentos cruciales en la política sexual Argentina en tanto presidente de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA), cargo que ocupó entre los años 2005 y 2011. Durante este período representó a una Iglesia fuertemente antagónica con las demandas de los movimientos feministas y por la diversidad sexual denunciando a la ideología de género como una amenaza tanto para Argentina como para la región (Pecheny et al en este volumen). En el 2006, por ejemplo, el Estado Argentino reconoció el derecho a la educación sexual integral para los estudiantes en los colegios primarios y secundarios. La CEA se manifestó públicamente contra los contenidos mínimos propuestos por el Ministerio de Educación afirmando que “... la inclusión en los contenidos curriculares de la no discriminación por género (“ideología del género”), principio opuesto a la realidad de la naturaleza humana ya que el hombre desde su concepción biológica es sexuado, varón o mujer; y por ende esta inclusión posibilita una distorsión en la educación sexual”. (CEA, 2008) En el año 2010, en Argentina se debatió y finalmente aprobó el derecho de las parejas del mismo sexo al matrimonio. Bergoglio como presidente de la CEA fue la voz pública del rechazo de la Iglesia católica a la reforma legal. Incluso llegó a afirmar, al acercarse el momento de votación en el Senado, que la ley amenazaba la identidad y la supervivencia de la familia ya que “No se trata de un mero proyecto legislativo (éste

es un mero instrumento), sino más bien una “movida” del padre de la mentira que desea confundir y engañar a los hijos de Dios”. (Bergoglio, 2010)

El cardenal Bergoglio también tuvo, previo a su elección como Papa, un marcado protagonismo en la Iglesia Latinoamericana. Durante la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (CELAM), ocurrida en la ciudad de Aparecida en el año 2007, Bergoglio fue nombrado presidente de la comisión de redacción del documento conclusivo. Entre otros planteos, este documento al analizar el contexto de la región afirma que: “Entre los presupuestos que debilitan y menoscaban la vida familiar encontramos la ideología de género, según la cual cada uno puede escoger su orientación sexual, sin tomar en cuenta las diferencias dadas por la naturaleza humana”. Además, considera que esta ideología es la responsable de distintas reformas legales que “hieren gravemente la dignidad del matrimonio, el respeto al derecho a la vida y la identidad de la familia” (CELAM, 2007:40) ya que dejan de lado el bien común para dar lugar a la “creación de nuevos y muchas veces arbitrarios de los derechos individuales”. (CELAM, 2007: 44)

A pesar de estos antecedentes la elección de Bergoglio como Papa generó una transmutación, una construcción política de Francisco I como iniciador de una nueva etapa de la Iglesia respecto a la desigualdad y la injusticia social. Sus declaraciones y gestos comenzaron a ser inmediatamente leídos como señal de una nueva temporalidad, de un desplazamiento en la política del Vaticano frente a la pobreza y al orden sexual. Luego de la confrontación de Juan Pablo II con los sectores vinculados a la teología de la liberación y de la sostenida concentración (casi obsesiva) sobre la sexualidad, la “etapa” Francisco I parece decodificarse como la de una Iglesia orientada hacia el pobre y el excluido que, según algunos, retoma el legado del Concilio Vaticano II. Es llamativa la centralidad que tiene la “cultura del descarte” propuesta por el nuevo pontífice (ya no la “cultura de la muerte” como sus antecesores) para comprender la exclusión económica, la explotación y la biotecnología, entre otros aspectos. El reiterado llamado a confrontar la cultura del descarte marca un rumbo donde la marginación y la pobreza se vuelven aspectos centrales en los discursos del pontífice. Sus declaraciones y gestos impactan dentro y fuera de la comunidad católica fortaleciendo la imagen del Papa como un líder global crítico a los excesos del neoliberalismo.

El nuevo Papa también genera expectativas sobre el posicionamiento del Vaticano hacia la sexualidad. Luego de la rígida defensa de una moral sexual alejada de los creyentes y de los

escándalos (incluso crímenes) que generaron una fuerte crisis institucional, Francisco I parece iniciar una renovación. Diversas declaraciones del pontífice, multiplicadas por los medios de comunicación, resuenan como indicadores de un futuro cambio en la moral y en la política sexual defendida desde el Vaticano; de un distanciamiento respecto a la maquinaria política construida por sus antecesores. El momento de mayor impacto mediático en este sentido fue cuando, durante una conferencia de prensa en el 2013, el Papa afirmó “Si una persona es gay y busca al Señor y tiene buena voluntad, ¿quién soy yo para juzgarla?”. Aunque la atención estuvo puesta sobre la pregunta “quién soy yo para juzgarla?”, fue la utilización del término “gay” por parte de un Papa lo que resulta particularmente llamativo. Una de las principales estrategias para confrontar la ideología de género es evitar el uso de términos que, reconozcan (e inscriban) de algún modo una distancia entre biología y cultura. Un Papa utilizando la palabra gay podría pensarse como dispuesto a superar el antagonismo inscripto por sus antecesores respecto a las perspectivas y teorías del género.

Otro momento de expectativas fue el llamado al Sínodo de la Familia celebrado durante los años 2014 y 2015. El haber elegido la temática de la familia en la organización del primer Sínodo como Papa fue un detalle no menor para aquellos que esperaban una flexibilización de la moral sexual. Especialmente relevante fueron algunas de las preguntas del cuestionario enviado a las diferentes conferencias episcopales. Una de las nueve secciones del cuestionario estaba dedicada a las uniones entre personas del mismo sexo y en ella se incorporan un conjunto de preguntas relacionadas con el estadio de la ley civil sobre “uniones entre personas del mismo sexo” en cada país, la actitud asumida por las iglesias ante el Estado promotor de estos reconocimientos, la actitud de las iglesias frente a las personas involucradas en estas uniones, la atención pastoral, la adopción de niños por parte de uniones del mismo sexo vinculada con la transmisión de la fe católica. (Sgro Ruata y Vaggione, 2017) El llamado a opinar y debatir sobre estas cuestiones parecía preparar el terreno para que el Sínodo también repensara, o al menos discutiera, la rígida postura sobre la sexualidad defendida en las últimas décadas.

Sin embargo, estos momentos que abrieron expectativas no se sostuvieron. A los pocos días de la utilización del término gay, el propio Pontífice durante una entrevista ratifica sus palabras afirmando

que no dijo nada que la doctrina católica no afirme y, esta vez, utilizó el término “homosexuales”³⁹. El error (voluntario o no) de utilizar el término gay (que asume una distancia entre la realidad biológica y la sociocultural) no fue un indicador de un alejamiento del Papa respecto a la ideología de género. Al contrario, Francisco I en distintas oportunidades se refirió expresamente a la ideología de género denunciando el proceso de colonización ideológica en las formas en que se incorpora al género en la educación⁴⁰; insinuando que la teoría del género es “expresión de una frustración y de una resignación, orientada a cancelar la diferencia sexual porque ya no sabe confrontarse con la misma”⁴¹.

El sínodo tampoco flexibilizó la postura oficial de la Iglesia Católica, sino que reafirmó de modos diferentes la moral sexual heredada. La energía de las preguntas que iniciaron el proceso quedó desplazada al producirse la *Relatio Synodi* que se concentró en “la atención pastoral” para las *personas con orientación homosexual*⁴² canalizando –y reduciendo- el debate del Sínodo a cómo la Iglesia católica debe atender y acompañar situaciones de personas con tendencias homosexuales. (Sgro y Vaggione, 2017) Incluso el documento pos-sinodal de Francisco I (*Exhortación Apostólica Amoris Laetitia*) del año 2016 no sólo inscribe una continuidad respecto a la moral sexual, sino que refiere expresamente a la ideología de género como un desafío contemporáneo ya que “vacía el fundamento antropológico de la familia”. También denuncia el intento de esta ideología de imponerse como “pensamiento único” y afirma que no se deben aceptar ideologías que “pretenden partir en dos los aspectos inseparables de la realidad”.

Sin desconocer que, al menos discursivamente, estamos en presencia de un Papa más crítico al neoliberalismo como sistema de poder, el Pontífice también critica las demandas de los movimientos feministas y por la diversidad sexual. La cultura del descarte parece incluir no sólo las consecuencias devastadoras de la opresión y exclusión económica sino también los cambios culturales y legales

39 http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html

40 <https://www.aciprensa.com/noticias/texto-completo-catequesis-del-papa-sobre-ideologia-de-genero-en-la-audiencia-general-19416>

41 http://w2.vatican.va/content/francesco/en/audiencias/2015/documents/papa-francesco_20150415_udienza-generale.html

42 *Relatio Synodi* (documento final de la etapa que al mismo tiempo sienta las bases para la segunda etapa en 2015)

implicados en los derechos sexuales y reproductivos. Francisco I abrió expectativas respecto a que una Iglesia preocupada con la ecología y la exclusión socio-económica también replanteara su dogmatismo moral sobre la sexualidad. Sin embargo, como el mismo Papa lo afirma ante las Naciones Unidas “la defensa del ambiente y la lucha contra la exclusión exigen el reconocimiento de una ley moral inscrita en la propia naturaleza humana, que comprende la distinción natural entre hombre y mujer, y el absoluto respeto de la vida en todas sus etapas y dimensiones”. (Francisco I, 2015)

El Papa ofrece gestos que parecen desplazar la herencia recibida, pero él mismo se encarga de clausurar cualquier flexibilización respecto a la moral sexual. Más allá de cómo interpretar esta política de apertura e inmediata clausura, es posible observar que existe, al menos hasta el momento, una continuidad que se manifiesta, entre otras cuestiones, en la denuncia a la “ideología de género” como uno de los problemas de las sociedades contemporáneas. Esta continuidad no sólo se da respecto a la maquinaria política construida por Juan Pablo II desde mediados de los 1990 sino también respecto a las propias actuaciones y posicionamiento de Bergoglio antes de ser electo como Papa.

Bibliografía

Bergoglio, Jorge (2010, 22 de junio). *Carta del Cardenal Jorge Mario Bergoglio, Arzobispo de Buenos Aires a las Monjas Carmelitas de la Arquidiócesis de Buenos Aires*. [on line] https://tn.com.ar/politica/la-carta-completa-de-bergoglio_038363.

CEA-Conferencia Episcopal Argentina. (2008). *Ante la aprobación de los lineamientos curriculares para la educación sexual integral*. [on line] <https://vizcachacautelosa.wordpress.com/2008/06/18/cea-ante-la-aprobacion-de-los-lineamientos-curriculares-para-la-educacion-sexual-integral/> Consultado: 02/08/16.

CELAM-Conferencia Episcopal Latinoamericana (2007) *Documento Conclusivo de la V Conferencia General en Aparecida* [on line] <http://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>

Doris Buss and Didi Herman (2003). *Globalizing Family Values: The Christian Right in International Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Francisco I (2015). *Visita a la Organización de las Naciones Unidas*. Discurso del Santo Padre, 25 de septiembre de 2015 [on line] http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150925_onu-visita.html

Francisco I (2016). *Exhortación Apostólica postsinodal. AMORIS LAETITIA* [on line] https://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html

Juan Pablo II (1995), *Carta Encíclica Evangelium vitae* [on line] http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html

Patternote, David (2015) Blessing the Crowds: Catholic Mobilisations Against Gender in Europe in Sabine Hark & Paula-Irene Villa (dir.), *(Anti-)Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen*, Bielefeld: Transcript, 2015, p. 129-148.

Scala, Jorge (2010). *La ideología de género o el género como herramienta de poder*. Ediciones Logos, Rosario.

Sgró Ruata, María Candelaria & Vaggione, Juan Marco (en prensa) “Francisco I y la sexualidad: políticas de la dislocación”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Universidad Autónoma de México.

Vaggione, Juan Marco (2012). La “cultura de la vida”: desplazamientos estratégicos del activismo católico conservador frente a los derechos sexuales y reproductivos in *Religião & Sociedade*, vol.32, n.2, pp.57-80.

Pánico Moral de la Ideología de Género en América Latina

Gloria Careaga Pérez

La incorporación de la categoría de género a la política pública, desde sus inicios generó una fuerte polémica. Algunas veces se argumentaron dificultades para su comprensión, pero realmente desde sus inicios enfrentó una clara resistencia política que utilizó el descrédito de esta nueva perspectiva. El género como una categoría social es ciertamente una de las más significativas contribuciones teóricas del feminismo contemporáneo y la fuerza social de esta perspectiva se hizo evidente en la IV Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo celebrada en Cairo en 1994, donde el género se convirtió en indicador de desarrollo para la valoración de los países y la contribución de las mujeres a la construcción de las sociedades fue reconocida.

En su capítulo IV sobre equidad de género, equidad y empoderamiento de la mujer, el Programa de Acción (POA)⁴³, dice:

El empoderamiento y la autonomía de las mujeres y el mejoramiento de su situación política, social, económica y sanitaria son muy importantes fin en sí mismo. Además, es esencial para el logro del desarrollo sostenible. La plena participación y asociación de mujeres y hombres es necesaria en la vida productiva y reproductiva, incluyendo responsabilidades compartidas para el cuidado y crianza de los niños y el mantenimiento del hogar. (POA, párrafo 4.1)

Este documento más adelante establece importantes desafíos y acciones para construir la igualdad en las relaciones entre hombres y mujeres:

Lograr la igualdad y la equidad basadas en una asociación armoniosa entre hombres y mujeres

43 <http://www.un.org/popin/icpd/conference/offeng/poa.html>



y permitir que las mujeres realicen todo su potencial (párrafo 4.3a); Los países deben actuar para empoderar a las mujeres y deben tomar medidas para eliminar lo antes posible las desigualdades entre hombres y mujeres (párrafo 4.4); Deberían elaborarse procedimientos e indicadores específicos para el análisis de los programas de desarrollo basado en el género y para evaluar el impacto de esos programas en la situación social, económica y sanitaria de las mujeres y el acceso a los recursos (párrafo 4.8). [Y establecer] mecanismos para la participación igualitaria de la mujer y la representación equitativa en todos los niveles del proceso político y de la vida pública en cada comunidad y sociedad y permitir a las mujeres expresar sus preocupaciones y necesidades. (párrafo 4.4a)

Al final de la cuarta sesión, celebrada el 10 de septiembre, la Comisión Principal aprobó las enmiendas al capítulo IV (Igualdad de género, equidad y empoderamiento de la mujer) del proyecto de programa de acción y recomendó el capítulo a la Conferencia para su aprobación, enmendada, sin reservas⁴⁴.

Los primeros intensos debates sobre “género” fueron lanzados entonces por los grupos conservadores encabezados por el Vaticano. En estos debates, había mucha confusión acerca del término “género” – asociado con homosexualidad y levantando temores sobre distintos aspectos de expresiones de la sexualidad. Llamaron la atención de las participantes y requirió de la elaboración de múltiples documentos donde se aclararan los conceptos y, una y mil conversaciones con los delegados para dejar clara la importancia de esta perspectiva hacia la igualdad.

Desde ese momento, los opositores han tratado de desacreditar y distorsionar la perspectiva de género, con las reservas que al final se presentaron al Programa de Acción aprobado, como un hecho puntual. Estas argumentaciones, Estas reservas sostienen que las desigualdades de género y los mandatos de género impuestos a mujeres y hombres no son una construcción social, sino que emanan de la naturaleza y se consideran divinos y contemplados en las Escrituras (Careaga, 2015). El papel del Vaticano dentro de la resistencia contra el género por tanto, no debe sorprendernos. Como tampoco la colusión entre diferentes religiones e iglesias, ya que

44 A/CONF.171/L.3/Add.4 and 17

esta ha sido su práctica en el ámbito intergubernamental, para oponerse a cualquier avance de los derechos de las mujeres. Su conocimiento de la perspectiva de género es lo suficientemente lúcida como para tomar el análisis seminal de Stoller para vincular el concepto con procesos transgénero y expresiones e identidades de género. Hoy, la expresión “ideología de género” es utilizada en el catolicismo por clérigos o laicos, así como personas no afiliadas a ninguna religión.

Estos ataques también apuntan a alimentar el pánico moral. En México, por ejemplo, los promotores del Frente Nacional para la Familia utilizaron la retórica de la “ideología de género” para oponerse a la iniciativa presidencial para la legalización del matrimonio igualitario presentada en el Día Internacional contra la Homofobia en 2016. Sus argumentos también impugnaron a las familias homoparentales y la educación sexual integral. Ellos levantaron fantasmas horribles argumentando que a los niños en las escuelas se les requeriría definir identidades de género alternativas mediante el uso de ropa del otro sexo, y se le informaría sobre diferentes prácticas sexuales con el objetivo de normalizarlas.

Este pánico moral se centró en los homosexuales, pero sabemos que en la confusión también daña los derechos de las personas transgénero, y no debemos olvidar que se centran en los derechos de las mujeres. La “ideología de género” incluso se usó para debatir aspectos del cambio climático, como se ilustra en los comentarios del Papa Francisco comparando identidad de género a las armas nucleares:

Pensemos en las armas nucleares, en la posibilidad de aniquilar en pocos instantes un número muy elevado de seres humanos. Pensemos también en la manipulación genética, en la manipulación de la vida o en la teoría del género, que no reconoce el orden de la creación. Con esta actitud, el hombre comete un nuevo pecado, que es contra Dios el Creador. La verdadera custodia de la creación no tiene nada que ver con las ideologías que consideran al hombre como un accidente, como un problema que eliminar. Dios ha puesto al hombre y a la mujer y como la cumbre de su creación, les ha confiado la tierra. El diseño del Creador está escrito en la naturaleza⁴⁵.

45 <http://www.pinknews.co.uk/2015/02/21/pope-transgender-people-are-like-nuclear-weapons/>

Es evidente que estas falsas analogías no solo tratan de generar pánico sino que claramente buscan ubicar responsabilidades, demonizan así a homosexuales y mujeres. E incluso, contribuyen a difundir falsas ideas sobre problemas sociales importantes y desacreditan la posibilidad de la construcción de una cultura de derechos.

La “Ideología de Género” en América Latina

La Ideología de Género ha cruzado al mundo de distintas maneras. En América Latina, si bien la influencia de la religión católica ha sido una constante desde hace muchos años con un papel protagónico durante el periodo colonial y en los peores momentos de las dictaduras militares, el interés por influir en la toma de decisiones del gobierno hoy día muestra un mapa geopolítico más complejo, caracterizado por el surgimiento de nuevas iglesias que también tratan de incorporarse a la política.

Ciertamente, como señalan Pecheny, Jones y Ariza en este número especial, el contexto de las creencias y prácticas religiosas en esta región deja ver una heterogeneidad que va más allá de la creencia tradicional de que el Catolicismo es dominante en la región. Hoy, la mitad de los países de la región tienen más de 60% de católicos y en contraste de ello, el resto de países tienen de 40 a 50% de población católica donde importantes sectores de la población se han inclinado por el evangelismo y sólo dos de estos países, en vez de mudarse a otra religión han optado por el ateísmo y agnostismo, Chile y Uruguay. (Corporación Latinbarómetro, 2009)

Como resultado, en los últimos 19 años (1995-2014) el catolicismo y su influencia política han declinado dramáticamente. En los inicios de la década de los 1990, el Vaticano podía ejercer sobre los gobiernos de varios países como Argentina, y los de Centroamérica, y los espacios de interlocución intergubernamental dejaban ver no solo la presión de la Iglesia, sino la forma cínica como lograban empujar una agenda o cambiar decisiones durante el proceso de discusión para alcanzar acuerdos internacionales en derechos reproductivos y sexuales.

Hoy día, la relación entre la religión, la democracia y la sexualidad, puede ser abordada al menos

desde dos ángulos. Por un lado, el estudio de las maneras en las que el catolicismo sigue siendo primordial en la forma crucial en que permea la toma de decisiones. Pero por otro también es importante escudriñar la influencia que tiene la presencia evangélica en muchos de los países de nuestra región, así como la incursión de teologías feministas en discursos tradicionales del catolicismo, la presencia de iglesias para la diversidad sexual, no pueden dejarse de lado.

Estas recientes transformaciones religiosas plantean preguntas interesantes. Por ejemplo, ¿cuál es la relación entre menos influencia religiosa en la toma de decisiones y la promoción de los derechos sexuales? Aquí, se destaca el ejemplo de Uruguay. Como país con el 40% de ciudadanos ateos/agnósticos, recientemente ha aprobado el matrimonio igualitario, ha establecido indicadores de protección de derechos sexuales y reproductivos y no penaliza la interrupción legal del embarazo.

Sin embargo, más allá de estas relaciones directas entre religión y políticas sexuales, otros elementos deben tenerse en cuenta, y las transformaciones cruciales de las ideologías políticas de los gobiernos de la región deben mencionarse. La tensión entre la izquierda y la derecha se ha diluido o se ha transformado dramáticamente a través de los años, lo que lleva a una mayor confusión de estas categorías políticas. Históricamente, la izquierda no ha sido particularmente progresista en el campo de la sexualidad, pero después de la incorporación del género en sus discusiones habían empezado a ampliar su panorámica. Personajes de la política se posicionaron a favor de los derechos sexuales, incluyendo el derecho al aborto, para lo que emprendieron políticas educativas a favor de una mejor sexualidad para todos.

Dicho esto, estas discusiones parecen dividir y definir diferentes izquierdas. De hecho, diferentes interpretaciones y necesariamente diferentes representaciones inspiran la acción de los gobiernos de izquierda en la región, desde un respaldo abierto y firme de esta agenda en Uruguay o la Ciudad de México -que se combina con un claro apoyo del secularismo-, hasta posiciones influenciadas por los arzobispos y las organizaciones conservadoras más recalcitrantes como el Opus Dei, en Nicaragua, Ecuador o Argentina (ver Pecheny, Jones y Ariza). La mayoría de los gobiernos se encontrarán en algún lugar entre estos dos polos.

Al mismo tiempo, la cara de la oposición está cambiando. La resistencia aún proviene de políticos

conservadores en países como Chile, Argentina y Costa Rica. Allí, la elección de gobiernos conservadores ha llevado a una profundización del modelo económico neoliberal predominante y una ampliación de la brecha social. Esta red de políticos conservadores, que está estrechamente vinculada a los grupos de empresarios, también ha impuesto una agenda supuestamente de desarrollo que incluye el soporte de valores tradicionales

En otras partes de la región, los grupos conservadores han unido fuerzas con religiones emergentes, no solo para detener cualquier progreso en este campo, sino también para derrocar la agenda de los gobiernos que buscan ir más allá con las reformas. Brasil resulta ser el país probablemente más interesante para analizar las religiones emergentes por el efecto incluso mediático que han alcanzado. Estas religiones originariamente, buscan ocupar el lugar del Estado y hacerse cargo de las necesidades de los más necesitados; pero al mismo tiempo, definen una ruta para incidir en la estructura política y ocupar puestos de representación popular. Más recientemente, México –donde el principio del secularismo ha sido reconocido por alrededor de 200 años- llegó a ser otro caso dramático. En este país, el partido Encuentro Social, estrechamente conectado con los círculos evangélicos y afirmando confiar en el amor y la familia, ha logrado registrarse formalmente como un partido político en 2014. Las iglesias Evangélica y Pentecostales han ampliado su cobertura en América Latina, no solo geográficamente sino también en términos estratégicos. Ellas tienen históricamente sectores específicos de las poblaciones rurales y urbano marginales, donde ni el Estado, la Iglesia Católica y las otras iglesias “históricas” tenían una presencia estable. También han reclutado sectores económicos fuertes y profesionales. Ahora representan más del 60% de la región de América Latina.

Como Pecheny, Jones y Ariza han discutido, la influencia de las iglesias tiene un poderoso impacto en la vida pública. Las promesas de las iglesias aparecen como una alternativa al vacío de futuro y trascendencia que el Estado ha sido incapaz de llenar. Además, la falta de confianza en las alternativas propuestas por los partidos políticos, y la forma en que estos últimos no han cumplido sus promesas, han llevado a la población a un estado de apatía e indefensión. Esto les hace presa fácil de la oferta religiosa, donde encuentran fácil inserción y membresía a una comunidad que da espacio para la libertad de expresión. Como ellos resuelven conflictos familiares y comunitarios, construyen diques protectores dentro de un contexto social donde los avances en

el reconocimiento de los derechos de las mujeres, los derechos sexuales, y las políticas para proteger a las comunidades LGBTI no tienen cabida. (Herrera 2018) La aceptación por parte de la comunidad religiosa y los beneficios obtenidos a través de la membresía está así condicionada a un seguimiento fiel de sus preceptos morales. Los discursos mesiánicos son relevantes para apoyar propuestas populistas en gran parte basadas en valores tradicionales, en los que la diferencia constituye una amenaza social.

En conclusión, la complejidad es enorme, y el panorama geopolítico tiene muchas aristas que además viran y se mueven rápido en distintas rutas. El análisis de estos procesos regionales nos ha planteado enormes desafíos y exige estar atentos a cómo estas aristas van cobrando relevancia -en qué momento y para qué fines.

La aparición reciente de amplios frentes sociales de denuncia de la “ideología de género” y en defensa de los llamados “valores tradicionales” ha marcado la tónica de por dónde estas fuerzas han definido su ruta. Se constituyen hoy en una plataforma donde se aglutinan distintas corrientes religiosas en busca del restablecimiento del orden social. Un orden social centrado en las visiones más tradicionales sobre la familia, las mujeres y la sexualidad. Ese discurso estratégico, como ellos mismos le llaman, ocupa un papel predominante para deslegitimar importantes avances teóricos que han marcado la tendencia hacia la igualdad sustantiva entre mujeres y hombres, y el reconocimiento de las distintas expresiones de género y el derecho a la sexualidad. La articulación lograda por estas fuerzas, dejan claramente ver su alcance internacional y el cúmulo de recursos que les sustentan.

Así el desafío que hoy enfrentamos no es menor, tenemos enfrente a una fuerza respaldada por una moral tradicional que a muchos hace sentido, una fuerza además que cobra relevancia en espacios económicos y políticos que podría continuar su proceso de desestabilización de los avances logrados en los derechos sexuales. No obstante, el trabajo realizado a lo largo de décadas de discusión y gestión constante deja ver que hay guisos de esperanza para continuar en resistencia. Esto no quiere decir solo mantener lo conquistado sino desafiar para seguir avanzando en la construcción de la sociedad que hemos soñado.

Referencias

Careaga, Gloria (1995) *El lado oscuro de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo*. La Conferencia de Población. México. Boletín del Programa Salud Reproductiva y Sociedad. El Colegio de México. Vol. 4.

Corporación Latinbarómetro (2009) *Las religiones en tiempos del papa Francisco*, online: https://www.liportal.de/fileadmin/user_upload/oeffentlich/Honduras/40_gesellschaft/LAS_RELIGIONES_EN_TIEMPOS_DEL_PAPA_FRANCISCO.pdf.

Herrera, Morena (2018) *“Reflexiones Sexualidades, Religiones y Democracia desde El Salvador”*, en Gloria Careaga *Sexualidad, Religión y Democracia en América Latina*. México. Fundación Arcoiris.



La teoría antigénero del Vaticano y la política sexual: una respuesta africana

Kapya Kaoma

En julio de 2013, el papa Francisco se preguntó: “Si una persona es gay y busca a Dios y tiene buena voluntad, ¿quién soy yo para juzgarlo?”. En su visita oficial a Estados Unidos en septiembre de 2015, el papa Francisco no sólo habló en el Congreso Mundial de Familias, del Pontificio Consejo para la Familia, en Filadelfia, sino que también se reunió con una pareja gay (uno de los cuales había sido su alumno) en Washington DC (Yardley and Goodstein 2015). Pero según informó el New York Times, el pontífice también se reunió en privado con Kim Davis (una empleada administrativa en Kentucky, Estados Unidos, que se rehusaba a otorgar certificados de matrimonio a las parejas del mismo sexo a pesar de una orden de la corte). En noviembre de 2015, el papa Francisco recorrió África. A pesar de la creciente demonización de las minorías sexuales, y de la violencia contra ellas, el pontífice no dijo una palabra sobre la sexualidad durante su gira por el continente. Esto fue así a pesar de que su visita tuvo lugar luego de una resolución que la Comisión Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos adoptara en 2014, cuyo propósito es proteger a las minorías sexuales frente a “los actos de violencia, discriminación y otras violaciones de derechos humanos; la violación correctiva, los ataques físicos, la tortura, el asesinato, las detenciones arbitrarias, los arrestos, las ejecuciones y los asesinatos extrajudiciales, las desapariciones forzadas, la extorsión y el chantaje”. (2014: Resolución 275) Sin embargo, en junio de 2016, el papa Francisco hizo un llamado a las/os cristianas/os y a la Iglesia Católica Romana para que pidieran perdón a los gays “por la forma en que los han tratado”. (Pullella 2016) La naturaleza contradictoria de la actitud del papa Francisco hacia las minorías sexuales probablemente esté determinada por la oposición del Vaticano a la teoría de género, a la cual él alguna vez comparó con las armas nucleares. (McElwee 2015) Como cardenal Bergoglio en Argentina, aseguran Pecheny, Jones y Ariza, el papa Francisco describió a los matrimonios entre personas del mismo sexo como “una pretensión de destruir el plan de Dios” con el propósito de destruir la imagen de Dios: el hombre y la mujer. Como papa, ha reiterado esta posición en los discursos que dirigió al coloquio Humanum en Roma. Organizados

en torno al paradigma de la complementariedad, diversos credos y tradiciones religiosas afirmaron que la complementariedad es basal para el futuro de la familia humana⁴⁶.

Para entender la oposición del papa Francisco a la teoría de género, utilizo dos de sus documentos recientes: *Laudato Si: sobre el cuidado de nuestro hogar común* (2015) y *Amoris Laetitia - La alegría del amor: Sobre el amor en la familia* (2016). Sostengo que estos documentos ilustran cómo la teoría de género en conjunción con la “complementariedad” son fundacionales para la agenda sociopolítica y secular del Vaticano.

El papa Francisco sobre la complementariedad y la teoría de género

El papa Francisco se opone a la teoría de género, a los matrimonios entre personas del mismo sexo y a los derechos reproductivos y la salud sexual de las mujeres. A pesar de que la primera encíclica del papa Francisco, *Laudato Si'*, ha sido muy celebrada por resaltar las realidades de los desafíos ecológicos, su oposición a la teoría de género es evidente:

Valorar el cuerpo propio en su feminidad o masculinidad es necesario si voy a ser capaz de reconocermé en un encuentro con alguien que es diferente. De esta forma podemos aceptar con alegría los dones específicos de otro hombre u otra mujer, el trabajo de Dios el Creador, y hallar un mutuo enriquecimiento. No es una actitud saludable la que busca suprimir la diferencia sexual porque ya no sabe cómo enfrentarla. (LS Para. 155)

La conservación de la complementariedad en *Laudato Si'* parece dirigirse a los argumentos ecofeministas que relacionan la degradación ambiental con la explotación de género. Es desde esta perspectiva que aborda los derechos reproductivos y la salud sexual: “Dado que todo está interrelacionado, [complementariamente], la preocupación por la protección de la naturaleza es a su vez incompatible con la justificación del aborto”. (LS Par. 120) A diferencia de *Laudato Si'*,

46 Papa Francisco, “Texto completo: Discurso de apertura del papa Francisco en la Conferencia Humanum”, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141117_congregazione-dottrina-fede.html. Consultado el 12 de octubre de 2016.

donde la complementariedad no es muy resaltada, *Amoris Laetitia* le dedica varios párrafos a la “ideología de género”:

[Los hombres] desempeñan un rol igualmente decisivo en la vida familiar, especialmente en relación a la protección y el mantenimiento de sus esposas e hijos... Muchos hombres son conscientes de la importancia de su rol en la familia y viven su masculinidad de forma acorde a eso. La ausencia de un padre afecta gravemente la vida familiar y la crianza de los niños y su integración en la sociedad. Esta ausencia, que puede ser física, emocional, psicológica y espiritual, priva a los niños de una figura paterna adecuada, (AL Par. 55)

Para el papa Francisco, la familia no es una construcción social. En cambio, está definida heteronormativamente: padre, madre e hijas/os. Dado que la teoría feminista y de género cuestiona esta definición patriarcal de familia, el Vaticano la ve como una amenaza para el futuro de la raza humana. Dice el papa Francisco:

El debilitamiento de esta presencia maternal con sus cualidades femeninas plantea un grave riesgo para nuestro mundo. Sin dudas que valoro el feminismo, pero uno que no exija uniformidad ni niegue la maternidad. Porque la grandeza de la mujer incuye todos los derechos derivados de su inalienable dignidad humana, pero también de su genio femenino, el cual resulta esencial para la sociedad. Sus habilidades específicamente femeninas, en especial la maternidad, también implican deberes, porque el ser mujer también acarrea una misión específica en este mundo, una misión que la sociedad debe proteger y preservar por el bien de todos. (AL Par. 173)

Aunque *Amoris Laetitia* es sobre “la alegría del amor”, el papa Francisco limita el amor en la familia a los contratos heterosexuales. Según él, las uniones entre personas del mismo sexo amenazan al matrimonio, puesto que:

sólo la unión exclusiva e indisoluble entre un hombre y una mujer tiene un rol pleno para desempeñar en la sociedad como compromiso estable que lleva el fruto de una nueva vida. Debemos reconocer la gran variedad de situaciones familiares que pueden ofrecer cierta



estabilidad, pero las uniones de hecho o entre personas del mismo sexo, no pueden ser simplemente equiparadas con el matrimonio. Ninguna unión temporaria o que esté cerrada a la transmisión de la vida puede asegurar el futuro de la sociedad. (AL Par 52)

El reconocimiento de “la gran variedad de situaciones familiares” ha sido interpretado positivamente como un respaldo a los matrimonios entre personas del mismo sexo. Pero esas afirmaciones ignoran las posiciones del Vaticano sobre la homosexualidad, que se discuten a continuación.

El Vaticano sobre la homosexualidad

Tras la aprobación de la Ley antimosexualidad de 2009 en Uganda, la Santa Sede en la ONU publicó una breve e histórica declaración sobre la homosexualidad el 10 de diciembre de 2009:

La Santa Sede sigue oponiéndose a todas las violaciones graves de derechos humanos contra las personas homosexuales, tales como el uso de la pena de muerte, la tortura u otros castigos crueles, inhumanos y degradantes. La Santa Sede también se opone a todas las formas de violencia y discriminación injusta de las personas homosexuales, incluyendo la legislación penal discriminatoria que socava la dignidad inherente a la persona humana [...] El asesinato y el abuso de las personas homosexuales deben ser rechazados en todos los niveles, especialmente cuando esa violencia es perpetrada por el Estado. Seguimos llamando a todos los Estados e individuos a respetar los derechos de todas las personas y a trabajar para promover su dignidad y valor inherente. (Bené 2009)

Sin embargo, el Catecismo de la Iglesia Católica asevera algo diferente:

Basándose en la Sagrada Escritura, que presenta a los actos homosexuales como actos de depravación grave, la tradición siempre ha declarado que “los actos homosexuales son intrínsecamente desordenados”. Son contrarios a la ley natural. Cierran el acto sexual al don de la vida. No proceden de una genuina complementariedad afectiva y sexual. No pueden ser aprobados bajo ninguna circunstancia. (Catecismo, 2357)

Lo que diferencia al Vaticano de la oposición católica romana africana a la homosexualidad es que reconoce la existencia biológica, histórica, antropológica y cultural de personas que amaron a otras de su mismo sexo “a través de los siglos”. (Catecismo 2357) Sin embargo, estas realidades son ignoradas dando preeminencia a la Biblia, la complementariedad, y la ley natural. La castidad involuntaria es la respuesta para estos individuos, sean o no cristianas/os. (Catecismo, 2359)

Además, el Vaticano no explica cómo podrían las minorías sexuales llevar adelante el plan de Dios en medio de la criminalización, pero sin embargo sostiene que las uniones entre personas del mismo sexo no son matrimonios ni familias. Como escribió el papa Francisco en *Amoris Laetitia*, haciéndose eco de numerosos documentos producidos por sus predecesores:

[No] hay absolutamente ningún fundamento para considerar a las uniones homosexuales como si fueran en alguna forma similares o incluso remotamente análogas al plan de Dios para el matrimonio y la familia. Es inaceptable “que las Iglesias locales deban estar bajo presión en esta materia y que los organismos internacionales hagan que la ayuda financiera a los países pobres dependa de la aprobación de leyes que establezcan el “matrimonio” entre personas del mismo sexo”. (AL Par. 251)

En este caso el papa Francisco resalta la protesta de los obispos del sur global que consideran que es neocolonial que las naciones donantes impongan la homosexualidad en los países que no son occidentales. Según el New York Post, este párrafo pertenece a los obispos del sur global, quienes “estaban furiosos porque los gobiernos extranjeros y las organizaciones de ayuda insisten en que se dé tratamiento igualitario a las personas gay como condición para la ayuda financiera”. (Goodstein 2016)

En África, esta denuncia de neocolonialismo a menudo es acompañada con la externalización de la homosexualidad: que es ajena a la cultura y los valores africanos. (Kaoma 2009, 2012, 2013) Por ejemplo, luego de que Nigeria aprobara una ley anti gay en 2014, los obispos católicos romanos elogiaron al presidente Goodluck Jonathan “por luchar contra la conspiración del mundo desarrollado para hacer que nuestro país y nuestro continente sean un basurero para la promoción de prácticas inmorales que vienen corrompiendo el propósito de Dios para el hombre en el área de

la creación y la moralidad en sus propios países”. De forma similar, los obispos católicos romanos ugandeses agradecieron al presidente Yoweri Museveni por firmar el proyecto de ley anti gay de 2014, que buscaba ampliar la criminalización de la homosexualidad. En Camerún, Victor Tonyé Mbakot, arzobispo de Yaoundé, y el cardenal Christian Wiyghan Tumi movilizaron la cruzada contra la homosexualidad y contra el aborto, que catalizó la externalización pública de ambos. (Awondo 2016) En 2014, los obispos católicos romanos de Malawi, Kenia, Sudán, Tanzania, Eritrea, Zambia, Uganda y Etiopía reclamaron conjuntamente la criminalización de las uniones entre personas del mismo sexo como antinaturales y ajenas a las culturas africanas⁴⁷. Es tentador considerar a esas declaraciones como opuestas a la posición vaticana sobre la homosexualidad. Sin embargo, reflejan las consideraciones contradictorias que el Vaticano tiene sobre el tema.

Finalmente, es un oxímoron que el Vaticano llame a políticas/os y activistas contra los derechos sexuales a detener todo avance de los derechos de las personas que tienen relaciones con otras de su mismo sexo mientras que al mismo tiempo se opone a todas las formas de violencia y de discriminación injusta. A pesar de esa ambigüedad, la posición del Vaticano se ajusta al planteo de Meredith Weiss (2013) acerca de la legislación “anticipatoria” o “preventiva”: aprobar leyes que prohíban a las parejas del mismo sexo casarse y adoptar niñas/os, sin descriminalizar la orientación sexual y la identidad de género. Pero también justifica la perpetua criminalización de la orientación sexual y la identidad de género como un acto de protección de la familia y las/os niñas/os, como lo demuestra el caso de Kenia.

El Vaticano y la política secular en África: el caso de Kenia

La redacción de la *Política Nacional de Promoción y Protección de la Familia* (NFPPP, por sus siglas en inglés), de Kenia, ilustra la afirmación de Mary Anne Case acerca de que el propósito del Vaticano es influir en la ley y las políticas seculares. Aparte de asegurarse de que la proposición del Vaticano acerca de que “la vida comienza en la concepción” esté consagrada en las constituciones nacionales africanas (Kaoma 2012), las enseñanzas del Vaticano lograron abrirse paso en la NFPPP, encabezada por el Ministerio de Trabajo y Protección Social. El documento preliminar,

47 Lusaka Times, “Catholic Church Condemns Homosexuality”, 29 de julio de 2014. <https://www.lusakatimes.com/2014/07/29/catholic-church-condemns-homosexuality/>. Consultado el 12 de octubre de 2016.

presentado en la Conferencia Regional Africana sobre Familias en Nairobi, el 23 de septiembre de 2016, tenía la intención de bloquear los avances en derechos sexuales y de género y citaba repetidamente las posiciones del Vaticano, aunque sin decirlo explícitamente. Sobre género, dice:

El desafío está planteado por las varias formas de la ideología de género que niega la diferencia y reciprocidad en la naturaleza de un hombre y una mujer e imagina una sociedad sin diferencias sexuales, eliminando así las bases antropológicas de la familia. Esta ideología lleva a programas educativos y medidas legislativas que promueven una identidad personal y una intimidad emocional radicalmente separadas de la diferencia biológica entre macho y hembra. (Lámina 20)

En *Amoris Laetitia* se lee:

Y otro desafío más es planteado por las varias formas de una ideología de género que niega la diferencia y reciprocidad en naturaleza de un hombre y una mujer e imagina una sociedad sin diferencias sexuales, eliminando así las bases antropológicas de la familia. Esta ideología lleva a programas educativos y medidas legislativas que promueven una identidad personal e intimidad emocional radicalmente separada de la diferencia biológica entre macho y hembra. (AL Par. 50)

Sobre religión y cultura, la Política de Kenia declara:

A través de los siglos, diferentes religiones mantienen su enseñanza permanente acerca del matrimonio y la familia promoviendo la dignidad del matrimonio y de la familia y definiendo al matrimonio como una comunidad de vida y amor. (Lámina 14)

La *Vocación y Misión de la Familia en la Iglesia y en el Mundo Contemporáneo* de la XIV Asamblea General Ordinaria de Obispos dice:

A lo largo de los siglos, la Iglesia ha mantenido su enseñanza permanente acerca del matrimonio y la familia [...] promoviendo la dignidad del matrimonio y la familia. (Par 16)

Acerca de los medios, dice:

Los medios tienen la capacidad de hacer grave daño a las familias al presentar una mirada inadecuada o incluso deformada sobre la vida, la familia, la religión y la moral. Para que este poder de los medios sea usado correctamente, es esencial que todos aquellos que los usen conozcan los principios del orden moral y los apliquen fielmente. (Lámina 14)

El *Mensaje para el Día Mundial de las Comunicaciones* que dio el papa Juan Pablo II en 2004 dice:

Sin embargo, estos mismos medios también tienen la capacidad de hacer grave daño a las familias al presentar una mirada inadecuada o incluso deformada sobre la vida, la familia, la religión y la moralidad. Este poder tanto para reforzar como para invalidar los valores tradicionales como la religión, la cultura y la familia fue claramente percibido por el Concilio Vaticano II, el cual enseñó que para que los medios sean correctamente utilizados, es esencial que todos aquellos que los usen conozcan los principios del orden moral y los apliquen fielmente.

Si bien la reunión fue auspiciada por el grupo *World Congress of Families* (Congreso Mundial de Familias), un grupo antigay y antiaborto con sede en los Estados Unidos, el Ministerio de Trabajo y Protección Social, la arquidiócesis de Nairobi y la Alianza Evangélica, el empleo de las enseñanzas vaticanas en lo que debería ser una política secular es un ejemplo excelente de la forma deliberada en que la Iglesia Católica Romana está impulsando su agenda en África. En el continente donde la religión es un hecho, los obispos africanos están trabajando conjuntamente con los pentecostales, los evangélicos, los protestantes y otros credos para asegurar la criminalización perpetua de la orientación sexual y el aborto.

Política sexual a través de los límites continentales

Case, Garbagnoli, Fassin y Pecheny, Jones y Ariza de forma independiente hablan del resurgimiento de la religión en la política sexual. La cantidad de cristianas/os africanas/os sigue creciendo a alta velocidad (de 10 millones de adherentes en 1910 a más de 633 millones para 2025), desplazando

el centro de la cristiandad global a África. (Johnson y Ross 2010) Con el 42% de las/os líderes evangélicas/os autoidentificándose como pentecostalistas (Foro Pew 2011), el cristianismo influido por Estados Unidos está creciendo en influencia política en el continente. (Kalu 2008: 190; Kaoma 2015) Sin embargo, este aumento repentino del cristianismo evangélico está chocando con el recurso global posmoderno a los derechos humanos y el secularismo. La teoría de género puede amenazar la supuesta santidad de la sexualidad, pero también es fundamental para la concreción de los derechos humanos.

La disputa en torno a la sexualidad y el género está compuesta por realidades socioculturales e históricas específicas. En este sentido, una aproximación con matices es clave para examinar las políticas sexuales a través de los límites continentales.

Primero, aunque la oposición a la teoría de género aparece en el discurso público católico romano sobre derechos sexuales, no está en la primera línea de las políticas sexuales africanas. A diferencia de Francia e Italia, donde se dice que el “género” es extranjero, en África es aclamado positivamente y muchos países tienen un “Ministerio de Género” como parte del gabinete. La oposición de África a la conferencia de Beijing de 1995, por ejemplo, se adjudicó a los “derechos humanos” sin condiciones, porque se considera que difuminan los roles de género de hombres y mujeres. En este caso, los derechos humanos y de género son algo disruptivo en las relaciones tradicionales entre géneros. En África, igual que para el Vaticano, liberación del género significa sostener los roles de género socialmente definidos. Desde el presidente Museveni de Uganda hasta Yahya Jammeh (expresidente) de Gambia pasando por Robert Mugabe de Zimbabwe, la homosexualidad y la teoría de género son objeto de burla bajo la premisa de que trastocan o comprometen los roles de género.

Segundo, las amplias sospechas que hay en África hacia los derechos humanos unifican a diversos actores políticos y religiosos en cuanto a política sexual. Dado que por lo general se supone que los “derechos humanos” implican permisividad sexual y secularismo, las/os africanas/os utilizan la cultura y la religión en sus intentos de externalizar la homosexualidad. En Zambia, por ejemplo, los líderes religiosos se opusieron a la Carta de Derechos y a la “cláusula antidiscriminación” en la constitución nacional bajo la suposición de que abrirían la nación a los derechos humanos

“especiales” de los individuos LGBTQ. Dado que la cultura controla la percepción del bien y del mal, la teoría de género, como la teoría postcolonial, desestabiliza los poderes de la cultura y la religión que se suponen inmodificables. En este sentido, se dice que la homosexualidad es antinatural, antiafricana, anticristiana, antimusulmana y en última instancia extranjera.

Tercero, el crecimiento de las iglesias cristianas evangélicas/pentecostales con relación a la oposición a la homosexualidad es visible en el continente. Desde la década de 1970, las iglesias con financiamiento norteamericano han tenido un rápido crecimiento. Sin embargo, con este crecimiento viene el poder político, haciendo que las/los evangélicas/os y pentecostales sean actoras/es políticas/os clave en la política nacional. (Kaoma 2015) Sin embargo, la oposición a la homosexualidad y el aborto también es compartida por las principales iglesias protestantes (anglicana, metodista, etc.). De esta manera, las/os católicas/os romanas/os, protestantes, evangélicas/os, pentecostales y musulmanas/es están unificadas/os en su oposición a la homosexualidad y el aborto. La situación es diferente en Argentina, donde la religión parece jugar un papel mínimo en la política sexual. Esta diferencia se ve reflejada en el estudio global del Foro Pew sobre líderes evangélicas/os que participaron del Congreso Lausanne de 2010 en Ciudad del Cabo⁴⁸. Se halló que la mayoría de las/os evangélicas/os en el mundo se oponen a la homosexualidad y el aborto. (Foro Pew 2011: 20) Sin embargo, el 51% de las/os líderes evangélicas/os de América Latina aprueban la homosexualidad. En cambio, el 87% de las/os líderes norteamericanas/os y más del 95% de las/os africanas/os se oponen a la homosexualidad. (Foro Pew 2011: 30) Sin embargo, esta observación no explica por qué las/os evangélicas/os y pentecostales en América Latina están aceptando la homosexualidad pero permanecen inamovibles respecto al aborto.

Cuarto, otro elemento compartido en política sexual es la homofobia protectora: la afirmación de que se protege la cultura, la identidad nacional y a las/os niñas/os de la agenda homosexual extranjera. Aparte de confirmar la proposición de Fassin acerca de que la oposición a la homosexualidad se

48 Creación del evangelista norteamericano Billy Graham, el Congreso para la Evangelización Mundial es un movimiento global de evangélicas/os que buscan evangelizar al mundo entero. El primer Congreso se identificó con la ciudad anfitriona de Lausanne, Suiza, donde tuvo lugar la primera reunión en julio de 1974. Entre las/os oradoras/es famosas/os estuvieron los líderes evangélicos norteamericanos Francis Schaeffer, Ralph Winter, Carl Henry y el evangélico John Stott de la Iglesia de Inglaterra. El congreso Lausanne II tuvo lugar en julio de 1989 en Manila, Filipinas. Lausanne III tuvo lugar en Ciudad del Cabo, Sudáfrica, en octubre de 2010. Para más detalles, consultar <https://www.lausanne.org/about-the-movement>.

presenta como defensa del matrimonio y de las/os niñas/os, las recientes leyes antigay en África dicen proteger a las/os niñas/os y a la identidad cultural.

Además, la oposición a la educación sexual integral no se limita a Francia, sino que se extiende a África. Está ampliamente extendida la creencia de que las Naciones Unidas, las naciones euroamericanas y las organizaciones de la sociedad civil occidental están imponiendo una agenda radical ajena a los valores culturales africanos. Sin embargo, los estudios históricos muestran que el aborto y el control de la natalidad se practicaban en África precolonial. Edwin W. Smith y Andrew M. Dale, en una investigación realizada entre 1915 y 1920 sobre el pueblo Ila de Zambia, dan cuenta de métodos tradicionales para el aborto y el control de la natalidad: “Hay varios abortifacientes aparentemente eficientes que se usan entre esta gente”. (Smith and Dale 1920a: 250) Luego de describir los métodos empleados para retrasar el embarazo o para abortar, afirman:

Éstos son usados por las niñas, por las mujeres que no quieren perder las atenciones de sus maridos por estar embarazadas, por las mujeres que por ira o desagrado de sus maridos no quieren tener hijas/os, y por una mujer que queda embarazada mientras tienen un bebé lactante (Ibid).

Contra las afirmaciones de que la autonomía corporal es foránea a África, las mujeres Ila controlaban sus propios cuerpos.

Más aún, muchas naciones africanas suscriben el Protocolo de Maputo, el acuerdo de la Unión Africana que otorga derechos reproductivos y de salud sexual a las mujeres. Sin embargo, la exigencia que hace el Protocolo de derecho al aborto está eclipsada por ambigüedades constitucionales que definen la vida como “empezando en la concepción”, si bien se permite el aborto bajo indicación médica. Sin embargo, 11 países africanos prohíben el aborto sin excepciones, mientras que 36 naciones permiten la interrupción del embarazo en ciertos casos (sólo Zambia permite el aborto por razones socioeconómicas) y Cabo Verde, Sudáfrica, Mozambique y Túnez permiten el aborto sin restricciones. Según el Instituto Guttmacher, entre 2010 y 2014 se indujeron alrededor de 8.3

millones de abortos en África⁴⁹, de los cuales el 97% fueron inseguros. Además de costarle a África 380 millones de dólares anuales por tratamientos de las complicaciones derivadas de los abortos inseguros, la interrupción del embarazo de forma no médica constituye el 14% de las muertes maternas en el continente. (Spooner 2014) Sin embargo, como el aborto es muy común, no es tan volátil como la homosexualidad en la política sexual de África. En la mayoría de los casos, el aborto es citado en el contexto de la homosexualidad: la agenda homosexual del norte global promueve el aborto. (Kaoma 2014)

Quinto, el concepto de “complementariedad” parece dirigir la oposición religiosa y cultural a la homosexualidad en África. Mientras que Mary Anne Case explora su historia en los documentos vaticanos, en África la complementariedad parece encontrar apoyo en varias ontologías africanas que ven a la procreación como el objetivo de la sexualidad humana. (McQuillan 2004; Zahan 1970: 10) En esta cosmovisión, ser un hombre o una mujer es procrear. ¿Acaso esto sugiere que las relaciones entre personas del mismo género son ajenas al África precolonial, colonial y postcolonial? Smith y Dale (1920a) proponen otra cosa. Sostienen que en Zambia precolonial, las relaciones sexuales heterosexuales estaban prohibidas durante ciertos rituales comunitarios. Entre los ila de Zambia colonial, un varón médico elegía a otro hombre como mwinangu (esposa), quien cocinaba para él durante el período ritual. Sin embargo, Smith y Dale hacen notar que semejante relación marido/esposa no tenía nada que ver con el sexo: de manera que “no significaba más que eso”. (1920a: 207) A pesar de eso, en su segundo volumen abordan el tema de la identidad transgénero: “Se conocen instancias de inversión sexual, pero es imposible decir si son congénitas o adquiridas. Supimos de un solo hombre que se vestía siempre como mujer, hacía trabajos de mujer como trenzar canastas y vivía y dormía entre las mujeres, pero no con ellas. Este hombre era un mwaami (“un profeta”)”. (1920b: 74)

Sexto, la teoría sobre movimientos sociales puede ayudar a analizar la política sexual en África y en otros lugares. Los movimientos sociales movilizan respuestas políticas de actores sociales con el propósito de defender o cambiar el orden social existente. Entender el activismo del Vaticano

49 Guttmacher, “Fact Sheet, Abortion in Africa, Incidence and Trends”, mayo de 2016 <https://www.guttmacher.org/fact-sheet/facts-abortion-africa>. 16 de octubre de 2016.

contra la teoría de género desde esta perspectiva, puede arrojar luz sobre la política sexual secular influida por la iglesia católica romana. Aparte de unir a varios grupos con intereses diversos, tales como políticas/os, activistas provida y antigay, el Vaticano busca transformar el panorama secular en el cual se disputa la política sexual: en este caso, instrumentos legales tanto locales como globales. Las/os investigadoras/es del Vaticano son intelectuales del movimiento que elaboran estrategias intelectuales para la movilización social e ideológica contra la teoría de género. De este rol habla Garbagnoli cuando sostiene que las/os consultoras/es y expertas/os de los Consejos Pontificios están detrás de los “dos sintagmas”, “ideología de género” y “teoría de género”, en los cuales los términos “teoría” e “ideología” son usados programáticamente como sinónimos. De todas formas, el Vaticano ha instalado exitosamente la narrativa sociopolítica a través de la cual la teoría de género o la ideología de género son disputadas y apropiadas en la política sexual secular, como lo revela el caso de Kenia.

Séptimo, el discurso de Garbagnoli sobre la “colonización ideológica” habla de la política sexual en África. La percepción que tiene el Vaticano del género como anclado en la identidad sexual biológica, macho o hembra, no es solamente apropiada por la política sexual africana, sino que también es utilizada para denunciar las relaciones entre personas del mismo género. No obstante, la colonización ideológica debe ir más allá del género: se extiende al cristianismo como proyecto colonial. Como dicen Kaoma y Chalwe (2016: 178–179), las/os africanas/os rechazaron el colonialismo, pero no al cristianismo. De hecho, el cristianismo ahora está africanizado y nacionalizado, habiendo numerosos países africanos que se presentan como naciones cristianas.

Finalmente, la caracterización que hizo el papa Paulo VI en su encíclica *Humanae Vitae*, de 1968, de la anticoncepción, la esterilización y el aborto como intrínsecamente malos todavía ejerce influencia en la política sexual católica romana en África. A pesar de la crisis del VIH, el Vaticano menosprecia a los condones y en cambio promueve la “planificación familiar natural” y los programas basados sólo en la abstinencia. Detrás de esta oposición está la desconfianza hacia la teoría de género. Dicho esto, el fracaso del Vaticano en reconocer el contexto de salud pública en el cual surgió *Humanae Vitae* ignora el hecho de que en el continente existe una generación de gente joven que nació siendo VIH positiva y que ahora es sexualmente activa. ¡Es inmoral ignorar esta realidad de salud pública en el nombre de la oposición a la ideología de género!

Conclusión

El activismo del Vaticano contra la teoría de género ayuda a la externalización de la orientación sexual, el aborto y la identidad de género. Independientemente de la mirada progresista del papa Francisco en muchos temas, él opera dentro de la disputa del Vaticano contra la teoría de género o la ideología de género. A pesar de que es el cristianismo del Vaticano el que es foráneo a África, es el activismo por el aborto y LGBTQ el que es proyectado como una amenaza a la identidad nacional, la cultura, y el bienestar de las/os niñas/os. No obstante, es importante señalar que el alcance global de la posición vaticana contra la teoría de género opera dentro del panorama religioso del cristianismo global. Teniendo en cuenta que la Iglesia Católica Romana se considera a sí misma como una institución global, el activismo antigay y progay comparte tácticas y recursos más allá de los límites nacionales y continentales. Aquí, la afirmación de que Estados Unidos exporta sus guerras culturales a África debe ser moderada con la cosmovisión teológica que conforma al Vaticano y a otras comunidades cristianas.

Sin embargo, son necesarios más estudios para determinar por qué las/os líderes religiosas/os en África utilizan la religión para oponerse a la homosexualidad mientras que sus contrapartes argentinas no lo hacen. Más todavía, la afirmación de que las personas LGBTQ, la educación sexual integral y la teoría de género son amenazas para las/os niñas/os parece tener poco atractivo en Argentina, a diferencia de Italia, Francia y África. Aunque Pecheny, Jones y Ariza señalan la secularización, la desconfianza en la religión y los derechos humanos, en África la secularización y los derechos humanos sin condiciones son presentados como parte la agenda gay internacional: buscan destruir a las/os niñas/os, la cultura y la religión. Esto es porque la mayoría de las/os africanas/os tienden a ser muy religiosas/os. Para concluir, los derechos humanos, la política de la sospecha colonial, la defensa de las/os niñas/os, la religión y la romantización de la cultura tradicional africana son lo que dirige la política sexual africana.



Referencias

Comisión Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos. 2014. '275: Resolution on Protection against Violence and other Human Rights Violations against Persons on the basis of their real or imputed Sexual Orientation or Gender Identity.' <http://www.achpr.org/sessions/55th/resolutions/275/>. Accesado el 2 de octubre de 2016.

Awondo, Patrick. 2016. 'Religious Leadership and the Re-Politicisation of Gender and Sexuality in Cameroon.' *Journal of Theology for Southern Africa Special Issue, Sexuality in Africa* 155, 105–120.

Bené, Philip J. J.C.D. Rev. 2009. 'The Holy See Statement at the UN on the Mistreatment of Homosexuals.' https://yawningbread.files.wordpress.com/2010/01/vatrican_hrgay.gif. Accesado en 5 de octubre de 2016.

Francisco, Papa. 2016. 'Full text: Pope Francis's opening address to Humanum conference'. Accesado en 12 de octubre de 2016, <https://catholicherald.co.uk/news/2014/11/17/full-text-pope-franciss-opening-address-to-humanum-conference/>.

Francisco, Papa. 2015. *Amoris Laetitia: The Joy of Love: On Love in the Family*, Huntington, IN: Our Sunday Visitor Inc.

Francisco, Papa. 2015. *Laudato Si': On Care for Our Common Home*, Brooklyn: Melville House.

Goodstein, Laurie. 2016. 'Inside Pope Francis' Statement on the Family.' April 8, 2016. <http://www.nytimes.com/interactive/2016/04/08/world/europe/pope-francis-statement-on-family.html>. Accesado el 12 de octubre de 2016.

Guttmacher. 2016. 'Fact Sheet, Abortion in Africa, Incidence and Trends.' Mayo 2016. <https://www.guttmacher.org/fact-sheet/facts-abortion-africa>. Accesado el 16 de octubre de 2016.

Johnson, Todd M. and Kenneth R. Ross, (eds). 2010. *Edinburgh Atlas of Global Christianity*,

Edinburgh: Edinburgh University Press.

Kalu, Ogbu. 2008. *African Pentecostalism: An Introduction*, New York: Oxford University Press.

Kaoma, Kapya J. 2009. *Globalizing the Culture Wars: US Conservatives, African Churches, and Homophobia*, Somerville, Political Research Associates.

Kaoma, Kapya J. 2012. *Colonizing African Values: How the US Christian Right is Transforming Sexual Politics in Africa*, Somerville: Political Research Associates.

Kaoma, Kapya J. 2013. 'The Marriage of Convenience: The US Christian Right, African Christianity, and Postcolonial Politics of Sexual Identity', in M.J. Bosia and M.L. Weiss (eds.), *Global Homophobia States, Movements, and the Politics of Oppression*. Urbana, Chicago, and Springfield: University of Illinois Press 75–102.

Kaoma, Kapya J. 2014. *American Cultural Warriors in Africa: A Guide to the Exporters of Homophobia and Sexism*, Somerville, MA: Political Research Associates.

Kaoma, Kapya J. 2015. *Raised Hopes, Shattered Dreams: Democracy, the Oppressed, and the Church in Africa (the case of Zambia)*. Trenton: Africa World Press.

Kaoma, Kapya J. and Petronella Chalwe. 2016. "The Good Samaritan and Sexual Minorities in Africa: Christianity, the US Christian Right and the Dialogical Ethics of Ubuntu", *Journal of Theology for Southern Africa Special Issue, Sexuality in Africa* 155, 176–195.

Lusaka Times. 2014. 'Catholic Church condemns homosexuality.' 29 de julio de 2014. <https://www.lusakatimes.com/2014/07/29/catholic-church-condemns-homosexuality/>. Accesado el 12 de octubre de 2016.

McElwee, Joshua J. 2015. 'Francis strongly criticizes gender theory, comparing it to nuclear arms.' Feb. 13, 2015. Accesado el 12 de octubre de 2016, <https://www.ncronline.org/news/vatican/francis->

strongly-criticizes-gender-theory-comparing-it-nuclear-arms.

McQuillan, Kevin. 2004. 'When Does Religion Influence Fertility?' *Population and Development Review* 30:1, 25–56.

Pew Forum. 2011. *Global Survey of Evangelical Protestant Leaders*, Washington, D.C.: Pew Research Center.

Pullella, Philip. 2016. 'Pope says Church should ask forgiveness from gays for past treatment.' <http://www.reuters.com/article/us-pope-church-idUSKCN0ZC12E>. Accesado el 15 de octubre de 2017.

Smith, E. W., and Andrew M. Dale. 1920a. *The Ila-speaking Peoples of Northern Rhodesia*, Vol. 1. London: Macmillan and Co.

Smith, E. W., and Andrew M. Dale. 1920b. *The Ila-speaking Peoples of Northern Rhodesia*, Vol. 2. London: Macmillan and Co.

Spooner, Samantha. 2014. '6.4m abortions every year: How conservative Africa is killing its women', *The Namibian*, 29 de agosto de 2014. Accesado el 12 de octubre de 2016. <https://www.namibian.com.na/index.php?id=127423&page=archive-read>.

Yardley Jim and Laurie Goodstein. 2015. 'Pope Francis Met With Kim Davis, Kentucky County Clerk, in Washington'. 30 de septiembre de 2015. Accesado el 12 de octubre de 2016, <https://www.nytimes.com/2015/09/30/us/county-clerk-kim-davis-who-denied-gay-couples-visited-pope.html>.

Zahan, Dominique. 1970. *The Religion, Spirituality, and Thought of Traditional Africa*. Translated by Kate Ezra Martin and Lawrence M. Martin. Chicago: The University of Chicago Press.

Agnieszka Graff es profesora del Centro de Estudios Americanos (American Studies Center) en la Universidad de Varsovia.

David Paternotte es profesor de Sociología y Estudios Europeos en la Universidad Libre de Bruselas. Es codirector de Striges, la Estructura de investigación interdisciplinaria sobre género, igualdad y sexualidad.

Gloria Careaga es Psicóloga Social. Profesora y Coordinadora de los Estudios en Sexualidad en el Centro de Investigación y Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Joan Scott es profesora Emérita de la Escuela de Ciencias Sociales-Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Princeton/EUA.

Kapia Kaoma es investigador visitante del Centro para Estudios del Cristianismo Global de la Universidad de Boston.

Mary Anne Case es profesora de derecho, titular de la cátedra Arnold I. Shure, en la Facultad de Derecho de la Universidad de Chicago y tiene la beca “Fernand Braudel” del Instituto Universitario Europeo.

Sara Garbagnoli es estudiante de doctorado en el Institut de Linguistique et Phonétique Générales et Appliquées (ILPGA), Université Paris 3 Sorbonne Nouvelle.

Sarah Bracke es investigadora senior en RHEA, VUB y profesora asociada de Sociología, UGent. En enero de 2017 se integró a la Universidad de Amsterdam como profesora asociada de Sociología del Género y la Sexualidad.



Magaly Pazello es Licenciada en Letras y Maestra en Literatura, con actuación en organizaciones de la sociedad civil sobre género. Actualmente es profesora de E/LE en escuelas públicas de la ciudad de Rio de Janeiro.

María Luisa Peralta es Doctoranda en Epistemología e Historia de la Ciencia por la Universidad Nacional tres de Febrero y es activista lesbiana en Argentina .En los últimos años su activismo se ha enfocado principalmente en tecnologías reproductivas, maternidades lésbicas, familias gltb, archivo y antipunitivismo, donde hay publicado varios artículos sobre estos temas.