ATRIO

Cristina Vega

Vida, familia y libertad

La reacción patriarcal contra el género en Ecuador



FLACSO Ecuador • Abya-Yala

Vida, familia y libertad. La reacción patriarcal contra el género en Ecuador

Cristina Vega

Vida, familia y libertad. La reacción patriarcal contra el género en Ecuador

Editorial FLACSO Ecuador

ABYA YALA

© 2025 FLACSO Ecuador
Ediciones Abya-Yala
Impreso en Ecuador, junio de 2025

Cuidado de la edición: Editorial FLACSO Ecuador

ISBN: 978-9978-67-707-0 (PDF - FLACSO Ecuador)
ISBN: 978-9978-67-706-3 (impreso - FLACSO Ecuador)
ISBN: 978-9978-67-708-7 (EPUB - FLACSO Ecuador)
ISBN: 978-9942-46-127-8 (PDF - Abya-Yala)
ISBN: 978-9942-46-125-4 (impreso - Abya-Yala)
ISBN: 978-9942-46-128-5 (EPUB - Abya-Yala)

https://doi.org/10.46546/2025-65atrio

FLACSO Ecuador
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro, Quito, Ecuador
Telf.: (593 2) 294 6800 Fax: (593 2) 294 6803
www.flacso.edu.ec

Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson, bloque A
Apartado postal: 17-12-719, Quito, Ecuador
Telf: (593 2) 250 6267 / (593 2) 396 2800
e-mail: editorial@abyayala.org.ec
abyayala.org.ec

Diseño de portada: Antonio Mena

Vega, Cristina

Vida, familia y libertad. La reacción patriarcal contra el género en Ecuador / Cristina Vega .- Quito, Ecuador : FLACSO Ecuador : Ediciones Abya-Yala, 2025.

xviii, 421 páginas : figuras . - (Serie ATRIO)

ISBN: 9789978677070 (PDF - FLACSO Ecuador)
ISBN: 9789978677063 (impreso - FLACSO Ecuador)
ISBN: 9789978677087 (EPUB - FLACSO Ecuador)
ISBN: 9789942461278 (PDF - Abya-Yala)
ISBN: 9789942461254 (impreso - Abya-Yala)
ISBN: 9789942461285 (EPUB - Abya-Yala)
https://doi.org/10.46546/2025-65atrio

Bibliografía: p. 376-421

GÉNERO ; IDENTIDAD DE GÉNERO ; FEMINISMO ; CONSERVADURISMO ; FAMILIA ; PATRIARCADO ; ASPECTOS POLÍTICOS ; ASPECTOS SOCIALES ; ABORTO ; COMPORTAMIENTO SEXUAL ; ECUADOR

305.42 - CDD

A En la serie Atrio se publican obras arbitradas.

A la memoria de mi padre

A mi querida madre,
siempre abierta de mente y corazón,
apoyadora infatigable en todo
lo que regenera el día a día

Y al resto del clan familiar

"No queremos ser más esta humanidad"

Rayaremos sobre los himnos sagrados esta frase,
sobre las maravillosas páginas universales,
en cada una de las Ciencias y sus tomos,
hasta en cada una de las Bellas Artes,
que lo único que han hecho es bien repetir el
único libreto viejo para que nada cambie,
para que todo siga,
y nosotras no tenemos más paciencia,
no tenemos más tiempo,
ni siquiera nos tenemos cerca,
y nos molestan sus rezos, sus saberes,
sus diagnósticos, sus leyes,
sus obras de teatro y sus cines,
donde lo binario continúa,
porque la única novedad a que se atreven
(desde que aprendieron a hacer el fuego hasta acá)
es a no salirse del principal mandato:
"¡Que nada fuera de lo binario es posible!".
Han cruzado los Andes por lo binario,
han esclavizado culturas por lo binario,
han peleado dictaduras por lo binario,
han inventado estrellas y deportistas por lo binario,
van a misa, todos los domingos, por lo binario,
¡porque la tierra no es redonda!
y los varones no hacen pis sentados,
y el deseo es un planeta tan lejano
que apenas resplandece
y millones mueren década a década
sin siquiera haberlo soñado...
Y en cambio, para nosotras, sea eso nuestra brújula,
nuestra más generosa agua…

—Susy Shock, *Poemario Trans Pirado* (fragmento), 2011

Índice de contenidos

Lista de siglas y acrónimos xiii

Agradecimientos xvi

Introducción 1
El giro autoritario de la derecha habla con lengua de género 1
Los estudios de género y sexualidad ante la ofensiva 9
Planteamiento 21
Entradas teórico-analíticas 24
Ruta y estrategia metodológica 62
Organización del texto 66

Capítulo 1
La onda antigénero llega a América Latina y Ecuador 68
La onda antigénero llega a América Latina 71
Ecuador y la emergencia de la lucha contra el género 85

Capítulo 2
Del género en disputa al género como enemigo 112
Disputas feministas en torno al género 114
El género como enemigo 133
Nuevos marcos, nuevas estrategias 160

Capítulo 3
La articulación neoliberal-conservadora. La defensa de la familia y la "libertad" de los padres 167
Declinaciones neoliberales y conservadoras 170
La "libertad" del neoliberalismo autoritario y la inversión en los valores familiares 173
Con Mis Hijos No Te Metas. La educación sexual y la "libertad" de los padres 178

La narrativa de la política social como exceso 188
En los límites de la nación diversa 193
Articulaciones (neo)liberales/(neo)conservadoras:
¿regreso al futuro? 202

Capítulo 4
La familia y la lógica reaccionaria en torno a la vida 207
"Ecuador ama la vida" 207
La sacralización de la vida… desde la concepción:
almas, genes y derechos 209
Por la senda de la maternización 214
Disputas recientes sobre el aborto en Ecuador 218
La "vida" de los "provida" en el ciclo antigénero 220

Capítulo 5
Poner orden en la familia y en el país. La politización religiosa
antigénero en el campo evangélico 242
Evangélicos y política 246
El nuevo activismo evangélico contra el género 255
La apuesta organizativa frente al matrimonio igualitario 258
Articulación de actores: lo religioso, lo civil y lo político 262
La guerra espiritual contra el género 271
Acción judicial y presencia en la calle 281

Capítulo 6
"Diseño original" y renovación del patriarcado. El discipulado
de género y familia en una iglesia evangélica de Quito 294
Dones de sexo, género y deseo contra el desorden social 298
Doctrina y discipulado 304
De los ministerios a las calles 320

Conclusiones 330

Apéndice 354

Notas 358

Referencias 376

Ilustraciones

Figuras

Figura 1.1. Conexiones de la plataforma Con Mis Hijos No Te Metas, 2017 100
Figura 1.2. *Milagroso altar blasfemo*. 102
Figura 1.3. Satya tiene una sola madre 105
Figura 1.4. Protesta ante la Asamblea Nacional contra el aborto por violación, septiembre de 2019. 109
Figura 2.1. Campaña Con Mis Hijos No Te Metas, 2017. 118
Figura 2.2. La lanza indígena y las aspas de Borgoña, símbolos de la ultraderecha hispanista. 156
Figura 2.3. Mamela Fiallo en el Día de la Hispanidad 157
Figura 2.4. El sueño de Judith Butler: "destruir la identidad sexual de nuestros hijos". 161
Figura 2.5. "Gran marcha cívica" tras la aprobación del matrimonio igualitario 163
Figura 3.1. Reacción de Con Mis Hijos No Te Metas contra el desmentido del Ministerio de Educación 183
Figura 3.2. Diversidades y diversidades, según Todo Por Mis Hijos 198
Figura 3.3. Rueda de prensa del Frente Nacional por la Familia, Guayaquil, octubre de 2017 199
Figura 3.4. La homosexualidad no es natural, imagen difundida por CMHNTM. 201

Figura 4.1. Protesta feminista en la Asamblea Nacional 218
Figura 4.2. Pancarta colgada para la marcha, 2 de junio de 2017 221
Figura 4.3. Cartel por el Día Internacional del No Nacido 223
Figura 4.4. "Policía de Ecuador entierra fetos de presuntos abortos" . . . 227
Figura 4.5. Campaña #LaVidaNoEsUnDerecho, 2022 230
Figura 4.6. Imagen difundida en redes sociales 231
Figura 4.7. Campaña de Frente Joven 234
Figura 4.8. Plantón de SDV contra el aborto por violación durante la reforma del COIP 235
Figura 5.1. Candidatura interconfesional Movimiento Ecuatoriano Unido, elecciones presidenciales 2020 256
Figura 5.2. Evento sobre cristianos y política 267
Figura 5.3. El reenfoque de nuestra causa: vida, familia y libertad. 269
Figura 5.4. Plantón frente al Consejo de Participación Ciudadana y Control Social, Quito, 4 de julio de 2019 273
Figura 5.5. Marcha "Con mis hijos no te metas", octubre de 2017 278
Figura 5.6. Reunión entre el Consejo de Resistencia Fe, Vida y Familia y la alcaldesa de Guayaquil, Cynthia Viteri, 2019 283
Figura 5.7. Cartel utilizado para convocar a la marcha en Cuenca, 29 de junio de 2019. 285
Figura 5.8. Marcha de la FEINE: manifestantes en el parque El Arbolito 288
Figura 5.9. Marcha contra el matrimonio igualitario en Guayaquil, junio de 2019. 289
Figura 5.10. Eslóganes para la marcha del 29 de junio, Quito 291

Lista de siglas y acrónimos

ALBA	Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América
APEE	Asociación de Pastores Evangélicos del Ecuador
APP	Alianza para el Progreso
ASA	Acuerdo de Solución Amistosa
CC	Corte Constitucional
CEDAW	Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer
CEE	Conferencia Episcopal Ecuatoriana
CEIME	Centro de Estudios e Investigaciones Multidisciplinarias del Ecuador
CELAC	Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños
CELAM	Conferencia General del Episcopado Latinoamericano
CEPAL	Comisión Económica para América Latina y el Caribe
CEPAM	Centro Ecuatoriano para la Promoción y Acción de la Mujer
CIDH	Corte Interamericana de Derechos Humanos
CIPVF	Congreso Iberoamericano por la Vida y la Familia
CMHNTM	Con Mis Hijos No Te Metas
COIP	Código Orgánico Integral Penal
CONA	Código de la Niñez y Adolescencia
CONAIE	Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador
CONAMU	Consejo Nacional de la Mujer

COPAEQUE	Concilio de Pastores Evangélicos Quichuas del Ecuador
COS	Código Orgánico de Salud
COVIFAL	Coordinadora Vida, Familia y Libertad
CPCCS	Consejo de Participación Ciudadana y Control Social
CPME	Coordinadora Política de Mujeres Ecuatorianas
CRE	Constitución de la República del Ecuador
CREO	Movimiento Político Creando Oportunidades
CRFVF	Consejo de Resistencia Fe, Vida y Familia
CNFVF	Coalición Nacional Fe, Vida y Familia
DINAMU	Dirección Nacional de la Mujer
ENIPLA	Estrategia Nacional Intersectorial de Planificación Familiar y Prevención del Embarazo en Adolescentes
ENVIGMU	Encuesta Nacional sobre Relaciones Familiares y Violencia de Género contra las Mujeres
FEINE	Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos
FNF	Frente Nacional por la Familia
IEC	Iglesia Evangélica Cristiana
IEGEQ	Iglesia Evangélica del Gran Espíritu en Quito [nombre ficticio]
IEVI	Iglesia Evangélica de Iñaquito
IG	"ideología de género"
INEC	Instituto Nacional de Estadística y Censos
ISAL	Iglesia y Sociedad en América Latina
LMGAI	Ley de Maternidad Gratuita y Atención a la Infancia
MAS	Movimiento al Socialismo
MESP	Movimiento Escola Sem Partido (Escuela sin Partido)
MEU	Movimiento Ecuatoriano Unido
MNCL	Movimiento Nacional de Cristianos por la Liberación
MVF	Movimiento Vida y Familia
NNA	niños, niñas y adolescentes
OEA	Organización de Estados Americanos
OMS	Organización Mundial de la Salud
PES	Partido de Encuentro Social

PEVG	Plan Nacional de Erradicación de la Violencia de Género hacia la Niñez, la Adolescencia y las Mujeres
PNFF	Plan Nacional de Fortalecimiento de la Familia
PNFV	Polítical Network for Values
Plan Familia	Plan Nacional de Fortalecimiento de la Familia
PP	Partido Popular
PRE	Partido Roldosista Ecuatoriano
PRO	Movimiento Promotores por el Cambio
PSC	Partido Social Cristiano
PSL	Partido Social Liberal
PT	Partido de los Trabajadores
RC	Revolución Ciudadana
SAP	síndrome de alienación parental
SDV	Salvemos las Dos Vidas
TL	teología de la liberación
SEMISUD	Seminario Sudamericano
SPW	Observatorio de Sexualidad y Política (por sus siglas en inglés)
UE	Unión Europea
UNASUR	Unión de Naciones Suramericanas

Agradecimientos

Desde que inicié las investigaciones que dieron lugar a este libro, en 2018, tras las primeras movilizaciones contra la llamada "ideología de género" en Ecuador, los acontecimientos no han dado respiro. Un intenso periodo de luchas sociales, particularmente feministas, de avances del despojo más despiadado y de la derecha conservadora bajo su nueva retórica cínica y tergiversadora. Un tiempo de pandemia, en el que constatamos de forma radical y desde la cooperación el valor del sostenimiento y el modo en que el capitalismo lo socaba hasta límites insospechados. Después llegó la "nueva normalidad", con la expansión de la precariedad y la instalación, en lo inmediato, de formas de extracción y supervivencia cada vez más atravesadas por la violencia y sus componendas estatales; un golpe seguido de autoritarismo, belicismo y exaltación machista, pero también de incontables formas de resistencia y cuidado de lo común.

Hoy, la ultraderecha global, desinhibida al fin, afina sus armas haciendo de la guerra y la masacre contra los de abajo un espectáculo obsceno, cruel y vengativo. El mensaje es claro: las desigualdades son un invento "*woke*", quienes luchan contra ellas son totalitarios y despilfarran los recursos; lo público debe ser evacuado o plegarse a la ideología de los dominantes; los derechos y las constituciones están para saltárselas de forma ostentosa; le han dado un sentido inaudito al término libertad, mientras la mano dura y el aparato punitivo pueden ser usados a discreción. El objetivo no es otro que la destrucción del tejido social, vuelto contra sí mismo, y de los procesos colectivos que pueden oponer resistencia al avance inexorable de la hiperexplotación, el despojo y el

supremacismo blanco y heteropatriarcal. Se trata, en definitiva, de la implantación de un mundo desalmado, un mundo que avizora su destrucción.

Escribí este libro a saltos, agobiada por lo que pasaba y lo que se venía, especialmente la pandemia, pensando que estábamos en un ínterin, viendo con escepticismo la popularidad, coyuntural y provisoria, de la ofensiva contra el género, un instrumento clave para el reposicionamiento de las derechas, que en Ecuador también había dado sus frutos. Sin duda hace falta seguir rastreando sus maniobras, sus efectos sobre la carne y los huesos de tantos seres, la amplificación paradójica de sus lenguajes y su conectividad transnacional; esto, sin asumir un seguimiento ciego e incomprensible entre sus supuestos fieles o la ausencia de discordancias y disidencias. Vistas desde el presente, estas campañas contra el género y los feminismos, lejos de aparecer como acciones inocuas o desinformadas, son hoy, junto con el racismo y la ofensiva antimigrante, la punta de lanza de una movilización más basta y ambiciosa de las élites que también ataca a la educación y la investigación universitarias y precisa un serio compromiso por parte de las ciencias sociales.

En todo este camino tortuoso corresponde dar las gracias. Primero a Lorena Castellanos, sin cuya participación y conocimientos del mundo evangélico una parte de este libro no sería posible; gracias también a quienes dialogaron con ella. Junto a Lorena y con Joseph Salazar y Sofía Yépez pude entender de mejor manera los argumentos de quienes animan esta ofensiva desde diferentes posiciones; sus aportes y comentarios están, sin duda, presentes en estas páginas.

Mi agradecimiento para quienes participaron del seminario que organizamos junto a Paz Guarderas para compartir investigaciones sobre el tema y a les estudiantes de la maestría de género y del curso doctoral sobre género, sexualidad y ciudadanía que impartí sobre la ofensiva justo en los días del confinamiento. En estos encuentros y otros posteriores participaron Ailynn Torres, Mónica Maher, Geraldina Céspedes, Ana Acosta, Paulina Ponce, Josué Berrú, Verónica Calvopiña, Liudmila Morales, Cynthia Carofilis y Clarananda Barreira, entre otras personas; todas ellas han dedicado importantes esfuerzos a indagar la ofensiva del neoliberalismo autoritario. Parte de la discusión se produjo, así mismo, con colegas de mi departamento: Gioconda Herrera, Ana María Goetschel, Lisset Coba y Sofía Argüello, con

quienes compartimos momentos iniciales de perplejidad ante la tergiversación de las herramientas analíticas con las que trabajamos.

El diálogo transatlántico también ha sido clave en mi caminar, y aquí me gustaría destacar el que he mantenido todo este tiempo con Marta Cabezas desde España. Con ella armamos un seminario y más tarde coordinamos un libro, *La reacción patriarcal…,* a través del cual hemos seguido conversando con investigadoras feministas de distintos países, entre ellas Sonia Corrêa, Verónica Gago, Éric Fassin y Silvia Federici. Mi agradecimiento también a quienes desde la editorial de la FLACSO Ecuador han trabajado minuciosamente para que este libro salga a la luz.

Siempre alumbrando el camino, las compañeras y amigas de la vida de *Mujeres de Frente*, cuyo tejer desde la diversidad, la adversidad y la capacidad creadora y cuidadora son un motor para regenerar la potencia desde la autonomía colectiva. Mi gratitud amorosa a las amigas feministas, que con su presencia han sostenido este tiempo difícil, en especial a Andrea Aguirre, Lisset Coba, Isadora Parra, Eva Vázquez, Andrea Zambrano y Kuymi Tambaco. Afectos feministas que circulan entre dos orillas y que, del otro lado, han fluido junto a Marta Malo, Maggie Schmitt y Ethel Odriozola y, desde múltiples lados, junto a las compañeras de *La Laboratoria*. Traigo aquí, como no podría ser de otro modo, a mis queridas amigas y compañeras del departamento de Sociología y Estudios de Género de la FLACSO: Cristina Cielo, Lisset Coba, Cristina Vera y Carmen Gómez, responsables de crear el entorno imaginativo, estimulante y comprometido en el que se han proyectado nuestros quehaceres cotidianos.

Finalmente, mi gratitud a las familias diversas que tenemos y tejemos. A la *Cocina de la cuerpa*, a mi amada hija Mimy y a Eloy… para quienes el futuro no es indiferente. A Johanna, por el apasionante tiempo compartido. Y a Rosa, Gon, Roberto y Raspa por seguirnos los pasos. A la memoria de mi padre, a mi querida madre y al resto del clan familiar. Gracias por estar ahí.

Y gracias a la lucha feminista y a quienes la alientan y acuerpan en el día a día. En ella me reconozco, en ella sigo creciendo y con ella camina mi deseo y esperanza de un mundo mejor.

Introducción

El giro autoritario de la derecha habla con lengua de género

El 14 de octubre de 2017 se produjo en Ecuador la primera marcha de la naciente campaña Con Mis Hijos No Te Metas (CMHNTM). Según la prensa, más de un millón de personas acudió a las convocatorias en varias ciudades del país, que respondió al llamado del Frente Nacional por la Familia (FNF), una insólita alianza entre católicos y evangélicos encabezada por la Conferencia Episcopal Ecuatoriana y el Movimiento Vida y Familia (MVF).

El motivo de esta convocatoria fue el proyecto de Código Orgánico de Salud (COS 2017) y la propuesta de Ley Orgánica para Prevenir y Erradicar la Violencia de Género (2017), ambas en discusión en la Asamblea Nacional. El secreto profesional en caso de aborto, la inseminación artificial y la subrogación fueron los temas que alentaron la oposición al primero. Los argumentos con respecto a la ley contra la violencia, presentada por el nuevo mandatario Lenín Moreno, objetaban que se hablaba de violencia contra las personas sobre la base de su identidad de género y su sexualidad, y que se contemplaba el *enfoque de género* en las mallas curriculares del sistema educativo formal y no formal como parte de la estrategia preventiva. También se aludía a la libre definición de la sexualidad y la *identidad de género* basada en la "experiencia personal que puede o no corresponder a la fisiología y el sexo de la persona al nacer" (*El Comercio* 2017b, párr. 11).

Para generar alarma se difundieron acusaciones de querer incidir en la conducta sexual de niñas, niños y adolescentes (NNA) enseñándoles que pueden ser niños o niñas, o desarrollar su sexualidad con personas del mismo sexo o del "opuesto" según su voluntad. Frente a los derechos a una vida libre de violencia y a la no discriminación, y amparados en la Constitución de la República del Ecuador (CRE), estos grupos recuperaron referencias a la "libertad" y se apelaron a los sentimientos y valores "propios", encarnados por hijos, hijas y la cultura. A tal efecto el movimiento citó el artículo 29 de la CRE (2008):

> El Estado garantizará la *libertad de enseñanza*, la *libertad de cátedra* en la educación superior, y el derecho de las personas de aprender en su propia lengua y ámbito cultural. Las madres y padres o sus representantes tendrán la *libertad de escoger* para sus hijas e hijos una educación acorde con sus principios, creencias y opciones pedagógicas (cursivas de la autora).

Finalmente, el destino del COS quedó en suspenso, mientras que la ley contra la violencia se aprobó con modificaciones significativas. Una de ellas fue la eliminación de "el género"[1] –tal y como es entendido por estos grupos– en el texto final, algo que ya había sucedido en otros países y daba cuenta de la influencia de esas movilizaciones, sus lenguajes y estrategias.

Después de este agitado periodo, que coincidió con un clima de efervescencia política, la campaña volvió a activarse durante el verano de 2018. En junio, la Corte Constitucional (CC) falló una sentencia sobre el derecho de NNA a recibir educación sexual, a decidir sobre su salud sexual y consentir en lo que a su sexualidad concierne, de manera directa, sin injerencia del Estado, la sociedad o la familia. Esto desató nuevas movilizaciones que esgrimían el texto constitucional, en el que se alude a la potestad de padres y madres. En consecuencia, en la Asamblea Nacional (2018) se aprobó una resolución "en defensa de la familia como núcleo fundamental de la sociedad".

Ese mismo año llegó a Ecuador como conferencista Agustín Laje, uno de los autores de *El libro negro de la nueva izquierda* (Márquez y Laje 2016), en el que se arremete contra el feminismo y los estudios de género. También

se reabrió el debate sobre la despenalización del aborto en caso de violación, que implicaba la reforma del Código Orgánico Integral Penal (COIP); tal hecho alentó nuevas movilizaciones "provida", ya ancladas a la ofensiva contra el género. A pesar de la presión feminista, la propuesta de reforma fue derrotada (70 votos contra 65) en septiembre de 2019. Como en ocasiones anteriores, la discusión sobre el aborto marcó un momento álgido para el activismo conservador. Dicho activismo movilizó a distintos sectores religiosos, incluida la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos (FEINE). Finalmente, el hecho de que la CC aprobara el matrimonio igualitario (en adelante MI) en junio de 2019 activó de nuevo las alarmas, especialmente entre los evangélicos.

En este vertiginoso periodo, distintos acontecimientos mantuvieron encendida la llama y aglutinaron a una pluralidad de actores convocados a defender la vida, la familia y, en nombre de ambas, la libertad. Había que defenderlas de una peligrosa "ideología" o "dictadura" encabezada por el feminismo, y de su lenta pero irreversible penetración en los organismos internacionales y en los Estados, y, a través de ellos, en aulas y centros de salud. Ecuador se sumó así al nuevo ciclo global de reacción conservadora en clave antigénero que ya se había expresado en Europa a lo largo de la década de 2010. Todo esto ocurrió en una etapa de predominio neoliberal, en medio del declive de los gobiernos progresistas en América Latina y de la institucionalización de algunas fuerzas de izquierda en Europa tras los movimientos de las plazas entre 2010 y 2012.

A lo largo de la segunda década del siglo XXI, se produjeron expresiones pioneras de estos movimientos neoconservadores en varios países europeos y también en algunos latinoamericanos. Croacia, Austria, España, Francia, Eslovenia, Alemania, Polonia, Italia, Rusia, México, Brasil, Perú y Colombia asistieron al despertar de las iniciativas que se oponían a "el género" (González y Castro 2018, 19-21). Los temores y ansiedades aglutinados en torno a este *pegamento simbólico* (Grzebalska, Kováts y Pető 2017) se engancharon con las particularidades sociopolíticas y coyunturas específicas de cada región y país. La expresión "peor que el comunismo y el nazismo juntos" –empleada por Agnieszka Graff y Elżbieta Korolczuk, en alusión a una frase del obispo polaco Tadeusz Pieronek en 2013, con

la que titularon un artículo publicado en 2017– muestra cómo el constructo "ideología de género" (IG) se sumaba, componía o reemplazaba los males que otrora encarnó el comunismo. Países de Europa Central como Polonia, bajo el mando del partido Ley y Justicia de Jarosław Kaczyński, o Hungría, con Viktor Orbán, se presentaron como un bloque transnacional con partidos políticos de extrema derecha en el Estado, y no simplemente como agrupaciones ultraconservadoras dispersas que operaban en la vida social y política o que influían en alguna institución. Estas fuerzas entraban en los parlamentos nacionales y se hacían visibles en la Unión Europea (UE) para agitar viejos fantasmas, en adelante representados por el género.

En los países europeos del sur también se elaboraron los miedos que catalizaban la reacción: la llegada de nuevos migrantes y la consolidación de sociedades migrantes, el cuestionamiento de las jerarquías de género y sexualidad, las mutaciones de la familia y el repudio a la violencia machista. Todo ello resonó y se amplificó en un contexto de crisis e impugnaciones desde la izquierda. En España, la cúpula católica y la ultraderecha tantearon la ofensiva contra el género durante la década de 2010. En 2017, en pleno retroceso del asalto institucional de Podemos tras el Movimiento 15-M, fue cuando VOX, un partido marginal de extrema derecha, logró adhesiones agitando y contraponiendo la migración y el género en las políticas públicas a la precariedad de las mayorías, llegó a convertirse nada más y nada menos que en la tercera fuerza política en el Parlamento, lo que produjo una radicalización de la derecha tradicional asociada al Partido Popular (PP).

Francia fue un país pionero. La Manif Pour Tous [Manifestación para Todos], un movimiento contrario al MI (cuyo lema era "Matrimonio para todos"), a la homoparentalidad y a la teoría de género, obtuvo protagonismo en las calles y en la política francesa entre 2013 y 2014, bajo el mandato del socialista Hollande. El encaje entre la derecha ultranacionalista secular y la religión recobró vigor y, a la vez, abrió un espacio social y político novedoso, rejuvenecido e intelectualizado si se compara con el Frente Nacional.

Dos hechos significativos contribuyeron a consolidar esta tendencia por su repercusión internacional. El primero, en 2016, Donald Trump ganó las elecciones en los Estados Unidos tras una campaña atravesada

por el machismo y el racismo (la frase "Puedes hacer lo que quieras [con ellas]… agarrarles la chucha" se difundió y desató la respuesta feminista Pussy Grabs Back). El segundo, en Brasil, Jair Bolsonaro culminó una carrera, puntuada por el golpe de Estado contra Dilma Rousseff, en 2019 ganó la presidencia, e hizo la contra al progresismo del Partido de los Trabajadores (PT) y al progresismo latinoamericano en general. Su victoria también estuvo marcada por el ataque al género, al feminismo y a la diversidad etnorracial del país. A esto se sumó el machismo y un fuerte espíritu militarista que alentaba la restitución simbólica de la dictadura.

En América Latina el escenario también se viraba hacia la derecha neoliberal conservadora tanto en versiones más tradicionales como en otras belicistas y autoritarias, aunque estas no habían dejado de dominar en países como México o Colombia entre 2000 y 2010. Tras la *década ganada*, así la bautizaron las fuerzas del progresismo, en la que se formó un bloque regional (Venezuela, Brasil, Argentina, Bolivia, Uruguay, Ecuador y El Salvador) con gobiernos de diverso signo que proponían una clara retórica antineoliberal y anticolonial, las élites socioeconómicas tradicionales resurgieron. Si bien los gobiernos progresistas encontraron fuertes resistencias a la transformación socioeconómica y se aliaron con sectores del capital, también introdujeron políticas estatales reguladoras, redistributivas y desmercantilizadoras, en ocasiones punitivas; sus bases, no obstante, comenzaron a resquebrajarse.

Venezuela se fracturó tras la muerte de Hugo Chávez en un escenario internacional marcado por la creciente presión que ejercían, desde 2014, los Estados Unidos contra el régimen de Nicolás Maduro y el giro de este gobernante hacia posiciones autoritarias ante las protestas en las calles. El país entró en una etapa de confrontación y polarización que, como ocurrió a comienzos de 2000, marcó el rumbo para la región. En Argentina, en 2015, el kirchnerismo fue derrotado en las urnas, mientras que en Brasil se desencadenó un golpe que remató el descrédito que ya sufría la izquierda en el Estado por los casos de corrupción y la alianza con las élites empresariales. En Ecuador, en 2017, tuvo lugar el apretado triunfo de Lenín Moreno en lo que se suponía que sería un gobierno de continuidad de la Revolución Ciudadana (RC). Casi inmediatamente se

produjo una confrontación con Rafael Correa y una alianza con las élites económicas que se sirvieron de Moreno para la transición. Un año después, en Nicaragua explotó un clima de autoritarismo y militarización del régimen de Daniel Ortega, mientras que en Bolivia, en 2019, se cortocircuitó el plebiscito para la reelección de Evo Morales al tiempo que la derecha ocupó el Estado y desató una ola de violencia racista enarbolando la Biblia contra la Wiphala. La represión contra los movimientos y las protestas sociales se extendió, como sucedía comúnmente en México y Colombia. Así mismo, el asesinato de Santiago Maldonado, un joven activista promapuche en Argentina, en 2017, o el de la militante lesbofeminista afrodescendiente Marielle Franco en Brasil, en 2018, –por solo citar dos casos– constituyen dos episodios significativos de una prolongada ofensiva de las fuerzas autoritarias promercado.

Así pues, la crisis del ciclo de los gobiernos progresistas convergió con la activación transnacional de referentes conservadores en lo tocante a la familia, la sexualidad y las identidades y relaciones de género. Se abrió una oportunidad política que contribuyó a restaurar protagonismos reaccionarios, conservadores, fundamentalistas, algunos a través de formaciones partidarias, otros de movimientos y campañas, y aun otros mediante insólitas alianzas religiosas que adoptaron estrategias de corte secular. En algunos países, esta reacción neoliberal conservadora fue producto de un brusco viraje, mientras que en otros se desencadenaba bajo una radicalización de quienes ya ocupaban el Estado.

Los referentes no fueron nuevos. De hecho, como sucede en Ecuador, el propio progresismo los cultivó de forma más o menos explícita. Lo que sí resultó nuevo, tras varias décadas de oposición tácita al feminismo, fue la búsqueda de un ambiente de hostilidad abierta, polarización y ofensiva contra lo considerado *políticamente correcto*. A través de esta estrategia se buscó combatir la legitimidad e institucionalidad del género, en las políticas públicas y en la academia, y de los feminismos, en las marchas y en distintas instancias. El fantasma de "el género", un significante reformulado o más bien deformado resonaba en un clima de rearme neoliberal autoritario e incertidumbres y desvanecimiento de los horizontes emancipatorios en el frente estatal. Sin embargo, no lo hizo

cómodamente; se topaba con un movimiento feminista que manifestaba una gran potencia y que denunciaba las falacias, complicidades y ofensivas de la institucionalidad patriarcal en las calles, lanzando consignas, cruzando fronteras y avanzando en su comprensión de las coordenadas de violencia y desposesión del momento.

Desde 2015, en paralelo a la reacción antigénero, distintas expresiones del feminismo y los movimientos de mujeres adquirieron protagonismo en América Latina y el Caribe. Feminismos diversos, populares, antirracistas, comunitarios, indígenas, juveniles, etc., se autoconvocaron en torno a varios ejes, de forma notoria se evidenció la lucha contra la violencia machista. El efecto de la convocatoria de la huelga feminista, que irradiaba con fuerza desde Argentina, y después Chile, México, Uruguay, Brasil, entre otros países, no respondió primeramente a la onda reaccionaria en ascenso; más bien contestaba a las expresiones más crueles o continuas de la violencia machista en el contexto de la degradación general de la vida bajo el capitalismo extractivo y financiarizado, particularmente la de las mujeres, las niñas y los cuerpos feminizados y racializados. Estos feminismos señalaron las complicidades patriarcales en el Estado y los límites de las políticas de igualdad. Si bien delinearon una comprensión de la impronta del neoconservadurismo a medida que este cobraba ímpetu, al inicio solo los enfrentaron de forma tangencial.

Varios acontecimientos revelaron la brutalidad del momento. Lo sucedido en el Hogar Seguro Virgen de la Asunción en Guatemala, donde 41 niñas y chicas murieron calcinadas y otras muchas fueron heridas por protestar contra los abusos sexuales sistemáticos en marzo de 2017; el asesinato de Berta Cáceres que ocurrió en marzo de 2016; el de Marielle Franco, en marzo de 2018; el de más de 150 líderes sociales en Colombia, en 2018, y muchas otras en la región revelaron la virulencia de esa época, particularmente contra las mujeres que lideraban procesos de denuncia. La violencia sexual grupal, visibilizada en distintos países, desató la furia e impulsó una nueva etapa de movilizaciones. Se abrió un ciclo que transitó de la denuncia de los femicidios, es decir, de las vidas que se iban perdiendo ("Ni una [muerta] más") a enunciados que ponían la vida de todes en el centro ("Ni una menos", "Vivas nos queremos"). Su continuidad y

vínculo con la marea verde por el derecho al aborto y con la denuncia de la desposesión de territorios y fuentes de vida, y la explotación de los trabajos profundizó la comprensión de los lazos entre violencia y degradación de la reproducción social. De igual modo, en este ciclo se asentó un lenguaje que desplazó el de las burocracias estatales e internacionales instaladas. Así, mientras la ofensiva se dirigió contra "el género", por abajo y por la izquierda fluyeron actitudes, presencias y comprensiones que, como señala Verónica Gago (2018), reconectaron y radicalizaron las premisas de los conflictos en lugar de "suavizarlas".

Uno de los motores centrales de esta renovación fue la imbricación entre extracción, explotación y violencia en los análisis. Las feministas establecieron conexiones profundas entre dos ámbitos: de una parte, las formas de desposesión y depredación de bienes comunes y la explotación y sobrecarga de los trabajos, especialmente los reproductivos, y de otra, la degradación y aniquilación de la vida de las mujeres, particularmente de las racializadas. Rita Segato caracterizó con acierto estas conexiones como una guerra declarada contra las mujeres, las niñas y los cuerpos feminizados. "Si nuestras vidas no valen, produzcan sin nosotras" fue un contundente lema en Argentina en el primer paro internacional celebrado en marzo de 2017.

En el ambiente de crisis reproductiva y de desorientación de una parte de la izquierda en el momento posprogresista, los feminismos se abrieron paso con una comprensión vigorosa del ataque a las condiciones de vida y a la vida misma. La ofensiva reaccionaria, conservadora y militarista en clave de género representó, en estas coordenadas, una agudización de los problemas señalados, una vuelta de tuerca de la dominación en un momento propicio. Frente a ella, las movilizaciones masivas y replicantes de los feminismos situaron la reproducción social y la de los cuerpos de las mujeres y de las personas transgénero en el centro.

Los aportes sobre la reinvención de la huelga, las ollas y la economía popular, la democracia y los procesos constituyentes, además de la denuncia de la depredación ambiental, el racismo, la expansión del autoritarismo, del Estado punitivo y su "guerra contra las drogas" y de la normalización de la violencia y las desapariciones han estado teñidos y protagonizados por los feminismos. En este periodo, los feminismos marcaron el ritmo

de la política de las izquierdas y lo siguieron haciendo en muchos de los estallidos posteriores que, a partir de 2019, motivaron un nuevo ciclo de conflictos contra el neoliberalismo en América Latina. En suma, en este tiempo, y a contracorriente de la ofensiva autoritaria y conservadora del neoliberalismo, estos feminismos, hibridados y entreverados con distintas luchas, produjeron experiencias, análisis y movilizaciones que situaron en el centro las tensiones y posibilidades para la reproducción común de la vida encarnada.

Los estudios de género y sexualidad ante la ofensiva

Los estudios de género y los estudios feministas captaron tempranamente la centralidad del género en el viraje autoritario de las derechas. La aparición de distintas publicaciones permitió comprender no solo su relevancia, sino los modos en los que el género era deformado hasta convertirse en una amenazadora y destructiva ideología.

La animadversión hacia el género buscó desplazar la confrontación hacia el terreno cultural, protagonizado por la nueva izquierda (feminista, ecologista, etc. [Alabao 2021]). La existencia de *guerras culturales*, que es un argumento nacionalista originado en los Estados Unidos en la década de 1990, proporcionó un marco de comprensión a la creciente precarización de amplias mayorías que, en adelante, fueron convocadas por las derechas. Si bien en buena parte de los análisis sobre la ofensiva antigénero no la entienden como una batalla en el terreno de la cultura, asumen que la alarma en torno a la disolución de la familia tradicional, la fluidez de las identidades de género o la presencia pública de las disidencias sexuales son centrales en la estrategia populista de las derechas (Graff y Korolczuk 2022). Más que un viejo conservadurismo, los estudios llaman la atención sobre aspectos novedosos, provocadores, los que están relacionados con la belicosidad, la polarización, la ruptura del consenso multicultural y el ataque a las democracias liberales, la exaltación de lo políticamente incorrecto, la restitución de los imaginarios dictatoriales o el recurso al secularismo estratégico, entre otros (Kuhar y Paternotte 2017a, 2017b).

Además de destacar la centralidad del género, se aborda su intersección con la clase, el racismo, el nacionalismo, la xenofobia y el espíritu antimigrante (Roth 2020a; Fundación de los Comunes 2020). Un análisis complejo permite dar cuenta de las múltiples aristas del fenómeno.

Además de monografías, varias compilaciones reúnen y ponen en discusión trabajos colectivos sobre esta ofensiva transnacional, especialmente en el contexto europeo. Entre ellas puedo destacar: *Anti-Gender Movements on the Rise? Strategising for Gender Equality in Central and Eastern Europe*, editado por la Heinrich Böll Foundation, en 2015; *Gender as Symbolic Glue. The Position and Role of Conservative and far Right Parties in the Anti-Gender Mobilizations in Europe*, donde Eszter Kováts y Maari Põim recogen aportes desde varios países, en 2015; *Gender and Far Right Politics in Europe*, editado por Michaela Köttig, Renate Bitzan y Andrea Petö, y *Anti-Gender Campaigns in Europe: Mobilizing against Equality*, editado por Roman Kuhar y David Paternotte, en 2017a. Muchos de estos números y libros sirven para entender cómo se gestó esta oleada en las décadas previas y cuáles fueron sus rasgos distintivos. El ataque a las políticas con enfoque de género es examinado a la luz de la emergencia de movimientos y campañas, parcial o totalmente auspiciadas por formaciones de la derecha radical o ultra. En estas contribuciones se analiza su retórica, repertorios de acción, estrategias y alianzas, así como su influencia en las políticas nacionales e internacionales. El ataque a algunos consensos de las democracias liberales, entre ellos el reconocimiento de que existen desigualdades sociales sobre las que es preciso intervenir, es parte de estos abordajes.

En algunos textos en estos volúmenes, eminentemente sobre Europa Central y del Este, se asume la ofensiva en cuanto reacción contra las políticas y los derechos obtenidos con el fin de revertirlos y restaurar los modelos tradicionales. Con frecuencia, estas fuerzas son descritas como populistas de derecha, extremistas de derechas, ultranacionalistas y anti-igualdad. En Europa del Este, la literatura busca dar cuenta del uso de medios propios de las democracias liberales para impulsar procesos que limitan el ejercicio democrático (Grzebalska, Kováts y Pető 2017). Así mismo, cobra relevancia la idea del género como pegamento simbólico (Kováts y Põim 2015), es

decir, la capacidad de unificar una pluralidad de actores y agendas disímiles en torno a un referente con un elevado valor emocional.

Tal y como apunta Pető (2015, 129-130), las respuestas ante la ofensiva han sido diversas: ilustradas, defensivas y defensivas-ofensivas. Muchos de los instrumentos críticos se voltean contra quienes los desarrollan. La sospecha del universalismo científico, específicamente en las ciencias sociales y la teoría de género, así como del constructivismo y la posicionalidad, propios del posmodernismo, son aquí utilizados para tachar al género de ideología (Pető 2015, 129-130). En este sentido, como sugiere la autora, las respuestas iluministas y tecnicistas de la academia o del movimiento feminista brindan resultados limitados en la medida en que es en efecto el lente crítico de las ciencias sociales lo que se ataca.

Un aspecto que debo destacar en este conjunto de contribuciones europeas aborda la construcción de movimientos y campañas, y la consecuente apertura de canales no partidistas de participación, en los cuales las mujeres tienen un protagonismo específico (Köttig y Blum 2017). La capacidad de activación de estas campañas se examina a la luz de las tradiciones y trayectorias organizativas de cada contexto, y de lo tupido que puede resultar el entramado de actores y alianzas y las oportunidades de sus estrategias (Kuhar y Paternotte 2017). La mayoría de los estudios se centran en la producción discursiva, la identificación de los actores más importantes y sus interconexiones transfronterizas y sus estrategias, así como en las condiciones sociales que posibilitan o no el tránsito "de los púlpitos a las calles" (Cornejo-Valle y Pichardo 2017). El impacto sobre las políticas públicas ha sido otro aspecto que ha centrado la atención, especialmente en aquellos países donde la derecha antigénero ocupa las instituciones.

En 2016, Sarah Bracke y David Paternotte abordaron la ofensiva específicamente desde el campo religioso católico en un número especial de la revista *Religion and Gender*, en "¡Habemus Género! La Iglesia católica y la ideología de género", con varios textos sobre América Latina. Los orígenes de la nueva doctrina vaticana y su contexto de aparición desde la década de 1990 motivaron estas contribuciones. Como señalan Bracke y Paternotte, etiquetar al género de ideología permitía escindir el ámbito de las creencias

y las ideas, asociadas a intereses espurios, de la realidad natural y objetiva del sexo. El género quedaba ubicado en el ámbito de las creencias e ideas, hecho que socavaba la producción de conocimiento a lo largo de varias décadas de investigación en estudios de género (Bracke y Paternotte 2018, 9). En 2018, esta misma revista dedicó un número a América Latina, editado por Macarena Sáez y José Manuel Morán Faúdes, con el título "Christianity, Gender, Sexuality and the Law in Latin America [Cristianismo, género, sexualidad y derecho en América Latina]", en el que se incluyeron artículos sobre Argentina, Colombia, Chile y Brasil. En ese momento la capacidad política de la religión en sus versiones conservadoras se mostró vigorosa en la región, lo cual ponía nuevamente en suspenso las teorías sobre la progresiva secularización. La politización religiosa, como ya venía señalando Marco Vaggione (2005, 2009), permitió disputar la arena política y revertir los derechos de las mujeres y de los grupos de la diversidad sexogenérica. En los textos se examina las contiendas públicas en las que se recurre a estrategias jurídicas específicas que trascienden la confrontación de creencias particulares.

En 2018, la revista *Politics and Governance* también dedicó un número al tema en Europa, "The Feminist Project under Threat in Europe", coordinado por Mieke Verloo y David Paternotte. El volumen se inició con los puntos de partida para un programa de investigación, así como una invitación a ubicar el ataque al feminismo en un proyecto más amplio contra la justicia social, la igualdad y la democracia. Teorizar, pero también "vernacularizar" el análisis, implica dotar de herramientas políticas al feminismo. En ese mismo año, Encarnación Gutiérrez, Pinar Tuzcu y Heidemarie Winkel (2018) coordinaron una sección, "Feminisms in Times of Antigenderism" en Women International Forum. Como advierten las autoras en la introducción, lo que las fuerzas de derecha ofrecen ante la crisis y las políticas de austeridad es reestablecer la hegemonía nacionalista y patriarcal. El género permite encuadrar la disputa, en términos de "guerras culturales", cuando en realidad lo que está en juego es la reorganización racista y antimigrante de la producción y la reproducción social en tiempos de crisis y austeridad. Las políticas y regulaciones de género impiden, según la derecha, la meritocracia del mercado y, a su vez,

crean mecanismos de discriminación contra la población nacional blanca heteronormativa. La conexión entre un análisis de género y raza resulta imprescindible para entender el proyecto reproductivo nacional cristiano que activan las fuerzas antigénero.

Al otro lado del océano, la revista estadounidense *Signs: Journal of Women in Culture and Society* publicó, en 2019, un número titulado "Gender and the Rise of the Global Right", coordinado por Agnieszka Graff, Ratna Kapur y Suzanna Danuta Walters (2019). Además de contener textos sobre los Estados Unidos, el *dossier* incluye un artículo sobre el golpe contra Dilma Rousseff y un análisis sobre Filipinas, India y Rusia, en una consideración global del fenómeno. Según las editoras, si bien las derechas globales presentan un carácter tremendamente diversificado –conservadores clásicos, *neocon* amantes del mercado, creyentes fundamentalistas y no creyentes, populistas antiglobalización, nacionalistas, etc.–, el antifeminismo y el racismo aparecen como elementos que las cohesionan y amplifican su radio de acción. Como recuerdan las editoras, la estrategia de la derecha populista se basa en agitar la resistencia contra las élites económicas, el resentimiento misógino y racista de los varones blancos y el lenguaje moderado y garantista de los derechos de sectores dominantes vulnerabilizados.

En 2020, Jennifer Piscopo y Denise Walsh coordinaron otro número en *Signs.* En esta ocasión lo centraron en la reacción, "Backlash and the future of Feminism", en el que se discute el concepto acuñado por Susan Faludi en la década de 1990, y su pertinencia para entender la ofensiva actual; el número incluye una conversación con la autora. En términos de reacción, lo central del planteamiento son los avances de los feminismos en tiempos trumpistas y el riesgo de perder los derechos alcanzados, entre ellos y de forma emblemática, la interrupción del embarazo. La necesidad de distinguir entre reacción, atada a un periodo y formas específicas, y discriminación como ejercicio político genérico y continuo en el tiempo, cede ante otro interrogante planteado por las editoras: ¿quiénes se ven afectados por estos ejercicios dirigidos a mantener el poder?

Desde 2020, varios volúmenes, además de obras monográficas, dieron continuidad a la investigación; entre ellas me gustaría destacar dos: una

obra colectiva editada por Gabriele Dietze y Julia Roth, *Right-wing Populism and Gender. European Perspectives and Beyond*, y una monográfica, *Anti-Gender Politics in the Populist Moment*, de Agnieszka Graff y Elżbieta Korolczuk, publicada en 2022. En ambas, el populismo –apelaciones antagonistas a "el pueblo" en declinaciones nacionalistas y de clase– dota de singularidad a las nuevas derechas en su supuesta oposición a las élites económicas y socioculturales. La reproducción se convierte en un asunto clave para la continuidad de la subordinación racista y nacionalista. En algunos trabajos se enfatiza, por ende, en la defensa de un orden de género que garantiza la división sexual del trabajo en la familia y la sociedad, en el que se prioriza la dependencia del salario y la protección masculina y la maternidad femenina precarizada en el mercado. Se aviva así la nostalgia por el modelo de reproducción social basado en el orden *natural* anhelado por los conservadores (Sauer 2020, 25). Junto con ello, se refuerza la fijación de los migrantes como fuerza de trabajo masculina y femenina subordinada y sexualmente bárbara, amenazante o amenazada, así como la responsabilidad individual y la privatización defendida por los neoliberales (Sauer 2020). Los movimientos emancipadores aparecen en este escenario como causantes de la inseguridad (Dietze y Roth 2020, 11), al tiempo que reemergen los valores tradicionales coaligados en una narrativa actualizada. Los ejes "raza"/etnicidad/religión, clase/neoliberalismo y afectos/emociones/sentimientos articulan los aportes en estos volúmenes.

Graff y Korolczuk (2022) consideran que el populismo de derechas es interpretado no como una reacción (*backlash*), sino como una impugnación potencial contra el neoliberalismo. El *momento populista* se presenta tanto con un rostro pluralista (para la izquierda) como con uno excluyente (para la derecha). La legitimidad que brinda el conservadurismo sexogenérico dota de atractivo a la oposición al neoliberalismo desde la derecha y atrae a distintos tipos de votantes y seguidores. De una parte, la sinergia entre populismo y *antigenerismo* permite "moralizar" el campo antagonista y estimula a ultraconservadores y tradicionalistas; de otra, ayuda a presentar a los partidos como una llave de acceso a fondos e influencia sobre políticas de su interés. Atacar a actores e instituciones liberales anima

a entablar alianzas entre agrupaciones diversas; todo ello redunda en un proceso de desdemocratización. Es su expansión entre amplias capas de la población lo que despierta interés (24-25).

Muchas de estas obras son producto de encuentros e investigaciones comparativas. Casi todas rastrean la actual ofensiva antigénero en discursos, formaciones y movimientos previos; buscan explicar los antecedentes y los rasgos específicos de un fenómeno que es conceptualizado de distintas maneras, pero que logra construir y aglutinarse en torno a un nuevo enemigo: *el género*, la IG, el *generismo*, el *feminismo de género*, etc. En la medida en que la academia feminista y los estudios de género se hallan en el ojo del huracán, particularmente en algunos países como Hungría, las investigadoras redoblan los esfuerzos para desentrañar las torsiones deliberadas del concepto y las operaciones estratégicas a las que sirve. Quienes formamos parte de las ciencias sociales nos hemos afanado por entender la producción de esta nueva retórica, también fabricada en el interior de algunos núcleos académico-religiosos en campos como el derecho o la filosofía (Rivera-Amarillo y Rodríguez Rondón 2022).

En América Latina, varias revistas y libros individuales y colectivos están enfocados en el tema. Si bien, al igual que en Europa, los Estados Unidos y otras regiones, más que tratarlo como un problema de excepcionalismo o coyuntura, se comprende como una ofensiva transnacional con claves compartidas, en la región latinoamericana hay antecedentes y características propias, generales y de cada país. Además del monográfico en *Religion and Gender*, destaca el proyecto transnacional Género & Política en América Latina, liderado por Sonia Corrêa y desarrollado desde el Observatorio de Sexualidad y Política (SPW). La primera publicación del proyecto, en 2020, incluye investigaciones en nueve países, dos estudios complementarios, videos cortos y la publicación de los resultados y de la traducción de algunas partes del número "¡Habemus Género!" de la revista *Religion and Gender* de 2016.

Los estudios, que dialogan entre sí y fueron acompañados de encuentros con compromisos de intervención, están a cargo de personas que investigan[2] en el campo de los estudios sobre género y sexualidad. En todos se rastrean

los antecedentes, la emergencia de la confluencia regional antigénero, las estrategias de incidencia política y los retos para el avance en derechos. Tal y como advierte Fernando Serrano-Amaya (2021), la ofensiva antigénero está estrechamente vinculada en la región con otros procesos políticos, fundamentalmente con las transiciones de los gobiernos progresistas, la irradiación regional del bolsonarismo y la importancia de los actores religiosos. Los estudios llaman la atención sobre las coaliciones entre católicos y evangélicos, pero también, al igual que en otros contextos, sobre la confluencia entre la ofensiva antigénero y las políticas neoliberales dirigidas a privatizar la educación y la atención en salud sexual y reproductiva. La ofensiva está en el corazón de la pugna por el poder político y el control del Estado (Serrano-Amaya 2019). Así mismo, en los estudios se señalan los retrocesos en políticas específicas auspiciados por las derechas y legitimados por estos movimientos y campañas. Si bien en algunas regiones se habla de *desdemocratización*, Serrano-Amaya (2021) duda que para América Latina este sea un concepto relevante; subraya, más bien, que el retroceso se contrapone al reciente ciclo redemocratizador y no a los procesos de modernización y democratización que se han dado en otras regiones.

En ese proyecto se editó un segundo volumen, en 2022, en el que se abordan las estrategias antigénero desplegadas durante la pandemia de la COVID-19.[3] Como dije en la introducción, lejos de perder fuerza en las nuevas coordenadas, se estrecharon las conexiones internacionales, por ejemplo, en la Carta de Madrid, promovida por VOX, en la que se insta a "la comunidad de naciones libres y soberanas" de la Iberoesfera a combatir el comunismo y defender la propia herencia cultural. De la misma manera, se activaron nuevos referentes como la "libertad", utilizados para oponerse a las regulaciones e intervenciones estatales promovidas durante la pandemia. Arreció la reacción contra el aborto en varios países, y se dio una creciente incursión en el campo educativo, así como una cruzada que se focalizó en las personas transgénero y las leyes de identidad de género, en la que dramáticamente participan sectores del feminismo transexcluyente.

En otras publicaciones se adoptan miradas subregionales, tal es el caso de *Develando la retórica del miedo en los fundamentalismos. La campaña "Con mis hijos no te metas" en Colombia, Ecuador y Perú*, que apareció con

el sello del centro Flora Tristán en 2018, en Perú. En ese libro sobre la región andina, además de analizar la *retórica del miedo*, se advierte la incidencia directa de la ofensiva sobre las instituciones y el trabajo político y recursos económicos que involucra. En 2017, dada la centralidad del género en la campaña contra el plebiscito para refrendar los acuerdos de paz en Colombia, en la revista *Sexualidad, Salud y Sociedad* se publicó un *dossier* titulado "Hacer y deshacer la ideología de género", coordinado por Mara Viveros Vigoya y Manuel Alejandro Rodríguez Rondón. Junto con Perú, Colombia fue uno de los casos más notorios en la politización del género para detener procesos de cambio.

A esto hay que sumar, en el terreno religioso, dos volúmenes: en el primero, editado por Gloria Careaga (2019), *Sexualidad, religión y democracia en América Latina*, se trata también sobre la reacción conservadora. El segundo, *Fundamentalismos religiosos, derechos y democracia*, coordinado por Mónica Maher, fue producto de un encuentro realizado en la FLACSO Ecuador, en 2019. En esta obra se debate de forma más específica sobre el papel de los fundamentalismos antigénero y su incidencia sobre la cultura política y la democracia, las comunidades de fe y el periodismo crítico a partir de los planteamientos de la teología feminista. En la presidencia de LASA de Mara Viveros, y junto con Eleonor Faur, *LASA FORUM* dedicó un *dossier* titulado "Las ofensivas antigénero en América Latina", con aportes regionales que ubican a los actores, los discursos y las estrategias en la región.

Todos estos esfuerzos académicos transnacionales se suman a obras más específicas desarrolladas en varios países a cargo de investigadores que –como Juan Marco Vaggione o Marcos Carbonelli– vienen trabajando de forma continuada sobre las corrientes conservadoras y fundamentalistas religiosas en relación con el género y la sexualidad.

En Ecuador, también se han desplegado algunos esfuerzos específicos. Estos se suman a la vasta tradición de trabajos en el campo de los derechos sexuales y reproductivos y el análisis de las identidades sexuales y de género. María Amelia Viteri (2020), que viene investigando estas cuestiones, desarrolló el estudio de caso del proyecto Género & Política en América Latina, "Políticas antigénero en América Latina: Ecuador. La instrumentalización de la 'ideología de género'", en el que enfatiza en la paradójica

sintonía entre el mandatario Rafael Correa y la crítica a "el género" que promueve la Santa Sede, especialmente en lo que concierne al aborto y el MI, todo ello durante un periodo de ruptura con los movimientos sociales, particularmente con el feminismo. El "giro hacia el autoritarismo del Estado", dice Viteri, se traduce en el avance de una agenda moral que frenará propuestas antidiscriminatorias y derechos sexuales y reproductivos que podrían haber cobrado impulso en ese momento. Viteri identifica, así mismo, a las corporaciones poderosas del país que dieron el apoyo financiero a la campaña CMHNTM. En el estudio, aparte de identificar actores clave, la autora incluye expresiones de resistencia y presión política tanto del movimiento feminista y de la diversidad sexual como de las comunidades progresistas de fe.

Con anterioridad, Cristina Burneo encabezó un informe sobre el embarazo adolescente en el tránsito entre la política de derechos sexuales y reproductivos progresista, ENIPLA, y el Plan Nacional de Fortalecimiento de la Familia ([en adelante, Plan Familia] Burneo Salazar et al. 2015); en 2018 participó con un texto para el libro *Develando la retórica del miedo en los fundamentalismos: la campaña "Con mis hijos no te metas" en Colombia, Ecuador y Perú*. En él inscribe las movilizaciones de CMHNTM en un proceso más amplio de "demonización" de las izquierdas en el que la sexualidad se convierte en el caballo de Troya. Burneo rastrea los antecedentes y fases de la ofensiva, sus actores políticos y sociales principales y sus frentes de acción. El discurso *securitista*, tradicionalmente opuesto al de libertad, y el arraigo de las iglesias conservadoras se afianzó, de forma particular en territorios que, como sugiere la autora, están sujetos a procesos de expolio y subordinación de las mujeres.

A finales de 2017, la FLACSO Ecuador albergó un importante encuentro latinoamericano, auspiciado por el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA) y coordinado por Gioconda Herrera, que se unió a otros llevados a cabo por académicos, académicas y actores sociales en América Latina, el "Seminario sobre nuevos discursos y estrategias para construir igualdad de género en América Latina y el Caribe". En él se dieron cita investigadoras, activistas, operadores públicos, artivistas, comunicadores, etc. Entre los resultados se subrayó la modernización del discurso liberal

adoptado por el nuevo conservadurismo y se enfatizó en la necesidad de articular la producción de conocimiento, intervención política y comunicación social para enfrentar las confusiones deliberadas suscitadas por estas campañas. La FLACSO también fue la sede del seminario "Fundamentalismos religiosos, derechos y democracia", coordinado en 2019 por Mónica Maher. Tal seminario dio lugar a la obra, que tiene el mismo título, la cual se publicó en ese año.

En lo que a mi trabajo se refiere, en 2017, al calor de las marchas que se produjeron en Ecuador, publiqué un primer texto, *¿Quién teme al feminismo? A propósito de la "ideología de género" y otras monstruosidades sexuales en Ecuador y América Latina*, cuyas reflexiones presenté de forma preliminar en el 20.º aniversario de la despenalización de la homosexualidad en noviembre de ese año. Desde entonces, además de diversas publicaciones en las que he ido profundizando en distintos aspectos, junto con otras investigadoras y un grupo de estudiantes organizamos el seminario interuniversitario "Movilización religiosa fundamentalista en Ecuador en clave de género", y, más adelante, emprendimos varias investigaciones; este libro es el resultado de ese trabajo. Las tesis de Sofía Yépez (2020a), "Preparando el 'ejército de Dios': movilización religiosa reactiva en las prácticas de evangelización de los jóvenes católicos", y de Joseph Salazar (2021), "Ideología de género y nuevos activismos conservadores en Ecuador. Entre el discurso y la politización de los actores religiosos", nutrieron las discusiones que también continuaron en un curso doctoral que impartí en la FLACSO Ecuador entre marzo y mayo de 2020, en pleno confinamiento. En el curso dialogamos con Sonia Corrêa e Isabela Kalil sobre Brasil, Ailynn Torres sobre Cuba y Mónica Maher sobre Ecuador. Las dos investigaciones que acometimos estuvieron enfocadas en la politización religiosa antigénero en el campo evangélico. Indagamos en la emergencia de este sector antigénero, no solo pensando en las movilizaciones, sino también en los imaginarios que habitan las iglesias de líderes y pastores involucrados en estas campañas.

Dos investigaciones claves sobre el conservadurismo en el ámbito del género y sexualidad en el país anteceden a esta ofensiva. En la primera, de Annie Wilkinson (2013), *"Sin sanidad, no hay santidad". Las prácticas reparativas en*

Ecuador, se analizaba los postulados "exgay" y su concreción en prácticas como el encierro de homosexuales y lesbianas en centros de adicciones. A partir de un trabajo etnográfico y entrevistas en el ministerio exgay Camino de Salida, en Quito, Wilkinson advierte cómo estas iniciativas formaban parte de "un flujo multidireccional y dialéctico transnacional de discursos, poder, y sujetos en disputa" (11). Dicho flujo repatologizador, impulsado por los nodos de Exodus América Latina, a finales del siglo XX, respondía a los avances de las personas y movimientos LGBTI y contaba con la aquiescencia del Estado.

El segundo estudio, de Soledad Varea, se realizó en 2015 y fue publicado en 2018 con el título *El aborto en Ecuador: sentimientos y ensamblajes*. Varea señala la construcción de "una esfera pública de afectos" en torno al aborto producto de debates entre actores conservadores, feministas y agentes estatales entre 2004 y 2013 con efectos diferentes según la región. La autora se acercó a las mujeres de los movimientos provida con el fin de entender sus ideas e interacciones indirectas con los feminismos. En contraste con Colta y Guamote, donde ante la acción de las ONG o de las iglesias protestantes acaba imponiéndose el sentido práctico de las mujeres indígenas para acceder a tecnologías modernas de salud sexual y reproductiva, o en Quito, donde la liberalización de la sociedad convive con sectores conservadores, élites fundamentalistas y un Estado dividido; en Guayaquil, según explica la autora,

> ha surgido un nuevo conservadurismo, compuesto por jóvenes misioneros de clases medias y clases populares, que se han nutrido de la ideología de las élites de la beneficencia, cuya moral se ha ensamblado a la de la Iglesia católica más conservadora. Sus debates permean cotidianamente los centros de salud y, por lo tanto, las prácticas médicas; los jóvenes organizan eventos de beneficencia para las futuras madres, pero también para aquellas que dudan en tener hijos; los médicos conservadores gastan sus horas de caridad en las maternidades o en las ONG dedicadas a cuidar la vida desde la concepción (Varea 2018, 205).

Ambos estudios daban cuenta de la consolidación de prácticas sociales proactivas –sintonizadas con el conservadurismo internacional y las élites regionales–, las cuales estaban dirigidas *a*, o más bien *contra* homosexuales y jóvenes

embarazadas. Tal y como ocurrió en el pasado con la obra sociorreligiosa, clínicas, retiros, grupos de oración, campañas de apoyo, y más adelante con las movilizaciones, se ha conformado un entramado de acciones y recursos sociales que dan forma a una voz pública cada vez más cohesionada con características particulares para el periodo que se asemejan y contrastan con la más reciente arremetida antigénero.

Lo que toda esta literatura pone de manifiesto es la conformación de un nuevo tiempo del conservadurismo sexual transnacional que hoy desplaza su epicentro hacia el género. Los análisis sobre los discursos y los actores se combinan con el examen de las estrategias más importantes para la movilización y el impacto sobre las políticas. En el trasfondo se producen reflexiones acerca de cómo caracterizar este neoconservadurismo, designado como autoritario, populista o incluso fascista. De igual modo, en las discusiones se busca comprender su articulación con la racionalidad neoliberal y su interrelación con la crisis de reproducción social y las transformaciones de las relaciones de género, senda que sigue mi propio acercamiento.

En este libro dialogo con esta literatura, con sus problemas, conceptos y abordajes en distintas regiones y específicamente en Ecuador. Otros aportes sobre las derechas radicales o autoritarias en América Latina y Ecuador nutren, así mismo, mi reflexión. El diálogo entre regiones y continentes se ha hecho cada vez más común y en mi caso culmina con la edición en 2022/2023, junto con Marta Cabezas Fernández, del libro *La reacción patriarcal. Neoliberalismo autoritario, politización religiosa y nuevas derechas*, donde tejemos "diálogos transatlánticos a contracorriente" con aportes de América Latina, los Estados Unidos y Europa. A partir de estas tres entradas claves, la actual arremetida antigénero se ubica en el marco de un rearme del patriarcado, tesis asumida y desarrollada en este texto.

Planteamiento

Este libro se ubica en una encrucijada temporal particular, entre 2017 y 2020, momento en que se lanzó la ofensiva antigénero en América Latina y Ecuador a través de dinámicas que naturalizaron y movilizaron el

binarismo de género, retradicionalizaron los papeles de mujeres y hombres en la familia heterosexual reproductiva conforme a "su naturaleza", al tiempo que se demonizaron y patologizaron las disidencias sexogenéricas, deformadoras de la infancia, y las prácticas de la autonomía sexual y reproductiva. Ese era, al menos, el rumbo. No se trató simplemente de fortalecer ideas de cómo deben ser y actuar los sujetos sexuados, sino de habilitar un campo de significaciones altamente sensible para la política. De dicho campo participaron fuerzas plurales (religiosas, partidarias, ONG, etc.) que coexistieron y enfrentaron, a veces de modo directo y otras oblicuo, la expresividad feminista.

Así mismo, avanzo en una hipótesis sobre la contribución específica de esta ofensiva. Junto con Marta Cabezas, entendemos la conjunción de fuerzas, campañas y movimientos como parte de un *ecosistema reaccionario* que anima lo que denominamos una *reacción patriarcal* y *racista* que busca reafirmar jerarquías y modos de organización social que confieren a ciertos grupos sociales de un carácter subalterno (Cabezas y Vega 2023). Tal y como plantea Rita Segato (2016), y como desarrollaré más adelante, el patriarcado se halla en el centro mismo del edificio del poder. Separándome parcialmente de la tesis de Carol Pateman (1995) sobre el patriarcado moderno, y con base en los aportes de campo de este trabajo, planteo la relevancia del orden jerárquico del padre en la familia y la sociedad para entender la presente ofensiva. La ansiedad en torno al parentesco y el poder de los padres-varones reaparece con fuerza en un clima de incertidumbre y crisis sobre la capacidad de control de los hombres, pero también sobre la paternidad hegemónica. El peso simbólico de la familia normativa en las sociedades latinoamericanas y ecuatoriana confiere fuerza a la capacidad rectora y securitaria de esta institución en un contexto de crisis y violencia socioeconómica y política.

Previo a desarrollar esta hipótesis, cabe que inicie con una primera ronda de preguntas que esbozan ya una problemática: ¿de qué está hecha esta ofensiva?, ¿cómo podemos caracterizarla?, ¿qué elementos la configuran?, ¿cómo emerge y opera en América Latina y Ecuador?, ¿cuáles son sus estrategias principales?, ¿a quiénes se dirige?, ¿qué fines persigue? Exploraré cómo se conecta esta arremetida con las manifestaciones sostenidas del

conservadurismo en la cultura política de la región y el país. ¿Existe algo nuevo en sus planteamientos? Discutiré también cómo se compone y hasta qué punto contribuye y constituye un rearme de las derechas y el neoliberalismo. Parece evidente a estas alturas que asistimos a una confluencia entre esta ola de moralización sexogenérica y las derechas neoliberales cada vez más beligerantes y depredadoras. ¿En qué términos se producen estas sintonías?, ¿cuál es su alcance?

Planteo un examen de la tríada de significantes comunes a estas campañas: vida, familia y libertad. Ofrezco algunas pistas de cómo se producen las confluencias entre los planteamientos conservadores más tradicionales y el neoliberalismo a través de estos referentes. Algunas preguntas asociadas a estas inquietudes son: ¿en qué sentidos se moviliza la "vida"?, un referente dinamizado por la izquierda y el feminismo. ¿Qué promete la "defensa de la familia" en un clima de incertidumbre e inseguridades múltiples? ¿Cómo es resignificada la "libertad" en el horizonte de sentido de los valores morales asociados al mercado?

Con base en un tercer grupo de preguntas busco comprender las respuestas antigénero desde un ámbito de politización *intermedio*; en él, los enunciadores principales se encuentran con una multiplicidad de actores movilizados. En América Latina, este segmento es mayoritariamente ocupado por personas y comunidades religiosas, católicas y evangélicas. En Ecuador, los líderes religiosos han tenido un fuerte peso en la ofensiva. Me he detenido de manera especial en ellos. Si bien el sector evangélico antigénero es minoritario respecto al católico, que detenta la hegemonía numérica y cultural, introduce elementos reseñables. Estas preguntas me servirán para comprender la politización que ejercen los operadores intermedios en las Iglesias: ¿cómo argumentan el proyecto al que apuntan y en el que confluyen?, ¿cómo lo transmiten y organizan?, ¿cómo recombinan los lugares del género, la sexualidad y la familia? Se trata de inquirir de forma preliminar en su capacidad de expansión entre sus receptores: familias, mujeres, hombres de distintas edades, de sectores medios depauperados y populares, gentes que habitan iglesias, comunidades de fe, donde estas campañas y llamados son promovidos en encendidos sermones, pero también en el discipulado.

Lejos de cualquier interpretación en términos de conspiración o manipulación, indago en cómo los líderes de rango medio entrelazan su labor diaria en la iglesia con los planteamientos sobre la defensa del "diseño original". El argumento central aquí, conectado con la literatura sobre género y religión evangélica, es que el orden sexogenérico propugnado permite tramitar dificultades y ofrece respuestas, certidumbres y arreglos para la vida común y, en cierto modo, en común. En torno a esto surgen nuevas preguntas: ¿cómo se conectan los lemas y motivos antigénero con el discipulado y el acompañamiento que prodigan las Iglesias?, ¿qué sintonías o qué resistencias y distorsiones se producen cuando los llamados a las marchas se conectan con el pastorado? Las interrogantes podrían seguir descendiendo hasta alcanzar la perspectiva de la feligresía: ¿qué la anima a acudir o no a las marchas?, ¿cómo experimenta la política en este terreno?, ¿cómo considera la defensa de los niños, la familia o la educación a la luz de su experiencia? Aquí apenas ofrezco un acercamiento a esto último, a la subjetivación de la feligresía y las (des)identificaciones antigénero; la llegada de la pandemia interrumpió esta aproximación y cambió las prioridades.

Para terminar, de forma limitada, retomo las implicaciones y retos que esta ofensiva tiene para los feminismos, específicamente para aquellos que problematizan la reproducción social en el presente y las preguntas por lo común. Reflexiono, en este sentido, sobre cómo los feminismos en movimiento enfrentan la encrucijada de la crisis de reproducción y sus expresiones diarias –precarización, vulnerabilidad, violencia, falta de derechos, etc.– y, en su accionar, contrarrestan el modelo reproductivo disciplinario y privatizador que pretende el rearme patriarcal.

Entradas teórico-analíticas

Me gustaría presentar algunas de las entradas teórico-analíticas que motivan mi abordaje desde los estudios de género y feministas, sobre las que regresaré a lo largo del texto. Para ello me alineo con los feminismos[4] que vienen interrogándose sobre la regulación del sexo, del género y del

deseo y su relación con un orden de dominación colonial-patriarcal que naturaliza las desigualdades. Dicho orden, para el que recupero el término *patriarcal*, apuntala un modelo de reproducción social jerárquico que contraviene la democracia sexual y la democracia en un sentido general. A continuación despliego algunas claves del andamiaje de este trabajo.

Reacciones y contramovimientos

En 2016, el triunfo de Donald Trump trajo de vuelta el término *reacción*. La contraofensiva que supuso la Women March sobre Washington activó un feminismo plural y descentralizado que fue mucho más allá de la identificación con la figura de la candidata demócrata Hilary Clinton; fue por encima de todo una respuesta masiva y plural a la oleada de misoginia y racismo que se movilizó durante la campaña.

En 1991, la periodista estadounidense Susan Faludi, en su célebre libro *Backlash: The Undeclared War Agains Women,* se preguntó por las claves de lo que desde mediados de la década de 1980 denominó *reacción* (*backlash*) contra el feminismo, una arremetida, en plena era de Reagan, tras dos décadas de pregnancia feminista. Para sus detractores, el feminismo quedó definitivamente clausurado por haber alcanzado sus metas, por lo que se transformó, por ende, en una trampa para las propias mujeres. Las señales de la contraofensiva provenían de la cultura de masas: o bien capturaba el deseo de autonomía de las mujeres bajo los llamados del consumo, o las denigraba extremando el espectáculo de la violencia. Sin embargo, este rechazo provenía, sobre todo, de la Nueva Derecha de Washington y la ultraconservadora Mayoría Moral que, por un lado, trataban de revertir los avances políticos relacionados con la anticoncepción y el derecho al aborto, la igualdad salarial, el divorcio, el apoyo a las familias monomarentales, las escuelas infantiles, la lucha contra la violencia sexual y en la pareja, y, por otro, describían a las mujeres como atrapadas en la igualdad al haber perdido a los hombres y sentirse frustradas y estresadas en el mundo del trabajo asalariado. La Enmienda para la Igualdad de Derechos (Equal Rights Amendment), aprobada por el Senado en 1972, y la legalización del aborto en 1973, producto de la

histórica causa Roe vs. Wade, fueron consideradas entonces un techo que debía revertirse.

La Nueva Derecha, según explica Faludi (1991), popular entre granjeros en dificultades, trabajadores de clase media y baja depauperados y fundamentalistas rurales en una nación secular, tenía sus antecedentes en la American Protective Association de finales del siglo XIX, en el Ku Klux Klan y en las ideas reaccionarias del padre Coughlin, en las décadas de 1920 y 1930. Los medios de comunicación y la maquinaria de producción de datos, estudios sociales, médicos y psicólogos, y la intervención de intelectuales influyentes se puso al servicio de sus ideas. Es en este periodo, plantea la autora, cuando se transita de un discurso negativo acerca del Women's Lib hacia uno positivo de carácter profamilia y provida, del cual podemos considerar heredera a la actual ofensiva contra el género. A través de una serie de mitos popularizados, el feminismo pasó a encarnar la degradación de los valores del conjunto de la sociedad estadounidense.

La reacción, afirma Faludi (1991), no fue una conspiración o un movimiento perfectamente organizado, lo cual no implica que no sintonizara ideas y que no estuviera encarnada por personajes influyentes. Tampoco significa que estas ideas no existieran con anterioridad. Para la autora, la contraofensiva se afianzaba en la medida en que se desplazaba hacia lo privado, aislaba nuevamente a las mujeres y hacía que las interpretaciones de sus promotores canalizaran malestares desatados por la persistencia de la desigualdad. El *backlash* tenía un claro propósito: alentar una comprensión tradicional del lugar de las mujeres en la sociedad con el fin de limitar y revertir sus anhelos y derechos.

A pesar de su influencia, según Faludi (1991), la reacción fracasó, y lo hizo en la medida en que las mujeres siguieron afirmando, quizás de forma menos visible y organizada, su autonomía al regular su capacidad reproductiva; reclamando el placer sexual; incorporándose al empleo; demandando igualdad y servicios, o afirmando sus deseos en distintos terrenos de la vida social, y, como señala la autora al inicio del texto, avizorando la posibilidad no de integrarse al mundo existente, sino de transformarlo de modo radical. Las condiciones, no obstante, empeoraron bajo los designios

de una hegemonía cultural que restaba presencia al movimiento feminista. Tal y como reconoce Faludi, las ideas ya estaban ahí, pero en el *backlash* histórico que ella analiza se reactivaron y reformularon para adaptarse al momento.

La actualidad de la reacción ha sido discutida en la literatura contemporánea a la luz de los recientes movimientos antigénero. ¿Estamos ante un periodo de reacción contra el feminismo? En un simposio y en un número de *Signs*, "Contragolpe y el futuro del feminismo" (2020), se retoma la pregunta. En la introducción, Jennifer Piscopo y Denise Walsh, en los Estados Unidos, se cuestionan en qué sentido el *backlash* difiere de las formas habituales de discriminación o misoginia, y concluyen con las consideraciones originales de Faludi: es la percepción, certera o no, de quienes tienen poder acerca de los avances protagonizados por un grupo concreto lo que desencadena la retaliación (traducción propia).[5] Las fuerzas reaccionarias pretenden restaurar el *statu quo* heteropatriarcal movilizando medios, argumentos y alianzas muy diversas e internamente heterogéneas.

En una línea similar, y a partir de la teoría de los movimientos sociales, Elizabeth Corredor (2019) aborda la actual ofensiva conservadora como un "contramovimiento"[6] que se opone al feminismo/LGBTI. El *genderism* contesta sus avances, busca preservar y deshistorizar los privilegios de un grupo particular, mueve recursos y alianzas y lanza una contraestrategia –la IG–, que además explota las diferencias y tensiones en el interior del feminismo y se ensambla con un conjunto de ansiedades geopolíticas pertinentes (colonialismo, imperialismo, comunismo, terrorismo, marxismo, etc.). Para la autora hay cuatro condiciones que promueven el contramovimiento.

> La primera es la presencia de un movimiento social que busque desafiar los acuerdos de poder existentes (Zald y Useem 1983; Turner y Killian 1987; Fadaee 2014). La segunda condición requiere que un colectivo privilegiado perciba sus intereses como amenazados por los valores, acciones y objetivos del movimiento social existente. La tercera es que el movimiento social existente debe dar señales de éxito en sus políticas o

> ser percibido como que ha logrado o es probable que logre sus objetivos de cambio social. La cuarta condición es que los opositores al movimiento social deben tener aliados políticos y la capacidad de conseguir recursos para apoyar su contramovilización. [*The first condition is the presence of a social movement that seeks to challenge existing power arrangements in some capacity (Zald and Useem 1983; Turner and Killian 1987; Fadaee 2014). The second condition necessitates that a privileged collective perceive its interests as threatened by the values, actions, and objectives of the existing social movement. The third condition is that the existing social movement must either demonstrate signs of policy success or be perceived as achieving or likely to achieve its social change objectives. The fourth condition is that opponents of the social movement must have political allies and an ability to procure resources to support its countermobilization*] (Meyer y Staggenborg 1996 citados en Corredor 2019, 618).

También Judith Goetz y Stefanie Mayer (2023) plantean la importancia de la oposición de estos movimientos al feminismo que se esconde tras la moral sexual, la exaltación de la familia y el bienestar de la infancia. Ambas creen que es necesaria una perspectiva que considere la "continuidad histórica" en la confrontación con el feminismo. La resistencia al género es la expresión renovada de una secuencia con antecedentes. La invención de la IG contribuye hoy a la convergencia de fundamentalistas cristianos, extrema derecha populista y los ultranacionalistas en la defensa de la supremacía masculina. No en vano esta ofensiva corre en paralelo y se entreteje con la proliferación de grupos masculinistas que expanden la idea de que las mujeres son privilegiadas por la ley y que es preciso "ponerlas en su lugar". El énfasis en el antifeminismo no implica, para las autoras, reducir las explicaciones de esta ofensiva que, como sugieren Fraser (2015) o Graff y Korolczuk (2017), se conecta con los cambios sociales más amplios y de forma particular con respuestas populistas al neoliberalismo. Significa, por contra, entender las declinaciones actuales como parte de una larga historia de antifeminismo.

Frente a esta perspectiva, David Paternotte (2020) argumenta que la narrativa de la reacción resulta "engañosa". La historia, sostiene, no funciona mecánicamente como un ejercicio de acción-reacción. Tampoco como un avance progresivo y teleológico hacia la liberación sexual y la

democracia empañado por movimientos reaccionarios.[7] Otra dificultad es que la idea del contragolpe homogeniza en exceso los bloques, tanto a los detractores del feminismo como al propio campo feminista. Ambos estarían formados por constelaciones complejas, no binarias o antagónicas en sentido estrecho, atravesadas por tensiones y disparidades internas. Quizás el ejemplo más paradójico de esto sean las posiciones transexcluyentes que, desde el campo feminista, convergen con sectores ultraconservadores. En este hilo argumental, Paternotte plantea que la crítica feminista tiende a ubicarse en un lugar excesivamente "cómodo" y puro, convenientemente alejado del "otro repugnante".

En el plano empírico, Elżbieta Korolczuk (2015), refiriéndose a Polonia, Ucrania y Rusia, advierte que la ofensiva no siempre es la respuesta a los avances feministas previos, no siempre es un contragolpe, sino que tiene una dinámica propia conectada con diversos procesos. La "guerra contra el género", explica esta autora, más que una reacción a algo logrado revela el carácter inacabado y vacilante de la revolución feminista. El caso ecuatoriano ilustra este punto, ya que, si bien durante el gobierno de la RC se produjeron avances políticos notables,[8] especialmente en la primera legislatura, entre 2013 y 2017, se dio una oscilación entre políticas de igualdad puntuales y retrocesos significativos, tanto en materia de derechos sexuales y reproductivos como de violencia. Tras este periodo, marcado por un clima de incertidumbre social y política, se ocasionó un notorio retroceso, momento en el que cobraron fuerza las movilizaciones antigénero.

Eszter Kováts (2017), con base en la emergencia e influencia de estos movimientos en Europa, apunta que la idea de un patriarcado heteronormativo al ataque resulta simplificadora. Presupone que se está produciendo un freno o declive en los derechos de las mujeres y las personas LGBTI, una intensificación de los ataques a quienes luchan por ellas, su estigmatización y su desplazamiento hacia posturas defensivas. Propone, por contra, una interpretación en la que el antagonismo respecto al género y el feminismo opera más bien como un pegamento simbólico, noción sobre la que volveré más adelante.

David Paternotte añade nuevas críticas a la idea de reacción. Esta no siempre se refiere al género y la sexualidad, sino que a través de ellos se

libran otras contiendas o rivalidades transversales; así lo ilustra el caso colombiano en 2016: el fantasma del género fue un argumento central para atacar los acuerdos de paz y legitimar el proyecto uribista ante la expectativa de cambio y el empuje de los sectores progresistas y del propio feminismo. La ofensiva contra el género se vincula con el racismo, el extractivismo, el proyecto de nación y el reposicionamiento de las élites económicas y políticas. Como ya planteó Joan Scott en su conceptualización del género, este opera como "un elemento constitutivo de relaciones sociales" específicas, pero también como "una forma primaria de las relaciones simbólicas de poder" (1986, 265). Y añade:

> El género es campo primario dentro del cual, o por medio del cual, se articula el poder. El género no es el único campo, pero parece que ha sido una forma persistente y recurrente que ha hecho posible la significación del poder en las tradiciones occidental, en la tradición judeo-cristiana e islámica (268).

Esta doble acepción del análisis de género es crucial para entender el peso del combate al género en la ofensiva actual, puesto que el pánico moral en torno a este enemigo busca tanto intervenir en las relaciones sociales en la familia, la escuela y la sociedad como disputar, a través de ellas, los sentidos de la nación, la igualdad, la democracia y la ciudadanía. El género es, como sugieren Agnieszka Graff, Ratna Kapur y Suzanna Danuta Walters (2019), un elemento medular, además de una estrategia prometedora para recabar adeptos. Es una *lingua franca*[9] que permite reunir a distintas tendencias, entre ellas, populistas y ultranacionalistas de derecha que demonizan el capital global, conservadoras tradicionales, creyentes y no creyentes, y defensoras del neoliberalismo con un punto autoritario.

David Paternotte y Mieke Verloo (2021) condensan estos elementos críticos respecto a la reacción y el contramovimiento en un programa de investigación: 1) desplazarse del espíritu apocalíptico y valorativo hacia el análisis; 2) abandonar el excepcionalismo, el nacionalismo metodológico y la exportación simplista de marcos y conceptos en aras de estudios que capten tanto la dimensión transnacional como la singularidad nacional y

regional; y 3) apartarse del binarismo para adentrarse en la complejidad con el fin de detectar los problemas que estas visiones entrañan, también en los niveles microsociales y en la representación simbólica.

Todas estas críticas resultan convincentes y, sin embargo, conviene tener en cuenta al menos dos consideraciones. Ciertamente, no estamos ante una conspiración intencional de algo llamado heteropatriarcado, pero sí ante una corriente transnacional capaz de replicar argumentos, estrategias y articulaciones. Esta conjunción de fuerzas se conecta a través de instancias específicas y ensaya una agenda. Pensemos, por ejemplo, en el grupo Agenda Europe, desde 2013, y su estrategia de penetración en la UE y Naciones Unidas, en el papel del Congreso Iberoamericano por la Vida y la Familia (CIPVF) desde 2017; en las iniciativas internacionales de CitizenGO, desde 2017; en los viajes de líderes evangélicos peruanos –como Julio y Christian Rosas, formados por pastores colombianos en 2015– a países vecinos y su participación en la Asamblea de la Organización de Estados Americanos (OEA) en Washington en 2018; en el respaldo recibido por la Alliance Defending Freedom, una organización conservadora estadounidense, o en la circulación de figuras mediáticas como el argentino Agustín Laje, desde 2016.

Es posible que los discursos conservadores y fundamentalistas ya estuvieran ahí, instalados en la vida social y política, en sus instituciones, sus legislaciones y sus políticas públicas, al igual que en las prácticas cotidianas de distintos grupos. No obstante, hoy adquieren un grado de cohesión más elevado. Buscan su hegemonía cultural configurando un *corpus* de elementos novedosos que, como la propia IG o la asociación entre neoliberalismo y feminismo o entre feminismo y colonización, se amplifican en circunstancias específicas. Por medio del término *guerra cultural*[10] se pretende instalar el "nuevo" terreno de juego en una clave gramsciana (Forti 2020; Alabao 2021).

En definitiva, si bien la dinámica acción-reacción, o movimiento-contramovimiento, resulta reductiva y simplificadora, propongo pensar la reacción en otros sentidos. Uno que ponga en primer plano las interacciones sociales situadas, siempre más complejas y en pugna, y otro que piense la reacción como una respuesta no solo a las acciones o políticas

específicas de los feminismos, sino a las múltiples y proliferantes formas de emancipación que escapan al dominio patriarcal.

La reacción patriarcal

En este libro asumo la idea de que la ofensiva antigénero da forma a una reacción frente a los *feminismos en movimiento* (Tarducci y Daich 2018; Álvarez 1998; Millán 2020; Vega 2019b), no siempre en calidad de contragolpe directo ante los avances concretos, sino como una respuesta a las dinámicas amplias, capilares y complejas de transformación del orden patriarcal. Podemos caracterizar el ataque al género, en este sentido, como una *reacción patriarcal*.

Rita Segato (2016) considera que el patriarcado reafirma hoy su centralidad en el edificio del poder. Alda Facio y Lorena Fries (2005) nos recuerdan que Engels se refirió al patriarcado como el sistema de dominación más antiguo, habitualmente relegado a civilizaciones del pasado y, por tanto, desplazado del análisis de las sociedades modernas. Su carácter primario, poderoso y duradero lo convierte en un modelo societal básico de dominación. Gerda Lerner (1990, 340-341), en su clásico trabajo, lo considera

> la manifestación e institucionalización del dominio masculino sobre las mujeres y los niños [léase niños y niñas] de la familia, dominio que se extiende a la sociedad en general. Implica que los varones tienen poder en todas las instituciones importantes de la sociedad y que se priva a las mujeres del acceso a las mismas, pero no implica que las mujeres no tengan ningún tipo de poder, ni de derechos, influencia o recursos.

Para Facio y Fries (2005), algunos rasgos del sistema patriarcal son los siguientes: 1) su carácter histórico y, por tanto, cambiante, 2) se apuntala, en última instancia, sobre la violencia y el temor, 3) aunque hay hombres oprimidos, son las mujeres de los distintos grupos las que se encuentran subordinadas a los varones aunque estos no disfruten de los mismos privilegios; la arquitectura del poder patriarcal sitúa a ciertos hombres (blancos, ricos, heterosexuales, "productivos", etc.) en la cúspide; las distintas

mujeres también se sitúan en una relación desigual entre sí y respecto a los varones, 4) el sistema se legitima recurriendo a diversos argumentos, comúnmente la inferioridad biológica; la ciencia, la religión o la ley han desarrollado estos argumentos, que se reproducen a través de distintas instituciones, entre ellas, la familia, la heterosexualidad obligatoria o el lenguaje.

El concepto ha sido utilizado en una amplia gama de teorías feministas y campos disciplinarios.[11] Las psicoanalistas, por ejemplo, plantean que los beneficios prácticos y conscientes que el sistema reporta a los varones son insuficientes como explicación. El miedo a la muerte y el control del proceso reproductivo, que permite alejarse de la propia mortandad, o la formación psíquica en la infancia y la neurosis proporcionan algunas explicaciones. Las radicales, por su parte, enfatizan el papel de la violencia en la perpetuación de esta estructura primaria de subordinación de la que emanan otras. Una vez instalada la violencia, la subordinación puede operar en la política, la economía, la cultura, etc. Los intereses conscientes en el control del placer, el cuerpo, la reproducción o el trabajo llevan a los hombres a desarrollar formas de presión que oscilan entre la violencia y la sugestión emocional; esto último hace que el patriarcado muchas veces no se perciba. La cuestión de la aceptación (y la rebelión) ha sido, desde los inicios de la teoría feminista, un problema clave para la comprensión del poder, especialmente en las relaciones interpersonales.

En esta perspectiva, la familia es la unidad básica en la que se reproduce este orden de dominación en la medida en que articula la propiedad y la descendencia; además, es el ámbito en el que se transmiten valores y afectos. Para las feministas marxistas, el *patriarcado capitalista* permite entender cómo la subordinación de las mujeres se compone con la formación de las clases sociales y las formas de explotación en el trabajo, en particular el reproductivo. Si bien autoras como Heidi Hartmann (1996) distinguen capitalismo de patriarcado, sistemas duales, donde el segundo constituye "un conjunto de relaciones sociales entre los hombres que tienen una base material y que, si bien son jerárquicas, establecen o crean una interdependencia y solidaridad entre los hombres que les permiten dominar a las mujeres" (12), lo cierto es que ambos se entretejen y, a su vez, generan divisiones de género del trabajo dentro y fuera de la familia.

Walby (1997) habla de las "variedades de patriarcado" y caracteriza un amplio periodo en el que el *patriarcado doméstico* cede o convive con un *patriarcado público* en el cual el poder y la apropiación del trabajo se produce a través del mercado, (parcialmente) fuera del espacio privado y familiar y cuyos "beneficiarios" serían colectivos y no solo los varones en los hogares. La autora identifica seis estructuras patriarcales interconectadas: la producción doméstica, el trabajo remunerado, el Estado, la violencia, la sexualidad y las instituciones culturales.

Los feminismos posestructuralistas, decoloniales y antirracistas conciben el patriarcado como un sistema que debe leerse de forma articulada y situada. Por ejemplo, la *matriz de dominación* ofrece a Patricia Hill Collins (2000) la posibilidad de pensar configuraciones concretas que atraviesan diferentes ejes de poder. Para María Lugones (2008), el patriarcado, al igual que el dimorfismo biológico y el heterosexualismo, es el resultado del *sistema moderno/colonial*; así, la *colonialidad del poder*, propuesta por Aníbal Quijano, no solo incorpora la idea de raza y la clasificación racial, sino también la de género en una nueva clasificación social ajena a muchas sociedades previo al colonialismo europeo. El patriarcado y su orden asimétrico basado en el género, concluye la autora, no es una categoría transcultural válida.

Quizás una de las críticas de mayor calado al concepto fue la planteada a mediados de la década de 1970 por la antropóloga Gayle Rubin (1996), que prefirió hablar de *sistema sexo-género* para huir de la excesiva universalización y petrificación de tal concepto:

> El patriarcado es una forma específica de dominación masculina, y el uso del término debería limitarse al tipo de pastores nómadas como los del antiguo testamento de donde proviene el término, o a grupos similares. Abraham era un patriarca: un viejo cuyo poder absoluto sobre esposas, hijos, rebaños y dependientes era un aspecto de la institución paternidad, tal y como se definía en el grupo social en el que vivía (46).

Para Rubin (1996), lo importante es dar cuenta adecuadamente de la organización social sistémica o estructural de la sexualidad y la consecución de

las convenciones de sexo y género. El lugar teórico del mandato heterosexual en la contribución de Rubin y otras teóricas lesbianas, entre ellas Monique Wittig, Adrianne Rich, Audre Lorde, ha propiciado que hoy hablemos de *heteropatriarcado*; de igual forma, la crítica antirracista ha popularizado expresiones aún más complejas, entre ellas, *capitalismo heteropatriarcal racialmente estructurado* (Bhavnani y Coulson 2004). Otros términos, como *régimen de género* (Walby 1997), se hacen, así mismo, eco de la crítica de universalismo, etnocentrismo y falta de relación entre dinámicas de dominación que se ha producido en los últimos años.

Como convienen Martínez Franzoni y Voreend (2008), con base en Merton, el patriarcado es un concepto de "alcance medio", es decir, no porta en sí una teoría explicativa de la subordinación femenina; resulta útil para dar cuenta de las diferencias históricas que jerarquizan lo masculino y lo femenino (26).

A pesar de estas puntualizaciones, como considera Segato (2003, 15), el patriarcado es un concepto estructural que distribuye posiciones jerárquicas y que atraviesa culturas y épocas. En el plano simbólico representa una estructura universal, lo cual no quiere decir que sus realizaciones lo sean o que las posiciones que distribuye estén predeterminadas.

> El patriarcado es entendido, así, como perteneciendo al estrato simbólico y, en lenguaje psicoanalítico, como la estructura inconsciente que conduce los afectos y distribuye valores entre los personajes del escenario social. La posición del patriarca es, por lo tanto, una posición en el campo simbólico, que se transpone en significantes variables en el curso de las interacciones sociales. Por esta razón, el patriarcado es al mismo tiempo norma y proyecto de autorreproducción y, como tal, su plan emerge de un escrutinio, de una "escucha" etnográfica demorada y sensible a las relaciones de poder y su, a veces, inmensamente sutil expresión discursiva. Es posible, de esta forma, separar el nivel del patriarcado simbólico, el nivel de los discursos o representaciones de la ideología de género vigente en una determinada sociedad, y el nivel de las prácticas. Y lo que se comprueba es que la fluidez, los tránsitos, las circulaciones, las ambivalencias y las formas de vivencia de género que resisten a ser encuadradas en la matriz heterosexual hegemónica están y siempre estuvieron presentes en todos los contextos como parte

> de la interacción social y sexual. Sin embargo, el control del patriarcado y su coacción se ejercen como censura en el ámbito de la simbolización de esa fluidez –el ámbito discursivo–, en el cual los significantes son disciplinados y organizados por categorías que corresponden al régimen simbólico patriarcal (Segato 2003, 14-15).

La "escena patriarcal" y su "mandato de poder" reaparece una y otra vez instándonos a estudiar cómo dialoga con sus manifestaciones concretas. Se trata de "una estructura que fija y retiene los símbolos por detrás de la inmensa variedad de los tipos de organización familiar y de uniones conyugales" (Segato 2003, 15).

La idea de dominio absoluto, omnipresente y vertical del padre (la ley del padre) también ha sido repensada al calor de la teoría política y la constitución de la sociedad civil. Carol Pateman (1995) plantea la transformación del patriarcado, de uno antiguo a otro moderno, donde el poder no corresponde a los padres en cuanto progenitores, sino en cuanto hermanos con capacidad de acceder y controlar el cuerpo de las mujeres.

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

Este patriarcado de hermanos desplaza el poder del padre a los hijos para instalarse en el Estado.[12] La formación de la sociedad civil igualitaria, según esta autora, esconde un orden de dominación subyacente. La libertad civil, sostiene Pateman (1995), es, en realidad, libertad masculina, depende del derecho patriarcal consagrado en los contratos "libres".[13]

De acuerdo con Pateman (1995), el derecho político se origina en el derecho sexual o derecho conyugal, del cual el derecho paterno es subsidiario; "el poder de un hombre en tanto padre deviene luego de que haya ejercido el derecho patriarcal como hombre (esposo) sobre una mujer (esposa)" (12). El contrato sexual original tiene como fin el acceso y dominio

"natural" (frente al civil) sobre las mujeres en la esfera privada, lo que se ha transformado en derecho político. "El contrato está lejos de oponerse al patriarcado; el contrato es el medio a través del cual el patriarcado moderno se constituye" (11).

El desplazamiento del padre y el entronamiento de la hermandad de varones no implica desconocer la importancia del primero. El poder sobre las mujeres, esposas e hijos, sobre las madres a través de los hijos, y sobre la descendencia directa o ampliada a través de las mujeres se retroalimenta. La figura del padre lejos de desdibujarse cobra nuevos contornos. Como argumentaré, las campañas CMHNTM, que activan la *potestas* paterna, constituyen un caso emblemático de la disputa en torno a la legitimidad, el poder y la propiedad de los padres, en principio padres y madres, en última instancia, padres-ciudadanos sobre su prole y, como enfatiza Pateman, sobre las mujeres. Podríamos pensar en esta reaparición del poder patriarcal moderno como un caso aislado si no fuera por las disputas paralelas donde los varones actualizan su capacidad de mando apoyándose en el Estado y, cada vez más, en las fuerzas de ultraderecha. Las organizaciones de padres que pelean la custodia y, a través de ellas, las pensiones; la aparición de los derechos "de los padres" para oponerse al aborto; los casos de violencia sexual contra hijos e hijas menores y la movilización del aparato judicial para garantizar su paternidad apelando al "síndrome de alienación parental" (SAP), o la denominada violencia vicaria, son expresiones de un sistema que restaura el poder de los padres sobre sujetos minorados en la familia y en la sociedad.

Ciertamente, "en la sociedad civil, todos los varones, no solo los padres, pueden generar vida y derecho político. La creatividad política pertenece no a la paternidad sino a la masculinidad" (Pateman 1995, 54); no obstante, advertimos a través de estos y otros ejemplos que el patriarcado actualiza su componente paternal. Paradójicamente, el deseo de paternidad, valorizado por las "nuevas masculinidades" o "masculinidades contrahegemónicas" con demasiada frecuencia es movilizado contra las mujeres. Este hecho conforma una diferencia con respecto al pasado, cuando los hombres no querían ejercer la paternidad salvo en términos simbólicos y como dispositivo de control.

En América Latina, con base en el trabajo de la historiadora Rossana Barragán (1997), me animo a pensar la *patria potestad* como uno de los ejes centrales del régimen de género, reeditado por los Estados republicanos, a través del cual se reproduce la colonialidad. Este eje no se concreta en relaciones diádicas, sino múltiples, extensas y encadenadas en las que se pone en juego las uniones, el trabajo, la propiedad y la ganancia, la legitimidad, la pureza y el honor, la progenie, etc. Así, la autoridad sobre el linaje, autoridad sobre los hijos y las esposas, los legítimos y los ilegítimos, en una sociedad racialmente estructurada, se extiende a la autoridad de los amos y patrones sobre sus esclavos, criados o colonos (413). Este *dominio patriarcal señorial*, como lo denomina la autora, y el uso legítimo de la violencia que lo acompaña, ha estado arropado por la Iglesia y el Estado (450). El proyecto patriarcal se transformó en un proyecto civilizatorio vinculado a la ciudadanía, donde los hombres casados, padres de familia, varones letrados y propietarios son la fuente moralmente superior de un sistema de valores que atraviesa el conjunto de la sociedad. Como señala la historiadora Andrea Aguirre,

> esta cultura, emanada desde arriba como proyecto de *civilización* de las costumbres, implicó el desarrollo de modos de pensar y relaciones de tipo patriarcal en las más diversas localidades y en los espacios de convivencia y encuentro de las personas en su desigualdad, arraigándose como sentido común por la fuerza del tiempo y a pesar de la diversidad de situaciones familiares y las múltiples resistencias. Civilizarse quiso decir organizar la vida en torno a sistemas de valores y relaciones patriarcales y racistas, también como posibilidad de legitimar la explotación de las mujeres de los sectores definidos como estamentos inferiores, en tanto esposas, madres y trabajadoras. A la vez y consecuentemente, este proceso de civilización ha significado la tutela patriarcal de los grupos humanos considerados inferiores por parte de las élites oligárquicas, católicas, honorables, civilizatorias, caritativas. [...] Las relaciones patriarcales han venido siendo vínculos de posesión y dominación íntima, directa, y desde ahí institucional; por eso están tan profundamente arraigadas en nuestro mundo emocional, ideológico y de relaciones sociales de todo tipo (2013, párrs. 3-4).

La reacción patriarcal heteronormada contemporánea perpetúa así la inflación simbólica de la figura paterna y su dominio sobre los mundos sociales plurales que eslabona y en los que la cuestión racial resulta emblemática. Las fuerzas antigénero son, en esta raigambre patriarcal colonial, actores que permean el mundo popular en su diversidad con el fin de ordenar, domesticar y gobernar la reproducción social de todos aquellos no plenamente "aptos" para el ejercicio de la libertad: niños/as, mujeres, sirvientes, indígenas y "desviados" sexuales.

La capacidad de instalar un *pater*, ambivalente en su doble carácter protector y violento, de subordinación y moralización, no está garantizada, como tampoco lo está su influencia sobre el Estado y la ciudadanía. Como muestran las reflexiones feministas, la figura patriarcal, y su contracara, la *mater amatísima*, a pesar de su arraigo simbólico en lo que Segato (2016) llama la "larga prehistoria de la humanidad", fracasa una y otra vez. Fracasa al momento de instalarse entre las diversas clases, edades, etnicidades y territorios, a pesar de propugnar *pactos patriarcales*, y fracasa al enfrentar la indisciplina del transfeminismo. Así lo veremos en la discusión sobre la "defensa de la familia" y los "derechos de los padres" para oponerse a la educación sexual, el aborto o la diversidad sexogenérica. Si bien el orden simbólico patriarcal permanece, y sus realizaciones se expresan de diversas formas, su dominio es constantemente impugnado sin que por ello podamos hablar de sociedades pospatriarcales.

Neoliberalismo fránkenstein

En buena parte de la literatura sobre la ofensiva neoconservadora, el género amalgama temores que catalizan la crisis de la democracia liberal y los efectos del capitalismo (Brown 2023; Gago 2019). En el ecosistema reaccionario encontramos partidos que concurren a las elecciones y participan en parlamentos, movimientos contenciosos que dicen defender los derechos de las mayorías, actores que acuden al aparato jurídico garantista para bloquear leyes y congregaciones religiosas que defienden sus concepciones en nombre de los derechos ciudadanos. El malestar

ante la desigualdad se inserta en un contexto de debilidad democrática y crisis de representación, y a pesar de que los actores antigénero normalizan sus posiciones autoritarias, se presentan como garantes de la democracia.

Cabría que nos preguntemos: ¿cómo se relacionan estas fuerzas con la democracia liberal existente? ¿Cómo se vinculan con el neoliberalismo y con las desigualdades y violencias que este produce? ¿Qué plantean ante la crisis de reproducción social? La contestación a estas preguntas es diferente según los contextos; en este libro trato de desentrañar estas cuestiones para el caso ecuatoriano.

Resulta indudable que la defensa de los valores de la democracia liberal que estas fuerzas esgrimen y erosionan representa un horizonte angosto respecto a las apuestas de una radicalización democrática. Para el feminismo, la democracia liberal ha sido objeto de serios cuestionamientos asociados a su complicidad con las exclusiones y desigualdades persistentes. ¿Cómo profundizar en dichas críticas y, a su vez, desmontar simultáneamente el proceso de *desdemocratización*, por emplear el término de Wendy Brown (2019), al que se ve sometida la democracia realmente existente?

Como se advierte en buena parte de la literatura (Brown 2023; Fassin 2019; Gutiérrez, Tuzcu y Heidemarie 2018; Graff y Korolczuk 2022), la ofensiva de las derechas antigénero se nutre y alimenta de las contradicciones de un sistema político que dice, por un lado, defender la igualdad y los derechos humanos desde las bases individuales abstractas y formales de carácter meritocrático y, por otro, de un sistema socioeconómico que recrea la precariedad y desposesión en todos los niveles dotándolas de legitimidad y legalidad política. La recreación de las asimetrías de género está a la orden del día, aunque la democracia liberal haya adoptado "el género" como parte del proyecto o lo haya usado incluso con fines imperialistas (Fassin 2011).

Esta tensión, que hoy es explotada estratégicamente, bebe de los malestares que suscita el capitalismo con la connivencia de los Estados y de las instancias regionales como la UE o las agencias de la ONU. En las últimas décadas, también en América Latina, estas entidades han asistido cuando no contribuido a la reducción de políticas sociales al tiempo que

emitían directrices y proclamas contra la violencia y la desigualdad de género, acompañadas de recortes, desregulación laboral, elevada focalización o condicionamientos sociales moralizadores. Nancy Fraser (2017) señala que esto ha servido de piso para una identificación entre género y neoliberalismo. Tras la victoria de Donald Trump en 2016, la autora acuñó el término *neoliberalismo progresista* para lanzar una crítica a las complicidades de los feminismos.

> El resultado fue un "neoliberalismo progresista", amalgama de truncados ideales de emancipación y formas letales de financiarización. Fue esa amalgama la que desecharon *in toto* los votantes de Trump. Prominentes entre los dejados atrás en este bravo mundo cosmopolita eran los obreros industriales, desde luego, pero también ejecutivos, pequeños empresarios y todos quienes dependían de la industria en el Cinturón Oxidado y en el Sur, así como las poblaciones rurales devastadas por el desempleo y la droga. Para esas poblaciones, al daño de la desindustrialización se añadió el insulto del moralismo progresista, que se acostumbró a considerarlos culturalmente atrasados. Rechazando la globalización, los votantes de Trump repudiaban también el liberalismo cosmopolita identificado con ella. Algunos –no, desde luego, todos, ni mucho menos– quedaron a un paso muy corto de culpar del empeoramiento de sus condiciones de vida a la corrección política, a las gentes de color, a los inmigrantes y los musulmanes. A sus ojos, las feministas y Wall Street eran aves de un mismo plumaje, perfectamente unidas en la persona de Hillary Clinton (párr. 6).

La reacción parecería lanzarse contra el neoliberalismo y su hegemonía global, pero no lo haría desde una impugnación de los desequilibrios estructurales que origina el sistema capitalista, ni siquiera desde la defensa de un capitalismo menos violento, sino desde el ataque directo a quienes habitan e impugnan los márgenes de la nación blanca, moral y privilegiada. En una torsión inesperada estos márgenes son transformados en el centro. Tal y como advierte Esther Solano (2019) en el caso de Brasil, aquí lo importante es la retórica, y el centro de ella se aglutina en torno a un ataque a la doble moral igualitaria propia de las democracias liberales que, por un lado, pregonan la igualdad y, por otro, benefician a sectores específicos;

curiosamente sujetos considerados dependientes, parásitos, aprovechados, cuando no improductivos, extranjeros, degenerados; en todo caso, no merecedores de apoyo. La corrección política es denunciada y desata lo que Wendy Brown (2020) entiende como una "depresión de la conciencia". Esto da paso a un nihilismo antipolítico, libertario y autoritario, que se sacude las restricciones que limitan el deseo de poder.

En otro lugar he argumentado que la asociación entre el neoliberalismo y el género, es decir, la malévola vinculación del último con las élites globalistas, dista de ser eficaz o, como sugiere Fraser, hegemónica (Vega 2017). Si bien en los Estados Unidos dicha operativa puede resultar útil, está lejos de serlo en otros contextos. De hecho, la formulación de Fraser no ha pasado sin críticas en ese país. Johanna Brenner (2017), por ejemplo, entiende que la propuesta de Fraser contribuye indirectamente a invisibilizar los esfuerzos críticos de las feministas anticapitalistas y sus alianzas con el movimiento antirracista.

El denominado neoliberalismo progresista difumina la oposición de buena parte de los feminismos al neoliberalismo y acaba haciendo el juego a la deslegitimación que buscan las derechas (Alabao 2020). Lo mismo, con más razón, se puede decir de América Latina, donde los feminismos diversos han sido y continúan siendo una de las fuerzas más pujantes en las luchas contra el extractivismo, la explotación laboral y en general el ataque a la reproducción social. Si bien en las décadas de 1980 y 1990 los movimientos de mujeres y feministas asistieron a la emergencia de una *tecnocracia de género* a la par que se desplegaron políticas de ajuste estructural bajo programas de desarrollo, empoderamiento, microcréditos y transferencias condicionadas (Álvarez 1998; Galindo 2013), estos grupos libraron importantes luchas contra estas políticas (Schild 2016). No resulta convincente que el feminismo latinoamericano, los feminismos populares, campesinos, indígenas, disidentes, etc., en las últimas décadas, puedan ser fácilmente identificados como adalides del neoliberalismo.

Así pues, aunque resulta difícil esta asociación, el actual ataque a "el género" –a la academia, a las ONG, a las agencias de desarrollo, a la burocracia estatal, a la industria cultural…– abre nuevas posibilidades para las derechas. Según se propone, los malestares socioeconómicos en

el marco de las democracias liberales pasan hoy por recobrar las riendas de la nación; implica demostrar mano dura para disciplinar la economía y desenmascarar a sus supuestos beneficiarios; que para Bolsonaro, como para otros líderes de la derecha autoritaria, son los que, autovictimizándose, parasitan la política social. El cariz autoritario de los ataques a personas negras, faveladas o transexuales hace parte del talante político patriarcal, la legitimación de quienes tienen el poder y el refuerzo de concepciones verticales y morales de la sociedad. Aspiraciones como la igualdad, la inclusión o la protección social son desacreditadas en cuanto principios incumplidos en las democracias liberales y, paradójicamente, sirven de argumento a la reacción patriarcal.

El trabajo de Wendy Brown (2023) es una de las referencias más fructíferas para entender el giro actual del neoliberalismo fránkenstein, un engendro que acentúa el resentimiento y los afectos nihilistas y fatalistas. La actual impugnación de los principios democráticos implica, para la autora, un proceso de *privatización* que apela a una "esfera personal protegida que sustituye el imaginario nacional democrático público, pluralista y laico por un imaginario familiar, homogéneo y privado" (60). La racionalidad neoliberal permea este repliegue, que exalta la libertad personal contra las restricciones que impone la vida política comandada por un Estado que interviene, así sea poco y mal, en lo social. La subversión de la democracia se produce por una doble vía: por la vía del capital, el mercado, las corporaciones, que genera desigualdad, exclusión y acaparamiento, y por la vía moral, que legitima el patriarcado, la tradición, el nepotismo y el fundamentalismo.

> A medida que la "esfera protegida personal" gana poder frente a lo social y se expande para envolver la nación misma, para garantizarla y protegerla hace falta un estatalismo cada vez más fuerte en forma de ley, vigilancia policial y defensa (Brown 2023, 61).

Economizar y familiarizar implican, en este sentido, *desdemocratizar*: ausencia de negociación y deliberación, imposición del mandato, y defensa, vigilancia y securitización frente a los forasteros invasores (Brown 2006).

He aquí las bases del autoritarismo del siglo XXI en nombre de la libertad; "el sueño neoliberal se ha convertido en su propia pesadilla" (Brown 2023, 78).

No obstante, tal y como sugieren desde Europa del Este Agniezka Graff y Elżbieta Korolczuk (2022), la simbiosis entre neoliberalismo y conservadurismo familista postulada en los Estados Unidos no es extensible a otros contextos. Las movilizaciones antigénero, explican las autoras, son ciertamente una *reacción* al malestar que produce el neoliberalismo en cuanto proyecto económico y cultural y sus valores individualistas, productivistas y de autosuficiencia, pero son al mismo tiempo una *resistencia contra* él. La derecha populista logra catalizar el malestar en estos países poscomunistas, donde las mujeres sienten un fuerte retroceso en sus condiciones de trabajo y de vida que expresan en clave nacional-tradicionalista y como resentimiento hacia el oeste capitalista; la respuesta en este entorno combina antigenerismo y welfarechovinismo.[14] La izquierda se olvida, según las autoras, de que el antineoliberalismo no es su monopolio, en consecuencia, es preciso entender la dimensión de rechazo hacia la desigualdad que se alberga en estos movimientos cuya agitación está en manos de la ultraderecha.

En coincidencia con Brown, la socióloga Melinda Cooper (2017) estudia en *Family Values* la colaboración histórica, nada excepcional, entre neoliberalismo y conservadurismo en los Estados Unidos. El terreno compartido es la defensa de la familia patriarcal y sus valores, colchón económico y moral. Siguiendo a Cooper, a lo largo de la década de 1970, el neoliberalismo y el nuevo conservadurismo social estadounidenses se aliaron cuando una serie de movimientos, entre ellos el feminista y el de la diversidad sexual, lucharon por expandir la protección social pública al tiempo que buscaban disociarla de la normatividad y la división sexual del trabajo. Para el proyecto reaccionario, exaltar la familia patriarcal y moralizarla corrió en paralelo al esfuerzo de frenar la intervención social del Estado.[15] El objetivo fue devolver las responsabilidades de cuidados, educación, embarazos al individuo; en realidad, a la familia.

Estas reflexiones han de ser leídas a la luz de la realidad de América Latina. En Ecuador, al igual que en otros países, el conservadurismo católico, arraigado entre amplios sectores de la población, ha exaltado el papel tradicional de las mujeres y de la familia. Los *valores familiares* no

se debilitaron en el periodo neoliberal, en el que se enalteció el papel sacrificial de las madres pobres al tiempo que se habilitaban políticas focalizadas con una fuerte carga moral (Barrig 1994; Lind 2005). Como hemos analizado en otro lugar, la retórica aparentemente emancipatoria del *emprendimiento* y el *empoderamiento* en femenino dio un sentido positivo a los valores tradicionales mientras se fomentaba el trabajo autónomo precarizado (Vega y Bermúdez Lenis 2019).

Sonia Corrêa e Isabela Kalil (2020) plantean que en América Latina los niveles de inequidad e informalidad siempre fueron elevados y las políticas sociales limitadas. La lógica neoliberal configuró una subjetividad privatizadora conectada con la debilidad estatal y la importancia de las estrategias de supervivencia. Si bien para muchas mujeres esto no respondía al esquema tradicional o a la subordinación económica a los varones, sí reforzaba los valores maternalistas. Estos y otros factores explican hoy la expansión de la alianza neoliberal-conservadora de oposición a "el género". Entre ellos, y para el caso brasileño, las autoras destacan la propagación y politización del pentecostalismo en los últimos treinta años, el carácter tutelar de la religión católica en el Estado, el legado autoritario de la dictadura, la consolidación de la parapolítica de la guerra contra las drogas, la pervivencia del legado colonial y esclavista en la violencia racista, la falta de acceso a la justicia y el descrédito del sistema político.

Como expondré en los capítulos 3 y 4, donde discuto los significantes centrales de la ofensiva –"vida", "familia" y "libertad"–, en Ecuador, el progresismo del siglo XXI se apoyó en un imaginario donde la figura del cabeza de familia masculino –en franco contraste con la relevancia en los hechos de la jefatura femenina–, el binarismo de género, la feminidad convencional y el maternalismo –cada vez más contrapuesto al feminismo– se combinó con políticas de protección laboral y social selectivas. A diferencia de otros países, el gobierno progresista, en torno a 2013, asumió explícitamente la retórica de la IG. Por su parte, la derecha, más que adoptar los rasgos del neoliberalismo autoritario[16] propios del "laboratorio brasileño" (Fassin 2020), secundó la versión conservadora convencional basada en la moral de la cúpula católica al tiempo que replicaba algunos mensajes radicales de la ofensiva transnacional. El lema "Más familia, menos Estado"

expresó la síntesis virtuosa del neoliberalismo conservador antigénero. No obstante, como argumentaré, sus aspiraciones de hegemonía cuajaron tan solo de manera coyuntural, en parte debido a la visibilidad y legitimidad del feminismo en sus luchas contra la violencia y por el derecho al aborto.

Lo que en cierto modo sí logra la reacción es que las inseguridades que genera la crisis de reproducción social, en lugar de canalizarse hacia la crítica a medidas de austeridad, desposesión y precarización, se elaboren en el terreno de la moral conservadora y la sospecha hacia el Estado social. Se dirime, como explica Eric Fassin (2022), no en el plano vertical, sino en el horizontal, es decir, entre los de abajo, lo que produce una confrontación entre distintas categorías de personas excluidas. Su éxito, no obstante, no está garantizado. Su fortaleza, plantea Fassin (2019),

> radica en el hecho de avivar el resentimiento populista al alimentar, en todas las clases, ya sean populares o no, el temor a perder privilegios, grandes o pequeños, en comparación con otros, proletarios o minoritarios, que ya no aceptarían permanecer en su lugar, necesariamente inferior (párr. 6).

El antagonismo se canaliza a través de la erosión generalizada de derechos y protecciones.

Politización reactiva, ciudadanía religiosa y democracia sexual

Que la disputa contra o por el Estado acuda al lenguaje de los derechos es un aspecto central de la ofensiva antigénero. La crítica feminista y anticolonial latinoamericana a la ciudadanía ha puesto al descubierto su cara oculta, aquella que sitúa en el centro como sujeto de derechos al individuo blanqueado y heteronormado, formalmente vinculado y reconocido por el Estado como propietario, padre de familia, con una inserción formal en el trabajo asalariado y letrado/conectado (Radcliffe y Westwood 1996; Wade, Urrea y Viveros 2008; Segato 2007). Así, el género, la sexualidad y la racialización influyen articuladamente en la configuración de la ciudadanía. El acceso a los derechos civiles, políticos y sociales y las propias formas de gobierno muestran cómo ciertos sujetos se convierten

en titulares, mientras que otros han de aprender y han de ganar su ciudadanía asumiendo el proyecto civilizatorio de las élites criollas, a la vez que deben dejar atrás o integrar de forma subalterna otras adscripciones (Rivera 2004). Aun pensado desde el *paradigma de los derechos* (Araujo 2008), lo que Radcliffe y Westwood (1996) denominan *gobernabilidad de género*, quedan incontables espacios de intersección en la penumbra. Quienes los habitan se involucran en una pugna constante por ampliar y en ocasiones redefinir la democracia en un sentido radical.

Si bien la fabricación de la alteridad ha sido impugnada por la historiografía latinoamericana en la medida en que borra y silencia la pertinaz intervención de los subalternos en la definición del proyecto de nación (Rivera y Barragán 1997), los estudios de género han abordado de forma detenida las jerarquías y exclusiones eslabonadas que han (re)producido la ciudadanía al tiempo que daban cuenta de las pujas sociales y legales que la atraviesan (O'Connor 2016; Cabezas 2015). La insurgencia, la rebeldía, la desobediencia, el reclamo y la resistencia son parte de procesos históricos para enfrentar la patria potestad, los derechos de propiedad y herencia, el recurso legítimo a la violencia, la apropiación y degradación del trabajo, la revictimización a cargo de las burocracias estatales, etc. Tal y como sostiene Silvia Rivera (2004), indios y mujeres accedieron ya en el siglo XX a una forma degradada y restringida de la ciudadanía, donde la colonización del género fue un rasgo sobresaliente. El equilibrio contencioso que revelan las experiencias etnográficas y los archivos ofrecen incontables ejemplos de demandas y luchas por alcanzar la ciudadanía y, a la vez, por modificar la forma de concebirla.

En América Latina, la Iglesia católica ha constituido el vínculo intermediador entre individuos, grupos sociales y el Estado. Juan Marco Vaggione (2017) explica que la ciudadanía se ha asentado históricamente sobre una *moral sexual* que une el sujeto legítimo al católico.[17] La presencia del catolicismo en el Estado nació en Europa a partir de la depuración de las herejías, que para la Corona española se convirtió en un poderoso instrumento de control político que se expandió a las colonias. El control quedó atado al "'mesianismo temporal' por el cual se unificaba el destino de la nación y de la Iglesia, [...] siendo la nación hispánica el instrumento elegido por Dios para salvar el mundo" (Dussel 1992, 80).

La herejía luterana encarnó una peligrosa amenaza para el modelo de la cristiandad española y su hegemonía atlántica; su implantación, de la mano de la expansión económica y política de las potencias protestantes, tuvo que esperar la derrota de la Armada Española (1588). De acuerdo con Jean Pierre Bastián, la doble amenaza protestante, ideológica y económica, generó una conciencia contraria cuyas huellas perduran hasta el presente (1990, 9). No fue sino a partir de la irrupción de las revoluciones de independencia y de las liberales que el protestantismo y su impronta secularizante pudieron arraigarse de manera definitiva en América Latina; aun así, en Ecuador, al igual que en otros países, el catolicismo siguió siendo la religión del Estado. El credo del ciudadano se instaló cómodamente en la República que, en 1873, con García Moreno como presidente, se consagró oficialmente al Sagrado Corazón de Jesús y al Inmaculado Corazón de María (Viteri 2020), evento que sigue celebrándose hasta nuestros días.

No obstante, en la tercera década del siglo XXI, la fusión entre ciudadanía y religión (católica) ha adoptado nuevos formatos. Juan Marco Vaggione (2009) sugiere que

> al tiempo que la Iglesia acepta la laicidad como regla del juego democrático se inscribe como actor político haciendo un llamamiento al bien común de la sociedad. En este rol, la Iglesia dice no defender una doctrina particular ni a un grupo particular de personas (sus fieles), sino a la moralidad pública de la sociedad civil y apela en esta lucha a la ciudadanía más allá de sus creencias (36).

A través de esta maniobra, que Vaggione (2005, 2009) denomina *secularismo estratégico*, la Iglesia se constituye en reservorio moral y con ello combate de forma velada o abierta la pluralidad, entendida como relativismo de los valores que atraviesa la sociedad contemporánea. Aun cuando la secularización ha ido desplazando los discursos religiosos en las repúblicas americanas, estos reaparecen una y otra vez como un medio de purificar lo público apelando a (ciertas) virtudes de la moral privada. Nicolás Panotto (2014), siguiendo a Richard Sennett, advierte que la

Iglesia cristiana milita en lo público postulando y reafirmando la separación público-privado, desde la que defiende la "santidad de lo privado" que brinda testimonio de las carencias morales ("purismo moralista") de las que adolece la vida pública. "La religión crea una relación paradójica con lo público, pero transformándose en un espacio de purificación, escindiéndose al entronarse como defensora de lo privado" (Panotto 2014, 78). La escisión público/privado y la moralización se convierten en procesos complementarios.

La *sexualización de la ciudadanía* (Molyneux 2010) o la *ciudadanía sexual* (Evans 1993; Rance 2000), desplegada por los movimientos feministas y de liberación sexual, desafió la pretensión universalizadora del vínculo entre moral religiosa y ciudadanía y entre ciudadanía e igualdad formal. Para Susana Rance (2000), la ciudadanía sexual

> legitima las reivindicaciones en el campo sexual como asuntos de importancia e interés, no solo en la esfera personal sino también en los niveles público, estatal y global. […] busca integrar la legitimación social y jurídica de diferentes identidades y prácticas sexuales, y la aplicabilidad universal de los derechos de las personas, al reconocer la diversidad de las sexualidades y géneros, cuya expresión cambia en forma dinámica en diferentes tiempos y contextos de la vida de cada persona; y los derechos ciudadanos que corresponden a todos por igual, con el respaldo efectivo de leyes y políticas, y garantías para la no discriminación (1).

Así, la lucha por desgajar las figuras del ciudadano y el creyente produjo un efecto reactivo en la Iglesia católica, acostumbrada a tutelar a los políticos en los Estados confesionales previos (Nugent 2004 citado en Vaggione 2009). El desplazamiento de las fronteras morales de la ciudadanía desencadenó un traslado del monopolio católico y una pérdida de su hegemonía en el control de la sexualidad. Una vez interrumpido el proyecto oficial de la nación católica, la defensa de la moral sexual pone en marcha nuevos dispositivos, los más recientes son la "cultura de la muerte" y la IG. La Iglesia católica renueva el derecho natural, la ley natural, como fuente de la legislación y actualiza las mediaciones político-teocráticas.

El protestantismo que inicialmente jugó a favor del liberalismo y la secularización acabó decantándose en sus versiones más conservadoras. El fundamentalismo cristiano[18] participa hoy en día de la "santidad de lo privado" en el cuerpo, la sexualidad y la familia como estrategia de participación en la vida pública. Con ello deja atrás su tradicional desapego respecto a las "cosas del mundo" para lanzarse a la arena política. Afirma que la fe y la moral son el eje de identificación, no simplemente de los buenos creyentes, sino de los buenos ciudadanos (Nyhagen 2015). La necesidad de tomar las riendas con mano firme encuentra en el reaccionarismo cristiano una fuente de inspiración. Elaborado en términos de moral religiosa, promete orden y (auto)disciplina contra todas aquellas expresiones vitales que se consideran degeneradas e improductivas. Las nociones de individualismo, éxito y meritocracia frente a la perversión y el parasitismo hacen parte de la "teología de la prosperidad", cuyo avance entre sectores neopentecostales se combina con formas de liderazgo carismático y expresiones de comunitarismo sustentadas sobre la ritualidad, el entretenimiento y el apoyo mutuo. Todo ello ha sido ajeno al dominio de la Iglesia católica, que no ha dejado de perder fieles en los últimos años, aunque sigue liderando la producción de discursos y estrategias antigénero. En este libro indago en la politización antigénero en el campo evangélico.

Al calor de la reacción patriarcal, con su particular mezcolanza de registros seculares y religiosos, se configuran *ciudadanías religiosas*, que en la actualidad son capturadas por posiciones desdemocratizadoras. Para Eric Fassin (2006, 2009), la oposición a la *democracia sexual*, es decir, a la idea de que el sexo-género constituye un terreno de diversidades, deliberaciones y autodeterminación social como cualquier otro, y no de verdades esenciales e inamovibles, no solo revela los límites del secularismo, sino que muestra "el último refugio de una representación inmutable de las cosas". La politización de las normas sexuales a partir de la ilusión naturalista, sostiene Fassin, representa la última frontera del combate democrático. En este sentido, la democracia sexual no aparece como un campo de disputa cualquiera, sino como el terreno privilegiado del combate democrático contemporáneo.

Entiendo que desde mediados de la década de 2010 nos hallamos ante una *repolitización religiosa fundamentalista* de carácter transnacional que pivota en torno a la "defensa de la naturaleza humana", binaria y en complementariedad jerárquica en la familia heterosexual (Bracke y Patternotte 2018; Careaga-Pérez 2016; Corrêa 2020; Pecheny, Jones y Ariza 2016; Vega 2017; Viveros 2017; Graff 2016; Esguerra 2017; Morán Faúndes y Peñas Defago 2020). La agitación antigénero, que en la región ha tenido un claro tinte religioso, ha suscitado fenómenos novedosos, entre ellos, la convergencia entre católicos y evangélicos. Dicho protagonismo se apoya en un trabajo más silencioso y cotidiano desde múltiples iglesias locales, congregaciones, grupos eclesiales, ONG, etc.

La pluralización del campo religioso (Panotto 2014), donde también opera la teología feminista, queda así cuestionada. El *secularismo radical* para muchos líderes degrada la humanidad e incluso es contrario a la religiosidad del campo popular. El reto religioso, tal y como conviene Panotto, es retomar el proyecto pluralista, una tarea "intrínsecamente política" que "considera la incidencia política de lo religioso a partir de su interacción con la heterogeneidad de discursos, agentes e instituciones constitutivas del espacio social, definiendo su práctica política desde una función hermenéutica, o sea, como espacio de redefinición de sentidos identitarios" (79). La *pluralización agonista* de los discursos de fe es lo que permite crear dinámicas heterogéneas que radicalizan el campo democrático. Esta concepción debe, además, en línea con la teología feminista, afrontar el problema de la justicia para y con las mujeres y los sujetos subalternos (Guevara 1993).

En este trabajo me aproximo a la politización religiosa antigénero en América Latina y Ecuador, así como a su comprensión de la ciudadanía, la democracia y los derechos. He tomado como caso de estudio a líderes y pastores evangélicos activos en esta contienda en la ciudad de Quito.

Politización religiosa, fundamentalismo y subjetivación

En la literatura sobre la ofensiva antigénero se han abordado ampliamente las claves políticas de la reacción patriarcal, tanto en lo que respecta a los actores como a sus discursos, estrategias, alianzas regionales y transnacionales e impactos sobre la política y la sociedad (Torres 2020). A través de los análisis se ha buscado comprender sus dinámicas mayormente *desde arriba*, prestando especial atención a los pronunciamientos públicos en el ecosistema patriarcal. Las obras y volúmenes de los que vengo hablando se orientan justamente en esta dirección. Poco sabemos sobre lo que sucede en entornos menos públicos o de parte de actores intermedios, seguidores o simpatizantes. La fuente habitual para entender a estos segmentos ha sido los estudios sobre religión y género, muchos realizados desde la antropología.

Recientemente, algunas/os investigadoras/es están acometiendo esta tarea, aproximándose tanto a los liderazgos de base y a quienes militan en estos movimientos considerados "feos" (*ugly*) o "repugnantes" (*repugnant*) como a sus votantes o adeptos (Avanza 2018; Cabezas 2022b; Vega 2023). Se han adentrado en las motivaciones y sentidos que los sujetos otorgan a estas posiciones en su día a día, a la vez que han dejado de lado valoraciones y juicios, y han enfrentado algunos retos éticos y metodológicos (Paternotte y Verloo 2021).

En los Estados Unidos, Ariel Hochschild, en *Strangers in Their Own Land* (2016), estudia a los partidarios del Tea Party antes del primer triunfo de Trump a través de grupos focales y entrevistas en Louisiana, donde el impacto ambiental de las plantas petroquímicas en este "callejón del cáncer" no despierta el interés por la regulación ambiental, sino una profunda desafección respecto del gobierno entre los votantes blancos, especialmente varones mayores desempleados. El apoyo a la derecha radical se relaciona con su oposición a los impuestos, sus creencias religiosas y su sentido masculino del honor. Para estos varones depauperados, las mujeres, las minorías sexuales y raciales y los migrantes aspiran al "sueño americano" que para ellos se ha desvanecido. Estos grupos son presentados y asumidos como su enemigo principal.

Tal estudio implicó, según ha comentado la autora en varias entrevistas, "salir de la burbuja" académica e ideológica y adentrarse en la América roja en expansión.

En Italia, Martina Avanza (2018) analiza el movimiento provida desde una perspectiva etnográfica que rescata las disputas y diferencias en el interior de este y no tanto las que le confrontan con el feminismo. La autora apuesta por una aproximación *emic*, que no se limite a leer los movimientos conservadores con las lentes de los movimientos progresistas, la que le sirve para revelar los límites del análisis en términos de *contramovimiento*, desde el que se subraya la mera yuxtaposición. Avanza se centra más bien en la competición, los conflictos y posicionamientos que pugnan en el interior del frente provida. El estudio revela tensiones importantes: entre el sector más dogmático y absolutista y quienes apuestan por intervenciones pragmáticas que enfaticen la "respetabilidad" del movimiento, y entre quienes disertan sobre el sexo y la anticoncepción y aquellos que militan desde una postura antisexo. Si bien la autora se detiene en desgranar las ventajas del enfoque *emic*, el análisis permite ubicar, en un sentido más amplio, las tensiones y las limitaciones subjetivas que se encuentran en la expansión del campo conservador autoritario, reflexión que también inspira una parte de mi trabajo.

De igual modo, en el terreno de los estudios sociales sobre religión, algunas investigaciones pretenden comprender la atracción de los creyentes por Iglesias ultraconservadoras. Existe una amplia literatura que discute el ascenso del sector evangélico en América Latina, los beneficios que reporta para los creyentes y sus implicaciones para la subjetividad popular y la política (Semán 2019, 2021). Apartándose del mero repudio, el propósito de quienes llevan a cabo este tipo de trabajos es dar cuenta de cómo y hasta dónde la reacción se entreteje con elementos de una religiosidad popular compleja y plural que cobra sentido para sus fieles.

Algunas etnografías se aproximan a la vivencia de los conversos y los beneficios que las Iglesias proporcionan, no para la igualdad entre mujeres y hombres, sino para una convivencia que reconduzca la violencia. Se advierte, por ejemplo, cómo muchas mujeres de sectores populares secundan la labor de las Iglesias evangélicas para hacer frente a la adicción,

el adulterio, el abandono, el embarazo adolescente y la violencia de género. En las iglesias encuentran no solo desahogo y consuelo, sino apoyo práctico, capacidad de afirmación y vínculos comunitarios. La asistencia proporcionada por estas instituciones contribuyó durante décadas a la promoción estratégica de la fe (Schaefer 1992), hecho que complica los argumentos sobre la ignorancia, manipulación e intervención externa de líderes y élites religiosas. Una tupida red de encuentros, cultos, grupos de oración y lectura de la Biblia, vigilias y retiros, a los que hoy se suman movilizaciones y organizaciones transnacionales, ayudan a la conexión y contención de los varones en el entorno eclesial.

Joaquín Algranti, estudioso del pentecostalismo en Argentina, explica que el éxito de este movimiento tiene que ver con el lugar que concede a la *capacidad de hacerse* de los creyentes. "La Iglesia, con sus circuitos de acción, sus representaciones colectivas, sus símbolos y prácticas, conforma una fuerza formadora de subjetividad, obligada a negociar constantemente con las apropiaciones selectivas y parciales que realizan los sujetos en sus búsquedas religiosas" (Algranti 2008b, 197).

Algranti (2008a) argumenta que el pentecostalismo proporciona una guía de actuación para la "sanidad interior", a la que se incorpora el control de las emociones para promover la "santificación", la "autoridad" y el "liderazgo". A partir de una combinación de lo sagrado y lo profano, los creyentes se conectan con el discurso sobre la salud, la prosperidad económica, el liderazgo cristiano y la guerra espiritual. El paso del sufrimiento a la sanidad constituye un aprendizaje que provee de dirección a mujeres y hombres y les permite ser ejemplo para la comunidad que provee, escruta y evalúa el buen proceder en el entorno eclesial.

En Ecuador, Mares Sandoval (2005) explicaba cómo para creyentes mestizas vinculadas a una fundación evangélica en Quito, el "renacer" con Cristo implica virtudes como la laboriosidad, el ahorro, la eficiencia, el autocontrol y la austeridad. Reportan compensaciones domésticas y económicas que se expresan en hábitos, vestimenta, espacios e interacciones. La obediencia al esposo, la humildad y las tareas caseras se ven compensadas por la autodisciplina del varón al momento de proveer, administrar y disponer. Otro tanto aplica para las viudas y madres solas.

La Iglesia funge, con una mezcla de autoridad moral y temor (ante manifestaciones terrenales de lo demoníaco), en el espacio privado, individual, institucional y comunitario, que garantiza una jerarquía sin abuso en casa y en el templo, que se convierte en un espacio de mediación para alcanzar la prosperidad y la estabilidad afectiva en la familia. Como se sostiene en algunas investigaciones desde la antropología de la religión en otros países, por ejemplo, en la de Martin Lindhardt sobre el pentecostalismo en Chile (2009) –que sigue los trabajos pioneros de Elizabeth Brusco (1995) en Colombia–, las mujeres ganan en autonomía al salir y participar en lo público, siempre en los confines de una institución que vigila su diferencia y sexualidad. Los hombres, por su parte, retienen el mando pero pueden expresar sus sentimientos y comprometerse en el ámbito privado y comunitario.

Estos y otros trabajos muestran que la producción y regulación del género y la sexualidad ocupan un lugar preeminente. Tal y como indica Sandoval, "a nivel discursivo se establece una relación diferenciada de mujeres y hombres con Dios, lo cual tiene incidencias prácticas en la organización, el quehacer cotidiano, así como en la participación y vivencia de los rituales religiosos" (2007, 101).

En el "espejo y reflejo" entre los hombres y Dios –Espíritu Santo, profetas, patriarcas y apóstoles– (Algranti 2007), los varones interpretan el mundo e intervienen en lo público, mientras que las mujeres ocupan un lugar que exalta la sensibilidad espiritual y el cuidado. En la Iglesia, se encargan de la familia y la comunidad, lo cual las convierte en una pieza clave en la organización del templo. Los hombres son, y así se repite con frecuencia, la *cabeza*. Puede que las mujeres sean consideradas débiles y manipulables, proclives a caer en el pecado y alejarse de la vida espiritual (Sandoval 2005), pero desempeñan un rol fundamental para inculcar laboriosidad, ahorro, eficiencia, autocontrol y austeridad, así como para contener y conducir a los hombres hacia la fe a través de una mezcla de humildad y subordinación. Su capacidad para manejar las crisis apelando al maternalismo permite afrontar adicciones, infidelidades, violencia, dificultades económicas y otras adversidades.

Ahora bien, lo que aquí me interesa es cómo estas disposiciones de los creyentes de "hacerse según el género", que se conducen desde la autodisciplina y los beneficios simbólicos y materiales que proporcionan, se vinculan de manera compleja con la ofensiva antigénero, y cómo se configuran los elementos intersubjetivos en potencia para la reacción patriarcal. Este objetivo excede el propósito de este libro, por lo tanto, solo avanzo a aproximarme.

A los trabajos que he mencionado de Annie Wilkinson (2013) y Soledad Varea (2018) en Ecuador, previos al momento antigénero, se suman el de Sofía Yépez (2020b) sobre jóvenes laicos del grupo eclesial católico Lazos de Amor Mariano, movilizados desde 2017 en las marchas de CMHNTM y la campaña "Salvemos las dos vidas" (SDV). A partir de consignas belicistas, los jóvenes son adiestrados para devenir en *auténticos* o *verdaderos* católicos, es decir, católicos militantes. Los retiros de conversión, las clases de consagración y las prácticas de oración son parte del trabajo de perfeccionamiento, una acción sobre sí guiada por los misioneros que, además de transmitir la doctrina, busca suscitar emociones intensas, en ocasiones con tintes violentos similares a las de congregaciones como el Sodalicio de Vida Cristiana (Salinas y Ugaz 2016). Para Yépez (2020b), dicho adiestramiento contribuye a la actual politización reactiva.

Aunque la relación entre formación en la doctrina sobre género y sexualidad, trabajo de sí y politización no es mecánica y está plagada de paradojas y tensiones, el trabajo subjetivo de perfeccionamiento, entrenamiento, evangelización y ritualidad del discipulado se conecta, de manera inestable, con el rearme patriarcal. En este libro me acerco a estos procesos desde el nivel intermedio, es decir, desde la labor pastoral desarrollada en la comunidad de fe por los líderes y pastores antigénero. A través de ello obtenemos algunas pistas sobre el sentir de la feligresía, aunque esto ameritaría una investigación más detenida, que en mi caso se vio interrumpida por la pandemia.

¡Feminismos ahora! La reinvención de lo común

Si bien los análisis subrayan el papel de las luchas feministas a la hora de reflexionar sobre las respuestas a esta ofensiva, el examen de las interacciones

entre esta y los feminismos no ocupa un lugar central. El papel de las mujeres en las filas neoconservadoras, los discursos sobre la violencia machista, el nacionalismo condensado en las mujeres autóctonas, la maternalización de las pobres racializadas, el "empoderamiento femenino" en palabras de las élites, la maternidad como salida a la violencia, la apropiación de lenguajes y prácticas activistas como los pañuelos azules, etc., responden a contestaciones tácticas en relación con los feminismos. Desarrollaré algunas de estas interpelaciones de la reacción patriarcal a los feminismos para el caso ecuatoriano.

Algunas reflexiones sobre las recientes luchas feministas han abordado cómo estas contrarrestan el neoconservadurismo antigénero (Gago 2019). Esto se ha producido tanto en las calles como en la academia y otros espacios institucionales. Agzniezka Graff y Elżbieta Korolczuk (2022), por ejemplo, entienden el momento feminista en países como Polonia, Argentina, Brasil, España, México, Italia o los Estados Unidos, desde 2016, como una forma de disputar el supuesto antineoliberalismo de las derechas populistas. Los feminismos interseccionales y *populares* que responden a los procesos de desposesión y precarización capitalistas resultan fundamentales en este sentido. En palabras de Brown (2019, 22):

> Mientras los reclutamientos siguen aumentando, los centristas, los neoliberales mainstream, los liberales y los izquierdistas están atónitos. Las falsas esperanzas, indignadas y moralizantes, de que las fracturas internas o los escándalos de la derecha la llevarán a la autodestrucción son mucho más preponderantes que las estrategias serias para desafiar a esas fuerzas con alternativas convincentes. Hasta tenemos problemas para nombrar lo que está sucediendo: ¿Qué es esto? ¿Autoritarismo, fascismo, populismo de derecha, democracia antiliberal, liberalismo antidemocrático, plutocracia de derecha? ¿O es otra cosa?

Parece claro que los feminismos han desarrollado análisis cada vez más incisivos sobre la interrelación entre explotación/extracción capitalistas y el fortalecimiento del patriarcado racista a través de la estrategia antigénero de las derechas autoritarias (Gago, Malo y Cavallero 2020; Alabao y Colina 2019).

En América Latina, entre 2015 y 2018, la sincronía entre las acciones feministas ante las crisis de reproducción social y las campañas antigénero contra la educación sexual, el MI y el aborto impulsó ejercicios de mapeo, defensa de los derechos en riesgo, investigación y periodismo comprometido.[19] Salvo excepciones, los análisis sobre las dinámicas antigénero y sobre los feminismos han tendido a producirse de forma separada, si bien los estudios no han pasado por alto los efectos mutuos.

Algunos estudios se han centrado en cómo los gurús de la nueva derecha autoritaria leen y reinterpretan la teoría feminista, generan un *think tank* propio, combaten en particular el transfeminismo y distorsionan sus reflexiones (Goetz y Mayer 2023). Los trabajos de Sara Garbagnoli (2016), Mary Ann Case (2019), Elżbieta Korolczuk (2015) y Sonia Corrêa (2018), entre otros, han prestado atención a la genealogía en la que se fragua "el género" de los neoconservadores desde la década de 1990 a partir de sus interpretaciones del feminismo.

A las respuestas provenientes del campo religioso les siguieron otras de carácter secular que maduraron en la primera década del siglo XXI. Figuras mediáticas como Nicolás Márquez y Agustín Laje (2016) divulgaron su particular lectura de las izquierdas y del feminismo retorciendo los argumentos de las teorías de género y del propio movimiento. Estos y otros representantes de la derecha *alternativa* argentina y latinoamericana no solo reavivaron el lenguaje en torno a la "batalla cultural", sino que en sus apariciones afianzaron pertenencias y compromisos (Goldentul y Saferstein 2020). Manuel Alejandro Rodríguez-Rondón y Claudia Rivera-Amarillo (2020) investigan sobre la "producción de conocimiento antigénero" en el interior de las instituciones de educación superior conservadoras; advierten la conformación de una disputa sobre la legitimidad de las ciencias sociales.

La ofensiva radical autoritaria oscila entre combatir "el género", como si uno pudiera luchar contra una categoría de análisis, o lanzarse contra el feminismo *tout court*. En ocasiones distinguen entre el buen y el mal feminismo ("feminismo de género") y adoptan simultáneamente una estrategia de corte *feminacionalista*, es decir, contra el feminismo "en nombre de los derechos de las mujeres" (Farris 2017), fenómeno al que también me referiré en el caso ecuatoriano. El propio Laje defiende

el feminismo de la primera ola frente al de la segunda, centrado en la deconstrucción de las identidades.

En el curso de la ofensiva, el transfeminismo ha devenido enemigo principal a causa de su "desnaturalización" del nexo entre sexo, género y deseo, y el señalamiento del carácter violento de las posiciones que distribuye la *matriz heterosexual* (Butler 2007; Goetz y Mayer 2023). Ello ha desatado el rechazo tanto de quienes alientan la reacción patriarcal como, dramáticamente, de feministas que ven en esta orientación un "borrado de las mujeres". En algunos países, las denominadas TERF (*trans-exclusionary radical feminists*) han coincidido con la corriente neoconservadora; si bien no se autodefinen como esencialistas o biologicistas, entienden que el sujeto del feminismo se limita a las mujeres cis, por lo que desvinculan la desigualdad, la discriminación y la violencia que sufren de lo que experimentan otros cuerpos sexuados. El género se ha transformado en un concepto problemático también para ellas, hecho que ha sido aprovechado por la extrema derecha en países como España (Aingeru et al. 2020).

A partir del examen de las apropiaciones y deformaciones del género y el feminismo aludo a las maneras en que este disiente y configura un proyecto propio. Enfrentado al rearme patriarcal, el feminismo no solo produce y transmite una interpretación alternativa de las crisis, sino que pone en marcha estrategias frente a los temores hábilmente conducidos en términos de orden, seguridad, mano dura y privatización. En esta línea, Verónica Gago y Gabriel Giorgi (2022) ponen de relieve la fuerza de los transfeminismos internacionalistas contemporáneos. Entienden el espíritu expresivo, transgresor y contestatario de las nuevas derechas como una apuesta por conectarse con un universo plebeyo precarizado que se muestra irreverente con las regulaciones y las formalidades de la democracia liberal. Además de sintonizar afectivamente con el resentimiento que da rienda suelta a una masculinidad agresiva y exacerbada, la agitación de "la libertad" dispara entre los de abajo el temor a perder lo poco que tienen. Para Gago (2019), la *masividad transfeminista*, con una vocación universalizante y anticolonial, enfrenta el proceso de acumulación y la ofensiva que lo salvaguarda. Las disputas feministas, en su composición diversa y su transversalidad, desafían los rumbos autoritarios, jerárquicos, desiguales y

securitistas que ofrece la nueva derecha y su "núcleo fascista". Se trata de "imaginar nuevas coordenadas de la libertad" (Gago y Giorgi 2022, 402). La fuerza proliferante y el deseo de "cambiarlo todo" trama un tejido colectivo para sostener economías y proteger cuerpos frente a la arremetida patriarcal del neoliberalismo.

Una mirada hacia los transfeminismos en movimiento permite entender su papel clave en las últimas rebeliones en la región y las innovaciones que produce. En Ecuador, la presencia feminista en los conflictos –antiextractivos y de defensa de los territorios, de denuncia del punitivismo carcelario, de intensificación de la explotación y la esclavitud moderna en la agroindustria, etc.– enriquece la comprensión situada de la precariedad, la violencia y la desposesión. Los últimos paros nacionales, que se conformaron a partir de una concentración de fuerzas contra el asalto neoliberal en 2019, y tras la pandemia en 2022, ilustran dicha presencia (Vega y Aguirre Salas 2021). Analizamos entonces cómo a las *luchas por la reproducción*, protagonizadas por feministas, campesinas, indígenas, ecologistas en torno al sostenimiento en y más allá de lo doméstico, se suma hoy una concepción que amplifica la visibilidad y el valor de los quehaceres dirigidos a resguardar un cuerpo plural colectivo.

Las mujeres y las disidencias se hacen presentes con sus lenguajes y competencias organizativas. Lo que he llamado *reproducción de las luchas*, la capacidad de revelar y recrear esta dimensión, otrora relegada a la retaguardia, permite dimensionar la capacidad articuladora de la que son parte los transfeminismos. Esta fuerza, aprendida en los procesos de acompañamiento en situaciones de violencia, aborto y criminalización, en cocinas comunitarias, en el aprovisionamiento frente a la escasez y la atención en salud, en la confluencia con familiares de víctimas de desaparición y feminicidio, pero también en el litigio estratégico, los medios comunitarios o la presión institucional, habla de un activismo que pone la reproducción en el centro. Sin caer en idealizaciones y alertas sobre el peligro de ser nuevamente confinadas a la reproducción y los cuidados durante la conflictividad social y desplazadas de la representación y la toma de decisiones, nos hallamos ante innovaciones políticas trascendentales que ofrecen contrapuntos al repliegue doméstico y moralizador patriarcal.

Graff y Korolczuk (2022) cifran el éxito de la Protesta Negra y la Huelga de Mujeres (Polonia 2016) en su capacidad de respuesta a la ofensiva del catolicismo ultraconservador. La sintonía feminista con "el momento populista", sus apelaciones a "el pueblo" y a las "mujeres corrientes", sus declinaciones emocionales (ira, solidaridad, odio, etc.) y sus enunciados en primera persona del plural frente al lenguaje abstracto de los derechos y los derechos humanos fueron claves. Las autoras expanden el análisis a otros contextos. No pretendo detenerme en las elaboraciones sobre el populismo en América Latina; algunas contribuciones, especialmente desde Argentina, abundan en esta interpretación de los feminismos actuales. Desde la perspectiva que aquí sostengo, su arquitectura conceptual (*cadena equivalencial*, *significante vacío*, etc.) se aplica de modo mecánico a los enunciados plurales del movimiento (The Baltic Worlds XIII 2020), pero se desconsideran las innovaciones y narrativas situadas que estos realizan. Así mismo, la rápida identificación entre populismo feminista ("el pueblo feminista") y feminismos populares, tal y como son entendidos y utilizados por las organizaciones, resulta problemática.

Aunque no profundizo en los aportes más novedosos de los transfeminismos –diversos, comunitarios, populares, indígenas, creyentes, etc.–, es claro que estos encarnan un desafío colectivo, democratizador, pluralista, irreverente, gozoso y cotidiano frente a la reacción patriarcal. En su forma de politizar la crisis, la reproducción y lo común se hallan algunas claves para desplazar los sentidos y acciones de la restitución patriarcal. Al conectar crisis de reproducción y violencias se plantean, de acuerdo con distintas autoras, un enfoque fundamental frente al nuevo conservadurismo patriarcal (Arruzza, Bhattacharya y Fraser 2019; Gago 2019; Gil 2021). Reitero lo desarrollado en otros textos: el feminismo reinventa hoy un terreno para lo común y en dicha tarea pone en juego su capacidad transformadora y de desafío a la ofensiva moralizadora (Vega 2019b).

Ruta y estrategia metodológica

En 2017, al calor de las marchas contra lo que en aquel entonces se enunció como IG, comencé a interesarme por el irreconocible uso del término (Vega 2017). Había escrito algo sobre la "peligrosa ideología de género", enunciada por el mandatario Rafael Correa (Vega 2014) y comentado el informe sobre el giro conservador del progresismo en materia de derechos sexuales y reproductivos (Burneo Salazar et al. 2015; Vega 2015).

La agitación antigénero arreció y la academia feminista tuvo que abordar el problema al encontrarse en medio de los ataques. Durante el 20.º aniversario de la despenalización de la homosexualidad fui invitada por Tejido Diverso a hacer una reflexión sobre la nueva ofensiva homofóbica (FLACSO Radio 2017a), y desde el Programa de Género de la FLACSO Ecuador grabamos una serie de videos cortos denominada Aclarando Conceptos, en los que hablamos de algunas nociones claves que estaban siendo tergiversadas (FLACSO Radio 2017b). También participé en el programa de radio EstereoTipas para abordar el mismo tema. Más tarde, varias colegas organizaron en la FLACSO dos encuentros internacionales de académicas, activistas, comunicadoras, etc., sobre la ofensiva (el promovido por el UNFPA y el de Fundamentalismos, ambos en 2017). A esto siguieron una consecución de eventos sobre las nuevas derechas. Las tesis de Joseph Salazar (2021) y Sofía Yépez (2020a) ofrecieron insumos novedosos, y junto con ellas y colegas de otras universidades organizamos el seminario "Movilización religiosa fundamentalista en Ecuador en clave de género" entre 2019 y 2020.

En 2018 realizamos el proyecto de investigación, "Fundamentalismo religioso y disputas en torno al género y la sexualidad. La avanzada evangélica en el panorama sociopolítico ecuatoriano", financiado por la FLACSO Ecuador. Si bien los evangélicos son una minoría en el país, su alianza con los católicos merecía atención. El objetivo de ese trabajo fue analizar el papel de las Iglesias en el contexto sociopolítico ecuatoriano con base en el modo en que elaboran y negocian las visiones acerca del "género" en el marco de la ofensiva. A partir de un estudio basado en la observación de las marchas, el análisis de los pronunciamientos y las campañas, además del

diálogo con líderes religiosos, y de una discusión teórica con los estudios de género y religión, nos interrogamos sobre el arraigo de los discursos antigénero en algunas iglesias evangélicas y su participación política. Parte de los resultados se vuelcan en este libro, especialmente en los capítulos 5 y 6. Lorena Castellanos, formada en estudios de género y con conocimientos teológicos y del campo evangélico del que es parte, dialogó con distintos líderes y personas dedicadas al pastorado.[20] Su conocimiento en el mundo evangélico, donde se la identifica claramente como una mujer disconforme con las posiciones más conservadoras y vinculada a los estudios de género hizo posible las conversaciones que nutren este estudio.[21] Estas personas accedieron a hablar sobre sus posturas, sin embargo, en el texto, sus nombres son anónimos.[22]

Además de la creciente literatura sobre movimientos y campañas antigénero, revisamos en el contexto del seminario y el proyecto la literatura que aborda el protestantismo en América Latina y Ecuador, para aproximarnos a los nuevos procesos de politización del arco cristiano. Mapeamos, de forma específica, las confluencias evangélicas existentes, así como los actores más influyentes en este terreno. Diseñamos un trabajo de campo que constaba de diálogos con pastores y líderes (abogados, consultores, voceros, etc.), así como entrevistas a algunos expertos, en torno a dos aspectos: la participación en las campañas antigénero y su impronta en las Iglesias. Desarrollamos un total de 25 diálogos y entrevistas en profundidad entre enero y septiembre de 2019, cuando ocurrieron las movilizaciones contra el MI y, más tarde, contra el aborto. Así mismo, llevamos a cabo observaciones participantes en algunos eventos: cultos, marchas y plantones, vigilias de oración, reuniones de coordinación, conferencias auspiciadas por las iglesias, etc., donde también se realizaron algunas entrevistas cortas.

Por otro lado, recogí y analicé boletines de prensa, manifiestos, comunicados, declaraciones, invitaciones a eventos públicos, eslóganes e instrucciones para los manifestantes, carteles y otros documentos relevantes. Un insumo clave fueron las notas de campo de Lorena sobre intercambios virtuales de coordinación de líderes y pastores jóvenes en los que participó, entre el 3 de junio y el 30 de septiembre de 2019. Un

punto de interés fue la Iglesia Evangélica del Gran Espíritu en Quito (IEGEQ [nombre ficticio]) de corte evangelical pero pentecostalizada y con una notable capacidad de dinamización. Una parte significativa del trabajo de campo la hice en internet, revisando insumos de las campañas antigénero en Ecuador entre 2017 y 2019, así como las promovidas por esta iglesia. Destacan los materiales del discipulado de familias y sesiones de un programa radial dirigido a mujeres.

En 2021, ya en tiempos de pandemia, Joseph Salazar y Sofía Yépez realizaron entrevistas, que completaron las anteriores, a miembros de la IEGEQ central y de dos iglesias "hijas" ubicadas en sectores populares de la ciudad. En paralelo, Sofía se incorporó a una célula de jóvenes de otra iglesia evangélica en el sur de Quito, en la que participó de forma encubierta haciendo observación participante durante unos meses. No analizo este último material en el libro, pero sí nutre los argumentos aquí desarrollados.

Previamente, en noviembre de 2019, lanzamos, junto con Joseph Salazar, un segundo proyecto: "El activismo político neoconservador en la era digital. Las nuevas tecnologías de la información y la comunicación en los movimientos antigénero en Ecuador", también financiado por la FLACSO Ecuador. No sabíamos entonces que, en marzo de 2020, la COVID-19 nos obligaría al confinamiento y a virtualizar buena parte del trabajo de campo que habíamos iniciado semanas antes. Aunque el objetivo se centraba inicialmente en el activismo digital, mi interés tenía que ver con las visiones de género de creyentes que habían sido parte de las movilizaciones contra el género.

Si bien la pandemia no interrumpió el activismo antigénero, conectado con las interpretaciones religiosas de la emergencia sanitaria (Torres 2020; Corrêa 2022), lo cierto es que la popularidad y movilización de las campañas contra la IG cedieron ante las preocupaciones acuciantes sobre la salud. Los discursos sobre la familia y la comunidad y sobre la contención emocional y la capacidad terapéutica de la fe se tornaron importantes. El orden de género tradicional no desapareció de las prédicas o de las iniciativas conservadoras, pero se recompuso en nuevas coordenadas que exceden el propósito y periodo en el que se ubica este libro.

El trabajo de campo de este segundo proyecto, realizado por Joseph en dos iglesias, fue de corte etnográfico y se hizo de forma semiencubierta y virtual entre febrero y mayo de 2020.[23] El investigador apoyó al desarrollo de estos grupos comprometiéndose emocionalmente con sus integrantes en un momento especialmente difícil. Esto permitió salvar la distancia con la que se suele investigar a través de documentos oficiales a actores y movimientos con los que una está en desacuerdo (Avanza 2018).[24] Desde un punto de vista de la ética de la investigación pudo aproximarse a las personas para entender sus motivaciones y sentimientos religiosos al tiempo que dialogaba acerca de su visión sobre género y sexualidad. Finalmente, los afectos y la coyuntura pusieron un punto final al trabajo de campo. Aunque el trabajo de este investigador alimenta algunos argumentos expuestos en el capítulo 6, excede el propósito de este texto.

Las inquietudes sobre la penetración de las ideas y dinámicas antigénero "hacia abajo", es decir, hacia los fieles, son parcialmente abordadas en este libro, pero no terminan de resolverse. Este propósito, que requeriría otra investigación, se vio truncado por el confinamiento. El periodo en el que me centro inicia en 2017 con la primera marcha masiva de CMHNTM, aunque me remonto a una etapa anterior con el fin de entender el contexto, y finaliza en 2020, cuando inicia la pandemia y con ella un cambio de coordenadas.

El trabajo de campo en equipo en estos proyectos conlleva una constante problematización de lo que posteriormente, junto a Marta Cabezas (Vega y Cabezas 2024), denominamos "etnografía a una cierta distancia", siendo la regulación de la proximidad y la lejanía respecto a las personas con las que investigamos, con las que estamos en desacuerdo e incluso nos suscitan rechazo o temor, el problema central a la hora de enfrentar los intercambios. Cómo acercarse, a través de quiénes, cómo presentarse o cuándo detener la indagación por autocuidado o cuidado de quienes nos hablan forman parte de las preocupaciones y las decisiones a considerar. La colaboración con investigadoras evangélicas o con una historia en el mundo evangélico, además de estar sujeta a acuerdos y límites éticos me permitió una entrada y comprensión que de otro modo habría sido difícil de lograr.

Organización del texto

En el capítulo 1, "La onda antigénero llega a América Latina y Ecuador", exploro cómo emergió y cómo opera esta ofensiva en la región. Busco dar cuenta del contexto sociopolítico en el que se asentó, marcado por el declive de los gobiernos progresistas, la crisis de reproducción social y, al igual que en otras regiones, el ascenso de las derechas. Recorro en términos generales la aparición de la retórica de la IG, sus antecedentes y las campañas en las que se articula.

En el capítulo 2, "Del género en disputa al género como enemigo", me centro de forma más detenida en la retórica antigénero. Para ello, profundizo a través de la literatura en sus matrices de significación, ancladas a la doctrina católica y las elaboraciones de la derecha alternativa; problematizo estos discursos desde los estudios de género y feministas, y doy cuenta de las novedades que la retórica contra el género incorpora en el presente, en lo doctrinal, lo político y lo pastoral, para abrir interrogantes sobre su arraigo en el sentido común.

En los capítulos 3, "La articulación neoliberal-conservadora. La defensa de la familia y la 'libertad' de los padres", y 4, "La familia y la lógica reaccionaria en torno a la vida", discuto los referentes principales de la tríada que da título a este libro: vida, familia y libertad, comúnmente utilizada por la ofensiva. Los discuto en relación con la literatura feminista que problematiza el par neoliberalismo/conservadurismo, la moralización y privatización de los cuerpos feminizados y racializados y los cambiantes lenguajes sobre "la vida", a partir del contexto ecuatoriano. Analizo los materiales de algunas campañas desarrolladas entre 2017 y 2020, pronunciamientos, manifiestos, imágenes, etc., así como algunas de sus iniciativas. Las interacciones directas e indirectas con los feminismos que trabajan sobre la reproducción social son un elemento transversal.

En los capítulos 5, "Poner orden en la familia y en el país. La politización religiosa antigénero en el campo evangélico", y 6, "'Diseño original' y renovación del patriarcado. El discipulado de género y familia en una iglesia evangélica de Quito", analizo la politización antigénero en el campo evangélico. En el quinto capítulo discuto el proceso en el que la moral y

actuación religiosa se entretejen con los lenguajes y estrategias seculares durante la aprobación del MI en 2019. El análisis se desarrolla a partir de los mensajes de coordinación de líderes y pastores evangélicos jóvenes a nivel nacional. Retomo los aportes sobre politización reactiva, democracia sexual y ciudadanía. El sexto capítulo lo dedico a lo que sucede en el interior de las iglesias, particularmente en el caso de la IEGEQ, aproximándome a una visión más *desde el medio*, es decir, desde la misión y el sentir de los líderes respecto al género, la sexualidad y la familia. También reflexiono a partir de algunos testimonios de los creyentes. La discusión, en último término, se refiere a la subjetivación que milita "a favor de la familia", "por la defensa de la infancia" y el "diseño original" y configura por el camino un tipo de comunidad con una fuerte vocación afectiva y terapéutica.

Finalmente, en las conclusiones, además de esbozar los hallazgos principales, retomo las implicaciones y retos que la ofensiva antigénero y la reacción patriarcal que la anima tienen para los feminismos. En el centro se sitúa la experiencia de la crisis de la reproducción, sus expresiones y el modo en que los feminismos la interpretan y enfrentan en la elaboración de lo común.

Capítulo 1
La onda antigénero llega a América Latina y Ecuador

El conservadurismo de género y sexualidad ha sido parte de la cultura política latinoamericana desde la Colonia y más tarde con la formación de las repúblicas. En términos generales, defiende un orden social naturalizado y jerárquico nucleado en torno a un modelo social que distribuye atribuciones diferenciadas y complementarias: mujeres femeninas y varones masculinos con tareas específicas y relaciones heteronormadas. Este orden también es racista; sostiene y promueve un horizonte civilizatorio en el cual los pueblos deberían acercarse progresivamente al modelo de la familia normativa occidental, cuya promoción fue parte de las misiones y las instituciones modernas y cuyos fines (re)productivos, siempre imperfectos, se articularon de forma heterogénea con el desarrollo del capitalismo dependiente. Por ende, se trata de un proyecto clasista en la medida en que ensalza formas de vida familiar y social de los grupos privilegiados en la sociedad en términos de clase y etnicidad, ejemplo y guía para perpetuar el gobierno, la propiedad y la ganancia.

La reacción patriarcal se nuclea en torno a al programa civilizatorio neoconservador. Uno de sus rasgos sobresalientes es su confrontación explícita, beligerante, contra los feminismos. Animada por la oportunidad de incidir en el Estado, esta actuación persigue un doble propósito: 1) privatizar el gobierno y sostenimiento hacia las familias, auténtico pilar de la (hetero)reproducción, resguardada por instituciones, legislaciones y políticas estatales, y 2) promover y patrullar identidades y papeles que refuercen dicho esquema.

Con este fin, el ataque a "el género" en nombre de los valores familiares se dirige a reconducir, frenar y revertir intervenciones en tres frentes principales: los derechos sexuales y reproductivos, la educación sexual, y el reconocimiento y regulación de las identidades y uniones permitidas. El vasto campo de "el género" le permite a la alianza neoliberal conservadora no solo aglutinar y resistir cambios, sino presentar propuestas y producir concepciones alternas a las teorías sociales críticas con las desigualdades. Con este fin, se recurre a distintas estrategias, entre ellas, la tergiversación de conceptos y teorías provenientes del feminismo y la adopción de formas de agitación y movilización política propias de la izquierda.

La formación de partidos, que disputan la escena electoral y ocupan el poder, como sucedió en Brasil con Jair Bolsonaro, convive con movimientos y campañas tales como CMHNTM o SDV, que han puesto las bases para influenciar a legisladores y entidades políticas nacionales e internacionales. Estas campañas han estado protagonizadas por alianzas entre confesiones e Iglesias, y han contado con la participación de figuras políticas y mediáticas del arco de la derecha. El ataque al género se articula en un campo vasto, plural y complejo, el *ecosistema patriarcal*, que cobra sentido en relación con un proyecto de medio alcance, el reposicionamiento del neoliberalismo conservador, y de amplio alcance: la *reacción patriarcal* (Cabezas y Vega 2023).

Ahora bien, ¿cuándo arribó la ofensiva antigénero a América Latina? ¿Dónde y cómo se fraguó y manifestó? ¿En qué contexto sociopolítico pretendió arraigarse? ¿Qué claves caracterizaron su emergencia?

Para contestar las primeras preguntas recurriré a una serie de trabajos en los que se reflexiona acerca del declive de los gobiernos progresistas y el rearme de las derechas neoliberales y conservadoras, coordenadas en las que cobra fuerza la corriente antigénero. Si es cierto que ya no podemos pensar en ciclos, sino en la coexistencia en un mismo tiempo y espacio de proyectos antagonistas, lo que se revela es que el conservadurismo sexogenérico adquiere relevancia y traza nuevas fronteras para la democracia sexual y para la democracia en un sentido más general.

En el plano geopolítico el Vaticano jugó un papel clave en su esfuerzo por recuperar su influencia en la región. La convergencia con intereses de

otros sectores cristianos, que afianzaron a su contraparte de los Estados Unidos, fue estratégica en la configuración de alianzas. El nuevo papado tomó algunos elementos clásicos sobre la "diferencia" entre los géneros para adaptarlos con el fin de modernizar su discurso y difuminar la relación entre diferencia y desigualdad.

Para responder a la cuarta pregunta, que concierne al examen de la conformación de la ofensiva, propongo algunas entradas analíticas a partir del caso ecuatoriano. Provienen del examen de la acción colectiva y las formas de politización del conservadurismo sexual (Roggeband 2018). Incluyo un examen de intereses compartidos que se transforman en propósitos o demandas (modificar u oponerse a una ley, por ejemplo) en el curso de las interacciones y movilizaciones. Los marcos compartidos y la intensificación emocional se vinculan con los modos en que los actores se miran e identifican a sus oponentes. Como señalé en la introducción, más que una comprensión en términos de movimiento-contramovimiento, género/feminismo vs. antigénero, excesivamente compacta, binaria y mecánica, la oposición o reacción se contempla en función de una comprensión más amplia y propositiva del proyecto patriarcal.

La primera entrada se refiere a los *discursos*, que se centran en el peligro de desnaturalizar el género y el sexo. Aglutinados en torno a la retórica de la IG, estos se declinan de forma variable dependiendo de los enunciadores. En segundo lugar, se hallan los *objetivos de la incidencia*, se trata generalmente de propuestas legislativas o de política pública específicas, de forma notoria aquellas que se presentan bajo el paraguas de la protección a la infancia. El tradicional combate contra el derecho al aborto se reconfigura aquí en términos de protección a la infancia en las polémicas sobre educación sexual y la violencia. En tercer lugar, se encuentran las *campañas*, conjunto de consignas enmarcadas en estrategias comunicativas más amplias que además de enunciados transmiten estilos y estéticas donde la provocación y la polarización afectiva suscitan temores y adhesiones. Tenemos, en cuarto lugar, las *alianzas y filiaciones*, también transnacionales, donde debo resaltar el novedoso concierto entre actores católicos y evangélicos, los esfuerzos por vincular estas campañas a figuras políticas y personajes públicos influyentes o la formación de

nuevos partidos y candidaturas. Finalmente, me referiré a los *repertorios de acción*, conectados con la acción callejera; marchas, plantones, vigilias, rituales, acción en redes, etc., que se compaginan con estrategias legales, cabildeo, etc.

La onda antigénero llega a América Latina

El conservadurismo y sus versiones más radicales no son un fenómeno nuevo en la región. No obstante, desde 2016, asistimos a una escalada en su presencia que se advierte de forma singular en la agitación de un instrumento transnacional novedoso: la IG. Este permite a una miríada de organizaciones, seculares y religiosas, partidos y organizaciones políticas, y figuras mediáticas y comunicadores articular iniciativas de diverso tipo en torno a un único referente.

El tejido conservador adquirió en este periodo notoriedad y logró en muchos casos incidir en la legislación y la política pública de países con gobiernos de distinta tendencia política (Torres 2019). Apareció en países dominados por fuerzas de derecha tradicional, conservadores o liberales *proigualdad*; en ellos, la ofensiva antigénero se sintonizó en el interior de gabinetes e instituciones. El resultado fue una radicalización de sus posiciones, especialmente cuando se dieron en coyunturas de inestabilidad y transformación, tal y como ilustra el caso colombiano. El propósito fue producir una polarización que acreciente los temores y sirva de freno a procesos de cambio.

No obstante, el "antigenerismo" se manifestó también en países del arco progresista, entre ellos Ecuador. En algunos, como en Brasil, la asociación entre el progresismo y el fantasma del género logró congregar a un amplio conjunto de sectores que por este medio buscaban atacar al gobierno y posicionarse con fuerza en el Estado. En algunos, sin embargo, la identificación no resultó eficaz por distintos motivos. Uno de ellos es que el gobierno no pudo ser fácilmente identificado con las propuestas de los feminismos y los grupos LGTBI al no impulsar políticas en este sentido o incluso ser hostil hacia ellas. Este fue, en cierto modo, el caso

de Ecuador, donde además el gobierno progresista mantuvo pactos tácitos con la jerarquía eclesiástica e hizo de sus filiaciones sexuales conservadoras su seña de identidad. Bolivia y, hasta cierto punto Venezuela, podrían ser otros ejemplos. En estos países, la ofensiva antigénero fue un recurso menos eficaz para activar la reacción contra los gobiernos y propiciar un cambio de signo; esto no significa, como discutiré, que la ofensiva de las derechas haya sido ineficaz en su esfuerzo de tanteo, reposicionamiento y articulación. En todo caso, hubo una diversidad de situaciones. La acción antigénero resultó clave tanto en las pugnas por el Estado como en la oposición a los feminismos. Tal y como sugiere Ailynn Torres, "las relaciones de género, los derechos de mujeres y de personas con diversas identidades y orientaciones sexuales son asuntos estructuradores del conflicto político de la región" (2019, 12).

Emergencias regionales

En septiembre de 2016, frente a la propuesta del presidente mexicano Enrique Peña Nieto de legalizar el matrimonio para parejas del mismo sexo, actores del mundo católico y evangélico se movilizaron en varias ciudades "en defensa de la familia tradicional". En 2017, se trasladó hasta allí el "autobús de la libertad" con los lemas "Con mis hijos no te metas" y "Dejen a mis hijos en paz". Simultáneamente comenzó a cobrar presencia en los medios una proposición que empezó a escucharse por doquier: la IG. Al mismo tiempo se conformó el Frente Latinoamericano por el Derecho a la Vida y a la Familia.

El célebre autobús naranja provenía de la organización ultraconservadora española HazteOir, la cual creó la marca CitizenGo. Había circulado previamente por varias ciudades de ese país con mensajes tránsfobos. Dada la atención mediática se desplazó a ciudades estadounidenses en coordinación con la National Organization for Marriage. En mayo de 2017, HazteOir y las organizaciones españolas Movimiento Nacional por la Familia y Mesa Nacional de Educación y Autonomía exportaron la estrategia a Latinoamérica. El autobús circuló por Colombia y se desató la polémica. En junio, auspiciado por el Frente Nacional por la Familia, apareció en varios estados

de México en el marco de la 47.ª sesión de la OEA que se celebraba en Cancún. En julio de 2017, llegó a Chile, donde se discutía la reforma a la ley pinochetista que prohibía la interrupción del embarazo. La Political Network for Values (PNFV), una alianza de líderes y organizaciones ultrarreligiosas de los Estados Unidos, Europa y América Latina, aprovechó la ocasión para impulsar la organización del Primer Congreso Hemisférico de Parlamentarios, cuyo objetivo era constituirse en un *lobby* de presión ante la OEA y los distintos parlamentos. El presidente de este grupo era el parlamentario chileno de extrema derecha José Antonio Kast, miembro del PNFV. La elección de López Obrador en diciembre de 2018 estuvo plagada de ambivalencias en lo que su progresismo sexual se refiere. Estas tenían que ver con sus negociaciones con los evangélicos a través del Partido de Encuentro Social (PES), así como con su propuesta de "moralización" y "reconfesionalización de la política", en confrontación directa con los feminismos que pugnaban en las calles (Careaga y Aranda 2020).

En agosto de 2016, Colombia vivió fuertes movilizaciones contra la inclusión de la IG en el currículo escolar tras el suicidio, en 2014, de Sergio Urrego a causa del acoso homofóbico que recibió en el colegio. La sentencia, en 2015, obligó al Ministerio de Educación a revisar los manuales de convivencia. La aprobación en la CC del matrimonio de personas del mismo sexo en abril de 2016 avivó la ofensiva. Con esta medida, el país se sumaba al bloque formado por Argentina, Uruguay y Brasil. Meses después, la edición de las cartillas de educación sexual promovidas por el Ministerio de Educación en las que se incorporaban principios de igualdad y reconocimiento de la identidad y orientación sexual diversa de los estudiantes volvió a prender la mecha (Viveros 2017). La diputada de Santander, Ángela Hernández, que había participado en las marchas de México, nombró al movimiento de oposición: Abanderados por la Familia.

Sus promotores pidieron la destrucción de las cartillas que "homosexualizaban" a la infancia, y difundieron copias falseadas del texto entre los progenitores con el fin de debilitar al gobierno; la ministra Gina Parody acabó dimitiendo. Meses después, este mismo movimiento y estos mismos miedos se reactivaron durante el plebiscito sobre el Acuerdo de Paz entre

el gobierno y la guerrilla de las FARC bajo la presidencia de Juan Manuel Santos. El uribismo buscó asociar el "sí" al plebiscito con la peligrosa IG. Además de las filiaciones partidarias, estratégicamente asentadas en el Estado por años, la conexión prosperó gracias al empuje de los evangélicos (Rodríguez-Rondón y Rivera-Amarillo 2020; Escobar 2020). En octubre de 2016, el resultado negativo del plebiscito fragilizó el proceso de paz y dio un espaldarazo a los sectores más reaccionarios. La IG modificó sustancialmente el escenario a favor de la derecha, que supo utilizar la oportunidad que le brindó el plebiscito. Los miedos desatados conectaron con una parte de la sociedad, para la cual, tal y como advierte Rodríguez Rondón,

> la guerra no se sitúa en un pasado pedagógico, sino que es el medio de construir, en un presente performativo, una "comunidad política imaginada" que tiene como condición la exclusión violenta de quienes habitan el espacio del exceso al que refiere la ideología de género (2017, 144).

Para Mara Viveros (2017), la falta de debate social en materia de género explica en parte el desenlace, puesto que la despenalización parcial del aborto, la adopción homoparental, el reconocimiento de las personas transgénero o los matrimonios diversos son logros alcanzados en el ámbito judicial y no en el legislativo.

En marzo de 2017, en Perú se desarrollaron marchas masivas de CMHNTM, aunque un año antes se inició una campaña bajo el lema "¡Ministra, no homosexualices a nuestros hijos!", que fue coreado contra la modificación del programa de educación sexual. Este fue retirado y la ministra Marilú Martens destituida (Gallego y Romero 2018). Además, se logró demorar la aplicación de la guía de aborto terapéutico y la anticoncepción oral de emergencia. Según explican Angélica Motta y Oscar Amat (2018), las fuerzas políticas conservadoras se posicionaron con fuerza dentro y fuera del parlamento gracias a tres tipos de actores que encarnaron el dominio neopentecostal. El primero estaba formado por un conjunto de *operadores político-religiosos* profesionales internacionalmente conectados, entre ellos Christian Rosas. El segundo, integrado por *evangélicos políticos* en ascenso, se apoyó en la simbología carismática propugnada por la teología de

la prosperidad; los esposos Mirta Lazo y Peter Hornung, de la Iglesia Agua Viva, hacían parte de este grupo. En cuanto al tercero, los autores refieren a los *líderes religiosos* con una base local y comunitaria en sectores urbano-marginales. Estos negocian el apoyo a candidatos a cambio de cuotas en las listas, donde la injerencia en el congreso fue una clara estrategia a partir de 2000. Los réditos políticos y económicos viajaron hacia arriba, pero se desconectaron de los nexos locales. Fundamentalistas evangélicos, junto con empresarios de las industrias extractivas, negocios en la educación y el narco se coaligaron en este frente. La Coordinadora Nacional Pro Familia, constituida en 2011, contaba con el respaldo de congresistas de varias formaciones, especialmente de la bancada fujimorista, donde Julio Rosas, de Alianza para el Progreso (APP) y Nelly Cuadros, de Fuerza Popular, eran los más activos. Por su parte, la Conferencia Episcopal, con el cardenal Cipriani al frente, repartió cartillas a las diócesis sobre la peligrosa IG. Tal y como sostiene Ana María Vidal (2020), los católicos jugaron en el frente jurídico, puesto que su objetivo principal era hacer desaparecer el género y la educación sexual integral que, según las encuestas previas a la campaña, contaba con el respaldo mayoritario de la población (Bedoya 2017). A pesar de todo, los candidatos antiderechos más conocidos no lograron escaños en las elecciones de 2020, lo cual no deja de ser un dato significativo.

Costa Rica, un Estado confesional, es otro caso notorio. Desde noviembre de 2017, asistió a una ofensiva parecida contra las "Guías sexuales para el amor y la tolerancia" del Ministerio de Educación Pública. Tal hecho ocurrió en el contexto del debate sobre la constitucionalidad del MI, tras la notificación de la opinión consultiva de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) que instaba al Estado a aprobarlo. Tal y como explica Gabriela Arguedas Ramírez (2019), lo sucedido en 2018 no representa un *shock* religioso repentino, sino que muestra un proceso que se venía gestando y que los evangélicos supieron capitalizar en un bloque de partidos de derecha. La IG protagonizó la campaña electoral tras las acciones de Despierta Costa Rica. La alianza neointegrista/fundamentalista se selló en el "Manifiesto conjunto de la Conferencia Episcopal de Costa Rica y la Federación Alianza Evangélica Costarricense". Finalmente, el candidato neopentecostal Fabricio Alvarado, de Restauración Nacional,

que había ganado la primera vuelta de las elecciones, acabó perdiendo; sin embargo, dejó asentada la agenda, ganó adeptos y obtuvo el respaldo de diversas fuerzas políticas (Lexartza Larraitz 2020).

También en Brasil, la ofensiva venía cociéndose a fuego lento desde hacía tiempo. Fue en el contexto de corrupción e impugnación en las calles que se marcó la vida política desde 2013 cuando las disputas contra el género se agudizaron. En 2014, el movimiento Escola Sem Partido (MESP [Escuela sin Partido]), creado en 2003, lanzó iniciativas municipales y estaduales para generar polémica en torno al género y la sexualidad.[1] En 2015, la Cámara Municipal de Manaus prohibió la IG en las escuelas municipales, iniciativa que fue promovida y aplaudida por el Partido Movimiento Democrático Brasileño. Las maniobras de este tipo se extendieron por todo el país y arrinconaron cada vez más al Ministerio de Educación, en consecuencia, el Plan Nacional de Educación y el Programa Escuela Sin Homofobia, el denostado "kit gay", fueron suspendidos en 2011. Todo ello sucedió a través de una alianza entre católicos y evangélicos fundamentalistas que se desarrolló específicamente en el terreno educativo.

Estas iniciativas impulsaron al hasta entonces marginal Partido Social Liberal (PSL) de Jair Bolsonaro y resultaron claves en la arremetida contra el PT que culminó con el golpe parlamentario contra Dilma Rousseff, en 2016. Con la victoria de Bolsonaro, en 2018, la corriente autoritaria visibilizó su vocación de masividad, su carácter antidemocrático y su singular impronta patriarcal racista. La investidura del nuevo presidente ritualizó la filiación y el pacto con el cristianismo radical, paradójicamente posicionado con Rousseff. La conjunción neoliberalismo y neoconservadurismo se convirtió en una seña de identidad del nuevo régimen, en el que las élites empresariales vieron respaldados sus intereses gracias al afán moralizador (Corrêa y Kalil 2020; Fassin 2020; Kalil 2019). Tal y como argumenta Fassin (2020), Brasil se configuró en un "laboratorio interseccional del neoliberalismo" cuyo resultado último fue la erosión de la democracia por medios democráticos.

Argentina, Paraguay y Uruguay también asistieron a las expresiones del neoliberalismo autoritario en clave de género, casi siempre vinculadas con el ataque a la educación sexual. En Paraguay, en 2017, se prohibió

expresamente la difusión de material alusivo al género en las instituciones educativas dependientes del Ministerio de Educación y Ciencias (Tabbush y Caminotti 2020); por lo tanto, la educación sexual quedó suspendida. En 2018, las cosas fueron aún más lejos; la IG fue utilizada contra un proyecto de ley de paridad de género con el que se pretendía promover la participación política de las mujeres. La Iglesia católica, en coalición con diversos partidos, asoció la paridad a la imposición de formas de vida foráneas, deliberadamente asociadas al MI y la interrupción voluntaria del embarazo. En marzo del mismo año, la Cámara de Senadores aprobó la Ley de Paridad Democrática con modificaciones que la reducen a la capacitación y formación de las mujeres en los partidos políticos.

En Argentina, la Ley de Educación Sexual Integral, impulsada en 2004 y sancionada en 2006, ya había despertado la oposición del entonces cardenal Bergoglio, que la tachó de "totalitarista" (Faur y Vigoya 2020). Tras una década de ofensiva de baja intensidad, y al calor de la campaña en otros países y del impulso feminista para la legalización del aborto, en octubre de 2018 se convocaron a las marchas de CMHNTM para frenar la aplicación de la educación sexual integral. Además de la campaña de SDV, Argentina exportó una versión secularizada de la ofensiva gracias a figuras mediáticas como Agustín Laje. Tal y como plantean Morán Faúndes y Peñas Defago (2020), el desplazamiento de la marca religiosa permite una mejor incursión en organismos internacionales y en los Estados. Esta estrategia, aplicada desde hace décadas a través del "catolicismo integral" del Vaticano, se despliega en una amplia red de marcas y de las ONG y, más recientemente, en formaciones políticas como el Partido Celeste Provida. A pesar de la aparente multiplicidad, se advierte una considerable centralización y verticalidad en organizaciones y campañas (Santamarina 2020).

Un caso particular es el de Bolivia. El tradicional legado conservador, asumido por el Movimiento al Socialismo (MAS), cuyo proyecto de descolonización y despatriarcalización no cuestionó sustancialmente las identidades de género y sexualidad proyectadas sobre el esencialismo étnico andino, se perpetuó también gracias a la presencia de la Iglesia en el Estado (Díaz 2020). Dicho conservadurismo se vio sobrepasado por la reacción de la derecha contra la IG, que llegó acompañada por un fuerte sentimiento

anti-MAS y anti-indígena. En 2016, se aprobó la Ley de Identidad de Género (Ley 807/2016); poco después, la coalición católica y evangélica, Plataforma por la Vida y la Familia, a través de varios asambleístas, lanzó una acción de inconstitucionalidad para impedir el matrimonio de personas trans que habían rectificado su identidad en el Registro Civil. El derecho al matrimonio quedó así bloqueado con un argumento sobre el fin reproductivo de la conyugalidad. El tribunal amparó la ley, pero acogió la objeción; los derechos quedaron así escindidos entre la posibilidad de cambio de género, reconocida en los documentos, y el matrimonio, anclado al sexo de nacimiento (Absi 2020). Al igual que en Brasil, la asunción de la presidencia de Jeanine Añez, en 2019, tras el golpe contra Evo Morales, puso en la escena un simbolismo provocador para la constitución plurinacional del Estado, en adelante representado por la Biblia y la bandera nacional. El espíritu antigénero y racista se teatralizó en la asunción del poder, truncado en noviembre de 2020 a raíz de los resultados electorales favorables al MAS. Antes, el 11 de octubre de 2020, Día de la Mujer Boliviana, Añez hizo las siguientes declaraciones:

> Cuando defendemos la igualdad de la mujer no hacemos culto a ninguna ideología, ni de izquierda, derecha, género o de algún otro tipo. La defendemos por la centenaria tradición que ve a lo humano como valor supremo (Facebook de Aygün Digital 2020, párr. 1).

Al igual que en otros países con gobiernos progresistas, las sospechas hacia la IG se entreveraron con discursos racistas con el fin de posicionar a las élites nacionales y regionales blancas y su histórica salvaguarda del orden y la fe.

El caso de Chile también merece ser mencionado. A pesar del avance que supusieron la ley antidiscriminación (Ley 20.609/2012) y la ley de unión civil (Ley 20.830/2015) y el compromiso de Acuerdo de Solución Amistosa (ASA), anticipación del Matrimonio Igualitario, aprobadas durante los gobiernos alternos progresistas y conservadores, la onda antigénero llegó en torno a 2017. La primera señal fue la aparición del autobús de CitizenGo durante el debate de la reforma de la ley del aborto, un año antes del debate legislativo sobre la ley de identidad

de género (Ley 21.120/2018). Los mensajes replicaron el derecho de los padres a educar a sus hijos de acuerdo con *su naturaleza* y contra la *imposición* de leyes que la cuestionan. "Más familia, menos Estado" fue uno de los eslóganes del autobús, un mensaje ultraliberal que, como en Brasil, era útil para respaldar los procesos privatizadores (Barrientos 2019).

En enero de 2015, la expresidenta Bachelet envió al parlamento el Proyecto de Ley de Despenalización de la Interrupción Voluntaria del Embarazo en Tres Causales, que en 2017 contó con la luz verde del Tribunal Constitucional (actualmente Ley 21.030/2017). Los grupos provida, agitando la objeción de conciencia, tomaron la posta de la Iglesia, desprestigiada por los casos de abuso sexual contra menores. Otro tanto ocurrió con la ley de identidad de género, propuesta en 2013, que finalmente fue aprobada en 2018; ambas leyes fueron el blanco prioritario. Figuras como José Antonio Kast, candidato de la extrema derecha por la Unión Demócrata Independiente (UDI), que integra la coalición de gobierno de Sebastián Piñeira, o Marcela Aranda, vocera del Observatorio Legislativo Cristiano, cobraron protagonismo. Todo ello sucedió mientras el movimiento feminista, particularmente activo en las universidades, ponía el foco en la violencia contra las mujeres y las diversidades sexuales, hecho que desató expresiones de represión y violencia política que se acentuaron durante las protestas de 2019 (Barrientos y Cárdenas 2019).

El caso cubano merece una mención especial, debido a que los actores religiosos, católicos y evangélicos apelaron a los valores revolucionarios de la patria socialista frente a la IG; este fue un interesante contrapunto a los discursos en torno al "marxismo cultural". Tal y como revela Liudmila Morales (2020), la incorporación del MI (art. 68) en la reforma constitucional y el proceso de cambio en Cuba abrió una ventana de oportunidad que estas fuerzas utilizan para replantear las relaciones entre Iglesia(s) y Estado. Finalmente, la reforma constitucional fue aprobada en 2019, pero, dada la presión, dejó por el camino el mencionado artículo, diferido al futuro Código de las Familias (Ley156/2022).

Junto con estas intervenciones, hubo una serie de apariciones antigénero en foros regionales destacados, como en la Asamblea General de la OEA (2015), en la que estos grupos actúan desde 2013 (Moragas 2020), en la

constitución del Congreso Hemisférico de Parlamentarios (2017), o en la conformación del Congreso Iberoamericano por la Vida y la Familia (2017). En la celebrada en 2014, en Asunción, obstaculizaron los acuerdos sobre Derechos Humanos y Orientación Sexual, Identidad y Expresión de Género. En 2015, la estrategia fue desviar la atención hacia "cosas más importantes", como la democracia en Cuba y Venezuela o los derechos vinculados a la salud y la educación. Sin embargo, la confrontación se tornó más directa, beligerante y polarizadora.

El escenario latinoamericano revela, además de la sincronización transnacional, algunos elementos del legado conservador patriarcal, racista y clasista, y la creciente articulación de una pluralidad de fuerzas, nuevas y viejas, que conforman un ecosistema reaccionario regional.

Oportunidades: crisis de los progresismos, derechización y estallidos sociales

Un elemento reseñable es que estas emergencias se superpusieron o más bien se imbricaron con el declive de los gobiernos progresistas en la región, hecho que junto con la agudización de la crisis de reproducción social propició el reposicionamiento de las derechas. Los temores que suscita "el género" redundan, con mayor o menor éxito dependiendo del caso, en el fortalecimiento del neoliberalismo autoritario.

Maristela Svampa (2020) caracteriza lo que entiende como *giro a la derecha*. A partir de 2015 empezó a manifestarse a nivel electoral el desgaste de los progresismos en el Estado (Argentina y Chile en 2015, Uruguay en 2019 y la particular "transición" en Ecuador, en 2017), al tiempo que se produjeron golpes parlamentarios (Honduras en 2009, Paraguay en 2012 y Bolivia en 2019) y derivas autoritarias, represivas y militaristas (Venezuela, Nicaragua y Colombia). Brasil, entre 2015 y 2018, conjugó estos tres elementos e ilustró de forma notoria la expansión de un conservadurismo de nuevo cuño a escala societal tras las manifestaciones de 2013. Para Svampa, la victoria de López Obrador (México en 2018), de Fernández (Argentina en 2019) o la derrota de la oligarquía en las elecciones bolivianas, en 2020, no significaron una vuelta al progresismo previo.

Svampa (2020) llama también la atención sobre otros elementos. El *boom* (y consenso) de las *commodities* se cerró revelando las tramas de corrupción que salpicaron a todos los países y, a la vez, sirvieron de combustible contra los gobiernos progresistas. A esto se suma el vaciamiento de las instancias políticas y económicas regionales "latinoamericanistas" (UNASUR, CELAC, ALBA) y el ascenso de la Alianza del Pacífico y PROSUR. Los préstamos y acuerdos comerciales con China, la intensificación de la explotación petrolera y minera y los nuevos tratados implicaron un avance sin cortapisas del neoliberalismo y una cesión de soberanía. Todo esto, junto con el reposicionamiento de los Estados Unidos y sus aliados, conllevó un "corrimiento ideológico hacia la derecha" (54) en un clima de polarización y abonado de la gestión progresista de la crisis y las disputas sociales. Independientemente de si pensamos en términos de cambio de ciclos o en la irrelevancia de ellos, el clima político revela una derechización con nuevos rasgos.

La misma autora considera que este redireccionamiento incluye tanto a la *derecha neoliberal*, dominante en la década de 1990, que combina cierta consideración de las instituciones democráticas con políticas de seguridad de mano dura y plasticidad ideológica, como a la nueva *derecha radical* o *autoritaria*, que fue encarnada de forma ejemplar por Bolsonaro. Esta última conjuga neoliberalismo, discurso anticorrupción (esto es, anti-PT), moralización por la vía antigénero, defensa antiestatista de la familia tradicional, crítica al garantismo y los derechos humanos, ostentación desinhibida de discursos contra las diversidades de distinto signo y la defensa y justificación del militarismo y la dictadura. Lo que singulariza a estas derechas es la legitimación abierta de valores autoritarios y jerárquicos y el ataque directo a los supuestos beneficiarios abusivos de la política social. Las diferencias, la pluralidad, la meritocracia y el compromiso (así sea retórico) con la desigualdad ceden ante la exaltación de la verticalidad, la autoridad patriarcal racista y el orden del mercado.

La idea de "nuevas" derechas ya había sido utilizada anteriormente. A partir de 2014, los progresismos comenzaron a hablar de "restauración conservadora" (*El Universo* 2014a).[2] Desde las dictaduras de los años 70, como

advierte Verónica Giordano (2014), la derecha latinoamericana fue caracterizada como antidemocrática y autoritaria, a pesar de que el ascenso de los progresismos implicó que adoptara de modo instrumental valores democráticos y del liberalismo cultural. A diferencia de lo esgrimido por las derechas neoliberales posdictadura, las actuales radicalizan de forma desinhibida su rechazo a las políticas sociales, desacreditan los procesos de consenso y se proclaman "posideológicas" para hablar "de los problemas de la gente".

La erosión de la democracia a lo largo de la década de 2010 da un nuevo cariz a las derechas. El viraje autoritario, antidemocrático y ultraconservador estimula un conjunto de imaginarios, estrategias e instrumentos que generan un estado de conciencia que, como recuerda Wendy Brown (2023), quien recupera a Nietzsche y Marcuse, producen una *desublimación represiva.* Parte del nuevo *ethos* de la "voluntad de poder sublimada" es la indiferencia respecto a la ética y a la justicia. La apariencia de rebeldía, disconformidad o disidencia apuntala el *statu quo* (75-78).

Los enemigos políticos para estas fuerzas son antagonistas culturales, élites intelectuales, académicas de izquierda, pueblos y nacionalidades, feministas y receptores de los recursos públicos que no merecen. El viejo anticomunismo se reinventa en el *marxismo cultural*, mientras el ánima militarista y despótica de las dictaduras y la lógica contrainsurgente y paramilitar se reciclan a través del narcotráfico (Mantilla 2020) y las milicias civiles (Bringel 2020).

> Mientras que en términos generales, en el Norte Global, la derecha radical tiene una relación más ambigua con el neoliberalismo; más aún, trasluce un rechazo al sistema de desigualdades profundizado por la globalización neoliberal, en clave xenofóbica y proteccionista; en América Latina esta aparece como una reacción contra los populismos progresistas, y articula en clave antigarantista o antiderechos desde demandas como la seguridad, el rechazo a un estado asistencialista, hasta la defensa de los valores familiares tradicionales en contra del discurso gay/feminista/antipatriarcal (Svampa 2020, 67).

Mientras en Brasil, la reacción se instaló en el Estado con una agenda que combinaba neoliberalismo autoritario, ruptura de pactos, erosión de

la institucionalidad y la "guerra cultural" con el énfasis en la seguridad y la militarización social (Bringel 2020), en Argentina y en los países donde estos grupos estaban en la oposición se expresaba a través de la movilización y la formación de partidos que combatían al movimiento más activo y masivo del momento en la izquierda: el feminismo. La crítica aguda del feminismo, que articulaba los procesos de explotación, extracción y endeudamiento a la violencia y el disciplinamiento corporal, junto con la fuerza callejera que expresaba, hacían de este movimiento un enemigo adecuado.

El creciente retroceso e impugnación de los progresismos se transformó en una oportunidad para los procesos de derechización. Algunos países –Venezuela, Bolivia y Ecuador– habían generado expectativas en torno a la transformación del Estado y la matriz productiva a partir de procesos constituyentes. Otros –Brasil, Argentina, Uruguay y Chile– se comprometieron en hacer reformas políticas y redistributivas sin tocar la estructura de la propiedad, el aparato productivo, las fuentes de acumulación y, en muchos casos, los propios servicios públicos. El ascenso social, basado en intercambios comerciales favorables y por la vía del crecimiento del empleo, del ingreso y de la bancarización, pronto se manifestó en el consumo, auténtico signo de la prosperidad para los programas neodesarrollistas (Gómez 2020). En cualquier caso, el agotamiento multicausal del progresismo, así lo señala Pablo Ospina (2016), más que un problema de adaptación realista al capitalismo o de incumplimiento de principios, ponía al descubierto los límites en su capacidad de experimentación social y política. La criminalización o subordinación de las fuerzas populares fue, junto con el pragmatismo y el caudillismo, un freno a dicha capacidad. En Ecuador, según Ospina, el progresismo dilapidó la ocasión de fortalecer, así fuera modestamente, las alternativas radicales que impulsan las dinámicas de cambio.[3]

Pese a hegemonizar las disputas planteadas en el campo popular, la concentración de poder de los progresismos implicó desautorizar y oponerse a los actores que empujaron la crisis del neoliberalismo.[4] El proyecto político común se quebró y ocasionó de manera escalonada una sensación de desencanto, frustración y traición (Machado Arévalo 2021). Los gobiernos se derechizaron y cancelaron o impidieron el despliegue de derechos; perdieron, en este sentido, su capacidad descolonizadora y

despatriarcalizadora; dejaron de lado los movimientos de la sociedad y su fuerza democratizadora.

Junto con la descomposición electoral, se produjo otra de carácter social que trasladó los peores efectos del capitalismo a las poblaciones al tiempo que desbarató territorios y medios de vida. Los estallidos sociales desde 2019, en Haití, Colombia, Ecuador, Chile, son la expresión del malestar acumulado. Con tales hechos se inició una nueva etapa de luchas contra el neoliberalismo que quedó parcialmente interrumpido por la pandemia de la COVID-19, periodo en el que se instalaron formas de disciplinamiento en todos los niveles. La pandemia acabó agudizando la excepcionalidad y el autoritarismo como forma de gobierno.

Tal y como sugirió Luis Tapia (2021),

> hemos pasado del momento de generación de una condición de posibilidad de cambio y de un proyecto político en torno al cual se articularon energías y procesos de reforma social y política a un momento en que las fuerzas que se apropiaron de esa acumulación política operan como desorganizadoras, mediadoras, incluso represoras de aquellas que tuvieron la capacidad de proposición y de unificación. En ese sentido, no hay en el horizonte inmediato alternativas que se puedan procesar al nivel de las instituciones del estado. Cabe pensar en un proceso más o menos largo de resistencia, en el que se pueda recomponer y rearticular no solo un proyecto político que tenga la capacidad de sustitución de la política extractivista, así como del estado en su conjunto y las estructuras capitalistas. Es el tiempo de la política por fuera del estado y contra el estado y el capital en defensa de la vida, otra vez (243).

De acuerdo con Breno Bringel en referencia al caso brasileño, las nuevas derechas se muestran en distintos frentes: en la protesta en las calles, un campo previamente extraño, en la acción institucional, que reclaman al tiempo que subordinan, y en la disputa cultural/territorial, estratégicamente dirigida "a conquistar mentes y corazones" desde las iglesias pentecostales (2020, 162-164).

Lo que hoy se advierte en el heterogéneo espectro de las derechas es una conjunción entre la derecha neoliberal conservadora y otra radical,

autoritaria o reaccionaria (Bringel 2020) en un clima de creciente polarización que también se advierte en Ecuador (Ospina 2020). La mutación y adopción táctica de distintos semblantes –movimentista, contestatario, provocador, tradicionalista, liberal, reactivo, mesiánico, consensual, etc.– es una de sus señas de identidad. La agresiva expansión extractiva y agroindustrial, la acelerada erosión laboral, la desposesión y privatización de bienes públicos y comunes relanzan el neoliberalismo y explotan el miedo a perder el sustento enviando un mensaje pragmático, positivo, de libertad: "la fuerza de Dios te va a permitir luchar" (Gómez 2020, 255).

Ecuador y la emergencia de la lucha contra el género

Contexto sociopolítico en Ecuador: crisis y transición

La derechización en Ecuador, en la que se inscribe el combate al género, tiene rasgos particulares. No implica un cambio electoral como en otros contextos, sino una mutación *sui generis*: el tránsito en el interior de la misma fuerza política entre el *correísmo* y el *morenismo*, este cambio aceleró las políticas neoliberales previo a la llegada al poder de la derecha en sentido estricto.

Varios autores destacan lo que implicó el periodo correísta en términos de desarrollo estatal y políticas redistributivas. En ese tiempo aumentó la inversión pública y el fortalecimiento de los servicios de salud y educación, junto con medidas progresistas como la regulación del salario básico, el incremento de la afiliación al seguro social o las ayudas para paliar la pobreza. Simultáneamente, la RC no logró desarrollar un cambio sustancial del modelo económico, incluso en algunos casos contribuyó a garantizar el beneficio privado a través de alianzas con grandes grupos económicos (Acosta y Cajas 2018).[5] Tal y como sugiere Pablo Ospina (2019) en un texto crítico con la interpretación del giro a la derecha, fue el correísmo, sobre todo a partir de 2014, el que acometió medidas de corte neoliberal. En 2016, realizó un fuerte ajuste fiscal, elevó el endeudamiento, concesionó nuevos pozos petroleros, echó mano de los fondos de pensiones y salud de los trabajadores, firmó un tratado de libre comercio con la UE y entregó

garantías en petróleo a China y Tailandia entre otras medidas. La necesidad de crédito en un escenario cambiante agudizó la reorientación de su política económica. Estos pasos liberalizadores, que ya estaban en marcha, se profundizaron con su sucesor: Lenín Moreno. Por tanto, explica Ospina (2019), lo significativo no fue el viraje hacia la derecha en términos socioeconómicos, sino la implosión política interna en Alianza País. Este partido perdió hegemonía lo que suscitó un escenario de fragmentación y dispersión, hecho que se reveló con claridad en los comicios locales de marzo de 2019.

La impronta presidencialista, autoritaria y disciplinadora del liderazgo de Correa contribuyó a la debacle desdemocratizadora interna agudizada por la crisis creciente y los casos de corrupción que se revelaron a partir de 2016. La ausencia de diálogo con los movimientos sociales, con el indígena, los sindicatos y el feminista, con los que había marcado un fuerte antagonismo prácticamente desde el inicio de su mandato, dio paso a una confrontación abierta.[6] María Amelia Viteri (2020) destaca en este camino de rupturas la reforma de la función judicial y la Ley Orgánica de Comunicación en 2010 y, en 2013, la fiscalización y disolución de las ONG. Otro episodio emblemático, en esta ocasión para el feminismo, fue el que se produjo en 2013 a propósito del debate sobre la despenalización del aborto por violación en el COIP, durante el cual varias asambleístas del gobierno proclives a la reforma fueron ejemplarmente disciplinadas.

Si bien el correísmo desplazó inicialmente a las cámaras de la producción, a los gremios empresariales y a los grupos financieros,[7] lo que debilitó la influencia de estos sobre lo público, con el paso del tiempo esto cambió (Chiasson-LeBel 2019).

En 2015, en coincidencia con la baja del barril de petróleo y el alza del dólar, se expresa una serie de malestares sociales heterogéneos.[8] Por ende, agitadas por sectores de la derecha, tuvieron lugar en Quito las protestas contra la iniciativa de gravar las herencias y la plusvalía extraordinaria de bienes inmuebles, medidas con las que el gobierno buscó paliar los efectos de la crisis económica. Dado el clima de descontento generalizado, el mandatario tuvo que retirar temporalmente

la propuesta que, a pesar de perjudicar a la clase propietaria, fue hábilmente señalada como una iniciativa antipopular, un ataque directo a los ahorros de la población. La movilización de "los herederos" (Ramírez 2019), es decir, de la derecha opositora a la reforma tributaria, se extendió entre amplios sectores de la población, que la interpretaron en cuanto ataque al patrimonio familiar y al esfuerzo privado (Ortiz Crespo 2016). Un aspecto interesante, siguiendo a Enríquez (2015) en su estudio sobre estas movilizaciones encabezadas por sectores medios-altos, fue la autopercepción de sus protagonistas como ciudadanos antipolíticos y como familias y padres de familia que tratan de defender lo logrado con esfuerzo.[9] Estos elementos significativos reaparecen en las movilizaciones contra "el género" de 2017 –explicaré este fenómeno más adelante–. El rechazo al socialismo, al populismo y al estatismo asociados a Correa y al gobierno de Venezuela se afianzan en la escena política junto con la idea de perder el miedo, la exaltación de la libertad y la ocupación de la calle.

En este mismo periodo se desataron protestas por las leyes de justicia laboral (Ley Orgánica para la Justicia Laboral y Reconocimiento del Trabajo en el Hogar/2015) y de aguas (Ley Orgánica de Recursos Hídricos Usos y Aprovechamiento del Agua/2014), contra las enmiendas constitucionales que incorporaban la reelección indefinida del máximo mandatario, por el libre acceso a la universidad y contra la criminalización de la protesta. La aprobación del gobierno, tachado de autoritario, se encontraba en horas bajas durante la visita del papa Francisco en julio de 2015. A pesar de los llamados de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana a "no politizar" la visita y los esfuerzos de Alianza País por capitalizarla, esta representó un paréntesis de distensión en el escenario preelectoral.

El terremoto que sacudió la Costa en abril de 2016 reordenó el escenario. El gobierno aprovechó la catástrofe para "sumar" voluntades en torno a lo público y, pese a los problemas de coordinación, logró recuperar la iniciativa afianzando una respuesta centralizada. A pesar del descrédito del candidato a la vicepresidencia, Jorge Glass, la postulación de Moreno salvó el clima de desconfianza y crisis de la última legislatura.

Una vez en el gobierno, y a pesar de los gestos iniciales por distanciarse de su antecesor, apeló a la concertación;[10] la fragilidad empujó a Moreno a poner en marcha una serie de medidas respaldadas por las derechas y las cámaras empresariales con el beneplácito del Fondo Monetario Internacional (FMI). Entre ellas se encontraban las privatizaciones y reformas laborales que desencadenaron la rebelión indígena-popular de octubre de 2019. La presencia de sectores del capital en el interior del gobierno desde la segunda mitad de 2017 se hizo patente (Macaroff 2018; Herrera y Macaroff 2020). Se conformó en ese momento el Consejo Consultivo Productivo y Tributario, instancia de concertación entre el sector empresarial y el Ejecutivo, y se puso al frente a Richard Martínez, dirigente del Comité Empresarial Ecuatoriano, que en 2018 fue nombrado ministro de Finanzas. La derecha "conciliadora" fue ganando posiciones hasta que la crisis acabó por afianzarla en el interior del Estado.

> El gobierno profundizó un claro pacto proempresarial; articuló su bloque con las demandas y reformas legales de las elites; los ministerios más importantes pasaron a estar comandados por sus representantes; avanzó en una reforma para la flexibilización laboral; y a nombre de la crisis firmó un nuevo acuerdo con el FMI sin que pase por la Asamblea Nacional violando así los artículos 289, 419 y 438 de la Constitución; al igual que en épocas pasadas, el acuerdo vino acompañado de una serie de condicionamientos, políticas económicas y fiscales claramente antipopulares que el gobierno de Lenín Moreno comenzó a aplicar incluso antes de la firma del acuerdo (Herrera y Macaroff 2020, 49-50).

Una lectura feminista del momento deja ver importantes quiebres respecto al periodo "instituyente" (2007-2012 [Guarderas y Carofilis 2020]). En él, además de no revertirse los derechos conquistados, se suman logros evidentes como la educación para la igualdad, la salud con enfoque de género y el acceso a la producción (Villagómez 2013). El reconocimiento del trabajo no remunerado en la Constitución de 2008 (León 2001) junto con la corresponsabilidad materna y paterna y el derecho a la seguridad social para las amas de casa representaron avances significativos (Villagómez 2013). Paz Guarderas y Cynthia Carofilis (2020) añaden el registro de uniones de

hecho entre personas del mismo sexo. En un informe de ONU Mujeres de 2016 en el que se reflexiona sobre las dos décadas precedentes (1995-2015) constan como objetivos que se deben consolidar el cierre de brechas en el trabajo, el acceso igualitario a todos los servicios de protección y seguridad social, la inversión en infraestructura de cuidados y la atención a la población que requiere de cuidados. El aumento de la inversión social, las reformas al Código del Trabajo en relación con los derechos laborales de las madres y el permiso de paternidad, la prohibición de la tercerización y la extensión de los derechos del trabajo remunerado del hogar aparecieron como avances destacados. A ellos se suma el Bono de Desarrollo Humano, la salud infantil y materna, el crédito a pequeña escala y el Plan Nacional de Erradicación de la Violencia de Género hacia la Niñez, la Adolescencia y las Mujeres (PEVG), si bien el informe advierte sobre la necesidad de desplegarlo y dotarlo de recursos para su aplicación.

Algunas demandas ya habían sido objeto de disputa, por ejemplo, con la Iglesia católica, durante el proceso constituyente con resultados agridulces (Maldonado 2009). La persistente desigualdad socioeconómica relativa al género no logró revertirse. Esta se vinculó con la primacía del sector extractivo y sus efectos de despojo y violencia, con el subempleo y la criminalización del trabajo callejero feminizado, con las brechas salariales, con la falta de activos de las mujeres, particularmente en el sector rural, con la persistente desprotección del trabajo remunerado del hogar, con la falta de aseguramiento social y las limitaciones de las transferencias monetarias no contributivas, así como con la falta de servicios sociales. El desigual acceso financiero y el endeudamiento, la falta de ingresos propios de las mujeres y la sobrecarga de cuidados y sus efectos aparecieron igualmente en el listado (Vásconez 2015). Todo ello se sumó, según el Informe Sombra al Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer, a los límites de los derechos sexuales y reproductivos, donde el embarazo adolescente fue el indicador más preocupante del momento. Se trata de aspectos estructurales que el gobierno progresista no buscó o logró abordar de forma decidida. No obstante, los avances señalados contrastaron con lo que ocurrió más adelante.

Antecedentes de la ofensiva antigénero

El conservadurismo sexual y de género ha sido un componente de la cultura social y política de Ecuador. Si bien el liberalismo priorizó el secularismo en el proceso de modernización, no impugnó dinámicas de dominación patriarcal heredadas. La moral pública durante el siglo XIX osciló entre una concepción civilizatoria cristiana que educara, contuviera y disciplinara "excesos" como el adulterio, la prostitución, el aborto o la desobediencia a los maridos y la inclinación a desplazar los conflictos hacia el ámbito de lo privado (Goetschel 2019). Pese a la separación entre Iglesia y Estado, el papel de la primera siguió primando.

Como señala Viviana Maldonado (2009), durante la década de 1990, periodo en el que se celebraron importantes cumbres internacionales orientadas a formular y resguardar los derechos sexuales y reproductivos, la moralidad religiosa adoptó nuevas formas. Entre ellas figura el protagonismo de las personas laicas, habitualmente de las élites, "comprometidas" con la defensa de los valores cristianos en la vida pública. En la primera década de 2000, grupos como Vida y Familia o Abogados por la Vida, en alianza con políticos de la derecha, intervinieron contra la comercialización de los anticonceptivos de emergencia, en 2004, y la Ley Orgánica de Salud (53/2006), a la que acusaban de promover la promiscuidad juvenil y el aborto. Joseph Salazar (2020) plantea que las organizaciones provida ya habían llegado a Ecuador de la mano de Olga Muñoz y el jesuita Julio Terán Dutari (antiguo rector de la Pontifica Universidad Católica del Ecuador), cuando trajeron a Paul Marx, fundador de Vida Humana Internacional. A comienzos de 2000 ya existía una red de agrupaciones, entre ellas Funavi, Fundación Familia y Futuro y Red Acción Provida.[11]

El debate sobre este último tema se desató definitivamente durante la Asamblea Constituyente de 2008, en la que grupos feministas reunidos bajo la Coalición por la Despenalización del Aborto enfrentaron a la Conferencia Episcopal Ecuatoriana y a los partidos de la derecha.[12] La oposición de esa institución religiosa desató el malestar de Rafael Correa, que declaró que su objetivo era capitalizar la oposición total a la nueva carta magna utilizando para ello algunas demandas de los feminismos.[13]

Finalmente, en el preámbulo se incluyó el nombre de Dios y la "defensa de la vida desde la concepción", así como el matrimonio entre mujer y hombre.[14] A pesar de ello, como señala Maldonado (2009), "en el imaginario social del país se plasmó la idea de que se trataba de un gobierno de avanzada, particularmente por su oposición y contrapunto mantenido con la cúpula de la Iglesia católica" (57). No se produjo una clara distancia respecto a los discursos religiosos, hecho que se reflejó en el respaldo del presidente –en su condición de "católico practicante de izquierdas"– a las líneas rojas de la Iglesia. Si bien la cúpula religiosa y el gobierno o, más bien el presidente, confluyeron en los temas "no negociables", su relación fue un tira y afloja que muestra la influencia de la Iglesia.[15]

La RC mantuvo una actitud paradójica respecto a la moral católica y, en general, a la jerarquía eclesiástica. Por un lado, estaba la necesidad de mantener distancias respecto a sus valores, asociados a la derecha y a una concepción religiosa del Estado, por otro, identificaba a la religión con el sentir común del pueblo. Todo ello se tradujo en un pacto tácito y una voluntad de no confrontación.

En su análisis del periodo progresista respecto a la violencia de género, Paz Guarderas y Cynthia Carofilis (2020) distinguen varias etapas. Entre 2007 y 2012, la dinámica "instituyente" de la RC mantuvo los derechos conquistados (para las embarazadas, participación, violencia y enfoque de género en las políticas públicas) y, pese a su posición durante la constituyente, avanzó en algunos campos, particularmente en lo relativo al trabajo, por ejemplo, en el reconocimiento del cuidado, la diversidad familiar (en relación con la migración), la corresponsabilidad materna y paterna y la seguridad social para las amas de casa. Se reconocieron las uniones de hecho y se incorporaron importantes objetivos en el Plan Nacional del Buen Vivir 2009-2013, entre ellos la reducción del embarazo adolescente, que finalmente se plasmó en la Estrategia Nacional Intersectorial de Prevención del Embarazo Adolescente y Planificación Familiar ([ENIPLA] 2011), o la reducción de los índices de violencia, que consta en el PEVG (2007), del que surgió la Encuesta Nacional sobre Relaciones Familiares y Violencia de Género contra las Mujeres (ENVIGMU). Así mismo, se iniciaron acciones contra las clínicas de "deshomosexualización".

En la segunda etapa, de "retorno a los valores conservadores", entre 2013 y 2017, el Plan Nacional del Buen Vivir 2013-2017 acometió una serie de iniciativas, en particular relativas a la violencia, que se plasmaron en octubre de 2013 en la reforma del COIP, que dio lugar a un incremento de delitos y penas. Guarderas y Carofilis (2020) destacan el cierre de "centros de deshomosexualización" clandestinos y el acercamiento del gobierno a los colectivos LGBTI. El punto de inflexión fue el debate sobre el aborto por violación a propósito del COIP. El respaldo de algunas asambleístas de Alianza País les valió una sanción política; el presidente adoptó una actitud autoritaria frente a su desacato y, a su vez, ganó la aprobación de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana y de Guillermo Lasso.[16]

Desde 2012 hubo algunos hechos relevantes. Como parte de la ENIPLA, el gobierno puso en marcha la campaña "Habla serio. Sexualidad sin misterios", capacitó al personal docente para que impartan educación sexual, mejoró la atención en los centros de salud y la distribución gratuita de anticonceptivos. En marzo de 2013, el Ministerio de Salud, presidido por Carina Vance, emitió un Reglamento para Regular el Acceso y la Disponibilidad de Métodos Anticonceptivos para garantizar su adquisición "de forma gratuita y oportuna, incluyendo la anticoncepción oral de emergencia ('pastilla del día después') a toda la población en general, en especial a adolescentes, jóvenes y mujeres que lo requieran". En junio, distintos colectivos presentaron un proyecto de Reformas a la Ley del Registro Civil, Identificación y Cedulación en Materia de Identidad de Género y una campaña: "El género en mi cédula" (Vázquez 2013). Otro hecho significativo fue el caso Satya, en el que una pareja de lesbianas trató de inscribir a su hija en el Registro Civil con los dos apellidos maternos, lo que desató, además de un proceso judicial, la acción de varios colectivos en defensa de la "inconstitucionalidad" de la iniciativa (Chávez 2019).

Estos hechos dispararon la agitación de los conservadores; la "fuerza ciudadana" 14 Millones llamó a una movilización en el mes de mayo con el respaldo de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, más tarde desmentido, y la Red Vida y Familia (*El Universo* 2014b). En el comunicado de

la "gran concentración nacional" del domingo 18 de mayo de 2013, en la Plaza San Francisco de la ciudad de Quito, plantearon lo siguiente:

> -¿Que el Ministerio de Salud entregue anticonceptivos y píldoras abortivas a los niños desde los 12 años sin el consentimiento de sus padres?
>
> -¿Que sin conocimiento ni autorización de los padres, los niños y niñas reciban una educación sin valores, donde se promueve la promiscuidad y relaciones sexuales sin responsabilidad?
>
> -¿Que en las leyes llamen matrimonio a cualquier tipo de relación y además atenten contra la reconciliación familiar impulsando el divorcio exprés?
>
> -¿Que se cambie en la cédula la palabra sexo por género abriendo así la puerta para que personas del mismo sexo pretendan casarse y adoptar niños, perjudicando el derecho de los menores a beneficiarse de la figura complementaria de padre y madre?
>
> -¿Que en el nombre del Estado Laico se limite a la libertad de conciencia, su manifestación pública y la cultura de todo un pueblo?
>
> Estamos conscientes de que esta situación es sumamente grave y requiere ante todo de Unidad Nacional. DECIMOS NO a la "ideología de género" y a la "cultura de muerte" contrarias a la riqueza de la identidad de nuestro pueblo. El Ecuador necesita urgentemente políticas públicas con "enfoque de familia" … (*El Telégrafo* 2013a; comillas y mayúsculas reproducidas aquí tal como aparecen en el documento).

Rafael Correa los calificó de "chiflados" y "fundamentalistas", al tiempo que ratificó su oposición a legalizar el aborto y el MI. Los ingredientes, incluido el secularismo estratégico (Salazar 2020), estaban servidos, pero las condiciones para la expansión de la ofensiva aún no estaban dadas (Vega 2020b).[17] Según *El Telégrafo* (2013b), a la concentración acudieron 100 personas en Quito y 200 en Guayaquil.

Pese al escaso eco, Ecuador ya había acogido en 2013 el VI Congreso Internacional Provida, donde se instalaron y articularon algunas organizaciones a nivel nacional (Frente Joven, Observatorio Católico, CitizenGo, Ecuador Provida, Voluntarios por la Vida, Jóvenes por la Vida [Salazar 2020, 90]).

En noviembre de 2014 se produjo un cambio significativo en el discurso del gobierno; la IG, cuya genealogía, como explicaré, remite a la Santa Sede, se transformó en un referente para el entonces mandatario. Rafael Correa adoptó esta retórica y se distanció de las feministas, a las que ya había tildado de "malcriadas" tras una protesta a favor del aborto en la que interrumpieron la canción "Patria, tierra sagrada" durante el cambio de guardia en el Palacio de Carondelet. En la célebre sabatina en la que criticó "Mi género en mi cédula" habla de un "feminismo fundamentalista" que lucha por destruir las identidades pretendiendo que

> los hombres parezcan mujeres y las mujeres hombres. Todo lo que se llama la "ideología de género". […] Qué bueno que una mujer guarde sus rasgos femeninos, qué bueno que un hombre guarde sus rasgos masculinos. Todo el mundo es libre: el hombre de ser afeminado y la mujer de ser varonil, pero yo prefiero a la mujer que parece mujer y creo que las mujeres prefieren los hombres que parecemos hombres (Archivo audiovisual 2017b, Enlace Ciudadano n.º 402).

En sus alocuciones asentó algunos significantes claves: "ideología", "familia convencional", "sexo biológico", "diferenciación sexual natural", "feminismo por la igualdad de derechos", "construcción cultural", "imposición a los chicos", "hombre y mujer natural", "complementariedad", "feminismo fundamentalista". Estableció, además, una diferenciación entre relaciones "materiales" y "modos de producción", que ameritaron la acción de la izquierda (encabezada por un "católico de izquierdas" como se autodenomina el exmandatario), y una serie de "ideologías" que tergiversan la verdad y destruyen la familia.[18] La referencia a la ley natural, que determina el sexo biológico, se entreteje de forma confusa con el peligro de reconocer otras expresiones de identidad. Amy Lind y Christine Keating (2013) se refieren a dichos gestos como una combinación incongruente de homofobia con "homoproteccionismo". El presidente bloqueó cualquier conexión entre reconocimiento de la diversidad, discriminación, violencia y desigualdad. Por un lado, dio espacio a grupos LGBTI, mientras que, por otro, se opuso a los derechos que reconocen la diversidad sexogenérica, lo que canceló

incluso los términos en los que la feminidad y la masculinidad pueden ser comprendidos en plural y por fuera de la norma (Vega 2014). La Ley Orgánica de Gestión de la Identidad y Datos Civiles (2016) acabó mostrando esta indeterminación: se aprueba el género en la cédula, pero este pierde su carácter de identificador universal y solo se aplica a las personas trans, lo cual perpetúa su estigmatización. Una "victoria agridulce", en palabras de Elizabeth Vásquez (2013), que habla de la potencia del activismo transfeminista del momento y su capacidad de presión sobre el Estado, pero también de los límites y barreras del progresismo conservador (Garriga-López 2021). En definitiva, a diferencia de otros países, fue el progresismo conservador el que reprodujo los términos de la ofensiva antigénero.

En mayo de 2014, la Asamblea aprobó la creación de los Consejos de Igualdad, entre ellos el de Género,[19] heredero del Consejo Nacional de la Mujer (CONAMU), creado en 1997, y para entonces "en transición". Según María Amelia Viteri (2020), esto implicó un proceso de centralización del poder y, por consiguiente, una pérdida de autonomía de este organismo rector de la política de género.

Sin embargo, en noviembre de 2014 se produjo el cambio de orientación más significativo: la sustitución de la ENIPLA por el Plan Nacional de Fortalecimiento de la Familia (PNFF), dirigido por Mónica Hernández, asesora directa del presidente.[20] El PNFF dejó de lado la responsabilidad del Estado para enfatizar la preeminencia de la familia como ámbito central en la prevención y la atención en sexualidad (Burneo Salazar et al. 2015). Con ello, los conservadores sexuales avanzaron posiciones con el respaldo del gobierno. Joseph Salazar (2020) plantea que la orientación anterior del Ministerio de Salud estuvo caracterizada por Hernández como "hedonista", "anticientífica" y "feminista radical". La nueva visión, por el contrario, promovía una política enfocada en "valores", "afectividad" y "abstinencia sexual".

En este contexto, el gobierno de Alianza País recibió la visita del papa Francisco en junio de 2015, en un clima de agitación social y creciente conservadurismo. El feminismo, cada vez más confrontado con el gobierno de la RC, cobró fuerza en el curso de las movilizaciones contra la violencia y por el derecho al aborto que se desataron a nivel regional e

internacional a partir de ese mismo año. Una oleada, que como sugiere Julia Roth, quien cita a María Cecilia Canevari –estudiosa feminista e integrante de NiUnaMenos en Santiago del Estero (Argentina)–, tiene plena conciencia de ser parte de un movimiento global que vincula las dimensiones estructurales de la desigualdad en las sociedades capitalistas y coloniales con la violencia que sufren las mujeres y las personas de la diversidad sexogenérica (2020a, 258-263).

En las sabatinas, Rafael Correa había expresado sus ideas sobre el feminismo, el matrimonio o las identidades de género. Se había identificado como un católico tradicional y había establecido una diferencia entre un buen feminismo y otro radical o "de género". Para el mandatario, "la peligrosa ideología de género" se oponía a la auténtica preocupación de la patria progresista: la pobreza. Con este marco tachó a las feministas de sujetos individualistas, insolidarios y ensimismados en asuntos menores. La familia "convencional" apareció como auténtico pilar de la patria. Así lo advirtió el 28 de diciembre de 2013, desde Monte Sinaí, Guayaquil:

> Las ideologías se construyen, sobre todo, sobre condiciones materiales, modos de producción, etc. También, algunas veces, sobre cuestiones morales, pero… ¡no estas cuestiones… que todavía… implican tanta discusión! Entonces, me van a decir "conservador" por creer en la familia. ¡Bueno, creo en la familia! Y creo que estas ideologías de género, estas novelerías, destruyen la familia convencional que sigue siendo, creo que seguirá siendo, ¡y felizmente!, la base de nuestra sociedad.
>
> Entonces, ¡que vivan las mujeres! ¡Que viva ese movimiento feminista por igualdad de derechos! ¡Pero atentos con esos extremos de que ya no hay hombres y mujeres naturales, sino que son "construcciones sociales" y la libertad es que los hombres elijan ser mujeres y las mujeres elijan ser hombres! (Archivo audiovisual 2017a, Enlace Ciudadano n.º 354).

Como consecuencia, la educación sexual empezó a aparecer no como un instrumento de reconocimiento y respeto en la diversidad, de identificación, protección y prevención de la violencia o de libre ejercicio de una

sexualidad informada, sino como un modo deliberado de homosexualizar, abusar y confundir a los menores, alejándolos de la autoridad paterna.

Así, tras un periodo de ambivalencias, 2015 marcó un cambio significativo hacia el conservadurismo y la introducción de la retórica antigénero del gobierno de la RC (Vega 2017; Burneo Salazar 2018; Viteri 2020; Guarderas 2015). La "agenda moralista" (Viteri 2020) se sintonizó, tras la reelección de Correa en 2013, tanto con el abandono del horizonte de cambio de la matriz productiva y la adopción de políticas neoliberales como con la exaltación del binarismo sexual y de los valores tradicionales, por un lado, y prácicas punitivistas y la criminalización del aborto, por otro (Zaragocín et al. 2018). El reposicionamiento de los sectores empresariales y de la derecha política en nombre de la libertad, la propiedad y la familia a propósito de la ley de herencias (Proyecto de Ley Orgánica para la Redistribución de la Riqueza) allanó el camino para las movilizaciones de 2017.

Con Mis Hijos No Te Metas: el despegue de la ofensiva, 2017-2018

Para entender el éxito de las movilizaciones contra el género que ocurrieron en 2017, es importante considerar lo que ya estaba sucediendo en otros países, donde la campaña CMHNTM se había ensayado con éxito. Este es el caso de Perú, donde se la lanzó, en 2016, con el fin de evitar la inclusión del "enfoque de género" en el currículo escolar. Los operadores peruanos, con un fuerte protagonismo del fundamentalismo evangélico, mantuvieron estrechos contactos con el país vecino.

En Ecuador, la reacción de 2017, que es preciso entender a la luz de lo referido en el apartado anterior, abrió un frente de oposición en el terreno sensible de "la vida" y "la familia" que contribuyó de manera clave al reposicionamiento de la derecha.

El alejamiento de Lenín Moreno de su predecesor se jugó, desde mayo de ese mismo año, también en la cancha del género, donde el nuevo mandatario se presentó con un talante de concertación. El Proyecto de Ley Orgánica Integral Contra la Violencia de Género, presentado en agosto de 2017, que incluía la transversalización del enfoque de género en

la educación, la consideración de las mujeres en su diversidad y el cuestionamiento de los roles de género se configuró como el primer escenario de confrontación entre el nuevo gobierno y los actores antigénero. El segundo fue el proyecto del COS, particularmente en lo que se refiere al secreto profesional en el caso de aborto, a la inseminación artificial y a la subrogación, esta última fue deformada por los grupos opuestos (Viteri 2020). El proyecto de ley, que se venía trabajando desde años previos, llegó a la Asamblea Nacional en 2017. En él se aludía al deber del Estado de garantizar "el derecho de todas las personas a tomar decisiones libres, informadas, voluntarias y responsables, sin coerción o violencia ni discriminación sobre su género, sexualidad, su vida y orientación sexual",[21] lo cual incluía el acceso a la píldora del día después a través de la Red Pública Integral de Salud.

Como señalé entonces (Vega 2017), en la campaña CMHNTM aparecieron los ingredientes ensayados en otras latitudes.

En primer lugar, la ofensiva se ancló a cambios legislativos concretos para suscitar sentimientos de ataque y alarma en torno a la familia.

En segundo lugar, se produjo un relato polarizado con dos bandos relativamente novedosos opuestos –progénero vs. antigénero–, el primero identificado con las minorías, élites y fuerzas colonizadoras foráneas y el segundo con las familias originarias.

En tercer lugar, se desarrolló una deformación del enemigo (movimientos feministas y de la disidencia sexual, legisladores, fundaciones, organizaciones sociales, academia, etc.) presentándolo como pederasta, "homosexualizador", pervertido, interesado en el lucro a cualquier precio, corruptor de menores, etc.; todo ello orientado a suscitar pánico moral. Para ello se diseminaron noticias falsas, tal y como vimos en Colombia y Perú en relación con los supuestos textos escolares y los programas de educación sexual que se iban a aprobar.

Cuarto, sus protagonistas se presentaron como víctimas, familias ecuatorianas sin poder bajo el yugo totalitario del Estado. La autovictimización es fundamental y consiste en avivar emocionalmente hablando momentos de daño y despotenciación del sujeto con el fin de fijarlo en esa circunstancia y suscitar sentimientos de hostilidad, venganza y, sobre

todo, resentimiento. La derecha autoritaria activa en el presente este tipo de interlocuciones, tanto con grupos agraviados que han perdido sus privilegios (por ejemplo, padres divorciados en disputas de custodia o varones blancos en relación con migrantes o población afrodescendiente) como con sectores que por diversos motivos se sienten vulnerables. La autovictimización permite aquí señalar a un enemigo al tiempo que oculta el poder estructural de quien la adopta como estrategia.

En quinto lugar, se acudió al lenguaje de los derechos, en particular de los derechos humanos; como explicaré más adelante, los derechos de los padres sobre la infancia (naturalmente binaria y heterosexual) ocuparon el centro de la discusión. Sexto, se desplazó la atención de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres y las diversidades hacia el campo de la educación y la protección de los menores.

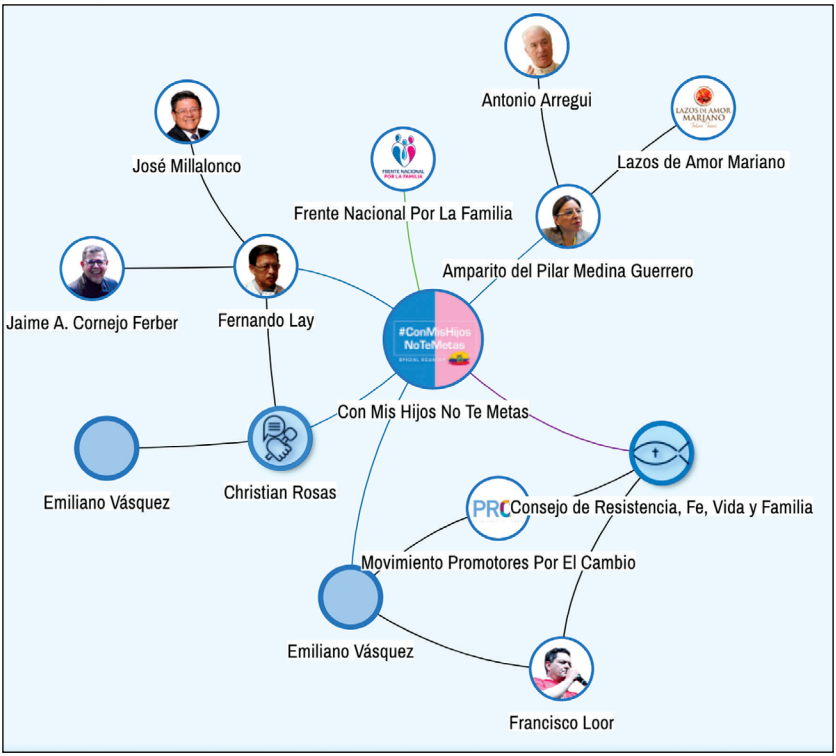
Finalmente, la ofensiva buscó articularse en un frente amplio, diverso, secular y ciudadano que incluyó a sectores religiosos y partidarios, pero que va mucho más allá, y donde, nuevamente, las familias nacionales aparecen como protagonistas.

Al igual que en otros lugares, el género opera a modo de pegamento simbólico (Grzebalska, Kováts y Pető 2017), pero en esta ocasión su encuadre se modificó en algunos aspectos respecto al uso que le había dado Rafael Correa. En el nuevo marco se convocó mayormente a la gente común, pero no tanto en su condición de clase (trabajadores, gente empobrecida, etc.) o por su ideología progresista, sino por su condición de familias-ciudadanas: el pueblo ecuatoriano y los padres de familia, identificados con las tradiciones, pero también, como explicaré, con el espíritu emancipatorio de la Constitución.

Una intensa acción en las redes empujó la campaña de CMHNTM (Brito 2020), que creció a partir de la presencia y las redes institucionales de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana y las afinidades y vínculos informales entre las denominaciones, Iglesias y pastores evangélicos más influyentes. Entre ellos se encontraban Freddy Guerrero (el entonces presidente de las Sociedades Bíblicas Unidas en Ecuador), Jaime Cornejo (pastor del Centro Cristiano de Cuenca), Fernando Lay (pastor de la Iglesia de Iñaquito) y Estuardo López (presidente de la Confraternidad

Evangélica Ecuatoriana [Salazar 2019]). Los *talleres de motivación*, las comunicaciones personales, los programas radiofónicos o las charlas en las iglesias fueron trenzando el tupido *ecosistema reaccionario* ecuatoriano (Cabezas y Vega 2023). Una pluralidad de actores (figura 1.1) que operó en distintos niveles: convocantes-organizadores, diseminadores, intermediarios con comunidades específicas, organizaciones de la sociedad civil con siglas entrelazadas, medios de comunicación, partidos políticos, profesionales del ámbito del derecho, etc.

Figura 1.1. Conexiones de la plataforma Con Mis Hijos No Te Metas, 2017



Fuente: WikiAntiderechos (2017).

Además, la "WikiAntiderechos. Los rostros del *lobby* conservador: nombres, tácticas y relaciones" produjo un mapeo en el que se incluye el perfil de grupos y personas y sus conexiones en Ecuador y Guatemala.

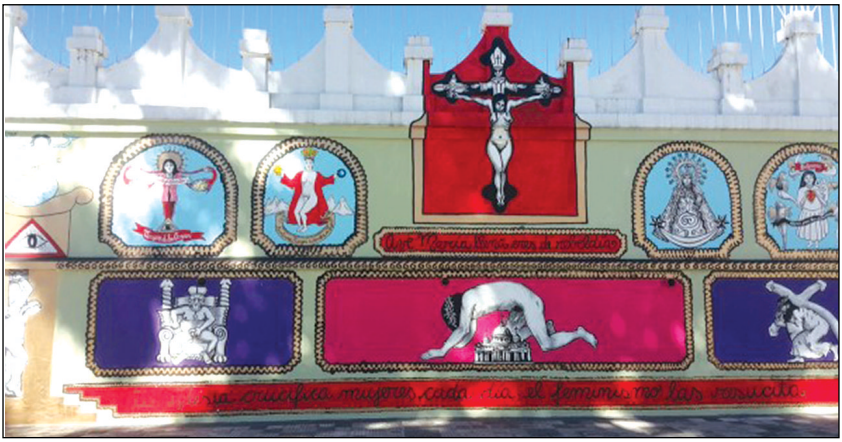
El 14 de octubre, el Movimiento Vida y Familia (evangélico), el Frente Nacional por la Familia de Ecuador, la Conferencia Episcopal Ecuatoriana y las Arquidiócesis de Guayaquil, Quito y Cuenca convocaron a las movilizaciones en varias ciudades.[22] Previamente habían realizado jornadas de oración y otros eventos preparatorios. Los convocantes dicen que hubo más de un millón de participantes a nivel nacional. Amparo Medina, activista antiaborto y vocera de la convocatoria, declaró: "¡El león dormido despertó!" (Salazar 2019, 109), refiriéndose a una mayoría silenciosa amedrentada.

Debo destacar tres elementos novedosos en relación con la movilización y la coyuntura en la que se produjo: 1) el pacto entre evangélicos y católicos, 2) la desestabilización que causó el cambio de gobierno y sus inciertas alianzas, reflejadas sobre los dos proyectos de ley a los que se asocia el conflicto, y 3) la influencia de la onda transnacional antigénero y sus expresiones en América Latina (Bracke y Paternotte 2018; González Vélez y Castro 2018).

La campaña tuvo éxito y mucha difusión, tanto entre las iglesias católicas como en los centros y medios de comunicación evangélicos. Se difundió en las radios de la Costa en las que se promovió mensajes profundamente discriminatorios, sobre todo en Guayaquil.

En Quito, el clima estaba previamente caldeado por la polémica que desató el *Milagroso altar blasfemo* (figura 1.2), un mural realizado por Mujeres Creando y que aborda el papel de la religión católica en la opresión de las mujeres. El colectivo feminista boliviano lo replicó en los muros del Centro Cultural Metropolitano, colindante con los muros traseros de la célebre Compañía de Jesús, en el marco de la exposición *La intimidad es política*. La Conferencia Episcopal Ecuatoriana, en un comunicado, solicitó la retirada de la obra al municipio. Y tras un cierre provisional, se reabrió para visitas restringidas (Garrido 2017).

Figura 1.2. ***Milagroso altar blasfemo***



Fuente: Mural de las artistas del colectivo Mujeres Creando (2017).

La controversia sobre "el género" marcó la agenda en un momento de incertidumbres. En el marco de la campaña se difundieron noticias falsas y tergiversaciones sobre las propuestas legislativas. La reforma del COS, por ejemplo, no aspiraba a liberalizar el material genético, sino que lo prohibió, al igual que la remuneración por subrogar (los llamados vientres de alquiler). La campaña generó alarma sobre la reproducción asistida, vigente desde la década de 1990; cuando lo que se pretendía era regularla para evitar el abuso económico. En cuanto a las emergencias obstétricas en los abortos en curso, lo que se promovía era que sean atendidas inmediatamente; que la objeción de conciencia y la denuncia no pongan en peligro la vida de las mujeres, cuya atención deben garantizar los servicios de salud. Así mismo, se quería garantizar el acceso gratuito a métodos anticonceptivos para personas en edad reproductiva; el fin era prevenir embarazos no deseados y enfermedades de transmisión sexual, responsabilidad de las autoridades sanitarias. La campaña cuestionó esta orientación preventiva en el nombre de los padres, por un lado, y que la atención se dirigiera a las trabajadoras sexuales como grupo vulnerable, por otro. En cuanto al proyecto de ley de violencia, la polémica se fabricó en torno al reconocimiento a la diversidad sexogenérica

y la orientación sexual, condiciones sujetas a discriminación, aunque ambas están contempladas en la Constitución, en la política pública y en sentencias judiciales que ratifican el principio de igualdad.

El pánico moral en torno a estas cuestiones tuvo sus efectos. La Comisión Ocasional que tramitó el proyecto de ley cambió el título de "contra la violencia de género" por "en contra de la mujer", eliminó parte de algunos artículos que regían sobre la "autodeterminación sexual y de género", la "identidad de género", la "orientación sexual" y la inclusión como sujetos de derecho a "las mujeres de orientaciones sexuales e identidades de género diversas". Tales cambios, según las declaraciones del portavoz de la comisión, eran ajenos a la campaña de CMHNTM.

Hay dos elementos, en apariencia desconectados, que ayudan a entender la alarma del momento. El primero son los casos de abuso sexual en las escuelas que salieron a la luz en ese periodo. Diez días después de la marcha se detuvo en Quito a un docente acusado de abusar de 84 niños en un plantel en Calderón. En Guayaquil, días antes de la movilización se conoció de otro caso con un centenar de víctimas y varios profesores implicados, mientras que en junio se intervino en la Academia Aeronáutica Mayor Pedro Traversari (caso AAMPETRA), ubicada en el sur de Quito, donde se violó y agredió sexualmente a más de 40 menores de edad. Según los datos del Ministerio de Educación, las denuncias se habían incrementado; entre enero y octubre de 2017, ascendían a 230. Estos hechos no fueron objeto de atención por parte de CMHNTM, pero sí coadyuvaron al clima de desconfianza hacia las instituciones públicas. Activaron en las familias un fuerte sentimiento de vulnerabilidad en el que paradójicamente se instaló la conexión entre educación sexual y sexualización y abuso sexual contra la infancia (Vega 2020a). Los convocantes de las marchas evitaron el tema de la violencia en los planteles, en parte por sus reminiscencias para la Iglesia católica, pero la atmósfera general era de temor y preocupación. El propio gobierno buscó cosechar estos sentimientos dándoles una respuesta penal en la consulta popular de 2018; la cuarta pregunta fue la siguiente: "¿Está usted de acuerdo con enmendar la Constitución de la República

del Ecuador para que nunca prescriban los delitos sexuales en contra de niñas, niños y adolescentes, según el Anexo 4?" (*El Comercio* 2017a) fue ampliamente respaldada.[23]

El segundo hecho significativo fueron los casos de corrupción. La capacidad simbólica del género permitió transpolar el imperativo de depurar la política hacia la pureza sexual. Pocos meses después de su elección, Lenín Moreno se sumó a la purga anticorrupción del correísmo, hecho que le permitió desprenderse del vicepresidente Jorge Glass, implicado en los sobornos de Odebrecht. Esta cruzada, que también se plasmó en la consulta popular, contribuyó a fortalecer discursos antipolíticos y anti-ideológicos, a los que se acogieron los grupos conservadores a través de la exaltación de la familia convencional. Con ello se enfatizó la crisis del progresismo y sus derivas autoritarias, contrarias a la libertad. Sirvió, de paso, para deslegitimar la inversión social en política pública. La corrupción, en el contexto de crisis socioeconómica, acentuó el malestar y la deslegitimación del Estado, percibido como un ente que practica una intromisión excesiva, malversa sus recursos y cuenta con funcionarios infames.

La educación sexual y la batalla por el lenguaje, 2018-2019

Después de 2017 se produjeron nuevas movilizaciones. En junio de 2018, la CC falló una sentencia sobre el derecho de NNA a recibir educación sexual y se reafirmó su derecho a decidir sobre su salud sexual y consentir de manera directa sin injerencia del Estado, la sociedad y la familia. La sentencia ratificó la política del Ministerio de Salud por cuanto reconoce al Estado como garante de dicho derecho en un contexto marcado por el aumento del embarazo adolescente. Para esta fecha, el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC) reportó que 148 adolescentes de entre 15 a 19 años dieron a luz cada día, lo cual convirtió a Ecuador en el segundo país de la región andina con la tasa más alta de embarazo adolescente.

Como en otros países, el aparato judicial se convirtió en la vía de avanzada en la garantía de derechos, mientras que el poder legislativo quedó

relegado (Viveros 2017). En ese momento, el caso Satya, una pareja de mujeres que trató de inscribir a su criatura en el Registro Civil, marcó la agenda LGTBI. En mayo de 2018, la CC emitió una sentencia en la que se aceptó la acción y se ordenó la inscripción inmediata de la pequeña. Las protestas no se hicieron esperar (figura 1.3).

Otro tanto sucedió con la educación sexual y la mencionada sentencia de la CC, que dio lugar a nuevas movilizaciones. En ella se afirmaba que la autoridad de proteger del padre cesa cuando dicha obligación vulnera el derecho a la información, a la educación y a la salud sexual y reproductiva de los menores. Contra la CC se esgrimió el texto constitucional de 2008 (art. 29), en el que se habla del derecho de padres y madres a decidir sobre

Figura 1.3. Satya tiene una sola madre



Fuente: Facebook de CMHNTM (Ecuador), 29 de mayo de 2018.

la educación de sus hijos. Tras una gran marcha en Guayaquil se aprobó una resolución "profamilia" en la Asamblea Nacional impulsada por Héctor Yépez, del Movimiento CREO, y respaldada por el Partido Social Cristiano (PSC), Sociedad Patriótica y otros partidos, incluido Alianza País, confrontado en ese momento con el morenismo (*El Telégrafo* 2018).

En este nuevo episodio, junto con la "oenegización" y secularización de los discursos (Morán Faúndes y Peñas Defago 2020) y la agitación en las calles, se advirtió el desplazamiento del conflicto al ámbito jurídico. El pronunciamiento de la Asamblea reveló el consenso y respaldo a las movilizaciones. Yépez argumentó que la sentencia de la CC implica que los niños de 12 años puedan decidir cuándo y cómo mantener relaciones sexuales, que pueden consentir a tenerlas con adultos o a casarse (lo cual entra en contradicción con el delito de violación reconocido en el COIP y con el Código Civil), etc. (*El Telégrafo* 2018). Esteban Torres, del PSC, sostuvo que la sentencia consagra "la pelea permanente entre padres e hijos… y luego de esa lucha, que intervenga el salvador externo: el Estado, para dar la razón a los adolescentes. ¡La lucha de clases trasladada a la familia! Quieren destruir a la familia, en pocas palabras" (*El Telégrafo* 2018).

El 28 de julio de 2019 tuvo lugar en Guayaquil, epicentro de CMHNTM y bastión del PSC, una nueva movilización. La disposición de actualizar el currículum y los textos escolares en el marco de la ley contra la violencia previamente aprobada recibió duras críticas. En esta ocasión, el presidente sorteó la polémica reformulando el decreto y argumentando la necesidad de que los conceptos sean debidamente aplicados y comprendidos. El texto original (15 de mayo de 2019) hablaba de transversalización del enfoque de género, nuevas masculinidades, mujeres en su diversidad, prevención y erradicación de la violencia contra las mujeres y cambio de roles y eliminación de estereotipos de género. Estos términos se transformaron en igualdad entre hombres y mujeres, en todas las esferas políticas, económicas y sociales, construcción sociocultural sobre roles y valores asociados al comportamiento de los hombres libre de machismo o supremacía hacia las mujeres, prevención y erradicación de la violencia contra las mujeres, desarrollo de conductas no discriminatorias, y eliminación de toda forma de estereotipos (*El Comercio* 2018).

La batalla sobre el lenguaje y, en particular la aversión a "el género", logró cosechar, como en la propia ley, algunos triunfos. El entonces ministro de Educación, Fander Falconí, salió a defender la importancia de los contenidos de la ley y desmintió algunos bulos sobre supuestos textos escolares.

Joseph Salazar (2020) acudió a la marcha en Guayaquil. Según sus observaciones, los esfuerzos por emitir una imagen secularizada, ciudadana, nacionalista y pospolítica cedieron ante abundantes referencias y lemas religiosos. Esto fue una constante en las movilizaciones en Ecuador. Días después, organizaciones feministas presentaron ante la Comisión de Justicia de la Asamblea Nacional y la Comisión de Salud una propuesta para despenalizar el aborto en casos de violación dentro del COIP. La Fundación Desafío, el Frente Ecuatoriano para la Defensa de Derechos Sexuales y Derechos Reproductivos, la Coalición Nacional de Mujeres del Ecuador y el colectivo Mujeres con Voz abogaban por que se reformara el artículo 150 para despenalizar el aborto en casos de violación, estupro, inseminación no consentida, malformación del feto e incesto. Lo anterior calentó nuevamente la confrontación.

Salvemos las Dos Vidas: de la Asamblea a la Corte, 2018-2019

En octubre de 2018, llegaron a Ecuador como conferencistas Agustín Laje y Nicolás Márquez, ideólogos de la oposición al denominado *marxismo cultural*, quienes fueron invitados a la Convención Internacional de la Familia. Fue su tercera visita; la primera ocurrió en 2017 y la segunda, en 2018.

La lucha por el derecho al aborto, permanentemente abierta en la región, entró en una nueva fase. Tras las masivas manifestaciones por su legalización en Argentina, las marchas de Ni Una Menos y la campaña "Niñas no madres", que fueron promovidas desde 2016 por Planned Parenthood y los grupos feministas, y después de varias polémicas desatadas por casos de la maternidad forzada de menores violadas, la "marea verde" se intensificó en toda la región. En Ecuador, la propuesta de despenalización del aborto por violación, que ya había sido frenada por el anterior mandatario, se relanzó con fuerza en un escenario de mayor presión social. Se presentó un

nuevo proyecto de ley que fue redactado por la Defensoría del Pueblo en colaboración con varias organizaciones feministas.

En este agitado clima regional, distintas organizaciones ecuatorianas lanzaron varias acciones encabezadas por Aborto Libre EC. La campaña neoconservadora argentina SDV llegó al país de la mano del activismo provida. El cambio más significativo fue la reaparición de la "otra vida", la de los cuerpos gestantes; como explicaré, se trata de un esfuerzo por apropiar y desplazar significantes colocados en la discusión pública por los feminismos. En un tono "positivo", la campaña proponía soluciones que consideren la violencia sexual y la desigualdad: apadrinar niños, realizar adopciones "desde el vientre materno", dar recursos económicos a las mujeres y niñas para que no aborten, etc. Estas medidas de maternización residuales tuvieron un fuerte componente simbólico. Con este espíritu, los grupos provida buscan contrarrestar la legitimidad de las protestas feministas y el rechazo al doble castigo de la violencia y la maternidad forzada (Gómez de la Torre, Castello y Cevallos 2018).

Otro elemento relativamente novedoso fue la concepción de cigotos/embriones/fetos no solo como "vida", "humanidad", "bebés" (con voz propia), sino como sujeto de derechos (Salazar 2020) y ciudadanos. El giro hacia la infancia también se advirtió en el combate contra el aborto de "niños/as no nacidos". Esta consideración de los "más desfavorecidos" venía desarrollándose en los Estados Unidos desde la década de 1980, momento en el que se activó la ofensiva contra las clínicas que practicaban abortos y se iniciaron servicios "alternativos" que suplantaban la orientación a favor de la igualdad, la protección de los débiles, la oposición a la mercantilización y cosificación del cuerpo y la vida, el combate a la explotación de las mujeres y la violencia, y la promoción de los cuidados y la comunidad. El feminismo se convirtió, según el caso, en objeto de ataque y de deseo.

En enero de 2019, en la Comisión de Justicia de la Asamblea Nacional, se reabrió la discusión sobre la reforma del artículo 150 del COIP (2014) para considerar como no punible el aborto por violación. El debate se detuvo y, en julio, la Fundación Desafío y otras organizaciones presentaron la primera acción por inconstitucionalidad ante la CC a la que siguió una

segunda en agosto. La presión sobre la Asamblea, al calor de diversos informes sobre derechos humanos, se hizo patente.

En este periodo sectores católicos hicieron una serie de movilizaciones, entre ellas, las del 16 de marzo en Guayaquil y en Quito bajo el lema "Salvemos las dos vidas". Entre sus impulsores figuraron Carlos Arsenio Larco (movimiento evangélico Vida y Familia), Martha Villafuerte (Red Familiar de Principios Formativos, Guayaquil), Pablo Crespo (Red Vida y Familia), José Redrovan (Cuenca Escoge la Vida), Érica Vásconez (Red Vida y Familia Ecuador), Cristina Franco (Abogados por la Mujer, Niñez y Familia), además de Amparo Medina (Conferencia Episcopal Ecuatoriana y SOS Mamá). Entre los asambleístas y personas vinculadas a partidos políticos participaron Héctor Yépez, Roberto Gómez y Poli Ugarte de CREO, Esteban Torres del PSC y Viviana Bonilla (independiente).

Entre las acciones contra la "ideología abortista" destacan, además de plantones (figura 1.4) y oraciones, talleres sobre sexualidad "afectiva" y castidad en parroquias, escuelas y colegios (Salazar 2020).

Figura 1.4. Protesta ante la Asamblea Nacional contra el aborto por violación, septiembre de 2019



Fuente: Wambra Medio Comunitario Digital (2020).

El 17 de septiembre de 2019 se produjo una vehemente confrontación en las puertas de la Asamblea Nacional durante la celebración del pleno en el que se debía votar por la despenalización del aborto por violación en el COIP (2014). Una valla separaba a los grupos feministas de los sectores contrarios; la disputa se saldó con una estrecha derrota: 65 votos a favor vs. 70 en contra de la despenalización de la interrupción del embarazo para mujeres y niñas violadas. Un mes después la propuesta fue desatendida por el presidente al momento de emitir el veto; pese a todo, la presión nacional e internacional no se detuvo.

El 25 de agosto de 2020 la Asamblea aprobó el Proyecto del Código Orgánico de la Salud, en debate desde 2012; en él se incluye la obligatoriedad de atender de emergencia gineco-obstétrica en los casos en que se comprometa la salud materno-fetal y se prohíbe la objeción de conciencia del personal de salud con respecto a la prescripción de métodos anticonceptivos. El veto presidencial volvió a frenarlo y el proyecto quedó archivado definitivamente. El 28 de abril de 2021, la CC declaró inconstitucional la prohibición del aborto para mujeres víctimas de violación, produciéndose la aprobación en el aparato de justicia. El país amplió así por la vía judicial las causas del aborto no punible, sumándose al menos parcialmente a las batallas y victorias libradas por el movimiento feminista en América Latina.

El matrimonio igualitario y el laberinto judicial, 2018-2019

En un clima encendido por esta contienda, tuvo lugar la aprobación del MI en Ecuador como resultado de otra sentencia de la CC; esta ocasionó un profundo remezón, especialmente entre los líderes evangélicos.

La disputa se inició en 2013 como parte de una estrategia política de largo alcance de las asociaciones LGTBI que consideraban la equiparación de derechos más allá de las uniones civiles que se materializaron en 2014.[24] En aquel momento, una pareja de mujeres solicitó casarse en el Registro Civil de Quito, lo que les fue negado. Esto suscitó acciones y una denuncia amparada en el artículo 11 de la Constitución que dice: "todas las personas son iguales y gozarán de los mismos derechos, deberes y oportunidades y que nadie podrá ser discriminado por identidad de género" (numeral 2).

Posteriormente, en abril de 2018, otra pareja, en esta ocasión masculina, hizo la misma solicitud, que igualmente fue denegada. Entonces se presentó una acción de protección en la que se exigió la aplicación de la Opinión Consultiva OC-24/17 (Corte IDH 2017), que permite el matrimonio entre personas del mismo sexo. La Unidad Judicial de Tránsito de Quito declaró improcedente la acción y presentó el recurso de apelación. En octubre de 2018, el Tribunal de la Sala Penal de la Corte Superior de Justicia de Pichincha remitió a la CC la consulta y en marzo de 2019, mientras se producían las movilizaciones contra la despenalización parcial del aborto, tuvo lugar la audiencia pública. En junio de 2019 se emitió la sentencia aprobatoria 34-19-IN/21.

Esto desató una nueva oleada de protestas; buena parte del trabajo de campo para esta investigación se realizó en este trasunto. Como explicaré al hablar de la politización antigénero en el campo evangélico, la disputa permitió afianzar vínculos y propósitos, afinar los discursos y plantear acciones en distintos frentes: judicial, social, político y organizativo. La pelea volvió nuevamente sobre el sentido de la Constitución de 2008 y su articulado, "prostituido" por los cinco jueces de la CC.

El 22 y 29 de junio de 2019, las calles de Guayaquil y Quito volvieron a encenderse. También el Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicos del Ecuador (conocido como FEINE) lanzó una masiva movilización independiente en Riobamba y otras ciudades al tiempo que envió delegados a Quito. Sin embargo, la presión no fue suficiente. La retórica contra la IG siguió operando a modo de paraguas en sermones, reuniones, chats de coordinación y grupos de oración; como advirtió Graff (2016), este "concepto débil con poderosos efectos" siguió circulando. El "milagroso" ensamblaje entre católicos y evangélicos se fortaleció (Salazar 2020), al tiempo que se propagó el referente "libertad", que perdió la coletilla de libertad religiosa para secularizarse y denunciar lo que se entendió como extralimitaciones del sistema de justicia. La protección a la infancia, que precisa de un papá y una mamá casados, reapareció en la campaña contra el MI, así como en la activación de sectores juveniles que militaron en las filas antigénero contra el matrimonio y su forzada asociación con la desnaturalización que traía lo "trans".

Capítulo 2
Del género en disputa al género como enemigo

El campo de los estudios de género, desde el que se abordan los complejos procesos de producción y significación de la diferencia sexual en las distintas sociedades y periodos, ha suscitado una enorme atención en los proyectos neoconservadores. En la medida en que estos estudios analizan el orden jerárquico entre mujeres y hombres en sus diversidades, lo interrogan y someten a escrutinio, representan un foco de desestabilización de dicho orden. Recordando el planteamiento de Joan Scott (1986) acerca del género como organizador normativo de las relaciones sociales y ámbito de simbolización del poder, este devela y, por tanto, desafía la dominación en sus múltiples entrecruzamientos. Da forma a una mirada analítica sobre la realidad que pone en primer término la incesante recreación y naturalización de diferencias cuyo fin último es asentar y justificar las desigualdades. La ilusión naturalista, que ya Simone de Beauvoir (1969) refutó con la célebre idea de que la mujer no nace, sino que se hace, viene desatando elaboraciones críticas de los feminismos. En torno al género se articulan imaginarios de nación, etnicidad y clase social, así como formas de significar y actuar en la institucionalidad del Estado, la familia, los mercados, los movimientos sociales o la religión. Dichos imaginarios, las normas y valores a ellos asociados, así como los comportamientos y lazos sociales en los que se concretan son escudriñados por las ciencias sociales. Es difícil, en este sentido, encontrar procesos sociales que puedan ser estudiados sin tener en cuenta las relaciones sexogenéricas o los modos en que tales

relaciones se perpetúan transformándose. Dicho con otras palabras: el género no se refiere a un conjunto delimitado de papeles o roles, actividades o ámbitos de la vida, sino a una categoría analítica mediante la que se abordan dinámicas en curso, identificaciones que emergen en proyectos imperfectos e inacabados, siempre a prueba, y por eso mismo en constante mutación e impugnación.

El género, además de una categoría de estudio, no prescriptiva o normativa, sino analítica, ha nucleado un campo de investigación: los estudios de género. Su despliegue ha ocurrido en paralelo a la acción emancipatoria de los feminismos como fuerza social colectiva atravesada por el impulso de conocer para transformar y transformar conociendo (Mies 1983).

Además de las investigaciones críticas, el término "género" aparece hoy confusamente amalgamado en los movimientos conservadores que animan las nuevas derechas. Se le atribuye el enorme poder de confundir a la infancia, destruir la familia, fomentar un hedonismo sin límites, cruzar las fronteras entre especies humanas y animales y acabar con la humanidad. En torno suyo se organizan polaridades que infunden temor: orden/destrucción, naturaleza/artificio, santidad/perversidad, autoridad/libertinaje, sentido común/academicismo, pueblo/élites, decencia/inmoralidad, nacionalismo/colonialismo globalizado, altruismo/lucro, etc. Estas oposiciones, emocionalmente saturadas, se activan en distintos ámbitos: en la educación y la salud, en la vivencia del amor y la familia, en las iglesias y en las disputas partidarias. Resulta, sin duda, en una efectiva condensación de ansiedades que invita a colocarse del lado del bien, a autovictimizarse, defenderse y atacar al oponente. Es en este escenario, en el que la tarea analítica regresa sobre "el género" en esta nueva acepción para desentrañar sus declinaciones y los propósitos ideológicos a los que sirven. En este capítulo examino este extraño uso del término.

En la primera parte discuto el género como categoría de la teoría social con el fin de elaborar su potencialidad para las ciencias sociales y en particular para el análisis de la ofensiva. A continuación, siguiendo los desarrollos de la literatura sobre estos movimientos y campañas, retomo sus orígenes y desarrollo por parte de las nuevas derechas para detenerme seguidamente en el modo en que aterriza en América Latina y Ecuador.

Para ello abordo lo siguiente: 1) la oposición a la "política de género" en las instancias internacionales desde la década de 1990, siguiendo los planteamientos de Sonia Corrêa (2018, 2022); 2) la readaptación de la doctrina católica ante las demandas de los movimientos de mujeres y feministas y la academia feminista, prestando especial atención a la contribución del papa Francisco desde 2013, y 3) la reacción de las derechas alternativas, autoritarias desde mediados de 2010, deteniéndome en una de sus versiones y su acogida en Ecuador.

Disputas feministas en torno al género

En las últimas tres décadas, las conceptualizaciones en torno a la categoría género se han asentado con firmeza, no solo en el ámbito de las ciencias sociales, sino también en las instancias gubernamentales y organizaciones de la sociedad civil. Al tiempo, ha ganado terreno la idea de que feminidad(es) y masculinidad(es), en sus múltiples configuraciones, lejos de derivarse del sexo, en tanto verdad anatómica y reproductiva incuestionable asignada a los cuerpos, hace parte de realizaciones culturales que se juegan en instancias como la familia, la escuela, las políticas públicas o el mercado (Butler 2002; Viveros 2004). Ya Simone de Beauvoir (1969) dijo que no "nacemos" hombre o mujer, sino que "nos convertimos" en tales en contacto con el mundo social. En este devenir asumimos feminidades y masculinidades como conjuntos de rasgos normativos que vamos adoptando en nuestra vida en relación. Nos hacemos mujeres femeninas u hombres masculinos en plural, pero nada garantiza que este camino sea recto y sus resultados certeros; si es verdad, como advierte la filósofa Judith Butler, que nos convertimos en algo, es decir, que pasamos a ser cierto tipo de ser que no somos desde un principio, nada garantiza el resultado. Aunque el adiestramiento sea preciso y claro y existan múltiples instancias que sirven para inducir diariamente su práctica y regular su ejercicio, las distorsiones, errores, errancias suceden constantemente; lo existente acaba superando las inculcaciones. Con el trabajo teórico y analítico se propone comprender el dinamismo de estos procesos.

Si hemos estudiado la diversidad humana del género es porque las personas la han ejercido de una y mil formas en todos los países y en todas las épocas. Nuestro mundo está poblado de personas que superan las clasificaciones al uso. Mujeres biológicas con rasgos y comportamientos que nos recuerdan a hombres, hombres "amanerados", cuerpos indiscernibles en su ambivalencia, experiencias somáticas sinuosas en constante variación, etc. El transgenerismo aparece, en este sentido, como una condición extendida que no solo concierne a un colectivo social específico. Además, en la medida en que para muchos la identidad mujer-femenina y hombre-masculino tiene que ver con que te gusten los hombres y las mujeres respectivamente, las mujeres lesbianas y los hombres homosexuales, por muy mujeres y femeninas o muy hombres masculinos que sean, no serán plenamente reconocidos como tales, sino que integran un mundo extraño respecto al régimen heterosexual (Wittig 2006). Apoyándose en su apariencia podrían "pasar" como "normales", pero al menor descuido serán desclasificados con los riesgos de exclusión y violencia que esto comporta. Si esto es así para las personas "raras", las más normales no son ajenas a las ambigüedades que se producen en las fronteras del género. Estas se palpan día a día: demasiado vello o demasiado poco, modos bruscos o sospechosamente amanerados, forma llamativa de vestir o estilizar el cuerpo, etc. Patrullar las ambivalencias del género en sus intersecciones con la clase, la raza o la edad ha sido parte de los esfuerzos de las instituciones educativas, los lugares de trabajo o los centros médicos.

Si bien el examen de lo que Gayle Rubin (1996) denominó sistema sexo-género permitió desligar la inferiorización de las mujeres de la biología, lo cierto es que trajo nuevos problemas para la teoría, entre ellos el de petrificar las identidades binarias y perpetuar las relaciones causales entre biología y vida social. Linda Nicholson (1992) habló, en este sentido, del tránsito entre un *determinismo biológico* y formas de *fundacionalismo biológico* arraigadas en el análisis social. El fundamento de esta relación tan imbricada entre morfología de la "percha" y "vestimenta" descansa, para Butler (2007), en la *metafísica de la sustancia del género*. El sexo sería sustancia o esencia, sustrato biológico, sobre la que se predican una serie de atributos restringidos en su variabilidad (género). A esta visión, la autora

opone su conocida concepción *performativa* del género, según la cual más que revelar una esencia previa o interna, el género es la iteración de actos que estilizan los cuerpos en relación con prácticas reguladoras que predican estabilidad y coherencia. Lejos de descartar el género, la autora desarrolla una teorización sobre la forma en que se (re)produce y en algunos casos subvierte.

El constructivismo, animado por los trabajos de la biología y la medicina, contribuyó a la idea, hoy tan combatida, de que el sexo es ya de por sí género (Fausto-Sterling 2006; Laqueur 1994; Haraway 1995). Esto quiere decir que el cuerpo es leído e interpretado desde una lente de inteligibilidad dominante que es binaria y responde a la exigencia de sostener identidades coherentes y estables. Los otrora "monstruos" del sexo, cuyas diferencias se presentan de forma "confusa" en sus cromosomas, sus hormonas o su anatomía externa e interna ponen de relieve los sesgos de la ciencia en sus operaciones de clasificación, patologización y corrección.[1] En juego está la reproducción de un sistema simbólico que revela así su carácter coercitivo y el modo en que, a través de la desviación, regula la normalidad y su adecuado cumplimiento.

A pesar de las contribuciones de la categoría género, las discusiones en torno a la misma en el interior de este campo de estudio no han estado exentas de crítica. Marta Lamas (1997) recordaba, recuperando las reflexiones de Scott a mediados de la década de 1990, que la traducción del término *gender* al castellano, *género*, resulta críptica para los no iniciados. Aún así, el paso de los estudios "de las mujeres" a los "de género" cuestionó las esferas separadas e introdujo un entendimiento integral, estructural, al tiempo que situado de las experiencias sexuadas y sexuales y las subordinaciones que entrañan.

Otras impugnaciones apuntan, en cambio, a su despolitización, a ocultar las asimetrías que comportan las relaciones de poder; género es un término neutro y aceptable para las instituciones que desdibuja el problema del poder y la desigualdad (Bartra 1997; Ungo 1998 y 2002). El género enfatiza el carácter relacional de la categoría o enfoque, no equivale a mujeres. Con frecuencia, el término es reductivo y descriptivo al tiempo que sortea los dilemas de la política de la representación

(Butler 2007). La *tecnocracia de género*, denunciada por María Galindo (2021), es una forma de domesticar "a la mariconada y a los feminismos", cuyo efecto es estandarizar y despolitizar los términos, además de reducirlos a demandas que empiezan y terminan en reformas jurídicas y legales con el beneplácito del BM, el FMI y los Estados. Tales políticas, afirma Galindo, poco han cambiado la vida de las mujeres de a pie y con frecuencia han servido para legitimar políticas neoliberales.

Otra vertiente de problematización se refiere a su universalismo. Ya he referido arriba la crítica decolonial al concepto de patriarcado; esta arrastra a la propia categoría de género, enraizada, según María Lugones (2008), en la *colonialidad*. Los parámetros para el análisis de identidades, relaciones y procesos se encuentran atrapados entre el "universalismo feminista" y el "esencialismo étnico" (Hernández 2008). Las propias diferencias *entre* las mujeres, señaladas por los feminismos antirracistas y de la diversidad, además de las que se producen *en las* mujeres en el plano subjetivo, ponen de manifiesto las limitaciones de la mirada binaria sobre el género.

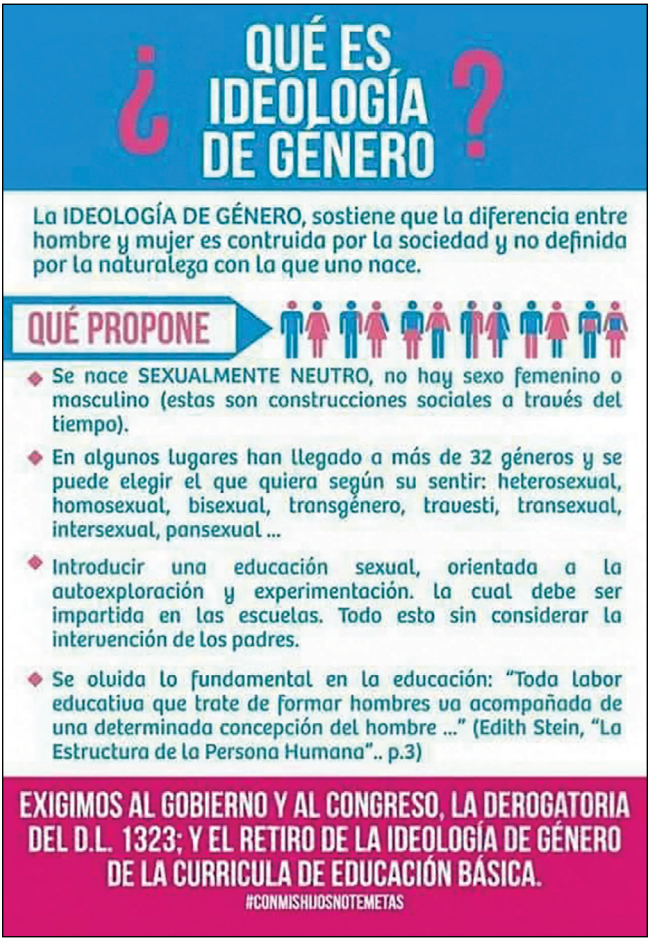
Finalmente, también se ha subrayado el peligro de guetización del campo del género en las universidades. Para Gioconda Herrera (2007) se trata de transitar de un uso meramente descriptivo del género hacia otro de carácter teórico-analítico que desmonte los paradigmas patriarcales de las ciencias sociales traspasando también las fronteras fijadas por las áreas de estudio.

Ahora bien, desde mediados de la década de 1990 nos hallamos ante un novedoso uso del término –"ideología de género", "feminismo de género", "generismo", etcétera–. En estos usos, el género no es un instrumento de análisis, una interrogante acerca de la producción de sujetos y relaciones, sino un dogma, una camisa de fuerza, un lenguaje obtuso con fines desorientadores.

El género, en esta acepción, se transformó en una ideología dirigida a imponer políticas perversas y destructivas animadas por un *lobby* de "generistas" y "lgtbi" con poder en los Estados, organismos internacionales e instancias judiciales. A propósito de esta visión, en el marco de las campañas, se difundieron explicaciones tergiversadas acerca del significado del

término (figura 2.1). Para sus enunciadores, tales *lobbies* están implicados en oscuros negocios lucrativos relacionados con clínicas de reasignación de sexo y aborto, industrias del entretenimiento y corporaciones farmacéuticas. Todo un vuelco para una perspectiva que, a pesar de las deliberaciones críticas, se pensaba asentada en la academia y la política pública.

Figura 2.1. Campaña Con Mis Hijos No Te Metas, 2017



Fuente: Vega (2020c).

En el corazón de esta torsión se encuentra su caracterización como "ideología". Tal y como señalan González Vélez y Castro,

> se trata de una construcción conceptual de los nuevos conservadores para designar y negar o cuestionar el cambio social que ha tenido lugar en las relaciones entre hombres y mujeres, así como en las concepciones sobre la sexualidad y la reproducción. Un cambio que ha sido el resultado de décadas de lucha por parte del movimiento feminista en el mundo. Con esa categoría, y enfatizando en la noción de "ideología", buscan desprestigiar la comprensión sociológica del género (2018, 15).

El énfasis en lo ideológico, contrapuesto a los hechos de la naturaleza que están validados por el poder (Foucault 1998, 136), busca socavar la producción de conocimientos para la transformación (Bracke y Paternotte 2018, 9). El posestructuralismo y el constructivismo, junto con la crítica al racismo y el descentramiento del sujeto occidental, masculino, heterosexual, blanco y de clase alta, han contribuido a desestabilizar las dicotomías fundacionales y la propia idea de una naturaleza inmutable, ajena a la interacción social.

El género: ¿categoría, ideología, tecnología?

En sentido general, ideología se refiere al conjunto de ideas, creencias y valores que refuerzan intereses de poder. Terry Eagleton (1997) considera que no se trata simplemente de ideas verdaderas o falsas como del modo en que se tornan socialmente significativas y generan efectos útiles en la vida política. No obstante, las distorsiones, mistificaciones y simplificaciones hacen parte esencial de la ideología al ocultar y legitimar posiciones que disfrazan intereses que excluyen y denigran pensamientos contrarios. Por medio de la ideología se busca influir en la organización de la vida práctica al presentar ciertas concepciones como una verdad indiscutible, lo cual implica una reducción de la complejidad social y una clausura de la reflexión en defensa de una creencia moralmente superior. Para sus detractores, "el género" postulado por los feminismos no

constituye una interrogante, tal y como estoy argumentando aquí, ni una pregunta sobre los modos de producción y regulación de identidades sociales, ni una indagación abierta acerca de los procesos de simbolización de los cuerpos, sino una imposición que oculta su auténtico proyecto, así como su propia genealogía.

Quienes tachan al género de ser una ideología estarían enfatizando que los análisis que interpretan la existencia social desde esta mirada deforman la realidad "natural" con el fin de consolidar su supuesto dominio. Esto incluiría examinar la producción de cuerpos feminizados a través de la violencia estructural, la discriminación de lesbianas y personas transgénero en la cultura y la política o la falta de reconocimiento de las familias diversas en los aparatos jurídicos que instituyen la ciudadanía, hechos empíricamente poco discutibles.

La operativa ideológica de quienes tachan al género de ideología, consiste en trastocar lo que hace la investigación con el fin de deslegitimar procesos y hallazgos. En esta operativa se afirma, por ejemplo, que su objetivo es promocionar el cambio de sexo y la pedofilia, lucrar con el aborto o destruir a la familia y a la humanidad. Sabemos, no obstante, que esto son falsedades y que la reducción deliberada del género a un único diseño universal y ahistórico –binario, cisheteronormativo, sacramentado y procreativo, con atribuciones tradicionales, en una jerarquía etnorracial, acorde con la división sexual/racial del trabajo, etc.– tiene como objetivo, por un lado, imponer y reforzar el orden dominante y, por otro, difuminar las asimetrías que este genera y que la investigación pone de manifiesto.

Si bien el liberalismo moderno proyectó el fin de la historia y las ideologías y el triunfo del pensamiento único del individualismo maximizador del mercado, quienes hoy agitan el fantasma de la IG alertan sobre el llamado *marxismo cultural*, encabezado por el feminismo, empeñado en una batalla cultural que llevaría a la humanidad a su extinción. En América Latina, personalidades mediáticas como Jorge Scala, Nicolás Márquez o Agustín Laje han difundido estos mensajes.

Evidentemente, todo ello choca con el despliegue teórico de los estudios de género y feministas. Alejándose del *deber ser*, estos se interrogan

sobre las condiciones y modos de producción de los sujetos sexuados. Lejos de corresponder a un conjunto de creencias o formas de ser específicas, el género es un instrumento de indagación (no prescriptivo, normativo, esencial, moral o ahistórico), cuyo contenido se concreta empíricamente y se interpreta analíticamente. Así, una cosa es decir cómo *deben ser* las mujeres y los hombres, la familia o la educación, cuestión que atañe a la norma o la moral, y otra muy distinta es preguntarse cómo se perciben, relacionan y actúan en relación con las instituciones, regulaciones, leyes o modos de vivir en sociedad. El género, en plural, en cada periodo histórico es el resultado de prácticas y discursos regulatorios: médicos, económicos, educativos, culturales, legales, religiosos, etc. En este contexto, podemos hablar de feminidades y de feminidades hegemónicas para un tiempo-espacio específico, pero incluso estas no agotan el campo de experiencias que tienen que ver con el género y la sexualidad.

Pero adentrémonos un poco más en el laberinto. La teoría feminista ha advertido sobre la compleja relación entre género, representación e ideología. Si convenimos que el género es también una representación, resultado y producto de discursos y prácticas reguladoras, entendemos que lo masculino o lo femenino adquieren concreción y significación en procesos situados. La Virgen María, ejemplo de formas sacrificiales de trasmitir la doctrina católica sobre la maternidad, las dietas y la ideología del hambre en los modos de consumo dirigidos a las adolescentes de clase media del norte, o la masculinidad "correcta", que difumina los micromachismos en las relaciones sexoafectivas alternativas, serían configuraciones históricas del ser-del-género, representaciones que inspiran formas de actuar condicionadas pero sujetas a reelaboraciones.

Las posiciones deconstructivistas señalan que más que un presupuesto, una propiedad esencial de los cuerpos, el género es, en realidad, el resultado de acciones significantes entretejidas e inscritas en las corporalidades. La primera de ellas es la asignación, que incluye el reconocimiento visual, la adscripción y registro civil y la simbolicación de la pertenencia. Se trata de lo que Foucault entendió como el despliegue de tecnologías políticas complejas. En este sentido, cabría entender el género, no solo

como una ideología que busca clausurar el ser, sino como planteó Teresa de Lauretis (1989), como una *tecnología*, una maquinaria de producción de diferencias.

Para la teorización constructivista y en particular para la investigación feminista, esto crea una paradoja, según la cual "las mujeres" no son un grupo previamente constituido, discernible en términos de una ontología natural, sino el resultado de una operativa, una somato-política, dirá Paul Preciado (2011), que opera en el mundo a través de mediaciones (leyes, normas, políticas, narrativas, recetas, etc.).

Esto también aplica a la política feminista y sus enunciaciones en distintos campos (el activismo, la política institucional, la universidad, el arte, etc.). El feminismo, ha planteado Judith Butler (2007), está *dentro* de la *política de la representación*. Es parte de las *tecnologías de género*, dice De Lauretis (1989), esto es, construcciones semióticas con efectos materiales y materialidades que desatan significados.[2] Paúl Preciado (2011) desarrolla dicha concepción –el género como tecnología o el tecnogénero– vinculándola al despliegue del capitalismo contemporáneo en su incesante producción de excitación y control a través de intervenciones sobre lo viviente asociadas a la pornografía y la farmacología.[3] Las preguntas que emergen son: ¿qué diferencia dichas tecnologías de la ideología?, ¿son ideológicas? Se trata de una senda espinosa en un momento en el que el género es desacreditado como una "ideología" destructiva contrapuesta a los hechos de una biología petrificada.

Son muchas las feministas que han llamado la atención sobre cómo los estudios de género constituyen una mediación en el análisis de los sujetos sexuados. Si bien, como he observado, la categoría no tiene un contenido específico y solo se concreta empíricamente, puede asumir de manera implícita cierto modelo difuminando su generalogía. Angela Davis (2004) advirtió, por ejemplo, que el examen de "la feminidad" en muchas investigaciones feministas tomaba comúnmente como presupuesto la feminidad blanca acomodada. Comprender la feminidad negra legada de la esclavitud en Estados Unidos implicaba interrogar la categoría de género heredada por la teorización feminista y sus presupuestos (asociados a cierta forma de familia y maternidad, a la conyugalidad, a

la fragilidad y al no desarrollo de ciertos trabajos, etc.). La propia producción de conocimientos sobre el género está atravesada por esta labor necesariamente crítica.

Discutiendo con Althusser, De Lauretis (1989) plantea que si bien la ideología "es un sistema infalible cuyo efecto es borrar sus propias huellas, de modo que, cualquiera que esté en la ideología, capturado/a en sus redes, se cree a sí mismo/a fuera y libre de ella" (16), la posicionalidad de la investigación feminista permite un ejercicio crítico. Dicha investigación se sitúa "al mismo tiempo *dentro* y *fuera* de la ideología de género y es consciente de estarlo, consciente de ese doble tironeo en direcciones opuestas, de esa división, de esa visión doble" (16). La condición de posibilidad de la teoría y del análisis reside justamente en situarse en el hiato que existe entre la comprensión de las identidades y relaciones de género gracias a la intermediación de las propias categorías y las experiencias de los sujetos y colectividades que habitan el mundo. La posibilidad de que exista una teoría *crítica* contra los discursos dominantes, hoy contra la retórica que reduce el género a ideología contrapuesta a una naturaleza incuestionable, pasa por sostener esta *doble visión*. Así lo sugiere Butler,

> la labor política no es rechazar la política de representación, lo cual tampoco sería posible. Las estructuras jurídicas del lenguaje y de la política crean el campo actual de poder; no hay ninguna posición fuera de este campo, sino solo una genealogía crítica de sus propias acciones legitimadoras. Como tal, el punto de partida crítico es el *presente histórico*, como afirmó Marx. Y la tarea consiste en elaborar, dentro de este marco constituido, una crítica de las categorías de identidad que generan, naturalizan e inmovilizan las estructuras jurídicas actuales (2007, 52).

De este modo, la tarea que se da a sí misma la genealogía crítica feminista desde las ciencias sociales es la de interrogar en un diálogo entre teoría y empiria las propias categorías con las que trabaja, principalmente la de género, sin renunciar por ello a desarrollar análisis. Hacer y deshacer el género, lo cual implica necesariamente descentrar concepciones anquilosadas, es una tarea que lejos de plantear una clausura, un cierre ideológico-normativo,

apuesta por la interpretación del mundo social desde una ética y una política que aspira a desmantelar el poder y abrir posibilidades de existencia para todes. Por esta razón, el estudio del género se conforma como una tecnología que problematiza reflexivamente su aprehensión de la realidad.

Tal y como plantean Siobhan Guerrero y Lea Muñoz (2018), el aporte de la epistemología feminista en las ciencias sociales, naturales y humanas y su crítica al conocimiento científico positivista y su concepción de lo objetivo, riguroso, neutro y no político permite caminar hacia una intersubjetividad dialógica y una democratización de la objetividad en la producción de conocimientos.

Sexo, género y sexualidad: la ideología naturalista

En los estudios de género se ha planteado que la feminidad y la masculinidad para mujeres y hombres diversos responde a un ideal regulatorio aunque incierto. Su objetivo no es otro que el de reproducir las desigualdades que se adhieren a la piel, la genética, los genitales, las hormonas, etc. Como advirtió hace tiempo Verena Stolcke (2000), la *naturalización* ideológica de la condición social desempeña un papel crucial en la perpetuación de la desigualdad. Si las diferencias son naturales, si son el resultado de características inherentes, por mucho esfuerzo que hagamos persistirán junto con las desigualdades que originan.

Es preciso que enfatice que nos encontramos ante cierta concepción de la naturaleza, actualmente abandonada por ramas como la biología o la medicina, contrapuesta a lo social; la dicotomía naturaleza-cultura encuentra un lugar ejemplar en el propio sexo. No obstante, como consideran María Jesús Izquierdo y Antonio Ariño (2013) citando a Helen Lambert, "equiparar lo biológico con lo intrínseco, inflexible o preprogramado es un abuso desafortunado del término biológico" (87). Más que un punto de partida ajeno a las relaciones sociales y de poder, el cuerpo, su constitución misma, es producto de una interacción con el mundo; las significaciones del cuerpo se hacen carne, de modo que la biología y, en un sentido más amplio, los hechos de la naturaleza no pueden escindirse de los procesos históricos. Esta línea de trabajo, que cuestiona la existencia de la naturaleza

como algo externo, motiva desde hace tiempo una buena parte de la investigación sobre ecología, reproducción sociobiológica, naturaleza histórica, etc.[4] La esperanza de vida, la alimentación, los niveles de radiación, la procreación, la cirugía y un amplio espectro de tecnologías muestran lo errado que puede resultar pensar los hechos biológicos de la naturaleza humana y no humana desde el determinismo en cualquiera de sus versiones. Lo social y lo biológico constituyen sistemas abiertos en constante coproducción.

El trabajo de Fausto-Sterling (2006) muestra el carácter histórico de las verdades objetivas y funcionalistas de la tradición en medicina y biología; lo que cuenta como sexo en el mundo científico forma parte de decisiones sociales informadas por procesos de observación, identificación de evidencias, distinción, clasificación y administración. En un periodo en el que la divisoria naturaleza-crianza es cuestionada en las investigaciones sobre las hormonas, los genes, el sistema neurológico o la propia fisiología en favor de visiones sobre las conexiones e interacciones ambientales de los organismos vivos, resultan reveladoras las respuestas reactivas que buscan expulsar al cuerpo de la historia.

Lo importante aquí es entender a qué fines sirve la visión dicotómica inseparable de otros órdenes de jerarquización de lo que cuenta como sexo; ¿qué propósito cumple la *naturalización* de la especie de acuerdo con esta concepción inamovible y esencialista de la naturaleza?

La ideología naturalista está en la base del racismo y el sexismo. Dicha ideología es común tanto al creacionismo religioso como al naturalismo científico y se ha declinado de múltiples maneras. La dicotomía naturaleza-cultura retiene aún hoy su eficacia política. Como han planteado algunos autores, el racismo y el sexismo son perfectamente compatibles con el liberalismo y la meritocracia y deben ser ubicados en el contexto del desarrollo y las transformaciones del capitalismo y el colonialismo (Wallerstein 1991; Stolcke 2000; Izquierdo y Ariño 2013).[5] Por un lado, se sigue creyendo que hay pueblos menos civilizados, y, por otro, que este hecho, que más tarde se integró con las políticas de desarrollo, tiene que ver con su dotación biológica o, en su variante cultural-esencialista, con su etnicidad. Detrás de estos argumentos se esconde la sospecha sobre la inestabilidad del mérito frente a la aparente fijeza de la

biología. En lo que respecta al género, la diferencia natural entre hombres y mujeres, mediante la que se explica la inclinación de ellas hacia la sensibilidad y el cuidado, asociada a su indiscutible potencial reproductivo,[6] las convierte en sujetos claves en la ordenación del trabajo, el linaje y la propiedad. A ellas se les asigna el cuidado de las nuevas generaciones, la preservación de la "pureza racial" y de la nación, y la reproducción de la clase social. En palabras de Stolcke,

> si se concibe la desigualdad de clases en términos esenciales, naturales, hace falta, para asegurar los privilegios sociales entendidos como raciales, controlar la capacidad reproductiva de las mujeres, según el viejo dicho de que "*mater semper certa est*". Y este control está en manos de los hombres. No estoy sugiriendo, sin embargo, que la jerarquía de género es una especie de epifenómeno de los procesos macrosociales. Estoy intentando sugerir algo distinto, a saber, que las doctrinas racistas implican una exaltación de la maternidad controlada y que ambos fenómenos ideológicos son manifestaciones a la vez que constitutivos y dinámicos de las desigualdades sociales (2000, 51).

Todo esto, como sugiere la autora, puede sonar muy victoriano, especialmente en sociedades donde las asimetrías no solo se producen a través del parentesco y la reproducción biológica, y donde estas relaciones y actividades se han diversificado enormemente; lo cierto es que varios fenómenos muestran una y otra vez la importancia y la insistencia en sostener una biopolítica naturalista. El control del potencial reproductivo de nacionales y extranjeros según la raza, las limitaciones al ejercicio del aborto, junto con la criminalización de la maternidad, o la regulación de uniones permitidas y prohibidas son algunos ejemplos. La ofensiva antigénero, a pesar de su anacronismo, aspira a revitalizar la naturalización de lo social.

La inmutabilidad de los sexos y de la sexualidad, fundamento de las asimetrías sociales imbricadas, reaparece como terreno sensible en los movimientos y campañas antigénero.

El sexo de la familia

La fijación naturalista del binarismo sexogenérico y la insistencia en que hombres y mujeres se adecuen con claridad a su respectiva naturaleza han estado inextricablemente unidas a la "defensa de la familia" según el "diseño original", que es la versión secularizada del "diseño divino". Reconocer la inestabilidad de los comportamientos equivale a atacar esta institución, en la que cobran sentido y se reproducen sujetos y relaciones. La unidad nuclear formada por un hombre y una mujer en un vínculo heterosexual conyugal procreativo se presenta como *convencional* (originada en la costumbre), *natural* (fundada en la naturaleza) y *universal* y ahistórica (igual para todos los pueblos y culturas en todos los tiempos).

Si nos remitimos a los hechos, podemos ver que ni es universal, ni es transcultural; se trata, por el contrario, de una institución que con variaciones coincide con el desarrollo del capitalismo en Occidente. Según explica Silvia Federici (2014), a partir del siglo XVI, pero sobre todo en el XVII, en Europa las mujeres fueron progresivamente confinadas en el ámbito del hogar y empezaron a jugar un novedoso papel como productoras y cuidadoras de la fuerza de trabajo en el espacio familiar doméstico bajo el creciente escrutinio del Estado. Según la autora, previo a ello, fueron sometidas a un violento proceso de persecución y desposesión que se concretó en el fenómeno histórico de la *caza de brujas*. A la par que se redefinió el nuevo papel de las mujeres en la familia, ellas comenzaron a separarse de otros ámbitos de la vida social como el laboral y el político, ambos dominados por los hombres. En este tiempo largo, la vida doméstica sirvió para domar a las mujeres, que de este modo adquirieron los rasgos de una nueva feminidad: primero de la mano de las propuestas románticas y, más tarde, de la ciencia y de los expertos (Ehrenreich y English 2010). El ideal del ama de casa asociado a la clase y la raza y el denominado salario familiar dieron forma a una ideología presente en lo que se conoció como el mundo "desarrollado" de mediados del siglo XX.

Este proceso fue parte de la empresa colonial. Si para las mujeres burguesas europeas la feminidad asociada a su papel reproductor en la familia doméstica se fue cargando de atributos sentimentales, para las colonizadas

su conversión a la feminidad implicó formas de inferiorización específicas orientadas a garantizar un lugar subordinado sobre el que se apoyó la productividad colonial y, más tarde, la republicana (Nash 1993). Las formas de feminidad y masculinidad naturales se estructuraron en un orden jerárquico con un fuerte dinamismo que incluyó fenómenos como el mestizaje reproductivo y doméstico como medida de blanqueamiento, la emasculación de los varones indígenas, la hipersexualización de las mujeres negras o la servidumbre doméstica de las niñas racializadas. La colonialidad del género en Ecuador, tal y como recuerda Silvana Tapia (2019), fue un proyecto legal y punitivo deliberado; en él, la "protección" de las mujeres y las madres en las fronteras del régimen patriarcal del matrimonio fue, por encima de todo, una forma de control de las mujeres y promoción de la familia "civilizada" para el desarrollo de la nación. A pesar de los esfuerzos feministas, su legado se perpetúa en la legislación sobre violencia en la década de 1990, que siguió erigiéndose, por ejemplo, en la Ley contra la Violencia a la Mujer y la Familia (Ley 103/1995), sobre la centralidad de la familia inteligible como bien jurídico por resguardar. Asemejarse al modelo dominante blanco de clase a través de la familia doméstica y de la mujer domesticada se convirtió en un marcador civilizatorio circunscrito a ciertos grupos. Este implicó una pérdida de poder social y político para las mujeres en su diversidad y contribuyó a la expansión de un patriarcado racista que transfirió poderes hacia los varones de las élites y al Estado (Segato 2016).

En un célebre artículo, Collier, Rosaldo y Yanagisako (1997) exponen el carácter ideológico que había desempeñado la defensa de este ideal de familia en el desarrollo de las ciencias sociales durante el siglo XIX. El evolucionismo y en especial el funcionalismo fueron responsables de convertir a esta unidad en un modelo transcultural avanzado transferible a todas las sociedades en la medida en que armonizaba las características biológicas de cada sexo con atribuciones y tareas específicas.

En tanto modelo regulatorio, la familia cumplía una serie de "funciones" garantizadas mediante la división sexual del trabajo y del poder. El hombre detentaba la jefatura del hogar y cumplía el papel de provisor y protector contra cualquier amenaza externa, revelándose en ello como

masculino, mientras que la mujer debía asumir las tareas de cuidado de la casa y atención a niños y adultos, tornándose en este desempeño en femenina. Los hombres se convirtieron, además, en interlocutores del Estado, mediadores con poder entre los distintos miembros de la familia y la comunidad y el mundo público, cada vez más escindido y especializado. La complementariedad fue un elemento clave en la distribución de tareas y poderes que difuminó el hecho de que dicha distribución acarreaba una relación asimétrica proyectada sobre otros ámbitos como el mercado, la política o la cultura. Para Collier, Rosaldo y Yanagisako, esta "unidad funcional" evolucionada, asimilada a la "costumbre" y la "tradición", fue históricamente caracterizada como una institución moral y moralizadora, tal y como plantearon las visiones victorianas. La fuerza de esta "ideología familiar" en las ciencias sociales fue tal que obturó su carácter histórico, ligado a la moral de la época y a la racionalidad del progreso y el desarrollo.

Evidentemente, el arraigo de dicha institución –heterosexual, nuclear, patriarcal, procreativa, doméstica…–, que es promovida por instancias expertas de distinto signo (médicas, educativas, judiciales, de agencias de desarrollo, etc.), debe analizarse de manera situada. En Ecuador, lejos de generalizarse, la normalización de la familia tradicional, promocionada históricamente por la acción eclesiástica y estatal, se realizó de forma variable según los grupos sociales, los territorios y los agentes implicados en su desarrollo (Clark 2001; Goetschel 2007; Prieto 2015). Desde la década de 1970 en adelante, a medida que cobraba preponderancia la crítica a las limitaciones de la democracia en términos de igualdad para las mujeres y avanzaba su participación en el trabajo asalariado, los defensores de la familia convencional, ante el riesgo de perder seguidores, concedieron que las mujeres salieran del ámbito doméstico siempre y cuando asumieran la doble carga que implicaba priorizar la atención a la familia respecto al trabajo a cambio de un salario.

Muchos capítulos se han escrito sobre la interrelación entre la familia tradicional y la reproducción de la feminidad y la masculinidad, pero no deja de llamar la atención el desfase que existe entre la defensa a ultranza de este diseño y los desequilibrios que ocasiona en términos de violencia, malestar emocional, abandono masculino o sobretrabajo femenino, solo

por mencionar tres ámbitos. Los datos del INEC (2013) revelan estas dificultades: en Ecuador, el 26,4 % de hogares reconocen a una mujer como jefa de hogar. El 18,3 % de los hogares que tienen más de 4 miembros están liderados por jefas de hogar. Este hecho se acentúa en el área urbana, en hogares afrodescendientes y en los quintiles donde la población tiene menor instrucción. Si bien el concepto de jefatura de hogar está en discusión resulta evidente que muchas mujeres sacan adelante su hogar, en los que hay menores de edad, al margen de los progenitores varones. Como en otros países de la región, las familias "reales" no se ajusta en muchos aspectos al esquema convencional y esto implica un sobreesfuerzo para las mujeres con hijos o personas a su cargo, especialmente si tenemos en cuenta su lugar desventajoso en el mercado de trabajo y en términos de protección social (Mideros y Fernández 2021).

Las mujeres, por ende, superan a los hombres en el trabajo en casa, mientras que ellos tienen mejor situación en el mercado laboral, lo cual contribuye al empobrecimiento y la escasez de opciones para ellas. En el periodo 2007-2017, por cada 100 horas de trabajo no remunerado del hogar, las mujeres mayores de 12 años realizaron 77, es decir, dedicaron en promedio 31 horas a la semana vs. las 11,3 de los hombres (INEC 2020 citado en Mideros y Fernández 2021, 17). Las mujeres, como se señala en esta literatura, hacen tres veces más horas de trabajo en el hogar, relación que aumenta en los hogares más pobres. Otros datos ilustran las mismas dificultades: el 80 % de las niñas entre 5 y 17 años realizan tareas domésticas.

La tasa de fecundidad agrava la sobrecarga femenina. La tasa más alta en 2018 fue de 3,6 hijos/as en promedio por mujer, que corresponde a mujeres en situación de extrema pobreza, las que tienen un bajo nivel educativo, y las indígenas. Todo ello pone de manifiesto que las familias reales no son tan convencionales y que las que se ajustan a dicho patrón enfrentan fuertes desigualdades.

La violencia en la casa es otro indicador importante para pensar la crisis de la familia convencional. Los datos de la Encuesta Nacional sobre Relaciones Familiares y Violencia de Género contra las Mujeres ([ENVIGMU] INEC 2019) mostraron que 65 de cada 100 mujeres en el Ecuador han experimentado algún tipo de violencia a lo largo de su vida; y a nivel nacional, 20 de

cada 100 vivieron algún tipo de violencia en el ámbito familiar (11,6 % física; 11,1 % psicológica; 3,7 % sexual o 3,1 % patrimonial). La cifra asciende en el caso de las que tienen pareja: 43 de cada 100 mujeres experimentaron algún tipo de violencia causada por su pareja masculina, 30 de cada 100 en estado conyugal, separadas, divorciadas o viudas han vivido por lo menos un hecho relacionado con algún tipo de violencia en el ámbito familiar a lo largo de su vida.

La violencia machista en la familia se ha hecho cada vez más notoria, a pesar de que muchas mujeres suscriben valores tradicionales, visibles en la ENVIGMU, como la obediencia al esposo en todo lo que ordene (27 de cada 100 mujeres), la responsabilidad exclusiva del trabajo doméstico y de los cuidados, o la provisión económica exclusivamente masculina (45 de cada 100), situaciones a las que las mujeres se ven aún conminadas. Estos niveles bajan con la edad y el nivel de instrucción. Otros datos reveladores tienen que ver con las que opinan que deben tener relaciones sexuales con su esposo o pareja cuando él quiera, es decir, 15 de cada 100; o que 28 de cada 100 mujeres creen que las que trabajan descuidan su hogar o a su prole y que los hombres deben tener mejores trabajos (15 de cada 100). Así, pese a la violencia que atraviesan las mujeres en familias heterosexuales, los valores tradicionales siguen vigentes.

La violencia contra niñas y adolescentes también es otra realidad que se debe tener en cuenta al considerar la inestabilidad del esquema familiar tradicional. "Solo entre 2015 y 2017 hubo 718 casos denunciados de violación sexual en contra de niñas menores de 10 años" (Coalición MPSN-CRR-MEGECI 2021). La Fiscalía General del Estado recibe un promedio de 14 denuncias de violación por día, y tres de cada una de ellas provienen de niñas menores de 14 años (Consejo de Derechos Humanos 2020, 12). Los familiares y personas cercanas cometieron el 65 % de los casos de abusos sexuales; el 40 % de los abusos se produjeron en múltiples ocasiones, y el 14 % fueron abusos sistemáticos (Coalición MPSN-CRR-MEGECI 2021, 11).

Esta violencia en el núcleo familiar también impacta en el embarazo adolescente; en Ecuador se reportan cifras elevadas. A pesar de los avances registrados entre 2008 y 2017 vinculados a la reducción del embarazo

adolescente (4,33 puntos porcentuales), se registraron 79,26 embarazos por cada 1000 adolescentes, solo tomando el rango de edad de 15 a 19 años (UNFPA Ecuador, UNICEF Ecuador, UNFPA LAC y Ministerio de Salud Pública 2020). En 2019, 51 711 niñas y adolescentes se convirtieron en madres. De este total, el 3,5 % corresponde a niñas entre 10-14 años. Estos datos no incluyen los casos de muerte del feto o de interrupción del embarazo, lo que incrementaría el número.

> Se calcula que el 12 % de niñas entre 10-19 años han estado embarazadas al menos una vez y Ecuador reconoce que el 80 % de los embarazos adolescentes son consecuencia de abusos sexuales. Ecuador se ha convertido en uno de los países de América Latina con mayor tasa de embarazos infantiles: 111 por cada 1000 niñas entre 15-19 años (Coalición MPSN-CRR-MEGECI 2021, 10).

Una de las principales causas del embarazo adolescente de menores de 14 años es el abuso sexual. Los datos sobre los responsables de la violencia sexual muestran que esto ocurre dentro del entorno familiar y educativo cercano (CARE 2021).

La denominada familia convencional, con la que con frecuencia se asimila la sociedad ecuatoriana, no es ajena, como vemos, al abuso y a la violencia. Existen muchas familias heterosexuales, la mayoría podríamos llegar a caracterizarlas como convencionales, pero tampoco la heterosexualidad garantiza que lo sean. Lo que respalda dicha convencionalidad es que cada cual haga lo que le corresponde: que las mujeres hagan de mujeres y los hombres de hombres. Esto no tiene otro fundamento sino una diferencia desigual y una relación de subordinación estructural que se extrapola al conjunto de la sociedad. En la medida en que esta norma se asienta sobre una clara asimetría, su defensa a ultranza constituye una necesidad ideológica de primera magnitud y un modo de blindar el potencial transformador. Su idealización, en un contexto de familias diversas, solo se entiende como una manera de frenar el cuestionamiento y más que todo la fuga de los lugares asignados, incluida la maternidad y la heterosexualidad obligatoria.

Parece evidente que existe una clara relación entre inculcar la feminidad y la masculinidad tradicionales, naturalizadas en el sexo, y promover la familia convencional. Ciertamente, la identidad de género no forma parte de elecciones completamente libres; sin embargo, su mistificación y adopción no son ajenas a las múltiples dificultades que atraviesa. Que la feminidad y la masculinidad estén tan fuertemente asociadas a los papeles desiguales que los sujetos juegan en las familias estimula a los feminismos y a las teorías del género a reflexionar acerca de si es posible reinventar tanto las bases sobre las que se erige la familia como la propia pervivencia de la feminidad y la masculinidad tal y como las conocemos.

El género como enemigo

Una genealogía de su institucionalización transnacional y en Ecuador

En "A 'política do gênero': um comentário genealógico", Sonia Corrêa (2018), a partir de su trayectoria de investigación y acompañamiento para implementar los derechos sexuales y reproductivos en el campo internacional, traza los orígenes del "repudio al género" y aborda la dimensión geopolítica que juegan los países del sur y particularmente América Latina en los antecedentes de la ofensiva neoconservadora. Esta genealogía tiene su epicentro temporal en la década de 1990, cuando se quiebra el consenso alcanzado en una serie de foros de la ONU en los que organizaciones feministas y LGBTI habían avanzado una agenda de derechos cuyo foco conceptual fue el género.

El enfoque de género se había popularizado en encuentros internacionales, por lo que regresaba, a modo de *boomerang* (Kerk y Sikkink 1998), a la arena política de los Estados. Ya se habían introducido algunos significantes claves, entre ellos los "derechos humanos de las mujeres" (Naciones Unidas 1993) y los "derechos sexuales y reproductivos" (Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo de El Cairo [UNFPA 1994, en adelante Conferencia de El Cairo]).

El tránsito *de las mujeres* hacia el *género*, explica Corrêa (2018), se relaciona con el avance de la agenda de desarrollo y la concepción acerca de

la gestión demográfica de la población. En la Conferencia de las Naciones Unidas (1992) sobre Medio Ambiente y Desarrollo, Río de Janeiro, se alude a la *igualdad entre los sexos* y se concentra la confrontación con los conservadores en torno al derecho a la planificación familiar y la "salud reproductiva", introducida poco antes por la Organización Mundial de la Salud (OMS). El derecho al desarrollo se oponía, para la Santa Sede, al control de la fecundidad, mientras que para los ecologistas era fundamental para el sostenimiento ecológico. La cuestión de la autonomía reproductiva de las mujeres no formaba parte en aquel momento del horizonte de sentido y la fecundidad no parecía relacionarse con el poder. Fue frente a esta comprensión, según explica la autora, que se produjo la intervención feminista durante la preparación de la Conferencia de El Cairo. Este encuentro supuso el cambio de un enfoque neomaltusiano a otro con influencia feminista en el que se ponía en juego la relación entre violencia, control de la fecundidad, salud y sexualidad (Hinojosa 2000).

A partir de allí comenzó a plantearse la relación entre género, poder, desigualdad y autonomía, algo que los movimientos de mujeres y feministas venían trabajando desde la década de 1970 y más consistentemente a lo largo de 1980. En Ecuador, según explica Gioconda Herrera, las agrupaciones feministas empezaron a discutir sobre sexualidad, placer y aborto, y se expandió la visión acerca de los derechos reproductivos y el control de la natalidad como problema de desarrollo (Herrera 2007; Goetschel, Herrera y Prieto 2020). El término "género", junto con otros, "derechos reproductivos", "aborto como problema de salud pública", "educación en sexualidad" y "diversidad de formas de familia", comenzó a aparecer en los documentos. Corrêa explica que este no fue inicialmente cuestionado. En el campo del desarrollo y de la salud, el género se equiparaba sin más a sexo biológico y se usaba como equivalente a mujeres, tal y como lo asumía el Vaticano.

Sin embargo, producto de los esfuerzos de las feministas, sobre todo de las lesbianas, se introdujo la cuestión de la sexualidad, o mejor, de las sexualidades, hasta el momento sepultada. El antagonismo, para la Santa Sede, no se libró tanto en relación con "el género" como a la proliferación de sexualidades y géneros. Al término de la Cuarta Conferencia Mundial

sobre la Mujer, Beijing ([Naciones Unidas 1995], en adelante Cuarta Conferencia de Beijing), tras las negociaciones, el Vaticano logró introducir una aclaración: el género debía ser entendido en su vínculo con la identidad sexual biológica, es decir, masculina y femenina.

En todo ese periodo, según señala Corrêa, la agenda se abrió tanto y en tantos foros que el Vaticano y sus aliados apenas pudieron ofrecer resistencia. Los *derechos de las mujeres como derechos humanos* contra el "genio femenino"; la educación sexual de las niñas; el repudio a la criminalización del aborto, caracterizado como un problema de salud pública, y la orientación sexual como una cuestión de derechos humanos fueron algunos ejemplos. Aun así, persistió la resistencia frente a los reclamos vinculados a la justicia económica, la despenalización o legalización del aborto y el "respeto a la preferencia sexual" (Vargas 1998).

Entre 1999 y 2000, en las Conferencias Internacionales sobre la Población y el Desarrollo y de la Mujer, el género comenzó a ser frontalmente atacado. El cardenal Ratzinger y la periodista O'Leary ya habían examinado el concepto proveniente de las ciencias sociales. El género, pese a las constantes objeciones, se había expandido. Desde ese momento, por un lado, el ataque se hizo más duro y directo, posiblemente, según plantea Corrêa, por varios motivos, entre ellos, la maduración de la reflexión reactiva y su circulación a través de los textos teológicos y de divulgación y sus traducciones al español (Côrrea 2022);[7] y por otro, el equilibrio geopolítico en el grupo de países del Sur Global, el G77 + China había cambiado. Entre 1992 y 1999, el grupo generaba consensos en temas económicos y dejaba libertad en otros frentes. A partir de entonces, la votación comenzó a producirse en bloque, lo cual contribuyó a cerrar filas en torno al género y la sexualidad. La crisis asiática de 1999 y la influencia del Vaticano se hicieron sentir. Pese a ello, el género siguió afianzándose en encuentros y declaraciones.

En la Conferencia de Beijing, Ecuador –que en esa época estaba gobernado por la administración conservadora y privatizadora de Sixto Durán Ballén– fue representado por la Sra. Mercedes Jiménez de Vega, lideresa de organizaciones de mujeres identificadas con la derecha política. Su visión tradicional sobre los derechos de las mujeres implicó oponerse a los derechos

sexuales y reproductivos para alinearse con las posiciones del Vaticano (entrevista a Silvia Vega 2011, citada en Mera 2011).[8]

El Centro de Estudios e Investigaciones Multidisciplinarias del Ecuador (CEIME) apoyó la formación de un Foro Permanente de la Mujer para impulsar una contrarrespuesta al gobierno con la ayuda de las organizaciones y redes latinoamericanas de mujeres, articuladas a las reuniones regionales que promovía la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).[9] En 1995, nació, de forma independiente, la Coordinadora Política de Mujeres Ecuatorianas (CPME). Esta organización elaboró la Agenda Política de las Mujeres (1996) muy centrada en una crítica, de corte modernizador, a la globalización y a la feminización de la pobreza; la agenda se discutió en varios foros. Uno de sus puntos claves fue la participación de las mujeres en la política, en los partidos y en el Estado a través de sistemas de cuotas; también aparecían los derechos sexuales y reproductivos (Ruiz 1999).

Así pues, Ecuador, tal y como explica Paola Mera (2011), formaba parte del grupo de países que respaldaron la agenda conservadora a través de sus delegaciones oficiales. La preocupación por el uso de la palabra género en vez de sexo en los documentos oficiales de la ONU conllevaba para estos países equiparar heterosexuales, homosexuales y bisexuales. La delegación, presidida por la primera dama del Ecuador, Josefina Villalobos de Durán, presentó ante el pleno extraordinario de la conferencia la posición ecuatoriana.

A pesar de estos obstáculos, la institucionalización del género en Ecuador, como en otros países de la región, experimentó un notorio avance desde mediados de 1990, tras el periodo de democratización y la emergencia del movimiento de mujeres (Prieto 1986; Herrera 2007), hecho que se expresó en un conjunto de políticas. Se formuló el Plan de Igualdad de Oportunidades 1996-2000, un instrumento técnico nacional para dar cumplimiento a los compromisos de Beijing, que recogía los avances previos de la CEDAW (1981), la Conferencia de El Cairo o la Declaración y Programa de Acción de Viena. En estos años fue igualmente central la actuación del Centro Ecuatoriano para la Promoción y Acción de la Mujer (CEPAM). El proceso de institucionalización implicó el paso de la Dirección Nacional de la Mujer (DINAMU) y del Ministerio de Bienestar Social a la

creación del CONAMU, en 1997, órgano que canaliza las demandas del movimiento de mujeres hacia el Estado. En 1998, dicho proceso se formuló en la Constitución de 1998[10] y más tarde en la de 2008.

Entre los programas desarrollados en este periodo destaca la Ley de Maternidad Gratuita y Atención a la Infancia ([LMGAI] Ley s. n. /1994), el Fondo PROMUJERES (enfocado en entregar microcréditos para mujeres), el Programa Nacional de Prevención y Erradicación de los Delitos Sexuales en el Ámbito Educativo, el Plan Nacional para la Vigencia de la Ley de Cuotas y de Amparo Laboral y la Ley 103/1995. Con la creación del Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM), más tarde ONU MUJERES, la agenda de esta instancia se fortaleció en Ecuador, al igual que en otros países. Los derechos sexuales y reproductivos fueron reconocidos en la Constitución de 1998, mientras que en 1997 se declaró inconstitucional la penalización de la homosexualidad; en la carta magna se incorporó, con claras limitaciones, la no discriminación (Salgado 2005). Los derechos sexuales fueron perfilándose como demandas.

En el campo académico, el tránsito de los estudios de la mujer a los de género se desarrolló aupado por el movimiento feminista de la década de 1970, protagonista de los procesos de democratización (León 2007). El crecimiento de la matrícula femenina en las universidades fue clave. En muchos países latinoamericanos, la formalización de los estudios de género en las universidades durante los años 80 y 90 se produjo de forma tímida, inicialmente con lazos estrechos con el movimiento y, más tarde, como advierte Magdalena León, desde una lógica propia, frágil y con escasa resonancia en las disciplinas tradicionales. La creciente autonomía de la academia respecto al movimiento causó una serie de tensiones permanentes que, para la autora, pueden ser saludables y creativas. Estas tienen que ver con dobles pertenencias (academia-movimiento), con la diferenciación de tareas (ideológicas, militantes, críticas, estudio, etc.), con ritmos diferentes (política vs. investigación) y con las fuentes de financiación y las agencias del desarrollo, etc.

En general, los estudios iniciales emergieron en espacios extraacadémicos vinculados al movimiento de mujeres. Si bien presentaron un carácter más inmediato y reivindicativo, conectado con la agenda de desarrollo,

poco a poco se consolidaron atravesados, eso sí, por tensiones diversas; entre ellas la de no "guetoizarse", lidiar con las disciplinas y la interdisciplinariedad, identificar la singularidad del conocimiento académico o asumir la interseccionalidad. En Ecuador, como advierte Gioconda Herrera (2007, 107), a diferencia de otros países, los programas más antiguos no surgieron con el movimiento o en paralelo al auge de las ONG, sino con el giro de la acción feminista hacia el Estado y el desarrollo de las políticas públicas. Su carácter profesionalizante inicial, más que investigador o docente, responde a demandas del Estado y del mundo del desarrollo. En los balances realizados en la primera década de 2000, y al igual que en otros contextos, institucionalizar el género como "cuarto propio", articularse con el movimiento o responder en exclusivo a demandas y financiaciones del Estado representaron retos de primera magnitud en la conformación de un terreno crítico (en lugar de tecnocrático).

Por su parte, el movimiento feminista comenzó a fragmentarse entre un sector "autónomo" y otro "institucional"; tales diferencias se plantearon en el VII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, realizado en 1997 en Cartagena, Chile. Las críticas de las autónomas se referían a la oenegización, la supeditación al poder patriarcal de los Estados, la representación del movimiento, el debilitamiento de las posiciones anticapitalistas, el lenguaje "juridizado" y la dinámica neocolonial de los proyectos y financiamientos (Gargallo 2006). Hablar desde el género, si bien contribuyó a una perspectiva relacional, acabó neutralizando los antagonismos, en consonancia con la cooperación internacional. La sustitución de "mujeres" por "género" evadía los problemas en torno a la representación y del sujeto político del feminismo (Gargallo 2002).

Parte de las críticas se dirigieron a lo que María Galindo (2015) denominó "tecnocracia de género".[11] Las lógicas de las ONG feministas, entre las décadas de 1980 y 1990, habían mutado en relación con las agencias del desarrollo; algo del género comenzó a incomodar a una parte del movimiento. Sonia Álvarez (1998, 2009) examina las actuaciones profesionales conducidas por expertas y el modo en que quedaron atrapadas en las políticas neoliberales del momento. En una revisión más reciente, rescata el "trabajo de movimiento" que hicieron algunas organizaciones y la pro-

ducción y diseminación de conocimiento e iniciativas educativas (Álvarez 2019). Para la primera década de 2000, se produjo un desplazamiento "antisistémico" de las energías de los feminismos; más recientemente, estos se tornaron más callejeros, se pusieron, como se señala frecuentemente, "en movimiento" (Tarducci y Daich 2018; Álvarez 2019; Millán 2020; Vega 2019b). No es casualidad, en este sentido, que hayan reaparecido términos sistémicos, como "patriarcado", más presente en las calles que el de "género".

En el caso ecuatoriano, hubo una tensión entre la participación y la ciudadanía de las mujeres a través del Estado, de una parte, y la crítica estructural de izquierdas, compartida por parte del feminismo, a la institucionalización estatal, de otra (Herrera 2001; Carrión 2013). Los límites de la democracia sexual y la exclusión de muchas mujeres de la ciudadanía configuraron una fricción entre posiciones en los feminismos (Lind 2005). Tal y como explican Goetschel, Herrera y Prieto (2020), en la década de 2000, fueron la sexualidad y el aborto los reclamos que nuclearon posturas disidentes feministas respecto al Estado (8).

Las clínicas de "deshomosexualización", la anticoncepción de emergencia y el trabajo sexual saltaron a la arena pública, lo cual desencadenó la presión, muchas veces silenciosa, de los grupos conservadores; esta se tornó palpable en la Asamblea Constituyente en 2007. Su oposición a las demandas feministas maduró a lo largo de la primera década de 2000, al tiempo que lo hacían las elaboraciones intelectuales contra "el género" en el Vaticano. Todo ello, como he explicado, está en la base de las movilizaciones antigénero que se desencadenaron en 2017.

En definitiva, junto con la institucionalización del género en el Estado, en las ONG feministas y en las universidades desde la década de 1980, y a la par de los encuentros que promovía la ONU en los años 90, se fueron desarrollando reacciones, primero tímidas, y progresivamente más confrontativas, contra los análisis y las demandas relativas a la (des)igualdad de género y su traducción en políticas públicas, comúnmente de la mano de programas neoliberales que en algunos casos vaciaron dichas políticas y programas, mientras que en otros los utilizaron a modo de contraste, es decir, como ámbito de corrección política. Distintos tipos de críticas a "el

género", algunas tejidas con el malestar socioeconómico, comenzaron a proliferar resonando en algunos casos entre sí.

Sonia Corrêa considera que América Latina se convirtió en un núcleo importante de la ofensiva antigénero; de hecho, se trata de una región "precoz" comandada por la jerarquía católica, que recurrió a las infraestructuras ya existentes contra el aborto y reactivó sus conexiones con los grupos ultraconservadores españoles, entre ellos el Opus Dei, y con las Iglesias neopentecostales norteamericanas (2022, 91). Según explica la autora, las transformaciones socioculturales fueron importantes, y las activistas latinoamericanas utilizaban con soltura el lenguaje de los derechos sexuales y reproductivos en distintos foros. Mientras, la crisis de la Iglesia, las denuncias de complicidades coloniales de la cúpula católica y los casos de pedofilia ameritaron una respuesta. La insubordinación geopolítica de algunos países y el avance evangélico propiciaron un viraje dirigido a fortalecer a la Santa Sede en la región, algo que se logró a través de los viajes papales, de manera más clara, a partir del nombramiento del papa Francisco en 2013.

Reformulando la doctrina católica

La IG es una retórica operativa que ha permitido a la Iglesia reactivar su papel. Es el producto de una elaboración discursiva atenta a los avances intelectuales del feminismo y los estudios de género. Sus planteamientos de fondo reelaboraron elementos básicos de la antropología vaticana sobre los sexos con el fin de confrontar las críticas contemporáneas a la subordinación de las mujeres y las disidencias. Tal y como se desarrolla en la literatura, dicha retórica comenzó a fraguarse en la década de 1980, cuando el Vaticano tuvo que afrontar y contestar a la influencia del feminismo (Bracke y Paternotte 2018).

En aquel momento, aún inmerso en el clima de la Guerra Fría, para el Vaticano, la alianza con Reagan y los sectores ultraconservadores tenía como fin frenar las tendencias religiosas progresistas en América Latina. Antes, las luchas contra las dictaduras, los movimientos guerrilleros y las llamadas "guerras de baja intensidad" desplazaron las posiciones de la cúpula católica, también a raíz de la influencia del Concilio Vaticano II

(1959-1965). Si exceptuamos el campo de la sexualidad, la penetración de las ideas sobre el reparto injusto de la riqueza, la represión de la protesta o la legitimación del involucramiento político-religioso supusieron una renovación de la relación entre la Iglesia y los sectores más desfavorecidos. Religiosos y teólogos apostaron por un mayor compromiso frente a las injusticias que sufría la mayor parte de la población. En definitiva, la doctrina social de la Iglesia buscaba reconciliar trabajo y capital, pensando al "hombre" como factor de producción, no como un utensilio descartable; esta visión no siempre se tradujo en la promoción del estado del bienestar.[12]

Con base en esta orientación general, en 1968 se celebró la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM), en Medellín, en la que se estableció el acta fundacional de la *teología de la liberación* (TL), orientada a construir una *Iglesia de los pobres*. Para aquel entonces, la Iglesia estaba permeada por la teoría de la dependencia y enfrentaba el prejuicio antirreligioso de la izquierda del momento. En América Latina, el compromiso de fe adquirió una vertiente militante, que en Ecuador se encarnó en la figura de Monseñor Leónidas Proaño, impulsor de la Iglesia de los Pobres o Iglesia de Cristo y el Movimiento Nacional de Cristianos por la Liberación (MNCL), creado en 1973.

En el marco de la política de bloques, este compromiso suscitó la respuesta de los Estados Unidos. La contraofensiva, expresada en los documentos de Santa Fe (1980), encaminó la atención hacia la utilización de la Iglesia como "arma política en contra de la propiedad privada y del capitalismo productivo, infiltrando la comunidad religiosa con ideas que son más comunistas que cristianas". Desde entonces, parte de la estrategia para frenar la comprensión religiosa progresista fue el avance del evangelismo integrista en la región. El pacto entre el Vaticano y Ronald Reagan en 1982 desplazó a los sectores de izquierda, reemplazados por ultraconservadores; entre ellos figuraban el Opus Dei, Legionarios de Cristo y el Sodalicio de la Vida Cristiana, cuya influencia se perpetuó tras el fin de la Guerra Fría.

Ya en la década de 1990 hubo un cambio de enemigo. En "Evangélicos y católicos juntos: la misión cristiana en el tercer milenio" (1994) el objetivo no era combatir al comunismo, sino los derechos sexuales y reproductivos).[13] Entre los firmantes estuvieron los sectores del ala más a la derecha

del partido republicano, entre ellos el pastor Chuck Colson, exasesor de Nixon, que dimitió tras el escándalo del Watergate, por el que fue a prisión, donde fundó la iglesia Prison Fellowship, plataforma del ecumenismo conservador. Las visitas del pontífice a América Latina contribuyeron a apuntalar una visión reaccionaria, sustentada por fuerzas de derecha. Tal es el caso de Sixto Durán Ballén (1992-1996) y el PSC, fundado en 1951, en Ecuador. En adelante, específicamente a partir de la consideración de los derechos a la salud sexual y reproductiva como derechos humanos en el Plan de Acción de la Conferencia Internacional de Población y Desarrollo celebrada en El Cairo en 1994, el Vaticano dedicó sus esfuerzos a crear y difundir argumentos para combatir estas visiones.

Como se ha documentado en los estudios sobre la doctrina vaticana en torno al género desde mediados de 1990, el discurso convencional sobre las mujeres experimentó importantes modificaciones (Case 2016). Ya no era posible sostener su subordinación fundamentándose en la inferioridad natural. La que había sido la versión oficial hasta el momento fue ampliamente desacreditada por las ciencias sociales como resultado de la reflexión intelectual sobre la naturalización de la desigualdad. El lugar que ocupan las mujeres en nuestras sociedades no se desprende de una concepción unívoca de la biología, sino de su interrelación con un conjunto de posiciones y atribuciones que perpetúan la desigualdad. La apelación a los "hechos" de la naturaleza como justificación de las diferencias había entrado en una profunda crisis desde finales de la década de 1960 a causa de la revuelta feminista y los movimientos antirracistas y anticoloniales. Los argumentos para aferrar a las mujeres a los roles tradicionales en la familia y la sociedad debían ser renovados. Juan Pablo II (1978-2005) comenzó a referirse a la "igualdad en dignidad" entre hombres y mujeres, enunciado que no contradecía reconocer diferencias ontológicas, psicológicas y espirituales entre los sexos.

Desde la década de 1980, sobre todo a partir de mediados de 1990, en función de la influencia de la Cuarta Conferencia de Beijing, los representantes del Vaticano fueron conscientes del peligro de la desnaturalización del sexo y la crítica a las dicotomías de la modernidad, entre ellas el par naturaleza/cultura. La lectura de los textos feministas –por ejemplo, la del

libro *El género en disputa* (Butler 2007)– hizo temer que junto con el ya problemático constructivismo del género la "disputa" alcanzara también al sexo y la sexualidad (Fassin 2016).

Sara Garbagnoli (2016), en un interesante recuento de la lectura que hace el Vaticano de la teoría feminista, explica cómo las disertaciones sobre "antropología", es decir, sobre la naturaleza de lo humano, empezaron a ocupar el centro de la cancha teológica. Ante el peligro de ser "colonizada" por la perspectiva de género, y arrojada por ello a un mar de confusiones, relativismos y crisis jurídica, el papel de la teología es mantenerse firme junto con las ciencias naturales a fin de evitar el caos que conlleva el constructivismo radical; "¡la ideología [como se clama en las marchas] no vence a la biología!".

Juan Pablo II contribuyó de forma significativa a la concepción de la "humanidad" a partir de la diferencia ontológica y la complementariedad entre hombre y mujer en el matrimonio heterosexual, algo que, como recuerda Mary Anne Case (2016), representa un indudable giro. Tal y como plantea la autora, predicar que el sexo es esencia y no accidente o que las almas tienen sexo hubiera sido un motivo de herejía para la Iglesia premoderna.[14] Garbagnoli (2018) traza los antecedentes del cambio y plantea uno de sus paradójicos subsecuentes.

> Cuanto más esencialmente diferentes son las mujeres y los hombres, más se presenta la humanidad como 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 (35).

Esta lógica de la complementariedad entra en contradicción con la propia praxis de la Iglesia, que impide a las mujeres ocupar los mismos cargos dentro de la institución.

La complementariedad sustituye tanto a la concepción jerárquica de los sexos como justificación de la subordinación como a aquella que predica la igualdad sin diferenciación, ambas presentes en los enunciados teológicos precedentes. Las contribuciones de Juan Pablo II se refieren tanto a la

complementariedad en la diferencia como a la defensa de la "cultura de la vida" contra a la "cultura de muerte", que está asociada a la libertad egoísta que predican los movimientos de la libertad sexual. Las renovadas bases del binarismo antropológico estaban servidas.

Lo que se añade en la primera década de 2000 es el ataque frontal a la "agenda de género". A comienzos de ese decenio, la atención se desplazó hacia la teoría de género y las "confusiones" que viene generando desde finales de 1960. En 2003, se redactó el *Léxico de términos ambiguos y coloquiales sobre la vida familiar y las cuestiones éticas*, con el aporte de más de 70 expertos del Consejo Pontificio para la Familia (2003), con el fin de despejar los equívocos que generan términos como "salud reproductiva", "interrupción voluntaria del embarazo", "píldora contraceptiva" o "sexo seguro". En 2004, un año antes de convertirse en Benedicto XVI, en una carta a los obispos sobre "la colaboración entre hombre y mujer", Ratzinger profundizó en la teología antropológica de la complementariedad en la que, según Case (2016), enfatiza en la diferencia inconmensurable, esencial, trascendente, fundamentada en el organismo, la sensibilidad y el espíritu. Joseph Ratzinger, dice Case, considera que la teología y la ciencia serían dos lenguajes distintos mediante los que se expresa una única realidad: la ley natural. Con ello se ofrece un leve desplazamiento que deja intacto el núcleo de la doctrina, a saber, que los hechos de la naturaleza hablan por sí mismos. La ley natural es un "diseño original", binario y heterosexual que está en la base de las actitudes y lugares diferenciados que ocupan los sexos en la familia y en la sociedad. Como recuerda el papa Francisco, "el diseño del Creador está escrito en la naturaleza" (citado en Careaga 2016).

Ni las complejidades de las ciencias naturales, ni la historia de las ciencias médica y biológica, ni la concepción de lo natural como algo dinámico, diverso y en interacción forman parte del esquema. Los análisis críticos de la historia de la ciencia son ignorados para adoptar una perspectiva positivista y prescriptiva (lo social emula lo natural) y una epistemología profundamente androcéntrica. Este abordaje ahistórico y esencialista le permite a la teología vaticana regresar a un lugar común: la diferencia sexual es la que habilita a las mujeres para ocupar el lugar que les corresponde en la familia y la maternidad, vocación y fuente de dignidad donde desplegar su genio

natural.[15] La participación femenina en la vida pública-religiosa resulta, en todo caso, de su apego al hogar, la familia y los cuidados.

Para Ratzinger, según Case (2016), la naturaleza trascendente de la "ecología humana" torna el binario hombre/mujer en algo cuya *conservación* exige reconocimiento, respeto y responsabilidad de los Estados. Los políticos y los legisladores deben comprometerse con ella ante el peligro de extinción. Se establece así un paralelismo entre ambiente y antropología, es decir, entre la defensa ecologista de la selva frente a los efectos destructivos de la acción humana y la preservación de la especie contra la agresión ideológica; lo que se pone en juego es nada más y nada menos que el futuro de la humanidad y la vida en su conjunto.

De igual forma, el Sínodo Panamazónico, celebrado en 2019, e inspirado en la encíclica *Laudato* si' (2015), planteó una "ecología integral" como base moral para defender la biosfera frente a la depredación de nuestra "casa común". Tal y como argumentan Lisset Coba y María Moreno (2021), las preocupaciones medioambientales terminan reforzando la agenda antifeminista y provida.

> La casa común opera como un útero metafórico, que eleva a la mujer a los cielos, en la medida en que reproduce la creación del Dios Padre. De este modo, logra desencarnar a las mujeres y naturalizar el cuidado del mundo a través del sufrimiento que las purifica (Coba y Moreno 2021, 5-6 [traducción propia]).

Según las autoras, el pontífice, que había visitado la Amazonía peruana en 2018, llamó la atención sobre el ambiente y los pobres, pero ignoró el trabajo de cuidados que recae sobre las mujeres que sostienen la reproducción en los ecosistemas devastados. Si bien el documento final exalta la labor "complementaria" que ellas realizan, perpetúa su exclusión al momento de ejercer la representación. El liderazgo de las mujeres amazónicas, su apuesta por la autodeterminación religiosa y la interconexión de creencias, así como su alejamiento del ideal de la virgen María, las convierte en un sujeto no del todo adecuado para la Iglesia.

La apelación a la "colonización", desarrollada en 2009 (Garbagnoli 2016) pero ya utilizada en el *Léxico*,[16] es un lugar transitado por el papa Francisco,

que contribuyó de esta manera a afianzar su imagen progresista (Pecheny, Jones y Ariza 2016). A pesar del componente crítico que introduce la *cultura del descarte*, contrapuesta a la cultura de muerte de su antecesor, y diversos gestos de apertura, el papa reforzó su compromiso contra la IG y reafirmó los principios morales heredados; entre ellos destaca el acompañamiento (paternalista) que la Iglesia debe brindar a las personas "con orientaciones homosexuales" (Vaggione 2017). Su posición, en definitiva, avanzó sobre los mismos presupuestos: las mujeres tienen autoridad, deben ser escuchadas, su aporte es crucial, sin embargo, este no pasa por clericalizarlas, sino por aprovechar su genio para el cuidado; asimismo, las personas LGTBI deben ser respetadas, pero son minorizadas.

La colonización, el "imperialismo de género", el "pensamiento único", el conservacionismo natural conecta aquí con un sentir común, también fomentado por ciertos sectores de la izquierda, que representan al feminismo y a la diversidad sexual como fuerzas foráneas, en algunos casos academicistas y herméticas, alejadas en todo caso de la patria, del día a día del pueblo y de las familias reales. Las expectativas sobre una flexibilización moral del nuevo Papa se vieron prontamente truncadas tras su inicial alusión a lo *gay* en términos de tolerancia en 2013. Entre 2014-2015, el Sínodo Ordinario sobre la Familia, que culminó con *Amoris Lætitia: Exhortación Apostólica Postsinodal* en 2016, tampoco implicó un cambio doctrinal significativo. En palabras de Bracke y Patternote (2018):

> Francisco ha remarcado (de forma muy notable en *Amoris Lætitia*) 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, [el cardenal] 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 (19).

Las inquietudes en torno a la desigualdad económica, la crítica al neoliberalismo y la tematización recurrente de la desposesión quedaron escindidas de las asimetrías de género y la sexualidad; paradójicamente, estas se transformaron en una punta de lanza para combatir el neocolonialismo y la dominación.[17] Para el Vaticano, la cultura del descarte y la "cultura de lo provisorio" se expresan de forma ejemplar en el debilitamiento de la familia y de la maternidad. La familia y, en algunas declaraciones, la comunidad, son "el antídoto más fuerte ante la difusión del individualismo egoísta" y el ataque a la vida, la del "niño inocente", pero también la de los mayores (Sgró Ruata y Vaggione 2018). El papa Francisco, en sintonía con parte de los progresismos, hizo distinciones entre un buen feminismo y otro cómplice de estas posiciones.

En definitiva, la forma de atar progresismo y antifeminismo se convierte en la seña de identidad del nuevo papa. Como advierten Sgró Ruata y Vaggione (2018),

> Esto crea un panorama en el que se combina, por un lado, la permanencia de la doctrina (no se proponen cambios doctrinales) y, por el otro, cierta modificación en las modalidades de expresión con las que decide abordar públicamente las definiciones de la política sexual. Esta modalidad (desplazamiento del tono condenatorio) refuerza la imagen pública del papa conectada con una gestión inclusiva, comprensiva y no jerárquica, cercana a la realidad de las personas y, en consecuencia, empática con su comunidad (161).

La resistencia contra el "colonialismo del género", como plantea Graff (2016) para Europa del Este, debe considerarse según los contextos regionales y nacionales. Como explicaré para el caso ecuatoriano, los avances del progresismo al momento de instalar significantes anticoloniales, antineoliberales y antiextractivos pasa a formar parte de las reelaboraciones realizadas por los sectores reaccionarios antigénero.

La *alt-right* enfrenta la teoría feminista

Junto con la renovación doctrinal católica, desde inicios de la década de 2010, emergieron en la región otros enunciadores de la IG. Pese a estar estrechamente relacionados con el catolicismo conservador militante, forman parte de la *alt-right* o "derecha alternativa", una corriente que se caracteriza por su espíritu *anti-establishment*, asociado a la intensificación emocional que suscita quebrar consensos previos en torno a lo que caracterizan como "políticamente correcto". Sus divulgadores reproducen sin pudor el supremacismo y el nacionalismo blanco, la misoginia y el patriarcado, el rechazo a los migrantes y el militarismo o la negación de la dictadura, el colonialismo o la esclavitud. El rejuvenecimiento de un activismo contestatario, a favor de la libertad y antintelectual de derechas en redes y medios digitales, donde también difunden noticias falsas, es un rasgo de estas fuerzas.

Esta corriente –influenciada por la nueva derecha francesa de Alain de Benoist y el Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européene (Grupo de investigación y estudios para la civilización europea), cuyo objetivo era "hacer presentable a la derecha" tras la Segunda Guerra Mundial– se fortaleció aún más a raíz de la victoria de Donald Trump en 2016. Laura Raim (2017), sobre la composición de esta corriente en los Estados Unidos, advierte que en un extremo se ubican

> los "neorreaccionarios", ultralibertarios elitistas y ultracapitalistas que abogan por la supresión de la democracia, mientras que en otro estarían "los nacionalistas blancos, más estatistas y menos liberales desde el punto de vista económico, herederos del "paleoconservadurismo" de los años 1990 (55).

Ambos promueven el rechazo a la "mentira igualitaria", la defensa del orden jerárquico basado en la raza y el repudio al progresismo. Entre sus formuladores están Kevin MacDonald y Jared Taylor, en el primer bando, y Greg Johnson y Richard Spencer, en el segundo. Los primeros oscilan entre la desaparición del Estado y su funcionamiento como una empresa o conjunto de empresas. El antiestatismo y la defensa de las libertades individuales y

el autoritarismo, aparentemente contradictorios, se entrelazan en sus formulaciones. Para los supremacistas blancos, en cambio, el foco está en la jerarquía, el perfeccionamiento y la depuración racial y cultural. La cuestión nacional (frente al mercado y el mercado internacional) adquiere primacía, al igual que los valores del pueblo; la riqueza, en todo caso, pertenece a la nación, motivo por el que defienden el proteccionismo y el antiglobalismo. El orden sexogenérico natural aparece de manera creciente en su ideario. El cristianismo conservador, depurado del universalismo igualitario, coincide con los postulados de la derecha alternativa estadounidense, empeñada en transformar el Partido Republicano para que adopte un "verdadero conservadurismo", producto de una mezcla de cruzada moral, libre mercado, defensa de las jerarquías (naturales) y, paradójicamente, ultranacionalismo y antiglobalización.

En América Latina, la derecha alternativa ha fortalecido sus argumentos a partir de algunas figuras que se presentan a sí mismas como intelectuales mediáticos en gira permanente, ideólogos que hacen parte del ecosistema reaccionario y transitan en circuitos de los que también participan las derechas más tradicionales. Este es el caso de los argentinos Agustín Laje y Nicolás Márquez, formados en la Universidad de la Defensa en Washington y vinculados a HazteOir. Ambos predican la "batalla cultural" a través de Infobae y Prensa Republicana y son autores de varios libros de divulgación. Laje creó la Fundación Libre, de la cual es miembro la ecuatoriana Mamela Fiallo. Pese a que hablan de la gente común, su estrategia comunicativa se encamina a los sectores de clase media instruida. Su ideario postula la "libertad" individual contra el Estado, el cual, según él, está dominado por principios multiculturales e igualitarios que cercenan la propiedad y el beneficio privado.

Un circuito de comunicación organizado en torno a libros, editoriales, medios y eventos ha permitido la promulgación y "autorización" de sus voces (Goldentul y Saferstein 2020), en abierta confrontación con las ciencias sociales y los estudios de género y feministas. En los últimos años, estos actores han reclamado un lugar en espacios académico-religiosos donde defienden su legitimidad científica (Rodríguez-Rondón y Rivera-Amarillo 2020); se presentan como fuentes en la "transnacionalización de citas de autoridad" (Loza y López 2020).

A diferencia de lo que sucede en otros países donde estas fuerzas movilizan algunos postulados antineoliberales, en América Latina, la derecha alternativa o libertaria ha configurado sus posiciones de manera híbrida. Combinan elementos clásicos del liberalismo como la defensa del libre mercado, la competencia, la propiedad privada y el aparente rechazo a la intervención estatal con elementos de una tradición conservadora remozada que incluye el tradicionalismo sexual y el anti(trans)feminismo, la exaltación del orden del padre blanco protector, proveedor y autoritario en la familia y la nación, el revisionismo de la historia colonial y el hispanismo y su jerarquía racial y sexual. A esto se suman otros ingredientes altamente sensibles como la negación de las dictaduras militares.

Estos actores se han mostrado particularmente activos en la crítica a los gobiernos progresistas desde 2010,[18] y han tenido un hábil manejo mediático encaminado a generar espacios de sociabilidad, especialmente juveniles, para las derechas en los que se muestran como disidentes dispuestos a librar la "batalla" contra el denominado marxismo cultural.[19] Sus estrategias incluyen las siguientes:

- acciones públicas: su participación se inscribe en campañas como CMHNTM o SDV, la presión sobre legisladores y el diálogo con organizaciones empresariales, tecnócratas y *think tanks*, así como la consolidación de voces mediáticas influyentes;
- opciones electorales no partidistas: buscan lanzar figuras personalistas orientadas a depurar el escenario político;
- formación de nuevos partidos: es más costosa en aquellos países donde los partidos de derecha están fragmentados y donde la izquierda hegemoniza el discurso contra las desigualdades. Se centra en subrayar la eficacia empresarial, la seguridad ciudadana y las propuestas de mano dura, atractivas en momentos de crisis y reflujo de la izquierda (Rovira Kaltwasser y Luna 2014). Todo ello aparece en mezcolanzas diversas.

En lo que se refiere a la disputa contra el género, a partir de las presentaciones de *El libro negro de la nueva izquierda. Ideología de género o subversión cultural*, Márquez y Laje (2016) plantean que el viejo enemigo comunista

se ha metamorfoseado en términos culturales en el feminismo y el "homosexualismo". Adoptando una versión sui géneris de la *hegemonía cultural* de Gramsci, examinan distintas olas feministas para ofrecer una lectura descontextualizada, ahistórica, fragmentada, simplista y maniquea de teóricas feministas, entre las que se encuentran Alexandra Kollontay, Simone de Beauvoir, Shulamith Firestone, Monique Wittig, Judith Butler, Paul Preciado, etc., y de otros pensadores o escuelas influyentes como Friedrich Engels, la escuela de Frankfurt o Michel Foucault. En su visión, el marxismo cultural enfrenta al economicismo para instalar una propuesta de socialismo del siglo XXI; "ahora es la modificación de las formas de vida lo que conlleva modificaciones estructurales de los sistemas políticos y económicos (marxismo cultural)" (Márquez y Laje 2016, 64). "El feminismo es, en este sentido, el nuevo medio, la intervención unidireccional y coercitiva sobre las formas de vida que conduciría a la "la revolución cultural izquierdista" (94). A partir de ahí se desgrana un recorrido plagado de anacronismos y piruetas argumentales.

Un primer argumento de Laje y Márquez se centra en la amenaza del totalitarismo estatal que "fagocita" a la familia con el argumento de auxiliar a las mujeres, lo que contribuye tanto a la destrucción de sus bases altruistas de seguridad social, usurpadas por el Estado comunista y después por el del bienestar, como al ataque a la propiedad a través de la estatalización de bienes o la imposición de impuestos destinados al gasto social que beneficia a sujetos improductivos. Un horizonte, por lo demás, desubicado respecto a la política social en buena parte de la región. Estableciendo una continuidad evolutiva y teleológica entre el ideario comunista, el socialismo real y la socialdemocracia, equiparados de manera simplista al feminismo, se evade el problema de la desigualdad asociado al trabajo y a la generación y distribución de la riqueza. A juicio de los autores, tanto los trabajos asalariados como los de reproducción social no están atravesados por condiciones de asimetría, explotación, apropiación o subordinación alguna. Contra toda evidencia defienden que el mercado iguala, la tecnología reduce el trabajo en casa y los hombres lo realizan sin problemas.

En un segundo bloque de ideas, también vinculadas a la destrucción premeditada de la familia, se refieren al adoctrinamiento estatal de la

infancia, que en su versión apocalíptica conduce a la colectivización y la anarquía sexual, de la que forman parte la promoción del incesto y la pedofilia. La liberación sexual reclamada por el feminismo de la segunda ola no estaría destinada a combatir la miseria, la represión y la violencia sexual, sino a fomentar el libertinaje y la sexualización infantil. ¿El objetivo? Generar antagonismo entre mujeres y hombres al socavar el amor en las parejas heterosexuales, adoctrinar a menores de edad para que estén a disposición de sujetos degenerados y desregular el matrimonio; todo ello, una vez más, a través de la acción estatal y, de manera específica, de la educación y la cultura. Frente a estas ideas degeneradas, la familia y sus valores tradicionales aparecen como un espacio armónico y moral exento de violencia y desigualdad, donde los padres son el mejor recurso para conducir la sexualidad y el bienestar.

Finalmente, la tercera idea fuerza de los autores se enfoca en el concepto de género dentro de la teoría feminista y *queer*. La desfundamentación radical del sexo en las invenciones *queer* son el resultado de actos de la voluntad individual, en principio privados, donde cualquier sujeto podría ser cualquier cosa. Es aquí donde cobra pregnancia la invocación de la ideología contrapuesta a la naturaleza. Márquez y Laje (2016, 80) consideran que la "lucha contra la naturaleza" activa "un cóctel explosivo de odio, violencia y frustración individual". El objetivo último es la destrucción del individuo y de la familia, sobre los que se dirige la "presión ideológica ejercida por el Estado" por medio de "obligarnos al resto a compartir dicha locura y pagar los gastos de la misma, bajo la amenaza de la coerción" (83). Su aniquilamiento, preconizado por el feminismo, garantiza el fin del sistema capitalista. En esta sección, las alusiones a la pseudociencia se tornan confusas.

Me he detenido en estas figuras por la influencia ejercida en la región y de forma particular en Ecuador. Tal y como se advierte en el mapeo de la WikiAntiderechos, desde 2018, el movimiento Libres por la Vida y la Familia o Libres, Alianza por la Libertad, y el grupo ultraconservador Otro Ecuador, que alienta el "nacionalismo panhispánico" mediante una "monarquía universal hispana", adoptaron rasgos "alternativos" que los distinguieron de formaciones clásicas como el PSC o el Movimiento Político

Creando Oportunidades (CREO). En sus filas están Esteban Torres, Felipe León, Francisco Núñez del Arco y Mamela Fiallo. Felipe León, por ejemplo, cobró notoriedad en los medios de comunicación por reivindicar los valores cristianos, la familia, la vida, la corrección moral, el libre mercado, el porte de armas, la propiedad privada y la hispanidad. Al igual que sus homólogos estadounidenses, estas figuras no se sienten plenamente representadas por el conservadurismo tradicional, sino por personajes como Jair Bolsonaro o por partidos como VOX, al tiempo que se inspiran en los postulados de la "batalla cultural".

Estas organizaciones, hechas de alianzas efímeras y flexibles, acogieron la posibilidad de armar una candidatura electoral para 2021, por lo que barajaron varias opciones. Finalmente, su apuesta se plasmó en el Movimiento Ecuatoriano Unido (MEU), formado por el binomio Martha C. Villafuerte, activista católica provida, y el pastor evangélico conservador, Gerson Almeida, del Movimiento Promotores por el Cambio (PRO). La formación se creó en 2019 con el apoyo del Consejo de Resistencia Fe, Vida y Familia (CRFVF),[20] organización promotora de la campaña CMHNTM. Su coordinador, César Parra, del Movimiento y Observatorio Vida y Familia, que en un primer momento intentó presentar una candidatura propia, aseguró defender el "pragmatismo ético basado en una ética cristiana" y planteó que era "el momento de tomar posturas radicales, de tener una línea propia, una agenda propia, una apuesta propia, una apuesta del Reino de Dios, una agenda para la reconstrucción de nuestro Estado" (WikiAntiderechos, s. f.). A pesar del escaso éxito y repercusión de su propuesta electoral, estos grupos han afirmado su presencia y han actuado como un *lobby* de presión en el interior del Estado.

El (anti)colonialismo del género

Las acusaciones de neocolonialismo se han convertido en un provocador elemento para los movimientos y campañas contra el género. Este constituye un elemento paradójico ya que si bien se enfrenta a la penetración (colonial) del género, retratado como idea foránea proveniente de un mundo (occidental) degradado, simultáneamente se utiliza a la par que

se reclama la superioridad civilizatoria del mundo occidental –emblema de libertad, prosperidad, valores morales y en ocasiones de democracia– en contraste con sociedades atrasadas. Esto da forma a un ultranacionalismo antigénero que reproduce el racismo interno y el odio al migrante. Debemos recordar que el tacticismo y la coexistencia de planteamientos y prácticas incoherentes frecuentemente conforman las estrategias del ecosistema patriarcal.

En Europa los varones migrantes musulmanes han concentrado los ataques, configurándose al igual que el feminismo como los enemigos externos e internos que amenazan a la familia y a las mujeres blancas de la patria (Fundación de los Comunes 2020). Mientras, en América Latina, la derecha alternativa, además de estar contra el feminismo, dirige cada vez más su hostilidad contra los movimientos que representan a los pueblos y nacionalidades, que son los protagonistas en muchos países de las luchas contra el neoliberalismo o los presentan como parte de la armónica historia de Hispanoamérica.

En Ecuador pudimos ver una instancia de este fenómeno. En los paros nacionales de 2019 y 2022, al igual que el feminismo, los indígenas "alzados" fueron acusados de aprovecharse del Estado con el fin de resguardar privilegios inmerecidos (sobre los territorios ancestrales a través de las consultas, por ejemplo), producto de una interpretación tergiversada del pasado. El revisionismo de la historia colonial y de la esclavitud cuestiona las subordinaciones históricas y los derechos originados en las luchas de estos actores políticos. La derecha alternativa agita con mayor o menor prudencia estos imaginarios según el caso, y aunque la mayoría de la población los mira con recelo, esta derecha trata de conectarse con el sustrato racista heredado por las repúblicas criollas, transmitido en el presente.

Desde 2017, como explica Joseph Salazar (2020), pequeños grupos de la ultraderecha ecuatoriana han auspiciado las visitas de Agustín Laje durante el desarrollo de las campañas CMHNTM y SDV. En agosto, dos meses antes de la primera marcha de 2017, la organización neofacista Red de Restauración Civil invitó a Laje para dar una conferencia en la Universidad Espíritu Santo de Guayaquil. En octubre de 2018, las organizaciones de la campaña CMHNTM lo invitaron a la 1.ª Convención Internacional

de la Familia en Cuenca, Guayaquil y Quito. Entre las actividades desarrolladas estaba una presentación en la Universidad de los Hemisferios, del Opus Dei, donde denunció la "corrupción" de la academia ante un público diverso que incluía jóvenes universitarios (Salazar 2020).

En 2020, la ecuatoriana Mamela Fiallo buscó la atención mediática en un homenaje a la estatua de Isabel la Católica, por la conmemoración del 12 de octubre, Día de la Hispanidad, un año después de que este mismo emplazamiento congregó a grupos feministas e indígenas contra la represión desatada durante el paro nacional.

En esos días se emitieron enunciados racistas contra los indígenas que ocuparon las ciudades; puedo destacar los de Jaime Nebot, del PSC, que, en una entrevista periodística les "recomendó" "que se queden en el páramo", o los de la alcaldesa de Guayaquil, Cynthia Viteri, miembro del mismo partido, que aprovechó el 199.º aniversario de la Independencia para llamar a una contramarcha ciudadana con el lema "Guayaquil por la patria", apoyada por las cámaras empresariales. En el discurso final afirmó: "nuevamente, y después de 200 años, le decimos a todo aquel que crea que esta ciudad va a permitir que vengan a saquearla, destruirla, humillarla…: ¡aquí estamos todos, sin miedo, de pie!". A su vez, Nebot convocó a "una cadena cívica para defender a Guayaquil y la democracia en Ecuador".

Los políticos y medios amplificaron la denominada destrucción del centro histórico colonial de Quito, patrimonio de la humanidad. Las confrontaciones entre manifestantes y policías dejaron las calles en mal estado tras días de ausencia total de las autoridades y de los servicios municipales. Pese a que desde el mismo día en que se alcanzó el acuerdo los manifestantes limpiaron y repararon el área del parque El Arbolito en una gran minga celebratoria, las acusaciones de ensuciar, saquear y dañar el patrimonio –incluida la estatua de Isabel la Católica, pintada de rojo durante la marcha de las mujeres contra la represión– prevalecieron en el imaginario racista de los sectores medios y altos durante y después del levantamiento. Las alusiones a la seguridad, a la moral y al orden trajeron, para unos, la gesta de la independencia nacional criolla y, para otros, el glorioso legado de la Colonia española (Vega 2020a). El chocante reclamo

neocolonial fusionó la lanza amazónica con la cruz de Borgoña, símbolo de la ultraderecha hispanista (figura 2.2).

Más allá de la anecdótica provocación de esta activista de ultraderecha, su relato racista pretendió atizar el temor a los ataques indígenas y feministas contra el patrimonio, al tiempo que se elogiaba el pasado colonial y a sus heroicas féminas. Tanto el movimiento indígena como las feministas fueron presentadas como actoras desnaturalizadas y violentas (figura 2.3). A pesar de las diferencias entre las intervenciones hispanistas y antigénero, algunas figuras operan con mayor o menor éxito como cadenas de enlace. Un caso notable es el de Martha Villafuerte, ultracatólica próxima a Mamela Fiallo, la Fundación Libre y otros actores de la extrema derecha. Obviamente, las cadenas y alianzas no siempre funcionan; pensemos, por ejemplo, en los indígenas evangélicos de la FEINE, a los que aludiré más adelante, y los hispanistas.

Figura 2.2. La lanza indígena y las aspas de Borgoña, símbolos de la ultraderecha hispanista



Fuente: Facebook de Mamela Fiallo 2020. Quito, 12 de octubre.

Figura 2.3. Mamela Fiallo en el Día de la Hispanidad



Fuente: X de Mamela Fiallo citada en Panam Post (2020). Quito, 12 de octubre.

En este escenario, el *feminacionalismo* de las nuevas derechas europeas se transmuta en un *femicolonialismo*. Las mujeres *nacionales*, según Farris (2017), son fuertes y emprendedoras. Estas mujeres blancas aparecen deliberadamente contrapuestas a las inmigrantes musulmanas, sometidas, según la derecha, a una cultura y a unos varones retardatarios respecto a los occidentales cristianos. Para la autora, la idea de emancipar a estas mujeres de los hombres "oscuros", racializando el sexismo, se entiende bajo la lógica de "integrarlas" de forma subordinada en los trabajos domésticos y de cuidados.

El *hispanismo* de la llamada *iberoesfera* promovido por VOX se presenta en el ámbito transatlántico como un medio, altamente ideológico, para afianzar alianzas desde arriba y dirigirse a los votantes hispanoamericanos.[21] Este discurso, con escasa resonancia en España, en América Latina, especialmente en Ecuador, resulta no solo irrelevante sino impopular. La exaltación de la feminidad auténtica, encarnada en algunas figuras políticas españolistas, ha sido parte de ese discurso. Me refiero a las "supermujeres" de estas formaciones, en el caso español, la diputada de VOX Rocío Monasterio, la del PP, Cayetana Álvarez de Toledo, ambas activas durante el ciclo electoral 2015-2019, y más recientemente, Isabel Ayuso, presidenta de la Comunidad de Madrid por el PP, a las que se unen con menor eco

sus homólogas en América Latina. Como arguyen habitualmente estas líderes para la satisfacción de los varones de la ultraderecha y sus seguidores misóginos en la *machoesfera*, "la violencia no tiene género", y si lo tiene sus víctimas son masculinas, (Cabezas 2022a, 2022b). Este tipo de enunciados ha tenido menor repercusión en la región latinoamericana y en Ecuador.

Los antagonistas para quienes apoyan estas posiciones lo serían por partida doble: un varón racializado retrógrado y una mujer victimista. Como enfatizan Alabao y Colina (2019), para la ultraderecha española y europea, las únicas víctimas de la violencia son las mujeres que provienen de una cultura, religión, origen o pueblo inferior, en especial las musulmanas. La violencia contra las mujeres solo cobra sentido cuando se trata de ellas, para el resto, es un mito del feminismo. Como plantea Marta Cabezas (2022b), los votantes de VOX aluden con frecuencia al atraso de otros pueblos, a los que culpan de estas formas de violencia.

> el feminacionalismo volvió a la discusión más tarde. Primero, para representar a la nación española positivamente frente a sus otros: "Si yo fuese una mujer, España es uno de los países donde me gustaría nacer". Luego, para denostar a los musulmanes con "500 años de retraso" en la línea evolutiva que les hará "como nosotros" (de igualitarios), referente único del progreso y a los "iberoamericanos" como violentos y "sin educación". Poco después criticaron el "burka", que uno de ellos reconoció no haber visto nunca. Dicen oponerse a toda violencia contra las mujeres, pero la atribuyen a los hombres racializados. En el grupo se menciona a los musulmanes, a los "iberoamericanos" y a los gitanos. La violencia de género es cosa de inmigrantes, pero "no interesa" hacerla pública. Así la violencia ejercida por los hombres españoles (payos) sale del ángulo de visibilidad y raya el negacionismo. La violencia de género es banalizada y la legislación en esta materia se debe abolir. A cambio, en el caso de la violencia sexual son implacables. El poder estatal-patriarcal por el que abogan debe expresarse en clave punitivista y ser implacable en la tutela de las mujeres: frente a la violación, "tolerancia cero" (traducción de la autora).

El femicolonialismo explota ideas similares. La valía femenina, heredada de la Colonia y encarnada por las mujeres blanco-mestizas, se confronta con los

feminismos, que tratan a las mujeres solo como víctimas o discapacitadas dependientes del Estado, necesitadas de leyes especiales contrarias a la igualdad.

> Lejos de haber igualdad, escribe Fiallo, lo que el feminismo ha propugnado es el privilegio. Y en lugar de 'empoderar' y fomentar la autonomía, ha convertido su lucha en una adhesión al financiamiento estatal que no trata al ciudadano por igual, sino según su sexo (Rivas 2020).

Además de señalar a las feministas, su discurso también apunta a las mujeres indígenas como antagonistas, pero no por derecho propio, sino a través del "indigenismo". Las mujeres indígenas, una vez más, son ensalzadas en tanto madres de la patria hispanoamericana, símbolo de unión y concordia entre culturas, pero aparecen como subordinadas en el interior de sus propios pueblos. La retórica indigenista utilizada enaltece el pasado desde el presente, a sociedades falsamente igualitarias que en realidad oprimen a las mujeres y a los homosexuales, aunque estos no aparecen con frecuencia.[22] Las imágenes idílicas del pasado colonial son celebradas como símbolo de concordia, unidad y "empoderamiento" femenino contra el feminismo.

En resumen, entre los rasgos de la colonialidad de una parte del ecosistema reaccionario cabe destacar los siguientes. Primeramente, sus vínculos transnacionales, particularmente con la ultraderecha española y su exaltación del hispanismo como proyecto de influencia política sobre América Latina y sobre la migración latinoamericana en España. En segundo lugar, la denuncia de los supuestos "privilegios" indígenas, producto de un trato preferencial que ofrecen los Estados para así compensar interpretaciones históricas tergiversadas. En tercer lugar, el feminacionalismo y el femicolonialismo (de mujeres femeninas nacionales y herederas de la Colonia contra el feminismo) como estrategia para enfrentar tanto a los varones racializados retrógrados como a las feministas influidas desde el exterior que denuncian la violencia.

La restauración de la retórica sobre el "encuentro de culturas", relato conmemorativo de la Conquista y la colonización, en la actualidad asociado al patrimonio amenazado, reaparece a través de la celebración del cuerpo femenino blanco-mestizo para eliminar, como en el viejo conservadurismo y el nacionalismo mestizo, las huellas de la violencia y la

dominación (Ruiz 1999). Si bien las nuevas derechas movilizan lo que Julia Roth (2020b) denomina "anticolonialismo a la inversa", es decir, el género y los programas proigualdad como una imposición de las élites globales, el pasado colonial es simultáneamente reclamado como un lugar de orgullo identitario que niega la dominación sobre los cuerpos racializados y sexualizados. La nostalgia del hispanismo, al igual que la que se produce en relación con la dictadura en algunos países, resulta en una provocación cuyo fin es desplazar las fronteras de lo enunciable y, a su vez, erosionar la democracia en nombre de la libertad de expresión, la cual ha sido cercenada por el feminismo, y los pueblos y las nacionalidades (Corrêa y Kalil 2020; Oliveira de Castro y Vizcarra Castillo 2020).

Nuevos marcos, nuevas estrategias

Además de los rasgos identificados hasta el momento en los discursos antigénero, asistimos a una renovación de la estrategia política desde 2010. Para Sara Garbagnoli (2016), esta se basa en tres instrumentos básicos: 1) producir un enemigo compacto con el que medirse simétricamente (los "progénero") y dibujar un campo polarizado, 2) desatar confusiones y pánico moral con el fin de influenciar en los legisladores, frenar propuestas políticas y, más recientemente, generar propuestas legislativas y 3) establecer alianzas entre sectores religiosos y no religiosos a través de frentes amplios articulados a través de campañas y, en algunos casos, de partidos políticos.

Con respecto a los dos primeros, para la autora, la técnica de "deformar la posición del enemigo" mezclando teorías, términos, y emitir declaraciones descontextualizadas y consignas provocadoras resulta muy productiva, particularmente en las redes. Esta mezcolanza, muchas veces caricaturesca, dificulta reconocer los enunciados de los estudios de género o de los movimientos feministas. La perplejidad al contemplar a Judith Butler como incitadora a la pedofilia y el incesto mientras se quemaba una figura con un sombrero de bruja y su rostro impreso durante su visita a Brasil en 2017 (figura 2.4) da buena muestra de ello.

Figura 2.4. El sueño de Judith Butler: "destruir la identidad sexual de nuestros hijos"



Fuente: Betim (2017).
Manifestante contra Judith Butler, Sao Paulo, 2017.

Esta técnica tiene, además, un claro efecto a la hora de deslegitimar el enfoque y las teorías de género y las propias ciencias sociales, acusadas de intelectualismo. El género, se torna en un *significante vacío* que permite conectar malestares de muy diverso tipo, algunos incluso contradictorios, lo cual sirve para la estrategia populista de establecer equivalencias y, por tanto, coaliciones amplias (Mayer y Sauer 2017). Es esta multiplicidad, confusamente amalgamada y descontextualizada, a la que se acude para despertar sospechas, inseguridad, incertidumbre y temor, pero sobre todo, desorientación.

Una clave importante ha sido la de producir un nuevo marco interpretativo de carácter altamente polarizado. La idea de que se es progénero o antigénero, como si se pudiera estar en contra o a favor de una categoría de análisis, produce ya de por sí una primera victoria en la producción del marco. Asumirlo, en lugar de desplazarlo, implica situarse en una controversia ajena y estéril. El género, como planteé arriba, es una categoría útil

justamente porque nos permite interrogarnos sobre los significados que se adhieren históricamente a los cuerpos sexuados. Esta categoría contribuye así a identificar las atribuciones y tareas diferenciadas que comúnmente generan desigualdad, violencia o silenciamiento. Del mismo modo, si un concepto como heteronormatividad resulta provechoso es porque revela que la heterosexualidad no es meramente una opción individual (entre otras), sino un mandato social o, como sugirió Monique Wittig (2006), parte de un régimen social y político cuya contravención es castigada. Estas y otras propuestas conceptuales someten a crítica las posiciones fundacionalistas y creacionistas que leen en la naturaleza el "diseño divino" (Careaga 2016).

Tanto la retórica como el repertorio de acción utilizado por las nuevas derechas en general y en la ofensiva antigénero en particular ponen de relieve la pregunta que da título a un libro de Pablo Stefanoni (2021): *¿La rebeldía se volvió de derechas?* Tomarse la calle y los medios o convocar a grandes marchas urbanas, plantones o escraches forma parte de sus intervenciones. Los mensajes más tradicionales se entretejen con las estéticas más actuales que se hacen virales en redes y blogs, y que en muchos casos dejan atrás gustos más rancios. Acudir a la parodia, el pastiche, la ironía e incluso el travestismo forma parte de las prácticas de algunos grupos que llaman a sublevarse ante lo que presentan como imposiciones, ya se trate del MI, el registro civil del género, las sexualidades en el currículum escolar, la anticoncepción de emergencia, las relaciones prematrimoniales, el cupo laboral trans o el derecho al aborto. Su popularidad entre los sectores juveniles tiene que ver, según Morán Faúndes (2023), con la creación de nuevos imaginarios épicos rebeldes: el llamado a innovar los liderazgos y la emergencia de los *influencers*. El Movimiento Brasil Libre ejemplifica una avanzada en este sentido; la masculinidad arrojada de los jóvenes neoliberales se entreteje con las alianzas más conservadoras y tradicionales de las élites (Silva Barreira 2022). Como explicaré para el caso ecuatoriano, a pesar de las innovaciones, la estética más convencional y prefabricada, de rosa y azul, sigue dominando la expresividad de la ofensiva (figura 2.5), poco comparable con la que se produce en otros contextos (Bárcenas 2021).

Figura 2.5. "Gran marcha cívica" tras la aprobación del matrimonio igualitario



Foto de L. C., Quito, junio de 2019.

En todos los casos, las propuestas objeto de ataque, en lugar de plantearse como un avance democrático, aparecen como un ataque de los Estados, las ONG y la ONU, instigados por feministas y LGTBI contra la integridad y libertad de las familias y los menores de edad. Decir libertad no significa reconocimiento simbólico y legal de las distintas expresiones de la vida social, sino extrañamente coerción e imposición de estas expresiones al conjunto de la población. Todos deben ser homosexuales, todos deben usar anticonceptivos, todos deben tener relaciones sexuales tempranas y premaritales, todas deben abortar, y para lograrlo, todos deben ser adecuadamente adoctrinados en las escuelas. La autovictimización juega aquí un papel central, a pesar de ser inverosímil.

Los paisajes apocalípticos –el fin de la humanidad, el caos, Sodoma y Gomorra o la caída del Imperio romano– combinados con la demonización del enemigo –identificado con lo diabólico y la brujería, como sucedió durante la visita de Judith Butler a Brasil– se entrelazan con

autorrepresentaciones de apariencia moderada. Si bien en las marchas domina una mezcla de convencionalismo y exaltación beligerante, los manifiestos, proclamas y declaratorias de los líderes adoptan un estilo que entremezcla lo religioso y lo secular, los referentes legales y los valores morales, las convicciones privadas y los principios de la ciudadanía y la democracia. El lenguaje de los derechos humanos o simplemente de los derechos revela el desplazamiento desde las escrituras hacia los registros de la tradición liberal e incluso de la izquierda y los movimientos sociales. Todo ello, como plantean Pecheny, Jones y Ariza (2016), da forma a un secularismo estratégico (Vaggione 2009) provechoso para la incidencia legislativa. Como explicaré, las competencias diferenciadas de católicos y evangélicos resultan reseñables en este punto.

Los argumentos jurídicos y científicos, médicos, biológicos y bioéticos se entrelazan de manera provocativa con las distorsiones sobre el género y los reclamos sobre las nuevas masculinidades (Maffía 2019). Morán Faúndes y Peñas Defago (2020) plantean que esto obliga a un reencuadre analítico.

> La des-identificación religiosa no se traduce forzosamente en el ocultamiento de una identidad confesional bajo una "falsa" apariencia pública secular. Por el contrario, representa un proceso en que la religión está siendo desplazada a un segundo plano de los procesos de movilización, convergencia y convocatoria para obturar las agendas feministas y LGTBI. Es decir, independientemente de cuán creyentes o no sean las personas que componen el activismo, algunos sectores estarían conformando organizaciones y articulaciones con base en la priorización de una agenda común (basada en la defensa de la vida desde la fecundación y la defensa de la familia conyugal, monogámica, heterosexual y reproductiva) en detrimento de creencias transcendentales comunes (Morán Faúndes 2018, 114-115).

El papel cada vez más destacado de los laicos católicos acompaña este desarrollo (Yépez 2020a). En tal sentido, el reencuadre del activismo antigénero representa un desafío para las ciencias sociales en América Latina. Términos como "fundamentalismo religioso" o "conservadurismo religioso" son

hoy insuficientes. Discutiendo con las literaturas feministas, Morán Faúndes propone hablar de *activismo heteropatriarcal*, desplazando la reflexión desde la sociología de la religión hacia una sociología del poder sobre los cuerpos, las prácticas y los deseos que subraya la dimensión política de las agendas de estos grupos y movimientos (2017, 122-127). Dicho desplazamiento está en sintonía con el planteamiento sobre la reacción patriarcal, del que no puede ser ajeno el examen de la religión.

El giro hacia la educación y la infancia, otro rasgo sobresaliente de la ofensiva, permite a estos actores desplazarse de los derechos de las mujeres y las minorías sexuales hacia los de las niñas y niños, naturalmente heterosexuales, y hacia el denominado *enfoque de familia*. La infancia activa las alarmas ante los temores contemporáneos vinculados a la pérdida de autoridad, la relación con la escuela y los grupos de pares o al protagonismo "educativo" del mercado y los medios de comunicación. A estas se añaden otras más concretas como el adelanto de las relaciones sexuales, el embarazo adolescente o el abuso sexual, todas ellas intuitiva y contradictoriamente conectadas con la educación sexual siguiendo la conocida asociación entre placer y peligro (Vance 1989).[23] Como el placer es malo, debe permanecer oculto y clandestino, lo cual precariza su desarrollo y genera sentimientos de culpa y efectos indeseados. Para las chicas esto puede implicar ser tratadas de "putas" y correr riesgos (embarazo, desescolarización, empobrecimiento, aislamiento, etc.) en solitario, mientras que para los chicos supone prestigio e irresponsabilidad; para gais, lesbianas y personas trans se traduce en señalamiento y violencia. En definitiva, en la sexualidad temprana es donde se aprende a ser varones individualistas e irresponsables, mujeres culpables, resignadas y sobresaturadas, y disidencias estigmatizadas, temerosas y silenciadas.

Si bien la sexualidad se asocia al peligro, para el mercado se vincula con el poder, la violencia y la ganancia. La combinación de ambos tipos de mensajes –el que niega, oculta y avergüenza en lo práctico y el que excita y sobreexpone en lo simbólico– se convierte en una mezcla explosiva que se traduce en alarmantes cifras de embarazo indeseado, abuso, abandono y empobrecimiento (Vega 2015). La agitación de estos temores e imaginarios permanece implícita, no así la activación del responsable subsidiario: el Estado, supuestamente cooptado por el feminismo.

Para terminar, me gustaría aludir al tercer elemento clave en la estrategia antigénero, la cuestión de las alianzas y las filiaciones partidarias. Como he explicado, la conexión entre católicos y evangélicos ya se había gestado durante los 30 años del papado de Juan Pablo II. La alianza del Vaticano con Ronald Reagan y la penetración financiada de las Iglesias evangélicas modificó el panorama religioso a nivel regional. Este trato quedó hoy superado por otro mucho más diversificado. En este sentido, algunos, entre ellos Horacio Sívori (2017, 2019), sostienen que las apelaciones al Estado laico no serán suficientes para contrarrestar el ataque a los derechos.

Además del nuevo ecumenismo conservador, se perfilan alianzas coyunturales y estratégicas entre diferentes sectores de la derecha que acuden al pegamento del género para articular sus posiciones. Todos ellos se muestran proclives al mercado, pero con énfasis y estrategias diferentes. En sus filas, como señala Stefanoni (2021), encontramos "conservadores que no tienen nada que conservar", es decir, que desbaratan instituciones, exhiben un rostro insurreccionalista, se ubican en los márgenes de la legalidad y no suscriben los consensos formales democráticos. Jair Bolsonaro o Donald Trump serían buenos exponentes de esta tendencia. Este sector busca revitalizar la derecha, en palabras de Agustín Laje, a través de confluencias entre conservadores, libertarios y patriotas; pero, tal y como plantearé, la capacidad de estas corrientes y fuerzas de las derechas no es estrictamente equivalente a la que se despliega en las campañas antigénero con las que resuenan.

Capítulo 3
La articulación neoliberal-conservadora. La defensa de la familia y la "libertad" de los padres

El encuentro entre la derecha alternativa (*alt-right*) y las conservadoras, tradicionales y de base eminentemente católica representa un nuevo momento para la política regional. La primera corriente ha cultivado un repudio específico contra el género mediante la clave "cultural", con el propósito de afianzar un programa neoliberal bajo el lema "más familia, menos Estado". La imbricación entre la racionalidad neoliberal exacerbada y la privatización de la reproducción en la familia sintetiza esta postura que hoy adopta un estilo moralizador y agresivo. En cuanto a la segunda, la del conservadurismo tradicional, históricamente inmiscuido en el Estado, pone énfasis en la familia heterosexual, se sustenta en la ideología naturalista sobre el sexo y, de forma velada, en la raza, así como en el retorno nostálgico a un pasado fantasmático e históricamente indeterminado comandado por los padres en la familia y la nación. Si la derecha alternativa renueva en la actualidad su disputa en torno al sentido de la "libertad", para los conservadores la batalla acentúa las disquisiciones sobre la antropología sexuada, las virtudes cívicas de la familia heteropatriarcal y la protección de la "vida", un significante crucial que desarrollaré en el próximo capítulo. El resultado de esta confluencia es una insólita composición neoliberal conservadora de corte autoritario que moviliza el terreno sensible del género en tanto significante primario del poder para combatir la ampliación de horizontes diversos de existencia, además de los derechos, la acción social del Estado y la democracia sexogenérica.

Este fránkenstein, por emplear el término de Wendy Brown (2023), presenta algunas novedades que, en las actuales coordenadas de crisis socioambiental, renueva los nexos entre el *ethos* liberal y el conservador en el modo de entender la democracia y el papel del Estado y la familia. Uno de los argumentos que aquí quiero presentar es que estos legados entretejidos, exacerbados y remozados más que suspenderse durante el periodo progresista han seguido dialogando a través de él. En ocasiones han emergido, y aquí me refiero de forma específica a Ecuador, por medio de un conservadurismo de izquierdas cuyo referente era la familia ciudadana-emprendedora como paradigma de la reproducción social. Esto sucedió al tiempo que las derechas radicalizaban su reacción apelando a los supuestos excesos del campo progresista. Si bien el balance del progresismo en el Estado en el campo del género y la sexualidad es ambivalente (Friedman Jay y Tabbush 2020; Lind y Keating 2013; Torres 2019), especialmente durante la última fase, su compromiso limitado y dubitativo, en algunos aspectos regresivo para la democracia sexogenérica, acabó poniendo el piso o, al menos, no confrontó lo que vendría después.

En esta confluencia liberal-conservadora, el lado liberal pugna por "liberar" el mercado y las fuerzas del capitalismo (corporaciones, cámaras de comercio, empresas y banca) de las constricciones y cargas que conlleva el compromiso social público-estatal en su vertiente redistributiva y de protección, ya sea que opere en los sistemas (universales) de seguridad social, en los fiscales o se active a través de servicios y prestaciones encaminadas al sostenimiento de la población. Invariablemente, el Estado se presenta como una pesada maquinaria que aprisiona, constriñe y controla a los individuos hasta en sus aspectos más íntimos y, de forma particular en América Latina, a las familias, auténtica célula del desarrollo moral y económico de la sociedad. Lo social y lo moral en el Estado impide la prosperidad, resulta excesivo, costoso e ineficaz, y más recientemente, corrupto e inseguro. Dicha inseguridad aparece hoy cargada de inmoralidad a través de la desfundamentación del género. De este modo, los neoliberales combaten el oscilante "recentramiento del Estado" que dominó el ciclo progresista en sus inicios y reposicionan el lugar del

mercado, la libre competencia, la meritocracia y el estatuto patriarcal y racista del orden y la propiedad. En la actual narrativa, no obstante, al Estado se le demanda además mano dura, lo que refuerza su capacidad militar y represiva.

Las desigualdades, más que un problema estructural que crea y recrea jerarquías para favorecer la acumulación, provienen de imperfecciones y rezagos contingentes que deben resolverse creando oportunidades que permitan desplegar los méritos y la fuerza que de hecho ya reside en los individuos. El papel del Estado, en su versión más benigna, debería limitarse a estimular dichas energías impulsando mecanismos compensatorios para respaldar a las empresas y a las familias, auténticas responsables de la prosperidad. Estas, además de transmitir la propiedad (de quienes la poseen), resguardan de las inclemencias y vulnerabilidades sobrevenidas gracias a los imperativos morales asociados al sexo, la sexualidad y la generación.

La alianza que las derechas neoliberales impulsan con los instrumentos propios del libertarismo y el conservadurismo movilizan tres significantes fundamentales que dan título a este libro: "vida", "familia" y "libertad". En este capítulo y el siguiente aspiro a rastrear cómo operan de forma entretejida e indago en los sentidos que adquieren en las coordenadas ecuatorianas. Para analizar estos tres significantes claves en la gramática antigénero recurro al examen de los discursos de los actores que han participado en las campañas más recientes, mediante comunicados, ruedas de prensa, manifiestos, declaraciones, mensajes en las redes sociales y entrevistas para los medios de comunicación. Me centro sobre todo en los enunciados que se emitieron entre 2017 y 2018, y de forma particular, en este capítulo, en los de la campaña CMHNTM. Uno de los aportes primordiales proviene del análisis de los *reportes de oposición* de la región andina (2017-2020) que incluyen referencias específicas a Ecuador.[1]

Inicio con una discusión sobre la articulación entre neoliberalismo y valores conservadores vinculados a la familia. Partiendo de los aportes de Wendy Brown y Melinda Cooper para los Estados Unidos, abordo esta conjunción pensando en el contexto latinoamericano y ecuatoriano,

donde el progresismo dio continuidad, a su modo, a ideas conservadoras en torno al género y la sexualidad al tiempo que su oposición al neoliberalismo fue perdiendo fuerza. Discuto las elaboraciones en cuanto a la libertad y su tratamiento en términos del poder de los padres en la campaña CMHNTM, para analizar, luego, su declinación nacionalista. Concluyo con una breve reflexión sobre las derivas de la imbricación entre neoliberalismo y neoconservadurismo en una perspectiva histórica.

Declinaciones neoliberales y conservadoras

La agenda neoliberal encuentra en la familia heteropatriarcal un soporte provechoso para la continuidad capitalista. Esta reflexión, que ha formado parte de los debates del feminismo marxista y socialista desde la década de 1970, resulta clave en entornos como el latinoamericano y ecuatoriano, donde las políticas para la reproducción residuales, subordinadas y focalizadas han sido por mucho tiempo una expresión característica de la política de protección social (Cechini, Filgueira y Robles 2014; Martínez Franzoni 2013; Minteguiaga y Ubasart-González 2014; Vásconez 2015). De acuerdo con Martínez Franzoni (2013), la relación entre Estado y familia (heterosexual) ha generado inercias históricas comunes a distintos modelos y periodos en los que el familismo y la informalidad, es decir, la provisión de servicios a través del trabajo no remunerado de las mujeres y la exclusión de gran parte de la población de los procesos formales de protección ha sido la tónica general.[2]

Hoy, el programa neoliberal autoritario pivota, como en el pasado, alrededor del resguardo de la propiedad, el aliento de la acumulación sin cortapisas y, en lo que nos concierne, la celebración del altruismo de la familia. La familia, y en ella la madre, es la que garantiza las vidas precarias de los sectores populares, el resguardo de lo privado para las clases propietarias y el acceso a lo público para los trabajadores asegurados.

La tradición conservadora católica aporta sus propios elementos. Escéptica respecto al progreso y al potente dinamismo que imprime el mercado,

el conservadurismo entiende que ambos pueden representar un peligro, una fuente de inestabilidad para todo aquello que se presenta bajo la tranquila apariencia del orden fijo de las cosas. Ya se trate del binarismo, la heterosexualidad, la tradición o la patria congelada, lo que se defiende es el fundamento. De ahí el apego a la idea de un sujeto fuerte e inmutable, un padre y un gobernante firme para la familia y la nación. "Conservar" entraña o bien una suerte de negación del desarrollo histórico que queda petrificado en un mundo acogedor, o bien un esfuerzo por rescatar –reinventar, al fin y al cabo– el pilar último de la antropología humana. Ya sea que remita a la tradición, a la naturaleza o la ciencia, el conservadurismo sexogenérico interpreta forzadamente la libertad que elaboran los libertarios como la realización del orden y todo lo que de él emana, incluida la jerarquía.

A pesar de enfocarse en el papel de la propiedad como protección y defender el sistema socioeconómico sobre el que se asienta, el conservadurismo sospecha de la inestabilidad que entraña el capitalismo, cuya capacidad de "protección" propietaria ha de ser evaluada a cada momento. Lo mismo sucede con la familia y sus mutaciones; pese a que apelan a un orden natural inalterable, los conservadores reconocen el cambio, de modo que hacen llamados periódicos para defenderla, retrotrayéndose una y otra vez a su origen natural en un pasado indeterminado. La crisis permanente y, por tanto, la responsabilidad, compromiso y defensa pública de la propiedad, la familia y la patria han nucleado históricamente la acción conservadora. Sin poder apartarse totalmente del flujo histórico y de las transformaciones sociales para encerrarse en un orden perfecto y utópico, y sin doblegarse al vértigo de lo moderno y el riesgo nihilista que implica, el conservadurismo debe navegar creativamente en la crisis estimando las circunstancias y reformulando sus apegos.

El *ethos* liberal y el conservador con frecuencia se han entrelazado. Como en el pasado, en la actualidad encontramos configuraciones de dicha imbricación. Sus manifestaciones incluyen versiones que rechazan de manera radical cualquier intervención social estatal y reclaman, en el mejor de los casos, igualdad de oportunidades entre sexos y sexualidades. Junto con ellas encontramos expresiones que niegan la existencia de asimetrías –"la violencia no tiene género", por ejemplo–, o las

achacan a la acción perniciosa del feminismo, las políticas de igualdad o la tendencia "homosexualizadora". Plantean como alternativa una privatización drástica de las relaciones en la familia y con ella apuestan por una gestión "libre" de los cuerpos bajo la supervisión paterna; este es el caso de las familias que deciden "deshomosexualizar" a sus hijos encerrándolos en clínicas, conforme a sus concepciones sobre la normalidad sexual.

Algunas declinaciones, por su parte, advierten los desequilibrios entre mujeres y hombres y, en menor medida, las que enfrentan las personas de la diversidad, y reclaman la intervención estatal, pero argumentan que esta ha de producirse de acuerdo con sus propias creencias, es decir, apoyándose en lo que consideran normal o decente. El conservadurismo ecuatoriano, construido sobre un sistema de privilegios, se adscribe frecuentemente a este último grupo, si bien se nutre simultáneamente de los sentimientos comunes de sospecha hacia el Estado y secunda elementos de las elaboraciones de las derechas "alternativas". Estas tres vertientes se entretejen hoy en la ofensiva antigénero.

En definitiva, el complejo mapa de las derechas antigénero abarca el polo de la privatización liberal y la reingeniería del Estado y el del proteccionismo moral, confiado en la recta conducción paternal. El patriarcado, delegación del poder a los padres de familia y a través de sí a las élites en el Estado y el mercado, cobra forma en ambos extremos, así como en sus expresiones híbridas e intermedias. Si bien la subordinación y el castigo corporal directo, componentes del absolutismo patriarcal, parecieran haberse atenuado, y el control a través del parentesco y la apropiación del cuerpo y del trabajo se ha dispersado por todo el campo social, las apelaciones y el recurso al poder paterno/marital han adquirido preponderancia en el imaginario reactivo.

La "libertad" del neoliberalismo autoritario y la inversión en los valores familiares

Los aportes de Wendy Brown y Melinda Cooper exponen el nexo entre la razón neoliberal y el neoconservadurismo que se establece en la sociedad estadounidense y la manera en que este alienta los procesos privatizadores y desdemocratizadores.

En su aproximación al *neoliberalismo autoritario* de la extrema derecha en *On the Ruins of Neoliberalism*, Brown (2019) plantea cómo el rencor populista blanco se nutre de la expansión de lo privado, la sospecha de lo político y la desautorización de lo social; todo ello redunda en el debilitamiento de la democracia. Además del resentimiento y el supremacismo, según la autora, es preciso entender los antecedentes de deslegitimación y demonización de la "versión democrática de la vida política" en el país. Así, para la razón neoliberal,[3] las deliberaciones que rodean lo público y lo común, la aspiración universal de igualdad o la justicia social, como mecanismo para contrarrestar desigualdades, conforman atentados contra la libertad, entendida como competición espontánea que acrecienta la ganancia y el progreso, la responsabilidad y la disciplina, la innovación y la eficacia, el orden y la autonomía. Definitivamente, los valores se sitúan del lado del mercado. La moralidad tradicional proviene de un orden que se proyecta como espontáneo, inconsciente, libre y voluntario, no diseñado por nadie (ni siquiera por Dios o por el pasado). En términos de Hayek (citado por Brown 2019), se trata de una "conformidad voluntaria".

En la concepción de Hayek, según explica Brown (2019), la libertad reside en el orden privado del mercado y en la "protegida esfera personal", que va incluso más allá de la familia y la Iglesia; se trata de una visión autoritaria desublimada cuyo fin es preservar las jerarquías. Estas no son resultado de la dinámica social, ni podrían ser revertidas por lo político, sino que quedan petrificadas y legitimadas. Legislar en términos universales o del interés público, o apelar a la justicia social, es considerado totalitario y tiránico. Es en el interior de los muros de la casa y la familia de la nación, pero sobre todo en la esfera personal, donde se piensa que reside la protección. Para Brown, la tensión entre individuo y familia, mercado y moral,

que ocurre dentro del liberalismo, se resuelve en una síntesis que, más que "fascista", la autora caracteriza como "liberal autoritaria", esto para captar el atractivo que ofrece la referencia a la libertad y la no coerción junto con el carácter impositivo y totalitario asociado a la sacralización y el monopolio del poder. Así lo argumenta en una entrevista:

> Está pasando algo distinto de lo que estaba en los planes originales: el asalto plutocrático a las instituciones. Esta clase plutocrática, que asaltó los poderes institucionales, constituye un poder antagónico a la democracia que se vale de ese poder político para garantizar su propia posición. Sin embargo, al mismo tiempo que se vale de ella, el poder plutocrático quiere suprimir la democracia, a primera vista, algo opuesto a lo que [los fundadores del neoliberalismo] tenían en mente en el comienzo. Lo que la plutocracia está haciendo hoy es crear una economía que les garantice el monopolio del poder sin necesidad de recurrir a las instituciones de la democracia. Esto pasa en Brasil y en otras partes de América Latina, pero también en Estados Unidos. Los valores de la democracia son sustituidos por una voluntad agresiva de poder. Los plutócratas, en coalición con las Iglesias evangélicas, demonizan a la democracia y al estado social en nombre de una idea muy particular de libertad, agresiva y antisocial (Brown 2020, párr. 6).

El análisis crítico del neoliberalismo autoritario, para la autora, ha de combinar el aparataje neomarxista, mediante el que se aborda el proyecto socioeconómico que permite analizar políticas, instituciones y relaciones socioeconómicas, con el foucaultiano, orientado a comprender la racionalidad política y las subjetividades que entraña esta configuración. El lugar de la esfera personal y la familia se configuran como ámbitos que legitiman un ejercicio de la libertad individual y el resguardo frente a la injerencia. Dicho lugar aparece saturado de valores morales conservadores.

Melinda Cooper (2017), en *Family Values*, enfatiza el papel que juegan los "valores familiares", en torno a los que confluye la corriente neoliberal y el nuevo conservadurismo social estadounidense de la década de 1970. La familia aparece como un espacio de virtud, responsabilidad moral y altruismo. Se trata, como recuerda la autora cuando cita a Milton Friedman, de una unidad natural y espontánea, no corrompida por fuerzas sociales

y, como tal, representa equilibrio y armonía. Cuando el Estado interviene en ella inevitablemente la degrada, la corrompe y comienza a quebrar sus bases naturales.

Cooper (2017) considera que los defensores del neoliberalismo terminaron aliándose con los conservadores sociales para fortalecer su argumento y legitimar el ataque al estado de bienestar del New Deal. Frenar su desarrollo, para la autora, se cifró en contrarrestar la potencia antinormativa de los reclamos, que buscaban desligar las medidas redistributivas de la norma (hetero)sexual, basada en el salario familiar, es decir, en el arreglo varón-proveedor y mujer-ama-de-casa. La pugna por ampliar las visiones de la familia y los arreglos sexuales provenía del activismo antipobreza, del feminismo, de las luchas vinculadas al SIDA y del antirracismo, todos ellos estuvieron activos entre 1960 y 1980.

La reacción contra estas demandas que entrelazan bienestar y diversidades sexogenéricas se elaboró como "crisis de la familia" y sobre todo como un coste excesivo e inmerecido de quienes habitaban los márgenes de la norma familiar. Los programas sociales se presentaron entonces como la causa de la inflación, pero también de la degradación moral y social de la familia. La plural tradición conservadora actualizada en el nuevo conservadurismo social, una amalgama de sectores cristianos y seculares, paternalistas, libertarios, comunitaristas que incluía facciones del Partido Demócrata, ofreció argumentos sobre la degradación del orden sexual y de género que entrañaban los programas de bienestar y sus beneficiarias.

En la década de 1970, así lo plantea Cooper, la alianza cuajó en una reforma del estado del bienestar estadounidense que reactivó la tradición de la *poor-law*, lo que sirvió para privatizar, moralizar y condicionar la protección. Los nuevos "condicionamientos" estuvieron encaminados a reconducir y domesticar el espíritu antinormativo de la época. Con todo ello se promovió un tipo de familia autosuficiente en términos de reproducción social cada vez más atada al régimen de propiedad y herencia, al consumo y al crédito y el endeudamiento. Sus virtudes morales incluían un estilo de vida seguro basado en el autocuidado y la responsabilidad privada. Cooper analiza esta amalgama

de valores y políticas autónomas para el cuidado y dependientes del mercado a través de varios procesos: el disciplinamiento familiar de la población afrodescendiente, la promoción del matrimonio monógamo y normativo de parejas del mismo sexo tras la crisis del SIDA y la "democratización" del crédito familiar para adquirir vivienda y educación superior. Todo ello se planteó como la salida al avance progresivo de los impuestos y la inversión pública.

Lo que revela este análisis de la economía política del género y el parentesco es cómo las preocupaciones de la derecha resultaron en un poderoso mecanismo para obturar medidas redistributivas, al tiempo que anudó la norma sexual y familiar a los imperativos del mercado. En definitiva, la familia y sus valores no son en modo alguno "meramente culturales". De acuerdo con Cooper (2022),[4]

> la aseveración del fundamento nunca tiene un carácter meramente "económico", ya que, en última instancia, debe incorporar las condiciones "sociales y culturales" según las cuales el valor debe reproducirse y reapropiarse de forma privada: el parentesco, el linaje y la herencia. Si la historia del capital moderno parece socavar y desafiar los órdenes de género y sexualidad vigentes, también implica la reinvención periódica de la familia como instrumento para la distribución de la riqueza y de los ingresos. Así, según Reva Siegel, la historia jurídica de la familia moderna se puede entender como un proceso de "preservación a través de la transformación" (más que como una liberalización progresiva) en el que los desafíos a las jerarquías establecidas de género y de generación se vuelven a plasmar una y otra vez en estructuras jurídicas nuevas, más democráticas, pero no menos implacables (21-22).

En América Latina, según el trabajo de la antropóloga peruana Norma Fuller, los valores familiares se han entretejido con una profunda diferenciación sexogenérica y de clase y una singular interpenetración entre lo privado familiar y lo público, en el Estado y en el mercado.

> El sujeto femenino está asociado al ámbito doméstico y a la maternidad. Su lugar en la sociedad pasa por la influencia que ejerce en el hogar y su poder sobre los hijos. Sus cualidades son su valor moral superior y su rol de

> mediadora frente a lo sagrado. Ella detenta el honor familiar en su pureza sexual. Su aspecto negativo es la posibilidad de perder el control de su sexualidad y con ello producir la ruina de su grupo familiar al deshonrarlo. El varón, de otro lado, se asocia a la calle, al espacio exterior. Él debe proteger el honor de la familia sobre la cual reclama autoridad. El hecho de pertenecer a la calle, al desorden, le impide conservar la integridad moral y la continencia sexual que caracterizan al espacio interno. Sus características son responsabilidad y protección hacia adentro y virilidad hacia afuera (Fuller 1995, 242-243).

La moral reside en lo privado y en lo femenino, mientras que el mundo público, donde también se sitúa la acción estatal, "no está concebido como 'bien común' sino como una esfera de negociaciones difíciles, donde vence el más fuerte, el más astuto o el que más relaciones posee (parentela)" (Fuller 1995, 249). En ese mundo, la exigencia de honestidad se considera excesiva porque prima más bien la "viveza criolla". En el espacio interno, por contra, se desenvuelven transacciones políticas y económicas moralmente refrendadas. Esto, continúa la autora, permite entender "por qué la familia, la parentela y las redes de parentesco ritual continúan ocupando un espacio tan importante en las alianzas políticas" (250). En América Latina, a diferencia de lo planteado por la doctrina moderna, lo público-estatal se identifica débilmente con el *bien común*, la redistribución o la política social; es el ámbito de la fuerza y la astucia donde predominan las alianzas, alejadas de la superioridad moral y de los intereses de la mayoría, en él, las élites sociales y económicas dominan la escena tanto en el sentido económico como en el político y sociocultural.

En esta configuración degradada de lo público, con frágiles políticas sociales y redistributivas, el neoliberalismo se ha apoyado en la potencia moral de la familia y de las mujeres, especialmente de las madres, al tiempo que ha fomentado el oportunismo de la parentela política patriarcal en los procesos de acumulación. Este, que no es un elemento novedoso, constituye el sustrato sobre el que se asienta la actual reacción patriarcal contra el género en la medida en que fomenta la sospecha hacia lo público y deposita una desmedida confianza en la familia, que tiene como modelo la familia de las élites, cuya autonomía es preciso preservar de la intervención pública, y cuya capacidad heterorreproductiva resulta fundamental

para afrontar la gestión privada de la crisis. Quienes dirigen la ofensiva han buscado conectar con este "espíritu" para alentar sentimientos simultáneos de recelo y protección, de depuración y resguardo, que para las élites económicas se traduce en la erosión de las medidas sociales, especialmente de las que se desligan de la norma heterosexual, el avance del extractivismo y la precarización y consiguiente sobrecarga reproductiva.

Con Mis Hijos No Te Metas. La educación sexual y la "libertad" de los padres

El énfasis en la responsabilidad familiar en tiempos de despojo reactiva una y otra vez en clave privatizadora lo que el capitalismo construye como deber ser femenino: su aporte como trabajadoras subalternas dentro del sistema capitalista pero en los márgenes de la economía formal y la enorme cantidad de actividades que brindan en los hogares y sus aledaños. La racionalidad neoliberal y su alabanza a la familia y al maternalismo favorecen la explotación femenina en economías atravesadas por la desregulación y la violencia.

En América Latina, la economía política feminista ha captado las dinámicas que subyacen a la reacción patriarcal. Como plantea Verónica Gago (2019) respecto a la "potencia feminista" de las movilizaciones,

> los feminismos que tomaron las calles en los últimos años y que se capilarizaron como fuerza concreta en todos los ámbitos y relaciones sociales pusieron en cuestión la subordinación del trabajo reproductivo y feminizado, la persecución de las economías migrantes, la naturalización de los abusos sexuales como disciplinamiento de la fuerza de trabajo precarizada, la heteronorma familiar como refugio ante esa misma precariedad, el confinamiento doméstico como lugar de sumisión e invisibilidad, la criminalización del aborto y de las prácticas de soberanía de los cuerpos, el envenenamiento y despojo de comunidades a manos de corporaciones empresariales en connivencia con los Estados. Cada una de estas prácticas hizo temblar la *normalidad* de la obediencia, su reproducción cotidiana y rutinizada (241).

Para la autora (2019), la apelación a la responsabilidad familiar femenina y su sujeción al capital se realiza hoy mediante el "idioma de la deuda doméstica". El endeudamiento y la expansión de la financiarización de las economías familiares y populares operan como una poderosa brida contra la insumisión. Así, junto con la explotación del trabajo doméstico, los cuidados no pagados y el trabajo precarizado, las deudas se transforman en el mecanismo para disciplinar a las mujeres a través de la obligación moral de pagar. La buena mujer y la buena madre deben asumir el cálculo continuo que implica sostener a los suyos cumpliendo con los pagos cueste lo que cueste. El epicentro de dicha moral financiera es la naturaleza diferencial, cuidadora y responsable de las mujeres, que es preciso estimular. En este sentido, el trabajo "contrarrevolucionario" del neoliberalismo conservador favorece la sujeción, la obediencia y la ganancia. El feminismo, para Gago, es su enemigo interno en la medida en que desestabiliza la moral familista cada vez que señala la crisis de reproducción social.[5]

Aquí me interesa explorar otra vía, particularmente relevante para América Latina, en la que la razón neoliberal y el conservadurismo autoritario se entrelazan: el reclamo patriarcal de la descendencia. "Con mis hijos no te metas" exclaman airados los manifestantes contra la educación sexual, acusada de ocasionar confusiones sobre la identidad, el cuerpo y la sexualidad o la violencia. Hijas e hijos son elaborados aquí como un activo, propiedad e inversión. Representan algo por lo que se lucha diariamente en aquellos sectores de la población para quienes su prole son lo único que se "posee" y sobre lo que se proyectan posibilidades de ascenso o sobrevivencia. Se elabora así una disyuntiva entre el control y la injerencia estatal sobre la infancia, y la "libertad" de los padres, a los que se les interpela como últimos responsables de los suyos. La economía política se aparta provisionalmente de las mujeres para colocar a la infancia en el centro de la disputa. El foco de la campaña CMHNTM se desplazó de estas, su sexualidad y sus talentos y obligaciones, hacia la potestad sobre los menores a su cargo. La cuestión de la patria potestad regresa como clave interpretativa esclarecedora. Rossana Barragán (1997), con base en el estudio de las sociedades coloniales, explica que

> la patria potestad, que remite al poder y autoridad que tenían los padres sobre su linaje, implica la sujeción de los hijos a la autoridad de sus padres, la de las esposas a sus maridos y el uso legitimizado de la violencia. […] la autoridad y violencia legitimizada de los padres sobre los hijos, y del varón esposo sobre la mujer esposa, se extendía a la de los amos y patrones hacia los esclavos, criados o colonos (413-414).

La familia, cuyo funcionamiento se dirime en lo privado, y cuya constitución incorpora un ordenamiento jurídico patriarcal y patrimonial clasista, se proyecta como el reducto de la libertad de los individuos no solo en cuanto varones hermanados (Pateman 1995), sino también en cuanto padres. Libertad significa reclamar a los hijos como *propios* ante, pero cada vez más, *frente* al Estado y a menudo a las propias madres. En términos de colonialidad, dicho reclamo se asemeja al de los patrones respecto a los indios "propios" en cuanto fuerza de trabajo minorizada dentro del sistema de concertaje.[6] El testimonio de esta apropiación étnica y de género es la entrega, aún vigente, de niñas para el trabajo doméstico, legalmente registrada en las actas de colocación familiar hasta la década de 1970 (Vera Vega 2017).

La potestad se juega en el terreno educativo, un ámbito que en América Latina y de manera particular en Ecuador ha estado históricamente dominado por la Iglesia católica. La pugna secular por mantener este dominio desde y sobre el Estado forma parte de las actuales campañas contra la educación sexual y el género.

Frente a la libertad como emancipación, reaparece la libertad negativa, es decir, como la no intromisión de terceros en lo privado, concepción liberal que obstruye potenciales intervenciones a favor de la igualdad (Torres 2020): el reconocimiento del propio cuerpo, del deseo y el placer, de la anticoncepción y la prevención de enfermedades, de la violencia, etc. Los valores familiares conservadores se contraponen a la libertad y la educación en este sentido emancipatorio.

Las múltiples declinaciones del familismo reaccionario no están exentas de tensiones. Unos enfatizan la autoridad última y privativa de los padres, en principio padres y madres, padres en el marco de las estructuras patriarcales de división del trabajo, mientras que otros exigen la intervención rectora del Estado para garantizar la protección, pero conforme a sus creencias

religiosas. Para unos, los progenitores tienen la legitimidad absoluta para cuidar y educar; los hijos son, en último término, *de* los padres en virtud de la filiación biológica y jurídica. Las demandas hacia el Estado oscilan entre las siguientes opciones: a) demandar "que no se meta" en absoluto, b) que se abra a la "participación" de los padres, estrategia de veto movilizada en los llamados "pines parentales", o c) que se meta pero para transmitir los valores de la mayoría moral de la nación.

En la ofensiva, padres y madres oscilan entre confundirse como ciudadanos neutros o caracterizarse según el género. Las madres aparecen comúnmente como cuidadoras y guardianas de la inocencia, mientras que los padres representan la autoridad y la defensa de la nación. En este orden, las familias son fundamentalmente procreadoras y protectoras de su prole, y las/os niñas/os son, por encima de todo, hijas/os heterosexuales de sus padres. En los discursos de CMHNTM, las diferencias entre NNA y jóvenes se difuminan, consecuentemente, estos últimos quedan asimilados al grupo de los niños de corta edad, auténticos protagonistas de las intromisiones abusivas del "enfoque de género", deliberadamente asimilado a "sexo anal", pedofilia o transgenerismo. Las hijas aparecen desenfocadas, ignorando el hecho de ser quienes más pierden por la sexualidad desinformada y la violencia sexual. Por último, les niñes, transgénero, intersexuales o no binarios, quienes manifiestan deseos lésbicos y homosexuales, no existen, pese a la creciente presencia de familiares y defensores de derechos humanos que reclaman por casos relacionados con la discriminación, el derecho a la identidad y el abuso en las escuelas y el sistema de salud (Flores C. 2022). De espaldas a elles, en los logotipos de organizaciones y coaliciones se perfilan los más débiles, "los niños por nacer" aún en el vientre de las gestantes; estos "menores" son el epicentro de la acción provida.

En la rueda de prensa previa a la marcha de octubre de 2017, Gina Guevara, autoidentificada como madre de familia y educadora, líder del movimiento A Mis Hijos los Educo Yo, de Guayaquil, y de la I y II Convención Internacional de la Familia en esta ciudad, planteó:

> ¿A dónde nos quieren llevar estas leyes? Si un niño no puede decidir a qué médico va, no puede decidir dónde va a vivir, no puede firmar un contrato

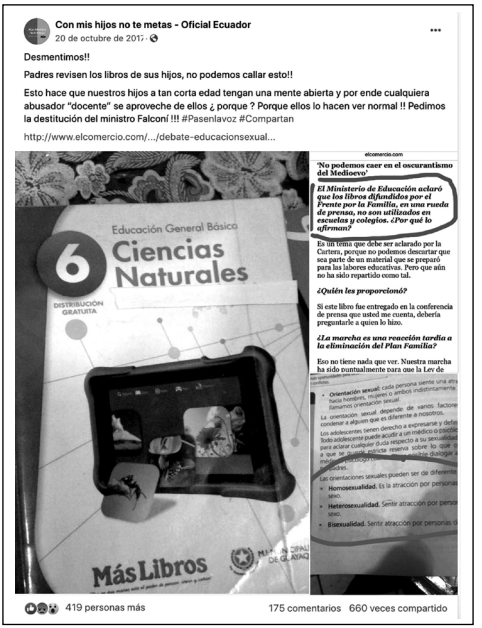
> social, ¿cómo a un niño se le va a decir que puede decidir entre ser niño o ser niña? Ellos no pueden decidir eso. Como mamá me siento muy preocupada, muy muy preocupada, no solo por mis hijos, sino por mis sobrinos, por los hijos de mis vecinas, por sus hijos, por la generación que viene, por todos ellos […] por eso invito a aquellos padres, que no están enterados de estas leyes que destruyen la conciencia de nuestros hijos, a que despierten, a que se movilicen a defender el derecho que tenemos a decidir la educación de nuestros hijos acorde a nuestros principios. Las mamás cuidamos esos detalles de pureza, de inocencia de nuestros hijos, no debemos permitir que alguien más intervenga. Cada familia tiene su ley, tiene su regla y tiene su política. Somos distintos. Por eso hago un llamado: ¡despierta, mamá!, ¡despierta, papá! No queremos leyes que dañen lo que tanto amamos, por lo cual luchamos. […] no queremos leyes que obliguen, impongan y difundan presupuesto de identidad sexual y enfoque de género, diversidad sexual y atracción al mismo sexo a niños y adolescentes. Que no se obligue a los profesionales a realizar entrega de químicos abortivos a nuestros hijos. Que se busque más bien impulsar leyes para solucionar la grave situación de pobreza, violencia, corrupción, falta de educación y atención en la salud que sufre nuestro país en lugar de imponer otras que invaden ámbitos de lo privado, de la intimidad, del espacio personal de cada individuo, de cada familia. No al enfoque de género en las escuelas y colegios. Por eso, como madre de familia, asistiré este sábado (CMHNTM 2017, publicación en Facebook).

Afirmar que los "niños no pueden decidir" sobre su género nos lleva a dos presuposiciones: 1) que la identidad de género se deduce de la biología y viene de nacimiento, hecho que ya en la década de 1960 el psicólogo médico John Money y el psiquiatra y psicoanalista Robert Stoller descartaron a raíz de la disociación observable entre rasgos biológicos e identidad; sin ningún ánimo feminista, propusieron una primera distinción entre "sexo" y "género", y 2) que las identificaciones sexogenéricas puedan ser simplemente "elegidas" y "enseñadas" supone desatender los complejos procesos de socialización y subjetivación que se producen en la infancia y lo largo de la vida (Lamas 1997).

Contra lo difundido, el Ministerio de Educación (2015) publicó *Educación de la sexualidad y afectividad. Guía para docentes tutores*, en la que

constaban las directrices sobre educación sexual. Si bien fueron escasamente implementadas por las instituciones de enseñanza y por el propio ministerio, en ella se planteaba el papel proactivo de padres y madres en la educación; se aclaraban los términos relativos al género y la orientación sexual; se refería la relación entre sexualidad, afectividad y convivencia, y se abordaba la sexualidad como campo educativo específico "que requiere su comprensión para una vivencia plena, para el ejercicio de los derechos sexuales y derechos reproductivos y para el desarrollo de una sexualidad sana, placentera y segura" (Ministerio de Educación 2015, 11). La campaña CMHNTM, al igual que había sucedido en Perú y en Colombia, ignoró esta orientación y difundió materiales inexistentes y descontextualizados para alertar sobre la enseñanza de opciones sexuales orientadas a homosexualizar o a cambiar el sexo de los menores (figura 3.1).

Figura 3.1. Reacción de Con Mis Hijos No Te Metas contra el desmentido del Ministerio de Educación



Fuente: Facebook de CMHNTM (2017).

Idénticos argumentos tergiversados vuelven a repetirse en los llamamientos de julio de 2018 contra la resolución en la que se autorizó que las mallas curriculares transversalicen el enfoque de género, nuevas masculinidades, mujeres en diversidad, prevención y erradicación de la violencia contra las mujeres, cambio de roles y eliminación de estereotipos de género, rechazados en la ley de violencia. También en esta ocasión, el planteamiento fue modificado. En su *comunicado urgente* CMHNTM puntualizó que el objetivo de la IG consiste en "enseñar a nuestros hijos *qué tipo de género desean tener*, y que *haber nacido hombre o mujer no define su sexualidad*. No permitas que la prepotencia, el abuso y la inmoralidad –concluye el manifiesto– toque el regalo más hermoso que la vida nos ha dado. ¡Por amor a tus hijos, levanta tu voz! #ConMisHijosNoTeMetas" (12-18 julio).

Como planteó Simone de Beauvoir (1969) tempranamente las identificaciones son el resultado de la interacción con las normas sociales; no están determinadas de una vez y para siempre o previamente impresas en los individuos. Se desarrollan en el transcurso de la vida social y forman parte de un devenir complejo en el que intervienen procesos psíquicos y de socialización no deterministas.

Para CMHNTM, la sexualidad y la educación sexual representan una amenaza pero no porque se aleccione por medio de los libros de texto, sino porque desata posibilidades y cortocircuita los valores tradicionales de la familia. Cabría preguntarnos, tal y como hace Paz Guarderas (2015) a propósito de un informe sobre el Plan Familia (Burneo Salazar et al. 2015): ¿cómo se ha transformado la sexualidad adolescente en un problema? La respuesta se vincula a la especialización laboral requerida por el capitalismo tardío, el ingreso en el mercado laboral y la creación de un nicho específico de consumo dirigido a los más jóvenes. Esto sumado a la simbolización de la sexualidad como riesgo desencadena respuestas asociadas a la necesidad de control y domesticación diferenciada para chicas y chicos. En Ecuador, recuerda la autora, la sexualidad ha sido un campo "olvidado", más bien sepultado, tanto en las políticas contra la violencia que han dominado las demandas de los feminismos como en las políticas reproductivas, atrapadas en la exaltación de la maternidad y las propuestas demográficas del desarrollo. Según Guarderas (2015), la subordinación de la sexualidad en estas

"matrices semiótico-materiales" comienza a resquebrajarse desde mediados de 1980 gracias al activismo feminista joven, que posicionó la soberanía del cuerpo, el placer, la resignificación gozosa del descalificativo "puta" o la celebración de la diversidad. Esto representa, sin duda, un desafío para los discursos y políticas normalizadoras y moralizadoras. En el país, la educación sexual integral se inscribe en esta matriz crítica más reciente y muestra que existen diversas realidades, así como diferentes expresiones de la identidad; que la búsqueda del placer no es perniciosa si se cuenta con la información, el respeto a la igualdad y los medios para asumir responsabilidades. La profundización de la democracia sexual se vincula, en este sentido, a la necesidad de reconocer esas realidades, aceptarlas y convivir con ellas para evitar la discriminación y plantear la educación en sexualidad como un ámbito en el que se pueden formular dudas e inquietudes que no encuentran vías de expresión en la familia, pero tampoco en el ámbito de la salud y la educación.[7]

Lo que los sectores movilizados contra el género ponen en juego es una apuesta gubernamental centrada en el *pater familia* que perpetúa asimetrías entre géneros y generaciones, pero también entre clases y grupos racializados al legitimar un proyecto civilizatorio, cuya cúspide ocupan los grupos que encarnan la virtud y la moralidad. En este proyecto se silencian los vínculos entre sexualidad y violencia, sexualidad y placer, sexualidad y reproducción, y sexualidad y autodeterminación. Estos silencios, ya se ha señalado desde el ámbito crítico educativo y de salud, acentúan la desprotección de NNA al no considerarlos sujetos destinatarios de información sexual, por lo que quedan expuestos a la violencia y al embarazo no deseado, desprovistos de herramientas para elaborar el placer, la autonomía y el conocimiento de su propio cuerpo-en-relación. El énfasis se desplaza hacia el poder-saber de los padres, en las coordenadas de la castidad y el peligro, al tiempo que se renuevan las asociaciones entre sexualidad, perversión y abuso. Para el conservadurismo sexual, la titularidad de derechos descansa únicamente en padres y madres. Cooper (2017) plantea que el tratamiento de los "riesgos" (sexo, drogas, enfermedad, violencia) y el disciplinamiento de los cuerpos encuentra en la familia heteropatriarcal y sus valores la respuesta privilegiada y deja a los jóvenes a expensas del mercado.

Las ambigüedades en torno a la autoridad, protección y cuidado de la infancia en los hogares se plasman en los modelos que regulan la paternidad en su dimensión biológica, proveedora y cuidadora (Martínez Franzoni y León Arias 2022, 69-98). En Ecuador, el modelo de creciente "corresponsabilidad híbrida", frente al de "complementariedad híbrida", caracterizado por las autoras, apenas promueve la responsabilidad paterna en el cuidado a través de la política social y la regulación laboral (permisos). Afianza, por otro lado, la determinación biológica (con o sin prueba de ADN) y la manutención (pensiones) por medio del derecho de familia y por vía judicial, acotando la preferencia materna hasta los 12 años, "como si la corresponsabilidad pudiera implantarse judicialmente" (70). En un contexto de elevada informalidad y división sexual del trabajo, de violencia, de desacuerdos en las separaciones y en el impago de pensiones, el reclamo de los hijos canaliza las inquietudes y disputas en torno a las atribuciones de los padres. La reacción patriarcal como hipótesis interpretativa desde la economía política del sexogénero se conecta con las incertidumbres que suscitan estos reacomodos en periodos de inestabilidad.

Aun cuando la libertad como potestad de los padres-ciudadanos se concentra en los menores, potestad que homogeneiza a los grupos de edad, los pronunciamientos antigénero revelan simultáneamente un subtexto de patologización orientado a las diversidades sexogenéricas, particularmente a homosexuales, lesbianas y población transgénero, especialmente en sus contactos con la infancia. Así lo expresó Amparo Medina –militante católica e integrante de la pastoral familiar de la arquidiócesis de Quito, que también se autoerigió como exguerrillera y expromotora del aborto en la ONU– en la vocería del Frente Nacional por la Familia.

> Hay una maquinaria que es prácticamente terrorismo puro para dividir a las familias. Lo veo en mis amigas feministas, LGBTQ, "qué es derecho", "es salud", "no puedes quitar la libertad a la mujer", "no puedes hablar de que no es amor", "sí es amor", "es válido". Así tengas relaciones por el ano o por la boca, no importa, ¡como es derecho!, ¡como es salud! [...]. A los jóvenes hay que hablarles claro, si se quieren embarcar en eso, las relaciones homosexuales terminan con daños físicos y biológicos, terminas usando

> pañal por tener relaciones anales. Entre hombres no existe complementariedad, es una realidad. [...] La sexualidad no es un derecho (Programa Políticamente Incorrecto, Amparo Medina, julio de 2020).

La conspiración y el pánico moral ha sido un elemento emocional tremendamente útil. A partir de una ficción de proximidad y diálogo democrático entre diversos ("mis amigas feministas") con un lenguaje sin tapujos ("sexo anal"), Medina patologiza prácticas y colectividades asumiendo, entre otras cosas, que el sexo anal nada tiene que ver con los heterosexuales. Es bajo esta apariencia tolerante ("hablar claro a los jóvenes") y protectora ("evitar daños irreparables") donde se ubica el autoritarismo patriarcal encarnado en esta ocasión por el maternalismo reaccionario con el que CMHNTM aspira a moralizar lo público. La conclusión: "¡la sexualidad no es un derecho!".

Durante una de las ruedas de prensa (Caravana por la Vida 2017) en el contexto de las marchas de 2017, Medina insistió en la misma línea: "Nosotros somos los primeros y principales educadores de nuestros hijos [...] quienes tenemos derecho a elegir la educación, el tipo de educación y la metodología de la educación que van a recibir nuestros hijos, especialmente en el área de salud sexual y reproductiva y género". Con estas palabras reclamó la presencia en el Consejo Nacional de Educación y la creación de comités de padres con capacidad de impugnar los programas, además de llamar a la objeción de conciencia de los maestros en nombre de la "libertad de expresión". Ante las acusaciones de discriminación durante una rueda de prensa, Medina dejó a un lado los argumentos patologizantes para retomar la potestad protectora de los progenitores e incluso acudió a una retórica universalista.

> Solo hay un género, el género humano, nacemos hombre y mujer, científicamente comprobado. Si luego, en la edad adulta, cada ser humano decide vivir bajo su sentimiento, bajo su querer, bajo su proyección y sentido de vida, tiene todo su derecho como adulto, pero desde la concepción hasta los 18 años, nuestros hijos están bajo nuestra autoridad, nuestros cuidados, nuestro amparo, bajo nuestra protección y es derecho de nosotros, como padres de familia, saber cuál es la guía y la educación que nosotros queremos (Caravana por la Vida 2017).

Más tarde, en plena contienda sobre el MI, publicó:

> Una cosa son las prácticas homosexuales de un pequeño grupo de ciudadanos y otra muy distinta la familia, el matrimonio y educación de los hijos, no se puede destruir la institución del matrimonio para experimentar un modelo social irresponsable y peligroso (Amparo Medina, Twitter, 4 de junio de 2019).

En definitiva, el nuevo despotismo ensaya una combinatoria de argumentos y disposiciones: seguridad y protección heteropatriarcal, ciudadanía deliberativa para mayorías virtuosas y patologización de los que no calzan con el modelo hegemónico. Se aleja convenientemente del Estado de derecho y sus dispositivos de igualdad y no discriminación, entre ellos la Constitución, para adoptar una suerte de legalismo selectivo basado en los valores tradicionales, que en Ecuador tienen como referente a la Iglesia católica.

La narrativa de la política social como exceso

El rechazo neoliberal de lo social no normativo en la educación sexual y otras políticas públicas (Brown 2019) se conjuga con las concepciones retrógradas sobre la naturaleza de niños y niñas, su lugar simbólico y social en la jerarquía familiar y colonial y, a través de ella, el de otros sujetos minorizados. El argumento neoliberal autoritario pone el acento en la sospecha y repudio de la política igualitaria con fines privatizadores, punitivistas y bélicos; sin embargo, la vertiente conservadora apuesta por que la institucionalidad estatal desarrolle un proteccionismo moralizador excluyente. Los conservadores consideran que el Estado sí debe meterse, pero como antaño, en defensa de la moral religiosa y las buenas costumbres cuyas depositarias son las élites. La tensión productiva entre estos dos énfasis entretejidos –el privatizador autoritario y el público moralizador– se expresa en la vacilante y contradictoria campaña CMHNTM.

Las suspicacias hacia el Estado social, sospechoso de no encarnar el bien común sino de defraudarlo, no se produjeron en este momento, en torno a 2017, sino con anterioridad. Si bien el reposicionamiento estatal implicó el despliegue de algunas infraestructuras y derechos relacionados con la igualdad de género, siempre bajo la vigilancia de facciones conservadoras internas y externas (Villagomez 2013; Burneo Salazar 2018; Guarderas y Carofilis 2020), la crisis sociopolítica y el progresivo giro a la derecha a escala global recombinó los sentimientos de decepción respecto al horizonte igualitario con la legitimación de los programas de orden sexogenérico.

Pablo Ospina (2019) sostiene que en Ecuador el giro a la derecha en la política se produjo ya durante el gobierno de Rafael Correa. El autor advierte cómo a partir de 2015, el gasto público comenzó a contraerse. Ya antes los impuestos habían dejado de ser progresivos y se ejerció mayor presión sobre los ingresos de los trabajadores; simultáneamente hubo importantes recortes en el gasto social que afectaron, entre otras cosas, a las pensiones y al sistema de salud, lo que se tradujo en despidos en el sector público. Todo ello, continúa Ospina, obligó al gobierno a aceptar condiciones internacionales onerosas para garantizar la liquidez, hecho que se acrecentó durante el tránsito neoliberal del presidente Moreno, que causó obstáculos presupuestarios para la política social. Ejemplo de ello fue la aprobación de la ley contra la violencia en tiempos de Moreno, en la cual se recortó en un 84 % el presupuesto (Guarderas y Carofilis 2020).

Los límites a la movilidad social y al consumo dispararon el desapego respecto al proyecto de bienestar y redistribución de la RC entre los estratos medios. Los sectores populares experimentaron el techo del bienestar y la redistribución, la regulación y el control crecientes como un impedimento punitivista en un país donde el neoliberalismo había fomentado la informalidad como dinámica reproductiva en los márgenes de la ciudadanía, pero también de constricciones, vigilancia y penalización. Un ejemplo paradigmático es lo ocurrido en el sistema penitenciario, donde el modelo arbitrario pero laxo del neoliberalismo fue sustituido por modernas penitenciarías según un patrón estricto y deshumanizado para desarraigar a la población reclusa (Coba 2015; Aguirre y Coba 2017). Otro caso

emblemático, vinculado a los derechos sexuales y reproductivos, es el tránsito entre la heredada ilegalidad tácita del aborto y su creciente persecución (Goetschel 2021). La criminalización de la protesta y la corrupción, cada vez más imbricada en las economías ilícitas, solo añadieron nuevos ingredientes a la desafección. El esfuerzo por "descorporativizar" la sociedad, además de a los sindicatos, pueblos y nacionalidades y otras organizaciones sociales, afectó al feminismo, cuyas demandas fueron interpretadas como "radicales" e "ideológicas", por no decir gravosas. El giro a la derecha, explica Ospina, debe entenderse como soporte para las derechas.[8]

> El proyecto progresista en Ecuador resultó efímero, no solo por el derrumbe de los precios del petróleo y la precaria autonomía del Estado de la que dependía, sino fundamentalmente porque se negó sistemáticamente a fortalecer –más bien buscó debilitar– a los actores sociales que podían demandar más de él desde el exterior y dotar así al Estado de una fuerza política autónoma una vez que ya no controlaran el gobierno. Sin un anclaje real en las asociaciones civiles, gremios y sindicatos, comunidades indígenas y fuerzas sociales, el proyecto progresista terminó siendo vulnerable a su colonización interna por parte de las poderosas fuerzas del viejo orden. El giro a la derecha no fue un asalto, sino un proceso gradual; no ocurrió al final sino a lo largo de los once años de un proyecto fallido.

En este tránsito, las derechas encontraron facilidades para construir la narrativa del Estado como "exceso", exceso de institucionalidad, de gasto y de regulación, y posicionaron la libertad, redefinida en términos individuales, privados y patriarcales como contrapunto. Mi argumento es queestos retrocesos y las percepciones de injerencia encuentran en el sexo, el género y la sexualidad un poderoso argumento a favor de la privatización y el ordenamiento jerárquico de la sociedad, todo ello apelando al papel de la familia heteronormativa y la promesa de los hijos como espacio virtuoso para la reproducción social.

La educación pública, escrutada a través del lente sexogenérico, se convirtió en un objetivo estratégico. La institución educativa fue caracterizada

como responsable del debilitamiento de la familia. Como expliqué, en los días que rodearon a la marcha se hicieron públicos varios casos de abuso sexual en los planteles; no obstante, tales casos inicialmente no despertaron pronunciamientos de CMHNTM. En declaraciones posteriores, los convocantes aludieron a estos casos y a otros cometidos dentro de las familias denunciados por el feminismo. Pero en ellos, la violencia se reenmarcó convenientemente como parte del "ataque a la familia". En la rueda de prensa en Guayaquil previa a la marcha, la abogada Eliana Mejía, una de las voceras del Frente por la Defensa de la Familia, afirmó que el abuso y la violencia contra las mujeres no tenían que ver con "el patriarcado", como querían las feministas, sino con la desprotección y la amenaza a los niños y a la familia ejercida por el Estado como producto de la "desconstrucción" y fragilización premeditada de los lazos y valores familiares.

Esta percepción acerca del exceso intervencionista ya había circulado con anterioridad en las críticas a la RC por parte de otros actores. En 2011, Marcel Ramírez, presidente de la Fundación Ciudadana Papá por Siempre –organización contraria a la política de prevención del embarazo adolescente del Ministerio de Salud, litigante a favor de los padres en casos de tenencia y demanda de pensiones, y *lobby* político para la reforma del Código de la Niñez y Adolescencia (CONA) contra la preferencia materna y la discriminación de los padres en las separaciones sin acuerdo– presentó una acción de protección.[9] Ramírez argumentó que el Ministerio no tuvo en cuenta el punto de vista de los padres, en consecuencia, menoscabó su derecho de educar a sus hijos. Años después, en 2018, cuando se produjo el polémico pronunciamiento de la CC en la sentencia que confirió a los adolescentes el derecho a decidir sobre su vida y su salud sexual y reproductiva, Salim Zaidán, de la Plataforma Nacional Unión por Nuestros Hijos, declaró:

> La decisión corresponde a una visión demasiado intervencionista del Estado en la familia y va contra la patria potestad de los padres sobre los hijos, que sirve para asegurar su cuidado hasta que sean mayores de edad y puedan ejercer a plenitud su capacidad de decisión (Plataforma Unión por Nuestros Hijos, 26 de julio de 2018).

Un grupo de asambleístas de CREO, Integración Nacional y Pachakutik propusieron un proyecto de resolución para defender el derecho de padres y madres a la educación según sus creencias. En el documento se decía que la sentencia había causado conmoción social y que sus impulsores deberían estar sujetos a controles. Aunque el proyecto progresista se identificó cada vez más con el conservadurismo sexual, la creciente percepción del Estado como "excesivo" y, por ende, autoritario, fue cuajando gracias a la expansión de la retórica de la IG.

La identificación del progresismo como desmesurado y totalitario, cuando no libertino, permitió renovar las alianzas entre las élites económicas (cámaras de comercio, empresarios agroexportadores, banca, etc.) y los sectores conservadores (Conferencia Episcopal Ecuatoriana y distintas vertientes de las Iglesias evangélicas). A diferencia de periodos anteriores, estas fuerzas encontraron un terreno abonado para establecer vínculos potencialmente hegemónicos hacia abajo, hacia los sectores medios y populares, politizando amenazas y riesgos en torno a la infancia y las familias y legitimando un ordenamiento patriarcal (Vega 2017). En esta línea argumental, CMHNTM también pudo apoyarse en las protestas previas contra la ley de plusvalías,[10] que se convocaron alrededor de los valores emprendedores de la familia tradicional. Dicha institución, contrapuesta a lo que se denominó "sesgo biofóbico" de feministas y grupos LGBTI, se identificó con la democracia y el bienestar. Para ello, los actores antigénero no dudaron en recuperar estudios pseudocientíficos producidos exprofeso.[11] He aquí un revelador fragmento, que previamente fue citado en el Plan Familia:

> Se advierte que en las familias donde los niños cuentan con la presencia de sus padres biológicos hay menos violencia contra mujeres y niños; los indicadores de salud física son mejores; los problemas de salud mental ocurren en menor medida; los ingresos son mayores y el empleo más frecuente; las condiciones de vivienda son más favorables; hay más cooperación en las relaciones de pareja; los vínculos entre padres e hijos son más positivos; el consumo de drogas, alcohol y tabaco se presenta en cantidades menores (Presidencia de la República del Ecuador 2015, 8).

A diferencia de lo que sucede en otros países, como es el caso de Polonia y Hungría donde los gobiernos de ultraderecha se legitiman a través de medidas sociales estratégicas orientadas a "nuestros niños" y "nuestras familias" (Graff y Korolczuk 2022, 52),[12] en Ecuador y en otros países de la región no se contemplan este tipo de inversiones profamilia. La disociación entre los postulados patriarcales y la política social es prácticamente total. "Promocionar la visión de que solo las formas tradicionales de comunidad –la familia y la nación– ofrecen protección contra los males del capitalismo tardío" (Graff y Korolczuk 2022, 60) consolida un modelo de reproducción social privatizador atado al carácter normativo de la familia, la división del trabajo, la propiedad de hijos e hijas y los valores excluyentes.

En los límites de la nación diversa

Las declinaciones del conservadurismo progresista, identificado en Ecuador con Rafael Correa, del denominado neoliberalismo progresista (Fraser 2017), ceden ante expresiones del neoliberalismo autoritario, exaltación beligerante de los valores del mercado y la propiedad privada, abiertamente contrapuestos al universalismo e igualdad de la democracia liberal. En este pasaje, el antigenerismo se compone de expresiones nacionalistas de carácter excluyente.

En un inicio CMHNTM reprodujo casi literalmente el espíritu descolonizador y plurinacional de la Constitución de 2008, algo que también sucedió en Cuba respecto al espíritu revolucionario (Morales 2020).

> *En consonancia con el espíritu de la Constitución de la República*, como (mujeres y hombres) *ciudadanos* del pueblo soberano del Ecuador; reconociendo nuestras raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos; celebrando (a) la naturaleza, (la Pacha Mama) de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia; invocando el nombre de Dios y (y reconociendo nuestras diversas formas de religiosidad y espiritualidad); apelando a la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen como sociedad, como herederos de las luchas sociales de liberación frente a todas

> las formas de dominación y colonialismo *ideológico*, y con un profundo compromiso con el presente y el futuro, *nos dirigimos a nuestras Autoridades y a la ciudadanía en general para hacer un llamamiento a la* (decidimos construir una nueva forma de) convivencia ciudadana en diversidad y en armonía con la naturaleza para alcanzar el (buen vivir, el sumak kawsay) bien común de una sociedad que respete, en todas sus dimensiones, la dignidad de las personas y las colectividades ("Carta abierta de las Comunidades Católicas y Evangélicas del Ecuador a las Autoridades y ciudadanía en general", 15 de septiembre de 2017; añadidos en cursiva, texto original entre paréntesis).

En el estratégico preámbulo de la CRE, citado casi literalmente para convocar a las marchas de octubre de 2017, se introdujo una ligera pero significativa modificación al aparecer el "colonialismo" como "colonialismo ideológico" en la "Carta abierta de las Comunidades Católicas y Evangélicas del Ecuador a las Autoridades y ciudadanía en general" (Conferencia Episcopal Ecuatoriana y Plan Familia 2017). Lo mismo sucede con la naturaleza, interpretada en la carta como sexo biológico. Los valores constitucionales –soberanía, raíces milenarias, pueblos diversos, naturaleza, sabiduría cultural, luchas de liberación, anticolonialismo, dignidad– emergieron en un nuevo marco. Este espíritu inicial cedió más adelante ante visiones nacionalistas excluyentes, algunas influenciadas por la derecha alternativa.

En 2017, los convocantes insistían en modificar una parte del artículo 29 (CRE 2008)[13] frente a otros como el 26, el 44 o el 45,[14] en los que se alude a la responsabilidad del Estado junto con las familias en la garantía de derechos, lo cual ejemplifica las contraposiciones y los desplazamientos de sentido que se quieren promover. La legitimidad del texto constitucional se combina con su uso selectivo y el desplazamiento interpretativo.

En julio de 2018, tras la sentencia 003-18-PJO-CC de la CC sobre la vida y salud sexual y reproductiva de los adolescentes, y después de la resolución de la Asamblea sobre el derecho de padres y madres a educar según sus creencias, se convocó a nuevas movilizaciones y se solicitó una consulta popular con el fin de derogar la sentencia. Finalmente, en abril de 2019, se ratificó después de una audiencia pública para escuchar los planteamientos

sobre el consentimiento en las relaciones entre adolescentes. En una rueda de prensa, Héctor Yépez Flores, presidente del Consejo Ecuatoriano de Laicos Católicos de Guayaquil, padre de Héctor Yépez, asambleísta de SUMA, y más tarde de CREO, volvió sobre el derecho de los padres en estos términos:

> El único soberano es el país, la nación, los ciudadanos. Los poderes del Estado son para servir, la soberanía está en el pueblo, y lo que el pueblo escoge debe ser respetado. Por eso salimos a las calles. Los derechos, evidentemente, son naturales, y por eso hay que respetarlos, fortalecerlos, afincarlos, preservarlos. No podemos permitir que nos roben nuestra identidad. No podemos permitir que organismos internacionales invadan al Ecuador con ideologías para tener una tasa de natalidad donde la nación decrece bajo un ordenamiento mundial de reducción de la población. Por favor, están atacando lo que es nuestro. Lo que es nuestro no es solamente la tierra, es la familia. Los recursos naturales, sí, son nuestros. ¿Y los recursos familiares? ¿Y nuestras tradiciones? ¿Nuestras costumbres? ¿Qué vamos a terminar siendo? ¿Una sucursal de qué país? ¿Una sucursal de la ONU? No puede ser, pues. Y la ONU es la primera entidad que felicita este fallo. Es el colmo. Por eso salimos […]. No importa la creencia que usted tenga. Esto es por sus hijos. Esto es por sus nietos. ¿Cuánto cuesta un hijo, cuánto cuesta un nieto, cuánto cuesta una familia? Perdonen, no tienen precio. Por eso marchamos, defendiendo a la vida y a la familia.

El paso del derecho natural al civil en la ciudadanía implica preservar la tutela de los padres en los confines de la nación. Como sugiere Pateman (1995), este lazo entre naturaleza (del sexo) y derecho oculta el subtexto patriarcal: la diferencia sexual que la naturaleza arrastra hacia el derecho político replica la asimetría entre lo público y lo privado, los varones y las mujeres y criaturas.[15] El contrato sexual, subtexto de una serie de contratos aparentemente neutros, es el "vehículo mediante el cual los hombres transforman su derecho natural sobre la mujer (y los hijos en la familia, cabría añadir) en la seguridad del derecho civil patriarcal" (1995, 15). Para CMHNTM, el derecho natural y cultural a la familia heterosexual, al matrimonio, a la "vida desde la concepción" y a los hijos, consagrado en las constituciones modernas (Curiel 2011), no considera en modo alguno las

asimetrías de este ordenamiento al plantear la polaridad entre "nuestras costumbres" y la acción foránea en el Estado. La historia de sujeción privada en nombre de la libertad pública se desarrolló acudiendo a la soberanía según una interpretación selectiva de la Constitución, firmemente anclada a los valores que se reclaman para el pueblo, la nación, la cultura, la tradición y las costumbres. Estas son confrontadas con los organismos internacionales por la colonización de los valores al servicio del control demográfico y el desarrollo en el sur, cuestión que revitaliza uno de los argumentos antimperialistas a los que acudió parte de la izquierda en la década de 1960 para oponerse a la anticoncepción.

La libertad civil, emancipada del poder del padre cedido al Estado en el liberalismo, adopta finalmente un tono patrimonial y libertario. La tutela de los hijos, de la vida en la procreación y la familia, capital económico, social y cultural de la nación, descansa en los padres, conductores heterosexuales del pueblo, y simula la unidad entre diferentes regiones, grupos étnicos o clases sociales. Los convocantes detentan la superioridad moral que les permite proyectarse hacia el futuro y responsabilizarse del bienestar de los suyos (Graff y Korolzcuk 2022, 123). A pesar de la creciente fragilidad de la figura paterna "como centro y foco de autoridad", la restitución de sus benéficas atribuciones políticas moraliza lo público gracias a los valores tradicionales que emanan de la supervisión del hogar y sus miembros, conducidos y legitimados por el sostenimiento que proveen las madres (Fuller 1995, 2001). El "derecho superior del niño" se supedita aquí al poder de los progenitores, a quienes corresponde el control de la sexualidad y a través de ella de la reproducción biológica, cultural y socioeconómica de la nación. La naturaleza de la patria reside en la adecuación (subordinada) de los hijos según el régimen binario, heterosexual y procreativo que se propugna para la reproducción social.

La constitución de "frentes nacionales" (Frente Nacional por la Familia) o las referencias a la "patria" (Patria Joven, Patria Libre), así como el imaginario sobre los "enemigos de la patria", resultan comunes. En un comunicado de A Mis Hijos los Educo Yo (Guayaquil) contra la despenalización del aborto por violación se plantea que

> este tema pasa por la cultura, la ciencia, la medicina, la educación, la política. Desde ya tener una visión electoral para castigar a los políticos que desean presentarse como los padres de la patria y actúan como enemigos de la misma al no dar paso a los nuevos ciudadanos que potenciarán el porvenir de nuestro país. Cuidemos la vida desde la concepción. Permanezcamos atentos y fuertes en esta guerra cultural y organizados. Venceremos porque los que amamos la familia natural y la vida en todas sus etapas somos más (A Mis Hijos Los Educo Yo 2018, "Pronunciamiento", 20 de diciembre).

En el caso de CMHNTM, la identificación de la nación con la descendencia, y en ella la importancia del cuerpo de las mujeres en tanto madres, vigoriza el parentesco y la familia como célula básica de la sociedad y de la construcción nacional y (pluri)étnica. Esta se desarrolla en los tres ejes delineados por Nira Yuval-Davis (1997): 1) territorial-estatal, relativo a la ciudadanía; 2) cultural o religioso, y 3) reproductivo-biológico, referido al pueblo o la "raza". La ampliación de las fronteras de la ciudadanía y la democracia real cede ante una concepción monocorde y excluyente de la nación sexuada. Considerando lo que Rita Segato (2007, 21), siguiendo a Partha Chatterjee, denomina "tiempo heterogéneo de la nación" y "formaciones nacionales de la alteridad" (47), podemos rastrear las pugnas que se libran en los límites de la nación diversa.

En el eje de la nación en su dimensión territorial-estatal, podemos advertir cómo los actores antigénero trazan fronteras que delimitan la comunidad nacional y los regímenes de inclusión/exclusión. A diferencia de lo que sucede en el contexto europeo, el carácter excluyente del nacionalismo familiar no se dibuja frente a la población migrante, tampoco se disputa respecto a la plurinacionalidad, sino contra enemigos internos que han sido colonizados desde el exterior: homosexuales, abortistas, transexuales, etc. Estos sujetos desestabilizan la inscripción sociobiológica de lo propio. Como manifestó Johanna Ortega, coordinadora nacional de Todo por Mis Hijos (Cuenca), durante el proceso de presión a la Corte de Justicia de Azuay por la inscripción de un matrimonio de personas del mismo sexo en el Registro Civil previo a la aprobación del MI: "nuestra intención como colectivos no es estar en contra de nadie ni de nada, sino simplemente

estar a favor de la vida, de la familia y de todas las cosas que promueven un equilibrio dentro de nuestra sociedad" (*El Mercurio*, 12 de septiembre de 2018).

A través del discurso positivo sobre el equilibrio y la tolerancia, no patológico, secular y no religioso, se busca enmascarar las visiones dominantes sobre lo "peligroso del estilo de la vida homosexual". Además de los lemas, esto se tradujo en eventos y talleres enfocados en la "curación", "conversión" y "prevención de la homosexualidad", desarrollados en paralelo a las movilizaciones.[16] La negación de las experiencias sexuales de adolescentes y jóvenes, el borrado de la infancia trans y la demonización de los sujetos de las diversidades sexogenéricas, especialmente de las personas transgénero, reinstaló un enemigo interno desviado; habitantes de los abigarrados márgenes de la nación y expulsados de la ciudadanía. En este marco, aparecieron mensajes transnacionales que contraponen la diversidad etnocultural, representación naturalizada y originaria de un multiculturalismo deslocalizado, a las diversidades adulteradas del sexo (figura 3.2).

Figura 3.2. Diversidades y diversidades, según Todo Por Mis Hijos



Fuente: Facebook de Todo Por Mis Hijos 2018.

En el segundo eje, el de la construcción cultural y religiosa del nacionalismo, las referencias a lo plurinacional y a Dios en la conceptualización del Estado nación ecuatoriano, reformuladas a partir de la Constitución de 2008, se expresan en imágenes globales naturalizadas y folklorizadas de pueblos y nacionalidades. Tal y como muestra la figura 3.2, las referencias étnicas no elaboran o singularizan la diversidad en el país. La movilización antigénero de sectores indígenas discurrió por su propia senda y con sus propios imaginarios, apenas confluyó con los mensajes y las voces autorizadas –asambleístas, personal de salud, abogados o padres y madres organizados, en su mayoría mestizos– en eventos seculares y ruedas de prensa convocados por el Frente Nacional por la Familia (figura 3.3).

Figura 3.3. Rueda de prensa del Frente Nacional por la Familia, Guayaquil, octubre de 2017



Fuente: Ecuavisa (2017).

Finalmente, en el eje de la reproducción biológica de la nación, que planteé anteriormente con Verena Stolcke (2000), el control de su sexualidad y capacidad reproductiva en la ofensiva antigénero recupera el antagonismo respecto al "equilibrio demográfico" frente a las agencias internacionales de desarrollo, así como una biopolítica centrada en el matrimonio heterosexual, la maternidad y paternidad biológica, la custodia compartida (con o sin acuerdo) y, curiosamente, lo que denominan "adopción prenatal". Dicha biopolítica se opone a la interrupción voluntaria del embarazo, el MI, la adopción y la coparentalidad de parejas del mismos sexo, y es ambivalente respecto a los métodos anticonceptivos y a las uniones entre nacionales y extranjeros e interraciales.

Cabe que retomemos la siguiente pregunta: "¿es el parentesco de por sí heterosexual?" (Butler 2007). La literatura antropológica y sociológica, dice Butler, ha abordado configuraciones biológicas y no biológicas diversas del parentesco que rebasan los marcos jurídicos establecidos.

> Si entendemos el parentesco como un conjunto de prácticas que instituyen relaciones de distintos tipos, las cuales negocian la reproducción de la vida y las exigencias de la muerte, resulta que las prácticas de parentesco son aquellas que surgen para ocuparse de formas fundamentales de dependencia humana, entre las que puede encontrarse el nacimiento, la crianza de hijas e hijos, las relaciones de dependencia y apoyo emocional, los lazos generacionales, las enfermedades, la agonía y la muerte (por mencionar solo algunas) (Butler 2007, 3-4).

Estas prácticas están en constante cambio, al igual que las regulaciones que las hacen o no inteligibles. La maternidad, la paternidad y la filiación ocurren de múltiples formas según los contextos y las clases sociales. En América Latina, la centralidad de la (i)legitimidad en su composición racializada, la circulación de infantes, la maternidad en solitario y la familia extendida han sido una realidad de largo aliento. El monopolio estatal sobre el reconocimiento de las uniones y la paternidad/maternidad muestra su carácter limitado respecto a lo existente. A pesar de la diversidad y las transformaciones, a pesar de los esfuerzos por descolonizar el pensamiento científico sobre la familia, esta sigue dominada por la concepción heterosexual, nuclear,

conyugal y con vínculos consanguíneos (Fonseca, Leavy y Szulc 2021), y es sobre ella que se discute la "crisis de la familia" que tanto inquieta a los conservadores. Para estos grupos, el parentesco debería seguir atado a la concepción, por muy alejado que este se encuentre de la realidad. La conyugalidad heterosexual, la filiación biológica como garantía de linaje y propiedad, y la autoridad del *pater familia*, amparado por el *pater Estado*, sigue dibujándose contra las familias estériles y "desestructuradas", casi siempre representadas por pobres, grupos racializados o personas LGTBI (figura 3.4). La delimitación de la patria potestad y las ansiedades que produce la mezcla de clases, razas y sexualidades sigue, como antaño, permeando la sociedad ecuatoriana.

Figura 3.4. La homosexualidad no es natural, imagen difundida por CMHNTM



Fuente: Panfleto entregado en la marcha de CMHNM del 28 de julio de 2018, Guayaquil.

Desde la percepción conservadora, la procreación bisexual se confunde de forma instantánea con el parentesco biológico articulado en torno a la crianza, los cuidados, la distribución de tareas, etc. Esta visión naturalizada en la diferencia sexual es la que debe ser sancionada por el Estado. La cultura, la patria, la pureza, la prosperidad, la estabilidad psíquica, la educación, etc., dependen de esta comprensión, que además de contrafactual (progenitores que no cuidan, violentan incluso; mujeres que cuidan a hijos de otras; niños adoptados por parejas heterosexuales; hombres que hacen de padres de la progenie de su pareja; amistades que coparentan, etc.), deja a buena parte de la población en la desprotección, sin reconocimiento y sin derechos. El resultado de todo ello es, en definitiva, la fusión entre paternidad y patriarcalidad.

En el *nacionalismo/fundamentalismo familiar*, el foco sobre la infancia se traduce en esencia y patrimonio, recurso natural que se debe proteger y en el cual se tiene que invertir para el desarrollo de la nación. Dicha proyección a futuro no es eminentemente social, sino ideológica. Es en este terreno en el que el impulso privatizador sobre los "bienes" familiares se fortalece a partir del papel protector y moralizador que la tradición católica ha desempeñado históricamente en el contexto colonial y poscolonial ecuatoriano y latinoamericano.

Articulaciones (neo)liberales/(neo)conservadoras: ¿regreso al futuro?

La disputa sobre el poder, la libertad y la titularidad de los derechos asimétricos de los padres y las madres vs. el Estado no emerge con la actual ofensiva antigénero. Por el contrario, forma parte de un campo contencioso que podemos rastrear en la historia latinoamericana y ecuatoriana. Si bien el objetivo de este apartado no es dar cuenta de esta historia, una breve aproximación a las discrepancias y confluencias liberales-conservadoras en la formación del Estado nación en el pasado provee un contrapunto para reflexionar acerca del lugar de lo público y la educación de los menores de edad y el papel de la familia en tiempos de neoliberalismo autoritario.

En Ecuador, el Estado conservador, confesional y centralizado de la "modernización católica" de García Moreno (1860-1875) instaló el predominio patriarcal en la familia y en la institución educativa. La religión fue entonces el lenguaje que ligaba grupos étnicos y regiones en la formación estatal. Pese a las constantes pugnas entre conservadores y liberales, tanto en sus versiones más radicales como moderadas, y a la naciente separación entre la Iglesia y el Estado defendida por los últimos, la lucha por la hegemonía religiosa y la moral católica atravesó al conjunto de la sociedad hasta bien entrado el siglo XX. Cofradías, asociaciones seculares, corporaciones gremiales, entes de beneficencia y educación particular se entretejieron con el Estado condicionando los procesos formativos (Clark 2001; Goetschel 2007). Muchos liberales habían acogido estas instancias e ideas como parte de una agenda católica-liberal que articulaba fe en el progreso, ciencia y cristianismo.[17] Las polémicas sobre el laicismo, la libertad de conciencia y expresión o sobre los límites de la soberanía popular y el sufragio a menudo estaban supeditadas a los preceptos de la moral católica y la concepción patriarcal de la institución familiar, lo que incluía también a algunos sectores liberales. En general, estas se erigían como una barrera frente a la amenaza percibida: confundir libertad con libertinaje, anarquía, indecencia y degeneración biológica y social.

Como explica la historiadora Ana María Goetschel (2021), en este entramado paternalista, protector y moralizador propugnado por los conservadores, los padres de familia se encontraban con el *padre* Estado, comúnmente a través de intermediarios en el terreno de la educación. La autora analiza el tránsito en Quito entre el periodo garciano, la Revolución Liberal y el tiempo de cambios que la siguió. Su estudio revela cómo las reformas que desplazaron la responsabilidad educativa hacia el Estado, a comienzos del siglo XX, dieron lugar a la constitución de un patriarcado moderno o "pseudomoderno para los Andes" dominado por una fraternidad de varones con dominio sobre los subalternos. Goetschel sugiere que el poder masculino, blanco, letrado y su *habitus* moral atravesaron la formación estatal y el campo educativo a su cargo no solo en "los momentos conservadores" sino también en los liberales. Al mismo tiempo, no obstante, avanzaron las concepciones laicas y el protagonismo femenino

en la esfera pública. El limitado papel formador del Estado, influenciado por el higienismo, la productividad, la alfabetización, la educación rural y la capacitación de los maestros, no desafió totalmente la potestad de los padres y la obligación de las madres, no revolucionó los valores y las jerarquías, pero sí desplazó el liderazgo de la Iglesia y su influencia directa sobre el hogar cristiano.

En las disputas entre conservadores y liberales, estos últimos sostenían que los maestros podían representar a los padres, concebidos hasta entonces como "últimos responsables ante Dios por la educación de sus hijos" (Kingman 1999, 2). La familia y los padres, especialmente de los sectores populares, debían supeditarse y aprender de la escuela, idea que prolongaba la sociedad estamental (127). Los padres conservaban su autoridad, en adelante definida en términos civiles y no divinos, las madres actuaban por delegación reforzando la domesticidad con nuevas atribuciones, mientras que la escuela, en el marco del aparato estatal, ampliaba su alcance y dinamizaba los procesos de transformación de la nación y la incorporación de nuevas capas sociales al proyecto modernizador.

Según Goetschel (2021), el Comité de Educadores Católicos se opuso al polémico Proyecto de Educación Pública de 1929 y su propuesta de implementar la coeducación, excesiva incluso para la línea más abierta del progresismo católico. La oposición, como en el presente, gravitaba sobre la diferencia sexual natural, fundamento de las atribuciones de mujeres y hombres y de su necesaria separación.

> Afirmaba que en lo esencial hombres y mujeres son iguales; las facultades de ambos también son iguales en cuanto al número y a la especie; "pero de ordinario varían en calidad; porque diversos eran en efecto los fines sociales del hombre y de la mujer; en una palabra podemos decirlo: ella está destinada a ser madre; y así es cómo física, lógica, intelectual, afectiva y moralmente se diferencian los dos sexos; por lo tanto, la razón exige que la educación, o sea, el desarrollo del niño, de la niña para el desarrollo de la vida individual y social debe ser diferente, no en coeducación". […] si el laicismo abusa del poder que tiene, no manden a ellas a sus hijos y menos a sus hijas, ya que "las perderán en el cuerpo, en el alma y en la salud, para el hogar, para la Patria

> y para el Cielo" porque la coeducación "es una moda peligrosa inspirada por los políticos que tienen interés en dominar a pueblos degenerados, es una institución del judaísmo" (Goetschel 2021, 104-105).

La reacción de entonces contra el laicismo y la coeducación, propuestas impulsadas por los liberales más avanzados, al igual que la actual contra la educación sexual integral, se apuntaló en el papel de los padres y en la moralidad nacional representada por los valores católicos, y advirtió, como ahora, sobre los riesgos de perder a los infantes. A diferencia de las motivaciones feministas de hoy, los liberales de distintas vertientes coincidían en favorecer una institucionalidad que estimule la propiedad privada, la productividad y la subordinación en el desarrollo del capitalismo desde la separación de lo público y lo privado. El conservadurismo católico, por su parte, buscaba afianzar la tutela moral y la civilizatoria sobre los sujetos minorizados conectando ambas esferas.

Estas disputas y legados se prolongaron a lo largo del siglo XX. El lema conservador "Dios, patria y hogar" fue esgrimido a mediados de siglo contra el sufragio femenino para alertar sobre las consecuencias de haber arrancado a Dios de las conciencias y sobre los efectos perniciosos que el voto femenino tendría sobre el cuidado de los hijos. No obstante, más adelante la Iglesia llamó a las mujeres a participar activamente apoyando a sus candidatos, lo cual suscitó nuevas dudas sobre el voto femenino, pero esta vez entre los liberales. El proyecto de los conservadores fue la "recristianización del Ecuador y la rehabilitación del hogar" (Comité Pro-Cordero 1960 citado por Sosa 2020). Estas concepciones y confrontaciones regulares, que tienen que ver con el poder y los valores de la Iglesia católica en el Estado y los límites de la igualdad en el campo educativo, se han prolongado hasta el presente.

Con frecuencia, la escuela y la familia se han situado, como sucede actualmente, en el centro de las pugnas sobre la modernización y los valores que la alientan. En el periodo discutido por Goetschel (2021), la transferencia de atribuciones educativas hacia el Estado permitió reconducir el dominio patriarcal de los grupos de poder en lo público (el *patriarcado público* al que aludía Walby), que comenzó a ser desafiado por el emergente protagonismo de las mujeres formadas. Sin embargo, en la actualidad

dicha transferencia vuelve a estar plagada de tensiones para los feminismos, igualmente críticos con la patriarcalidad del Estado. El antagonismo es empujado tanto por sectores conservadores que ven en el Estado y en el sector educativo un desafío a sus ideas y a su propio dominio civilizatorio sobre la institución educativa, y buscan mantener su influencia, como por neoliberales, más o menos radicalizados y antiglobalistas, que encuentran en la privatización familiar –"¡más familia, menos Estado!"– un lugar para legitimar su proyecto de apropiación estatal. El resultado de esta confluencia subordina la cuestión social y la supedita a las exigencias y los arreglos clasistas, racistas y sexistas demandados por el capitalismo. Ahora, como entonces, la moralización de la educación, la infancia y la familia ecuatoriana dibuja enemigos internos y externos mediante los que afianza una estructura vertical de poder.

Actualmente, la sinergia neoliberal-conservadora traza un horizonte autoritario en el que se ponen en juego nuevas y viejas dimensiones de la dominación patriarcal: 1) la adecuada conducción y sujeción, sexual y de género, de la infancia, concebida como patrimonioj202

, recurso e inversión para el progreso de la familia y la nación; 2) la naturaleza, fija y esencializada, como fundamento de la patria potestad, inscrita en el derecho y una ciudadanía excluyente; 3) la subordinación de NNA, supuestamente amparada por el derecho superior del niño, que está supeditado al derecho de más alto rango: el de los progenitores en sus respectivas atribuciones; 4) los valores autoritarios, es decir, excluyentes, patologizantes y violentos, revestidos de una apariencia democrática, en torno a los que se resuelve la educación con el fin de fijar la jerarquía familiar y social, y, finalmente, 5) el compromiso del Estado al momento de preservar dichos valores a través de la legislación y la formación.

La soberanía y regeneración biológica, pero sobre todo ideológica de la nación –ayer asociada a la degradación del judaísmo, hoy vinculada a la biopolítica de la ONU y el "*lobby* internacional de género"– contribuyen a ocultar su vocación de control persuasivo sobre los cuerpos minorizados. La tutela de los padres a través de la Iglesia o el Estado, o sin mediaciones en la esfera doméstica, diluye la trascendental relación entre subordinación, exclusión y desigualdad. La libertad, lejos de animar un impulso emancipador se transforma en una valencia moral de la dominación.

Capítulo 4
La familia y la lógica reaccionaria en torno a la vida

"Ecuador ama la vida"

Al igual que la libertad, la "vida" se ha convertido en un potente significante en los discursos sociales. En Ecuador, el término se hizo común durante el gobierno de la RC, que adoptó como marca país la frase "Ecuador ama la vida", conectada con el espíritu del *sumak kawsay* (buen vivir) y el horizonte de transformación que abrieron las luchas contra el neoliberalismo.[1] Con el afianzamiento de las derechas desde 2018, el lema fue adoptando nuevos significados. "La vida" daba cuenta de los anhelos y conflictos que marcaron, y siguen marcando, la realidad política del país y de la región; conflictos indígenas, ambientales y feministas que sitúan el sostenimiento "en el centro", entendido como resguardo de las condiciones que garantizan la reproducción social, cultural y ambiental frente a un modelo depredador, extractivo y violento.

Desde que los zapatistas manifestaron "nuestra lucha es por la vida" en la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona, en 1996, hasta la campaña "Amazonía por la vida" para la conservación del petróleo bajo tierra en la propuesta Yasuní ITT (2007-2023), no han cesado las consignas y plataformas en defensa de la vida en la región.[2] Los feminismos han contribuido a esta orientación valorizando los trabajos de reproducción no pagados, además de identificar su carácter esencial respecto a la acumulación capitalista y luchar por vidas dignas para quienes sufren violencia, empobrecimiento y expulsión.

El reposicionamiento de la derecha neoliberal conservadora en Ecuador, conectado a la ofensiva global contra el género, ha aprovechado la polisemia del término y sus universos de sentido para fortalecer la acción contra el derecho al aborto en el autodenominado movimiento provida. Tal movimiento enfrenta así la fuerza de los feminismos en la región desde 2017 y, de forma particular, el impulso de la *marea verde*. En consecuencia, demanda del Estado el control biopolítico, que incluye la criminalización de la autonomía reproductiva.

En Ecuador, tal y como advierte Soledad Varea (2018), en el trasunto de las discusiones sobre el COS, en 2004; el debate constitucional, en 2007, y el COIP, entre 2009 y 2013, el liderazgo antiaborto, integrado por los representantes de las élites empresariales, juventud universitaria y personas dedicadas a la beneficencia dio un salto adelante, tanto en sus disciplinas de "santificación" como en sus esfuerzos por "democratizar" y "politizar" el conservadurismo religioso. Renovar a los fieles, expandir su ideario entre la clase media y crear un espacio público de discusión fue parte del reposicionamiento de la Iglesia católica y sus aliados políticos. El conservadurismo "clásico" y la normalización de las jerarquías (de clase, étnicas, de género) habían perdido terreno formal en el Estado. La Iglesia buscó nuevas estrategias para recuperar su influencia en el marco de la reestructuración de la democracia institucional, el neoliberalismo globalizador y el protagonismo de la sociedad civil en el reclamo de derechos (Vaggione 2012).

Apoyándome en esta línea argumental, abordo cómo a partir de 2014, periodo posterior al analizado por Varea, el espacio neoconservador, ya propiamente antigénero, tomó el aborto como foco beligerante y renovó sus enunciados e iniciativas en relación con la vida. En este capítulo analizo la "explosión" y las derivas de la vida en las campañas inscritas en la ofensiva antigénero y el modo en el que se nutren, apropian y desplazan las propuestas feministas. El feminismo se convirtió simultáneamente "en el enemigo a erradicar, objeto de deseo y potencia política a parasitar" (Cabezas y Vega 2022, 22). Lejos del marco movimiento/contramovimiento (Paternotte 2020; Avanza 2018), propongo someter a examen la complejidad del "diálogo", cada vez más directo y virulento, que la ofensiva antigénero empezó a establecer con los feminismos. Con

respecto al aborto, identifico tres claves para pensarlo: 1) la denuncia del individualismo hedonista, que se presenta como una impugnación del neoliberalismo, 2) las elaboraciones del aborto como violencia contra las mujeres, y 3) las formas de asistencia encaminadas a "salvar gestantes" empobrecidas. A la par del salto en la movilización, la renovación discursiva buscó desplazar los imaginarios acerca de la desigualdad de género, clase y etnicidad, para lo que tuvieron que establecer alianzas específicas. Junto con la tradicional difuminación de las mujeres y su maternización emergió la conexión entre feminismo, aborto y neoliberalismo y la importancia de las "dos vidas". Estas elaboraciones han usufructuado, al menos parcialmente, de las ambivalencias producidas por los significados sobre el "sostenimiento de la vida" desarrolladas por el feminismo, el ecologismo y el movimiento indígena en las coordenadas de rearme neoliberal.

En este capítulo abordo primeramente las transformaciones de la enunciación de la vida según los conservadores, para situar la discusión sobre la "vida desde la concepción" y la oposición al aborto en Ecuador. En el proceso de lucha por la despenalización parcial en el periodo señalado me aproximo a los enunciados provida y a algunas entradas de la campaña SDV y otras campañas. La "explosión de la vida" (Agudelo 2017) en sus múltiples registros, incluidos algunos colocados por los feminismos, y la ambivalencia con la que se aborda la oposición social a la violencia machista y la criminalización de las mujeres por abortos configuran el terreno en el que ha de situarse la actuación neoconservadora en el marco de la ofensiva antigénero.

La sacralización de la vida… desde la concepción: almas, genes y derechos

El concepto de *biopoder* ha sido central en las discusiones feministas sobre el modo en el que la vida se torna productiva a través de la acción del gobierno. Las transmutaciones del poder desde el siglo XVIII, que Michel Foucault (2007) planteó como maximización de la vida, se orientaron en el análisis feminista hacia una lectura crítica de la reproducción

sociobiológica considerando las relaciones de poder de género como instrumento analítico. En una aproximación interseccional, la historia del cuerpo gestante desde el control y la moralización que pesa según el género, la raza y la clase no solo atañe al "hacer vivir", sino también al "dejar o hacer morir". Así, el trabajo político que hace "la vida desde la concepción" en la criminalización y regulación del aborto y, a través de este, en el disciplinamiento de la sexualidad, la maternidad y la familia, constituye un terreno fundamental para entender la subordinación de las mujeres y la presión e intervención histórica del Estado.

En términos generales, la restricción a la capacidad de gestar o interrumpir la concepción se vincula al control de la dinámica sexual y reproductiva con un triple efecto: 1) modular las poblaciones, para esto se tuvo que desplazar la potestad de la Iglesia a los Estados modernos; 2) anclar la reproducción al dispositivo civil de alianza heteronormativa y, por ende, a la división del trabajo, y 3) disciplinar los cuerpos gestantes para evitar que estos operen por su cuenta, esfuerzo que ha incluido altas dosis de penalización y violencia.[3] Imposibilitar el aborto seguro, desatender el embarazo y el parto o practicar esterilizaciones e intoxicaciones forzadas han sido intervenciones comunes y coetaneas en América Latina dirigidas a poblaciones racializadas (Feminist Research on Violence Platform 2020). El control reproductivo, en la medida en que intermedia la filiación, el parentesco, la productividad y la propiedad, ha sido un dispositivo importante en la reproducción de la clase y la raza, a través de los mandatos de género y sexualidad (Stolcke 2000). La promoción de la vida (o la muerte, según los casos) ha estado vinculada al fomento de la madre como parte del proyecto (pos)colonial (Dorlin 2020). Esto demuestra que se puede estimular el natalismo y el maternaje y simultáneamente practicar la eugenesia, la esterilización y la muerte en los márgenes de la nación.[4]

En lo que a interrupción voluntaria del embarazo se refiere, a pesar de los avances legislativos, el estigma y el castigo punitivo y social han sido la tónica dominante en la región y en Ecuador (Guarderas y Carofilis 2020; Human Right Watch 2021). Criminalizar el aborto maternizando a mujeres, niñas y adolescentes y desatender su salud ha sido el resultado de sucesivas alianzas (neo)liberal-conservadoras en el poder. La LMGAI

(desde 1994), la ENIPLA (2011/2013) para prevenir el embarazo adolescente y reducir la mortalidad materna y neonatal, el incremento de la licencia de maternidad en el Código de Trabajo o la expansión de los servicios de cuidado infantil (Plan Nacional de Desarrollo 2009-2013) han sido diferentes formas de incentivar, proteger y en algunos casos promover el maternalismo desde el Estado al tiempo que se penalizaba el aborto (Goetschel 2021).

Esta doble acción del gobierno de la reproducción –protectora y criminalizadora– desarrollada entre Iglesia y Estado en América Latina se fue entretejiendo con la intervención de la ciencia a través de los nuevos dispositivos de la cultura visual secular de la biotecnología y la biomedicina. Los sonogramas favorecieron desde mediados de la década de 1960 la sacralización del feto, al ponerse, en palabras de Donna Haraway, "al servicio inmediato de las narrativas del realismo cristiano" (1995, 178). La materia biológica pasó a ser concebida como el resultado de ensamblajes; la idea de cuerpos completos, cerrados y fijos fue sustituida por una comprensión de estos como abiertos, inestables y recombinados (Morán Faúndes 2017; Morán Faúndes y Peñas Defago 2013; Morán Faúndes y Morgan 2018). Los genes, unidades de información que contienen un programa completo predeterminado, sirven de base a los grupos conservadores para argumentar que los embriones y fetos, verificados en las pantallas, son vidas con *todos* los atributos. Estos desarrollos concuerdan con la teoría de la hominización temprana que la Iglesia católica convirtió en dogma en 1869, cuando el papa Pío IX acabó con las disquisiciones teológicas en torno a la verificación de la existencia del alma y esta quedó definitivamente anclada a la concepción (Maldonado 2020). "El giro genético" seculariza la "vida en sí" desde la formación de la primera célula (Morán Faúndes y Morgan 2018, 16-17). La ley natural y la ciencia expresaron, con distintos lenguajes, una única verdad sobre el origen de la vida humana.

En realidad, como apuntan Morán Faúndes y Peñas Defago (2013), la discusión resulta errada desde el inicio por cuanto

> antes del comienzo de los primeros signos de actividad cerebral, de la implantación o incluso de la fecundación, ya hay vida. Óvulos y espermatozoides

> son, de hecho, células vivas de la especie humana, como también lo son las células de la piel, de los órganos internos, etc. [...] el debate sobre la vida que se da en torno al aborto tiende a centrarse más específicamente en el *inicio de la vida de un nuevo individuo humano*, y no en el inicio de la vida como tal (14).

La controvertida relación entre esta vida completa –cigoto, embrión, feto, *nasciturus*, cada vez más, niño y ciudadano– y la de las mujeres se concibe, según explica Bárbara Duden, como una "dualidad en la unidad" (1996, 81). En el plano jurídico, la facticidad de la "nidación" pasa a transformarse en filiación legal, lo cual convierte a la mujer –el único ser perceptible, consciente, de experiencia carnal, arraigado en una biografía, el único ser humano sobre el que tenemos evidencia clara– en "madre" en el mismo acto en el que se le niega como sujeto jurídico independiente. En adelante, el cuerpo de la mujer está "en simbiosis", tanto en el sentido biológico como en el legal, a pesar de tratarse de entidades –embrión/mujer– claramente dispares. Esta equiparación, además de un "atentado jurídico contra el ser-mujer" (90), entraña, en realidad, una desaparición que corresponde a una "percepción desencarnada del propio organismo" en un sentido histórico y biográfico.

> En el centro de los debates de antaño sobre la interrupción del embarazo estaban las mujeres. Cuando se hablaba entonces de un conflicto, este ocurría antes de la interrupción, en la "conciencia" de la mujer o en el pleito con el padre que quería nietos. Era esta una crisis biográfica: se trataba de la pugna entre el placer y la moral, del dinero y de la miseria, de asuntos de descendencia y de herencia. La confrontación tenía lugar entre mujeres y médicos, entre mujeres y hombres. Los temas de antaño eran la exigüidad de la habitación de un trabajador industrial, el conflicto entre la carrera de maestra y un hijo más y finalmente las aporías del amor. Para la mujer, estos conflictos se desenvolvían en la temporalidad abierta a la esperanza de la experiencia cotidiana. Hoy en cambio, estamos frente a algo muy distinto: la embriología popular inculcada en las sesiones de "orientación" prenatal pinta el embarazo como una lucha por la existencia entre dos sistemas inmunitarios concatenados a los cuales se atribuye una sustantividad hipostática. Este supuesto conflicto construye a su vez tres contrincantes

> potenciales, de los cuales uno no se ve. En la misma vena, las juristas norteamericanas han empezado a hablar de "*the adversarial construction of abortion*". En el conflicto de intereses, el tribunal pretende encarnar al invisible y proveerle de la tutela legal: según la fraseología de los motivos del Tribunal Supremo, la mujer es una tercera bajo sospecha a priori, contra la cual el Estado debe proteger al feto (Duden 1996, 92).

Simbiosis, equiparación y desaparición conviven con una estructura de tipo adversarial: mujeres vs. fetos (Pitch 2020); las enunciaciones conservadoras declinaron estos distintos modos de relación. Las recientes campañas contra el aborto (la "otra vida") regresan con nuevas claves sobre las mujeres, previamente capturadas en el vínculo fusional y sacrificial (recordemos que la propia virgen no es madre por voluntad propia o consentimiento, sino por la acción externa del Señor).

En un sentido general, lo que resulta llamativo es cómo la configuración totalizante del actual "derecho a la vida", en su progresiva reducción, abstracción y deshistorización, cobra preeminencia sobre aquellos derechos derivados de desórdenes sociales y económicos, mucho más frágiles y diluidos pero cruciales para la mayor parte de la humanidad. Como advierte Didier Fassin (2016), recurrir a esta concepción de la vida revela los planteamientos hegemónicos actuales sobre los derechos humanos y la razón humanitaria.

> La potencia moral del derecho a la vida se desvela precisamente a través de la indiscutible evidencia, con la que se impone como derecho humano en última instancia, mientras que la debilidad moral de los derechos económicos y sociales se manifiesta no solo mediante la imposibilidad de reivindicarlos, sino también de lograr que resulten pertinentes como derechos humanos (193).

En este sentido, los argumentos sobre la vida de los embriones y fetos, estratégicamente enmarcados bajo la protección de los derechos humanos, contribuyen a difuminar las responsabilidades políticas que atañen a las vidas vividas y vivibles que el feminismo reclama.

Por la senda de la maternización

En *La matriz de la raza. Genealogía sexual y colonial*, Elsa Dorlin (2020) explica cómo el "fomento de la madre" fue clave en los proyectos de reproducción de la nación fuerte, saludable y productiva entre los siglos XVII y XVIII. En este periodo, los discursos de la medicina acerca del cuerpo femenino en Francia y sus colonias pusieron el foco en el engendramiento, el embarazo y el parto, que pasaron de ser considerados enfermedades a ser objeto de políticas natalistas de carácter racista. El cambio implicó el fomento de la lactancia y crianza materna y la consiguiente expulsión de matronas y nodrizas mercenarias. Dorlin comenta que "el matrimonio y la maternidad funcionan como dos antídotos, como un contraveneno provisional a la morbidez y a la debilidad natural de la feminidad. La sexualidad ocupa un lugar central en la nueva definición de la salud femenina" (197-98). Así, continúa, "desde esta perspectiva es preciso que la esposa y la 'madre' sean superiores a la histérica, a la ninfómana, etc., que la madre 'blanca' sea superior a la mujer 'salvaje', a la africana, a la esclava" (198). La eugenesia, la intervención sobre la naturaleza del temperamento por medio de la conyugalidad y la transmisión de este a la descendencia, a través de la sangre o la leche, resultaron vitales en la fortaleza o el debilitamiento de los pueblos y el lugar que ocupaban las naciones en la escena internacional. La promoción "de la vida" se ancló al "fomento de la madre" en el proyecto colonial y poscolonial.

No se trata únicamente de regular a la población a través de las gestantes, ya sea en un sentido natalista o eugenésico, sino de producir un tipo de sujeto doblegado y dependiente, al tiempo que se apropian de sus energías, su potencial procreativo y su trabajo. Además de subordinar el cuerpo femenino al afán de la procreación heterosexual racista, el objetivo es reconducir la reproducción y el trabajo de las mujeres para los fines del capitalismo colonial.

En Ecuador, la maternidad "moderna" en la formación de la nación se reguló desde principios del siglo XX, al igual que en otros países, gracias a una serie de políticas centradas en la medicina y la educación (Clark 2001). A través de ellas se fomentó y supervisó la gestación y el cuidado materno.

La introducción de la planificación familiar en la década de 1960, más que interrumpir dicho proceso, se insertó en él ajustándose a las exigencias de desarrollo del momento. De acuerdo con el estudio sobre planificación de Johana Agudelo (2017), tanto el pionero *birth control* de principios del siglo XX, plagado de argumentos eugenésicos, como la planificación familiar, entre finales de 1960 y 1980, dieron forma a través del cuerpo de las mujeres al control de la población. Para las agencias internacionales, la planificación buscaba limitar la "explosión demográfica" en consonancia con los fines del desarrollo. Con el incremento de la población y la mejora de la salud, la planificación llegó tímidamente a Ecuador a finales de 1960 durante los gobiernos militares, a través de servicios privados y más tarde públicos, hecho que captó el interés de las mujeres de los sectores medios. Más que interrumpir el mandato materno, la anticoncepción se ligaba al bienestar, la salud materno-infantil, el fortalecimiento de la familia productiva, la educación y el rechazo de las esterilizaciones para mejorar la maternidad (Agudelo 2017, 70-71). Esta visión se propagó durante la transición a la democracia.[5] La anticoncepción regulada por el Estado podía ser parte del proyecto maternalista, si bien para la izquierda no era más que una política imperialista y para la Iglesia algo contrario al mandato de crecer y multiplicarse.

La discusión derivó hacia la regulación del número de hijos adecuados a la "responsabilidad paterna". Esto ocurrió a finales de la década de 1960 en el marco de cierta relajación de las ideas católicas promovidas por Pablo VI, más tarde desacreditadas por el propio Vaticano, contrario a los métodos "ilícitos" o "artificiales".[6] En palabras del personal médico entrevistado por Agudelo, la postura fue seguir la doctrina evitando posiciones beligerantes.[7] Aun así, en los seminarios católicos se criticaba el "bienestar materialista de la paternidad responsable", mientras el cuerpo médico aleccionaba a las mujeres sobre el uso de los métodos, siempre en el marco del matrimonio, el progreso de la familia, el mejoramiento del cuidado y el respeto a la ley natural. Nada que alentara la autonomía sexual de las mujeres, visibilizara las sobrecargas de la maternidad o problematizara la violencia. Tal y como sugiere Paúl B. Preciado (2011) a propósito del *régimen farmacopornográfico*, el "agenciamiento político"

"molecular" que acompañó a la píldora exclusiva para las biomujeres operó y sigue operando bajo un cálculo que busca predecir la fertilidad y la inseminación heterosexual al tiempo que la sostiene sin eliminarla por completo.

El cambio de valores que acompañó a la anticoncepción tenía que ver con el papel económico de las familias.

> La rápida disminución del número de hijos por familia en el periodo analizado obedeció a un cambio de valores, pero a la vez a un traslado de las responsabilidades del Estado hacia los padres, especialmente a las mujeres. Las madres ya no eran abanderadas de la nación por entregar más hijos a un país en progreso como sucedió a principios de siglo. Durante la segunda mitad del siglo XX algo había cambiado, ahora las familias reducidas eran exitosas en la medida en que los padres tuvieran las capacidades materiales para atender las necesidades de sus hijos, requerimientos que en contextos de alta concentración de la riqueza y de desempleo creciente no llegó a cubrir el Estado con sus políticas sociales ni en una mínima parte (Agudelo 2017, 109).

En la primera década del siglo XXI, la batalla se libró en torno a la anticoncepción de emergencia (AE), aprobada en las normas de planificación (1998-1999) e integrada en los protocolos médicos de la Fiscalía. En 2006, algunas marcas de la AE fueron boicoteadas por considerarse "abortivas" a través de informes remitidos al Tribunal Constitucional, lo que dificultó la aplicación de la CRE 2008 (artículos 23 y 39) (Bustamante y de la Torre 2011). En ese mismo periodo, actores conservadores socialcristianos buscaron paralizar la atención de emergencias obstétricas y la educación sexual a través de la Ley 53/2006. A esto le siguió el ataque al aborto terapéutico con el argumento de que solo Dios tiene potestad sobre la vida. Respecto a esto, la reforma del COIP no avanzó en la ampliación de derechos, pero tampoco en la restricción (Castello 2008).

Las disputas se intensificaron durante el proceso constitucional de 2008. Frenar la mortalidad materna fue un objetivo de los planes de desarrollo y los abortos clandestinos representaban un porcentaje considerable. Si bien la anticoncepción se había abierto camino, los conservadores centraron todos

sus esfuerzos en contra del aborto en las siguientes dos décadas. Tanto la legislación como las políticas públicas y la atención en salud recordaban a través de la penalización el mandato de procrear y maternar.

La investigación de María Rosa Cevallos (2011, 2020) en la sala de legrados de una maternidad pública entre 2010 y 2011 revela las dinámicas de castigo a las transgresoras. "A nosotras [las que abortamos] nos tratan así –comenta una entrevistada– porque creen que somos malas mujeres, malas madres" (2020, 126). Según explica la autora, esto implicaba juntar a las que abortan con las parturientas, mostrarles el producto del aborto, colocándolo incluso a su lado tras la expulsión, humanizarlo y subjetivarlo mediante el lenguaje y la tecnología, amenazarlas con la esterilidad, la infertilidad o la muerte y amedrentarlas con la ilegalidad "para que tomen conciencia". La culpa y el temor se imprimen en los cuerpos de las mujeres, que, aunque no renuncian al aborto, lo viven de manera agónica a causa del maltrato del personal médico o, al margen del sistema, en la soledad y la inseguridad. La falta de información, la desatención y los juicios morales ponen de relieve la censura de la vida sexual y la insensibilidad sobre la violencia, el empobrecimiento y otras circunstancias biográficas y estructurales. La *maternización* se conduce a través de la mortificación.

En este tira y afloja con la Iglesia y los sectores conservadores, el aborto se convirtió en la última trinchera. Curiosamente, la normalización de la anticoncepción se transmutó en un argumento contra el aborto. "Los hijos que Dios mande" fue perdiendo peso contra la regulación acondicionada según el trabajo y el esfuerzo de las madres. Junto con los discursos dominantes durante la primera mitad del siglo XX (Goetschel 2021), cobraron fuerza los planteamientos sobre el desarrollo y la gestión poblacional, lo cual abonó al consenso sobre la condena moral y legal del aborto. A la par de los argumentos tradicionales sobre la inoculación del alma, la desmaternización de las mujeres, el individualismo y el libertinaje modernos o los riesgos para la salud se comenzó a producir una "explosión discursiva sobre la vida" (Agudelo 2017, 138); en esta se combinaba la prioridad del bienestar con la condena al aborto sin matices.

Disputas recientes sobre el aborto en Ecuador

Durante el debate de la Asamblea Constituyente de 2008, la confrontación entre feministas y la Conferencia Episcopal Ecuatoriana y sus aliados políticos se saldó con un texto que se interpretó como una puerta abierta a la despenalización: "El Estado reconocerá y garantizará la vida, incluido el cuidado y protección desde la concepción". El debate se desplazó a la despenalización del aborto por violación en el COIP, que se planteó en 2013 (figura 4.1), y que el exmandatario Rafael Correa clausuró con el disciplinamiento a las asambleístas de la RC que impulsaron la reforma.

El Código vigente, de 1970, contemplaba dos causales: la salud de la madre y la violación de la mujer "idiota" o "demente", que en adelante fue cambiado por "discapacidad mental".

En 2016, llegó a Ecuador, en ese entonces el segundo país con mayor incremento del embarazo adolescente de la región, la campaña latinoamericana "Niñas no madres" en el contexto de las marchas masivas contra la violencia. En 2018, se produjo la polémica sentencia de la CC en la que se reconoció el derecho de los adolescentes a decidir sobre su vida y su salud sexual y reproductiva, lo que volvió a suscitar la intervención conservadora, activa desde 2017 en el marco de las campañas globales antigénero. Los voceros de CMHNTM manifestaron que la reforma del COS "introduce

Figura 4.1. Protesta feminista en la Asamblea Nacional



Fuente: El Universo (2013).

el aborto en las políticas públicas". "El amor en movimiento", una de las marchas de este periodo, celebrada el 16 de marzo de 2018, se concentró no por casualidad ante el enorme emblema del entonces Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca (ahora, Ministerio de Agricultura y Ganadería): "Ecuador ama la vida", un lema, tal y como sugerí al inicio, explotado en sus ambivalencias.

En agosto de 2019, la votación sobre el COS en la Asamblea se suspendió al menos dos veces. Ya en la pandemia, la discusión se reinició y, en agosto de 2020, el Código fue aprobado. En él se incluía la obligatoriedad de atender de emergencia ginecobstétrica en el caso de que se vea comprometida la salud materno-fetal y se prohibía la objeción de conciencia del personal de salud en la prescripción de anticonceptivos. Dada la fuerte presión, el presidente vetó el texo.

El debate sobre la despenalización del aborto por violación en el COIP se reinició en enero de 2019, a instancias de la Comisión de Justicia, y entre julio y agosto, Fundación Desafío, la Coalición Nacional de Mujeres y el Frente por la Defensa de los Derechos Sexuales, con el apoyo de otras organizaciones, presentaron dos acciones por inconstitucionalidad ante la CC. El pleno de la Asamblea votó en contra con un margen muy ajustado, en un ambiente de fuerte polarización. En esa época, Argentina asistió a una intensa discusión sobre la legalización con la emergencia de la campaña antiaborto SDV; mientras tanto, en Ecuador, entre 2020 y 2021, diversas organizaciones feministas y de derechos humanos y la Defensoría del Pueblo presentaron nuevas demandas. Finalmente, el 28 de abril de 2021, la CC falló por la despenalización.

En todo este proceso hubo una creciente articulación en torno a la causa provida, que movilizó marchas, peticiones de firmas y otras iniciativas, además de acciones judiciales y presión política sobre los asambleístas. El Frente Nacional por la Familia, la campaña CMHNTM y A Mis Hijos Los Educo Yo, junto con asambleístas de CREO y PSC, catalizaron la ofensiva que se desplegó en agrupaciones como Patria Joven, Patria Libre, Ecuador Provida, Fundación Familia y Futuro, Red Familiar Guayaquil, Frente Joven Ecuador, etc. La renovación de sus discursos sobre la vida ensambló actores que se sintonizan en la ofensiva regional y global antigénero.

La "vida" de los "provida" en el ciclo antigénero

A continuación, establezco tres entradas que ilustran posiciones "positivas", es decir, propositivas, sobre la "defensa de la vida" que se utilizan para contraponerse a otras "negativas" asociadas al feminismo. Como he sugerido, la reacción patriarcal despliega iniciativas propositivas, valores y proyectos que van más allá de lo meramente reactivo. A continuación analizo el modo en el que se hibridan argumentos religiosos y seculares provenientes de la biología y la genética, cada vez más desplazados hacia la ciudadanía, y otros cuyos referentes transmutados provenientes de la ecología y los derechos humanos y de las mujeres. La neutralización de contextos, situaciones y disputas bajo la apariencia de verdad absoluta, universalismo, neutralidad y consenso contribuye a lo que Morán Faúndes y Peñas Defago denominan *política de la despolitización* (2013, 28-29). Centré mi análisis en campañas, pronunciamientos e intervenciones que se llevaron a cabo entre 2017 y 2021, ya sea en marchas, redes sociales, declaraciones públicas y medios de comunicación. También recurro a algunas entrevistas a líderes.

"No es tu cuerpo": hedonismo neoliberal y moralización autoritaria

Las políticas sobre la autodeterminación del cuerpo desplegadas por los feminismos son el principal terreno en el que se asientan las recientes campañas contra el aborto. Con frecuencia, estas han buscado presentar a las mujeres que abortan y a los feminismos como sujetos que encarnan un individualismo posesivo extremo, identificado con un ejercicio irresponsable, frenético y desviado de la sexualidad. La sexualidad femenina autodeterminada se equipara, al igual que en el pasado, con hedonismo, libertinaje y egoísmo, disposiciones contrapuestas a la entrega desinteresada de la maternidad. La novedad es que hoy dicha asociación, que se advierte en otros países, se vincula a la lógica del beneficio, no de cualquiera, sino del de la llamada "industria del aborto" y sus promotores en los organismos internacionales.

Para explicar la importancia de esta relación entre aborto, individualismo y neoliberalismo, me gustaría detenerme en una pancarta que se colgó

Figura 4.2. Pancarta colgada para la marcha, 2 de junio de 2017



Fuente: Twitter (ahora X) de Indira Huilca, publicación del 4 de mayo de 2018.

en Lima en vísperas de la marcha de CMHNTM, en junio 2017, y que se replicó en Ecuador en 2019 (figura 4.2).

En Perú, donde el espíritu beligerante y apocalíptico insuflado por la derecha fujimorista, los católicos y evangélicos es distintivo y más cohesionado (Motta, Amat, Castro León y Burneo Salazar 2018), el mensaje fue una advertencia aleccionadora. Se dirige a una mujer, potencial receptora de los mensajes feministas como "mi cuerpo es mío, yo decido" o "mi cuerpo, mi derecho".

En la pancarta peruana, además del enfrentamiento –mujeres vs. cigotos– se presenta a quienes abortan como sujetos egoístas, desalmados y hedonistas. Pensar únicamente en el propio cuerpo y desde el deseo particular arroja una percepción irresponsable e insolidaria asimilada

al neoliberalismo, justamente la que los feminismos confrontan (Vega 2019a). La autodeterminación como derecho colectivo se torna en egocentrismo. El color rosa, que ocupa la mitad de la imagen, recuerda a la interlocutora anónima que gestar es parte de *su* naturaleza y no algo que pueda suspenderse o diluirse a voluntad. A pesar de la simetría horizontal y a partes iguales entre rosa y azul, ambos polos encarnan una diferencia esencial que determina rumbos dispares en términos de individuación, corporeidad, autonomía y ciudadanía. Adscrita a una lógica neoliberal, la receptora que reclama vehemente su cuerpo es asociada al FMI, la "industria del aborto" y los intereses multinacionales defendidos desde instancias como la ONU. En palabras del papa Francisco, estas mujeres son cómplices de la "cultura de la muerte" y, más específicamente, del descarte propio de la modernidad capitalista.

En Ecuador, el lema fue difundido por Vida y Familia durante el Día del Niño por Nacer en el marco del debate sobre la despenalización del aborto por violación en 2018.

A diferencia de la pancarta peruana, en la de Ecuador (figura 4.3) había un enunciado, escrito en primera persona, junto a una mujer en avanzado estado de gestación sonriente y vestida de rosa, en el que decía: "No es mi CUERPO, es mi HIJO". Otros lemas como "Mi familia, mi responsabilidad" o "Para ellas también cuenta", no tan distantes, impersonales y amenazantes, alejados de la referida estructura adversarial, recurren a la presencia y complicidad simbiótica y fusional de la mujer.

Las activistas por los derechos sexuales y reproductivos han resistido tanto la visión adversarial como la fusional y han dotado de sentido la autonomía de los cuerpos gestantes, inevitablemente vinculada a las condiciones de vida. Así lo advierten las médicas y activistas ecuatorianas Vanessa Bustamante y Virginia Gómez de la Torre:

> proteger la vida desde la concepción obliga a los Estados a proteger a las mujeres embarazadas y proporcionarles las mejores condiciones de vida y salud, no es incompatible con la interrupción legal del embarazo. Lo que no es correcto es jerarquizar los derechos y confrontar a las mujeres con los cigotos (óvulos fecundados), embriones y/o fetos (2011, 21).

Figura 4.3. Cartel por el Día Internacional del No Nacido



Fuente: Facebook de Vida y Familia Ecuador, 24 de marzo de 2018.

Amparo Medina, lideresa del catolicismo provida e integrante de la Arquidiócesis de Quito, dijo que la marea verde responde a las "multinacionales que viven del aborto" y "difunden productos abortivos químicos". "No podemos permitir [señaló en respuesta a un tuit de la cuenta @ppglobe en mayo de 2019] que este genocidio se instaure en el Ecuador, el aborto es un crimen y un negocio para ustedes"; se refería a las organizaciones feministas Fundación Desafío y Surkuna. La visita de Sara Winters, figura del ala más beligerante del antifeminismo brasileño para participar en la II Convención Internacional de la Familia en julio de ese año, reforzó el mismo mensaje.

También en Ecuador se replicó la estrategia transnacional antiglobalista del populismo de derechas estudiada en Europa del Este (Graff y Korolczuk 2022), según la cual el aborto es el epítome de la "cultura individualista y relativista" de mercado y un lucrativo negocio internacional. El aborto, lejos de ser un privilegio de clase, se convierte en emblema de acumulación y desigualdad. Así lo entiende un pastor entrevistado.

Pastor evangélico. Estamos frente a un monstruo que no es solamente nacional, sino mundial que es la ideología de género, y que ahora está con todos los recursos, porque ahora la ideología de género, y lo han dicho públicamente, está [aliada] a las Naciones Unidas, está la OEA, está el Fondo Monetario Internacional, está UNICEF. Es impresionante ya que los principios que en sus inicios motivaron a estas organizaciones eran defender la vida y la familia. Después se fueron trastocando por intereses mezquinos que tienen que ver con el aborto, con las clínicas abortistas, con el tráfico mundial de órganos, por el tema económico. El cambio de sexo, que tiene también trasfondo económico. Estamos frente a un monstruo gigantesco y no podemos hacer esta lucha solos, necesitamos el concurso de todas las esferas de la sociedad (entrevista julio de 2019).

Sin embargo, algunos líderes y seguidores de estas marchas no son ajenos a las dificultades que enfrentan las mujeres y niñas que abortan; "tiene que haber otra solución", plantean desde un sentir común. El pastor añade:

Pastor evangélico. Me parece absurdo que se penalice a una niña o joven que ha hecho un aborto, que ha sido violada. Me parece monstruoso, ¡terrible! Además, en la Costa ecuatoriana, o en muchos de nuestros pueblitos, el incesto es tremendo. Allí las niñas tienen hijos de sus tíos, de familiares, amigos, desde los 13, 14 años, es terrible; pero no creo que el aborto es la solución. Debemos pensar en otro tipo de soluciones. No lo separo de que es muerte, pero no creo que se deba penalizar a una menor de edad que ha sido violada.

La equiparación tergiversada entre aborto, feminismo y lucro que coloca a las mujeres como adversarias del feto se resuelve en este tipo de ambivalencias "a favor de la vida", es decir, contra el aborto, pero en clara oposición de una salida punitivista. Las propias encuestas ponen de manifiesto esta posición. Según CEDATOS (2021) el 69 % de la población ecuatoriana está a favor del aborto por violación, frente al 63,7 %, que lo apoyaba en 2012 (citado por Torres 2021, 54). En la encuesta de 2012, el 78 % estaba en desacuerdo con que "la Iglesia y su discurso de no permitir

abortar a una mujer por ninguna razón" y el 76 % discrepaba con que "los líderes de la Iglesia intervengan en asuntos legales o políticos, como por ejemplo, quien puede o no tener un aborto" y se oponía a que las mujeres fueran a la cárcel. No obstante, el 61 % considera que el aborto, más que un derecho de las mujeres (19 %) o un problema de salud pública (6 %), "es un atentado contra la vida y un pecado". El 32 % dice conocer a mujeres que han abortado, la inseguridad de estas intervenciones y entiende, aunque no apruebe necesariamente, el contexto que lleva a muchas mujeres y niñas a optar por esta salida (CEDATOS 2021).

En estas oscilaciones y ambivalencias se reinstala la importancia de la tutela sobre los cuerpos gestantes, ya sea en su versión reguladora o en la criminalizadora. La tutela, a diferencia del cuidado, además de los médicos-objetores, corresponde cada vez más a los esposos, cuyo "derecho a decidir" se esgrime frente a quienes atentan contra "los bebés", también, como sucede en los Estados Unidos, o contra las mujeres embarazadas que consumen alcohol y tabaco (Pitch 2020). Y corresponde, evidentemente, al activismo político provida que, una vez asentado el marco de equivalencia jurídica (feto/mujer), se hace cargo de defender "al más débil".

El estatuto de "persona" o "niño" del feto responde a un proceso prolongado en el tiempo. La sugerente investigación de la antropóloga Lynn M. Morgan (1997) en los Andes ecuatorianos, a finales de la década de 1980, a partir de entrevistas a mujeres mestizas en una población de Carchi y años después al personal médico, del clero y de las organizaciones de mujeres en Quito, pone de manifiesto el contraste entre los Estados Unidos, donde la concepción del feto como persona ya estaba asentada, y lo que sucedía en Ecuador. La ausencia de controversias públicas sobre el aborto y la estabilidad de la visión de la Iglesia sobre el tema, lejos de manifestar un consenso ponía de relieve una serie de inconsistencias en la visión de las personas entrevistadas. Estas oscilaban entre entender al no nacido como una criatura liminal e inacabada, fusionada con la embarazada, una semipersona o persona incipiente atada a un proceso gradual reversible, dependiente de sucesos controlables e incontrolables, de una parte, y algo amorfo con fuertes lazos supranaturales desconectados del mundo de la biología y

la medicina, de otra. El "feto ecuatoriano" desnaturalizaba la iconografía fetal estadounidense y ponía sobre la mesa algunas interrogantes para el feminismo, atrincherado en la polaridad persona/no persona. Además de identificar concepciones plurales sobre los no nacidos, Morgan localizaba e historizaba la noción que los grupos provida pugnaban por instalar también en Ecuador.

A los registros teológicos y científicos conservadores en los que se asimiló el estatuto de cigotos y fetos al de "vida", y el de "vida" al de "persona", se sumó la declinación propiamente jurídica, cada vez más ligada a los derechos humanos. Estos se configuraron como la "lengua franca del pensamiento moral global", sobre el que no caben disquisiciones (Ignatieff 2001 citado por Morán Faúndes y Morgan 2018, 17), pero dicho registro remite en último término a la ley natural dictada por Dios.[8] Usurpar el poder de vida que este otorga a través de una decisión humana constituye un pecado. De este modo, Dios a través del Estado se convierte en instrumento que oficia el poder; poder soberano de vida y muerte, biopoder que gobierna la vida y la sexualidad. Aborto, anticoncepción, esterilización, fertilización in vitro, inseminación artificial, masturbación, clonación, investigación con células embrionarias, subrogación, relaciones sexuales fuera del matrimonio, sexo sin reproducción y reproducción sin sexo son todas interferencias humanas que interrumpen los derechos ¿humanos? derivados del plan de Dios.

En Ecuador, la equivalencia jurídica se dirime, cada vez más, en torno al estatuto ciudadano de fetos y cigotos. Este ha sido ritualizado en eventos civiles: entierros, bautismos y adopciones en los que estos "niños" aparecen como titulares de derechos. Un ejemplo es la iniciativa de enterrar "fetos y cadáveres", en palabras de la Policía, encontrados "en distintos procedimientos efectuados por los peritos de criminalística", a cargo de "padres espirituales" (*CNN* 2018). El evento "Bebés en el cielo" fue promovido por la Arquidiócesis de Quito con el respaldo del Ministerio Público y la Policía Nacional, en 2018. En la figura 4.4 se pueden ver los ataúdes escoltados por miembros de la Policía y entregados a los "padres adoptivos", con Amparo Medina a la cabeza, antes de celebrar la eucaristía y la sepultura en el camposanto.

Figura 4.4. "Policía de Ecuador entierra fetos de presuntos abortos"



Fuente: CNN (2018).

La autodeterminación individual y el derecho a decidir que caracterizan el liberalismo propietario no aplica plenamente para las mujeres, cuyos cuerpos se subordinan a la razón androcéntrica y patriarcal que, como plantea Pateman (1995), subyace a la ciudadanía. El individuo esconde al varón blanco, equivalente a un sujeto racional, público, político, y, por lo tanto,

(potencialmente) emancipado. Este sujeto, dueño de sí, parte de la comunidad política, abstraído de su corporeidad, contrasta con los cuerpos que no se pertenecen plenamente. Cuerpos *de* y *para* otros (patrones, esposos, pastores, etc.), pero también *por* o *gracias a* otros (fetos, hijos) que deben someterse a la tutela. Es común pensar que el aborto adolescente se origina en el fracaso de la tutela del padre, que no ha sabido conducir y vigilar adecuadamente la sexualidad o quiere "solventar" la violencia. De ahí que se considere consecuencia, pero también causa, de la degradación de la familia tradicional o, más recientemente, como un ataque deliberado en contra de ella. En la misma lógica, la salud de las embarazadas está sujeta a controles que pueden convertirse en objeto de reprimenda y punición cuando el bienestar físico del feto se considere amenazado.

En las pugnas feministas tanto la visión simbiótica sin agencia como la liberal del individuo propietario maximizador han sido subvertidas. Tal y como conviene Pitch en su crítica de las argumentaciones liberales por la "libertad de elección" (*pro-choice*),

> estas se fundan, una vez más, sobre un sujeto supuestamente libre de vínculos, cuya elección es libre en tanto que racional, y racional en la medida en que se basa sobre un cálculo costes-beneficios. Sin embargo, esta parece una construcción simplificada y reductiva de la decisión de abortar [...], se minimizan las constricciones externas y las intraindividuales, se reconduce la subjetividad moral femenina a los parámetros del individualismo contractualista, hipervoluntarista y calculador (Pitch 2020, 344).

"Aborto es violencia": a favor de las mujeres, contra el feminismo

La lucha feminista contra la violencia, que incluye prácticas de acompañamiento desarrolladas por distintos colectivos (Bustamante y de La Torre 2011), ha aparecido en las campañas contra el aborto. El frente antiaborto no ha podido esquivar a las víctimas y sus razones.[9] La estrategia en estos casos ha consistido en transformarlas en "madres embarazadas vulnerables" o en "embarazos vulnerables".

Junto a la embarazada blanca, feliz, de clase media, se perfila apenas la silueta de quienes sufren embarazos producto de la violación. La campaña

SDV, llegada de Argentina en enero de 2019, puso de manifiesto el creciente peso de la "otra vida" y las condiciones desiguales que la atraviesan: violencia sexual en la familia, desposesión y empobrecimiento, precarización, sobrecarga reproductiva, migración y desplazamientos forzados, deterioro ambiental, en definitiva, crisis de reproducción social. La ofensiva antigénero respondió así a las críticas de los feminismos.

Una vez desplazado "el placer por el placer", expresión utilizada por Rafael Correa contra la interrupción del embarazo por violación, se activó un discurso victimista y paternalista sobre la violencia y la vulnerabilidad. "El debate debe realizarse en cómo atender las causas por las que una mujer se siente abocada a abortar, no en como eliminar al más desprotegido. No nos olvidemos que se debe legislar a favor de los débiles" (Red Vida y Familia 2018).

Se habla de "fortalecer la prevención de la violencia", de "embarazos vulnerables" y de recursos de acogida para "madres adolescentes" (Carta al presidente solicitando que no vete la decisión de la Asamblea Nacional, septiembre de 2019). En estos planteamientos, no obstante, la violencia machista en la familia se desdibuja junto con las dimensiones estructurales de la desigualdad inscritas en un sistema de dominación machista y racista. También se desvanecen las responsabilidades del Estado para lograr una vida libre de violencia.

Dos son las líneas argumentales más comunes: 1) el aborto es violencia hacia "la madre" y 2) es un femicidio. Con respecto a la primera, el aborto pone a las mujeres a disposición de los hombres con el argumento de que "con una pastilla se soluciona el problema"; además "no sana la violación", sino que añade culpa y remordimiento, un argumento tradicional de la Iglesia católica dirigido justamente a infundir estos sentimientos. Los voceros de la campaña "La vida no es un derecho" (figura 4.5) plantean que "el aborto agravaría el daño en la mujer que fue violada. La mujer violada y traumatizada no está en condiciones de tomar decisiones en ese momento. Ella tiene derecho a ser tratada y asistida profesionalmente para poder salir adelante. Siendo que haría más daño si abortara" (Cuenta de Twitter [ahora X] de la presentadora de TV, Teresa Arboleda, 14 de enero de 2022).

Figura 4.5. Campaña #LaVidaNoEsUnDerecho, 2022



Fuente: Twitter (ahora X) de la presentadora de TV Teresa Arboleda, publicación del 14 de enero de 2022. Este *tweet* fue replicado por la esposa del expresidente ecuatoriano Guillermo Lasso.

Si bien en Ecuador no tiene mucho eco el lema "la violencia no tiene género", utilizado por la ultraderecha en otros países (Cabezas 2022), la insistencia en esquivar las relaciones de poder entre mujeres y hombres ha sido una

constante. El populismo punitivista (pena de muerte, castración química o cadena perpetua) ha ganado peso entre amplios sectores de la población indignados ante la falta de respuestas institucionales frente a la violencia, hecho que se acentuó posteriormente a propósito de un feminicidio, el de María Belén Bernal, que implicó a agentes de la Policía y a las complicidades estatales en la ola de corrupción y violencia que atenazan el país.[10]

La segunda línea, más acorde con las provocaciones de la derecha alternativa, y que cuenta con figuras como Agustín Laje o Mamela Fiallo como exponentes, busca instalar distorsiones sobre el feminismo. Un ejemplo es el "feminismo provida" de Amparo Medina, activista ecuatoriana que inventa su propia biografía como exfeminista, exguerrillera e incluso exfuncionaria de la ONU.

Además de individualista y neoliberal, desde esta visión, el feminismo es cómplice de feminicidio (figura 4.6), a la vez que "está en contra" de los hombres y de la maternidad. La ofensiva "en defensa de las mujeres" contra

Figura 4.6. Imagen difundida en redes sociales



Fuente: Machado Arévalo (2021).

el feminismo (Roth 2020b) se radicalizó a pesar de la apariencia convencional y el tono secular y moderado de militantes como Medina. Este tipo de mensajes desfiguraron el feminismo y el antirracismo al reinscribir la campaña "Las vidas negras importan" como "Todas las vidas importan" en alusión a los "niños por nacer".

"Una embarazada necesita ayuda": de la beneficencia a la política pública ficticia

Los neoconservadores también están respondiendo a la politización de la crisis de reproducción planteada por los feminismos –menores ingresos, informalidad, desprotección laboral, sobrecarga reproductiva, deudas, violencias, etc.– y el modo en que afecta a las mujeres de clase baja y racializadas. Para las mujeres, explica Alda Facio (2022), los costes y labores de la maternidad no son una abstracción, sino un problema que se agudiza con la precarización:

> Si el problema del aborto se analizara desde una perspectiva de género, se tendría que analizar no solo el valor "vida" en abstracto sino al mismo tiempo los costos de los pañales, la leche, las enfermedades infantiles, la educación, el despido por embarazo y/o la imposibilidad de encontrar empleo estando embarazada, la falta de centros infantiles, la soledad con que millones de mujeres enfrentan la maternidad, los métodos anticonceptivos peligrosos o prohibidos por la Iglesia católica, la violación marital, el abuso sexual incestuoso, los y las niñas en la calle, y tantos otros factores más. Si todas estas situaciones fueran resueltas por la sociedad en su conjunto en vez de dejarlo en manos de las madres, podría ser ético que la sociedad decidiera penalizar el aborto (190-191).

En la agenda de las formaciones de la derecha antigénero difícilmente se encuentran propuestas de política pública redistributiva relacionadas con estas cuestiones o aparecen de forma anecdótica. Si bien la Iglesia católica ha promovido históricamente la beneficencia de las élites hacia las personas empobrecidas, también en lo que atañe al aborto, este ha sido un medio

para fortalecer las jerarquías y su capacidad moralizadora sobre los sectores populares (Varea 2018).

La actual politización antiaborto pone el foco sobre la joven pobre, una víctima abandonada por el Estado y asistida por un universo que, con base en el modelo estadounidense, combina la agitación para "salvar vidas" con los espacios de atención instrumentalizados para la captación (convertir simpatizantes en militantes). García Villarroel (2022), en su análisis de tres grupos provida en Cuenca, explica que el frente "espiritual" se entrelaza con otro "social"; para muchos participantes, este último debería ir mucho más allá del aborto para, según un testimonio que alude a las limitaciones del activismo, "garantizar una vida plena y digna de las personas hasta su muerte natural". Si bien, como se muestra en este estudio, algunos grupos juveniles como Juventud Celeste en Cuenca pugnan por fortalecer sus vínculos más allá de asambleas, marchas y cabildeo a través de la formación, su consolidación a largo plazo es limitada y la labor social amplia a la que algunos aluden se circunscribe al voluntariado en proyectos de la Iglesia católica en Cuenca. El "espíritu" social que anima a los jóvenes provida se supedita al auténtico antagonista de las campañas.

La acción social en torno a la joven embarazada es limitada. Como sucede con la violencia, para la cúpula de la Iglesia, la precarización femenina no es el objetivo; tampoco reviste un carácter estructural, no se relaciona con la división del trabajo en la familia y la sociedad, no genera dinámicas de explotación, servidumbre o desposesión, sino que es una desgracia que amerita un tipo de ayuda que sirva de ejemplo moral. En este sentido, la ayuda aparece condicionada a la decisión de no abortar. En un panfleto de SOS Mamá se plantearon las siguientes preguntas: "¿estás embarazada y abandonada?, ¿te quedaste sin trabajo por tu embarazo?, ¿tu familia te ha abandonado?, ¿sufres de maltrato a causa de tu embarazo? Aquí te ayudamos".

La Red Latinoamericana de Centros de Ayuda a la Mujer, auspiciada por Human Life International, a la que se adscribe Custodios de la Vida y SOS Mamá, "busca ayudar a la mujer embarazada que ha decidido abortar, para que opte libremente por la aceptación de su maternidad, a efecto de proteger y preservar su dignidad, logrando repercutir en su familia y en su entorno familiar" (Centros de Ayuda para la Mujer 2024, "¿Qué es un CAM?"). En la web no existen contactos locales precisos; se menciona

El Viñedo de Raquel, Del Dolor a la Gracia y Courage Latino, que ofertan sanación, testimonios de redención y documentos de autoayuda, una suerte de franquicias católicas replicadas desde los Estados Unidos. SOS Mamá anuncia despensas como ayuda para la "prevención del aborto". La campaña "Dame tus cinco", promovida por el Frente Joven Ecuador, en 2020, pretendió recaudar fondos para ayudar a "madres embarazadas en estado vulnerable" y a niños y niñas en edad escolar (figura 4.7).

Figura 4.7. Campaña de Frente Joven



Fuente: Facebook de Frente Joven 2020.

Con un lenguaje sobre "la metodología de atención en crisis" y la oferta de "orientación, seguimiento y canalización", el activismo contra el aborto normalizó términos como "asistencia en síndrome posaborto" o "reconocimiento natural de la familia" (Hogar de la Madre 2021).

Un elemento crucial en estas iniciativas de maternización, ya señalado por Soledad Varea, es la renovación de las filas clasistas y vínculos interclasistas del mundo provida. Este vínculo pone el acento en los jóvenes laicos, que como plantea Sofía Yépez (2020a, 2020b) sobre Lazos de Amor Mariano, son captados a través de vigilias de oración, pero también del voluntariado en la obra social donde canalizan su vocación por la vida. Los rituales políticos como la caminata "El amor en movimiento" (2018) regeneran la colectividad juvenil y configuran el tránsito entre el católico y el "verdadero católico", a propósito, por ejemplo, de lemasn como el de "Salvemos las dos vidas" (figura 4.8).

Figura 4.8. Plantón de SDV contra el aborto por violación durante la reforma del COIP



Fuente: PlanV (2021).
Plantón en las inmediaciones de la Asamblea Nacional, Quito, en septiembre de 2019.

Así lo advierte uno de los misioneros entrevistados por Yépez:

> el hecho de salvar va más, muchísimo más allá de que no muera. El hecho de no morir no es salvar ¡no! va más allá. El salvar implica que esa persona íntegramente encuentre una solución, es decir, se vea saciada en un aspecto espiritual, material, social y afectivo (2020a,154).

Muchos jóvenes, advierte la autora, se sienten atraídos por la idea de "salvar" o "dar voz a los que no tienen voz"; sin embargo, no tienen claro qué salidas encuentra ese "ir más allá de no dejar morir" a quienes recurren al aborto.

A pesar de su carácter marginal, la acción concreta, "el trabajo cotidiano", "el acompañamiento" al embarazo, alejado de "el grupo provida 'de cartel'" (entrevista a Amparo Medina citada en Salazar 2021), proyecta una imagen de compromiso con las mujeres en dificultades. También en este terreno las propuestas han buscado emular la acción feminista, tal es el caso de "Los primeros mil días del bebé", nombre copiado del Plan 1000 Días (así se conoce a la Ley Nacional de Atención y Cuidado Integral de la Salud durante el Embarazo y la Primera Infancia 27.611/2011), aprobado en Argentina junto con la legalización del aborto en diciembre de 2020, cuyo fin es alcanzar la justicia reproductiva. Para los provida argentinos, ambas iniciativas entraban en contradicción; difícilmente el aborto podía ser parte de una política general sobre el apoyo a la salud de las madres y los recién nacidos. Los programas, que combinan el combate a la mortalidad materna con la atención a abortos voluntarios y sobrevenidos se han dado en distintos países en el pasado, tal es el caso en Ecuador de la LMGAI, de mediados de 1990, aprobada por los socialcristianos en pleno periodo neoliberal. La ley reforzaba la atención pública donde predominaba la transferencia al sector privado; incluía, así mismo, la provisión de medicamentos y alimentación. Como explica Varea, se desarrolló en un momento de intervención feminista en el Estado y los organismos internacionales y de participación del personal de salud y agentes estatales, hecho que desencadenó procesos organizativos ulteriores como los comités de usuarias que vigilaban el cumplimiento de la ley.[11] La muerte

materno-infantil, en medio del auge petrolero, era cuestionada, despertando incluso la sensibilidad de las damas de la derecha. Ciertamente, maternalizaba a las mujeres, pero también incorporaba derechos y compromiso ante la crisis.

Varea advierte que con el fin del periodo neoliberal y el recentramiento del Estado, se recupera la universalidad en la atención y la relación entre empobrecimiento y muerte de las gestantes perdió preponderancia. El foco se redireccionó hacia la anticoncepción y dejó de lado la especificidad de la mortalidad materna, incluida la causada por riesgos del embarazo y abortos. Esto, unido a la postura del expresidente Correa y las campañas provida, jugó un papel determinante al momento de socavar, primero, la especificidad de las mujeres más vulnerables en el sistema de salud ("La salud ya es de todos") y después, la institucionalidad y financiación de los programas dirigidos a ellas. En julio de 2014, como denunció el Movimiento de Mujeres del Ecuador, la Unidad Ejecutora de la ley fue desmantelada a través del Proyecto del Código Monetario y Financiero, puesto que los recursos fueron transferidos al presupuesto general del Ministerio de Salud Pública, lo cual implica volver a la década de 1990, "cuando el dinero de la LMGAI era utilizado para cualquier cosa, menos para atender la salud de mujeres y niños/as" (entrevista a Ninfa León citada en Molina Torres 2015, 42). El movimiento feminista asociaba esta iniciativa a un proceso más amplio de desinstitucionalización del género en el Estado, del que formaba parte el CONAMU y la Ley 103/1995.[12]

La penalización del aborto en el COIP en 2013 y la criminalización proactiva desde 2015 implicaron además la desatención a la "causal salud" o al "aborto terapéutico", lo que favoreció a una óptica disciplinaria y penalizadora (Villagómez 2013; Benavides y Reyes 2018; Guarderas y Carófolis 2020; Human Right Watch 2021). El traspaso de la rectoría de la ENIPLA a la presidencia en noviembre de 2014 y su posterior sustitución por el PNFF en febrero 2015 asentó el retroceso. Lo que había sido una política maternalista, asistencial y focalizada, dirigida de manera conjunta al embarazo, el parto y el control del niño o la niña, con un claro componente de clase y etnicidad, y el respaldo y actuación de actoras

feministas, se deslegitimó y desarticuló. Una vez deshecha la articulación entre protección de la salud y aborto, entre salud de las embarazadas y salud de los menores de edad, entre salud en el embarazo, el aborto, el parto y el posparto, una vez desaprovechada la posibilidad de explicitar los riesgos y desprotección para la vida de niñas y mujeres y su relación con el aborto voluntario y sobrevenido, el camino quedó allanado para el discurso criminalizador y autoritario del nuevo conservadurismo.

En las iniciativas actuales provida, como se desprende de los testimonios publicitados, la "dignidad" de las jóvenes asistidas tiene más que ver con el deber virtuoso hacia los superiores, los padres y Dios que con su libertad, autodeterminación, integridad sexual y ejercicio responsable y consciente de la maternidad. Aquí el de una adolescente beneficiaria de SOS Mamá reproducido en un programa radial:

> Tengo 17 años y amo a mi bebé de 2 años. La ayuda recibida por el Proyecto SOS Mamá me hace sentirme muy bien, puesto que es bonito saber que aún existe Dios en las familias y que se manifiesta con trabajos de ayuda como esta fiesta a madres adolescentes. […] Cuando yo me quedé embarazada pensaba que mi padre me golpearía y me insultaría, y estaba en todo su derecho porque le había fallado, pero, al contrario, lo que sucedió fue que mi padre se puso a llorar y con eso no marcó mi cuerpo, pero sí marcó mi alma. Verlo así por causa mía fue muy duro. […] Lo único que puedo decirles a los jóvenes es que disfruten de esta etapa de la vida, que no se metan a hacer cosas de mayores, ni vivan el libertinaje, y que crean en Dios. Yo antes de estar embarazada no creía en Dios; luego, poco a poco, me di cuenta de que Él era la salvación de mi vida, que me daba la paz y la fortaleza necesarias para no rendirme ni tener ideas de abortar. Ahora sé que Dios está conmigo y que jamás me abandonará. ¡Crean en Dios! (Hogar de la Madre 2021).

El propósito declarado es transformar a las "jóvenes madres embarazadas" en el mejor antídoto del feminismo. En palabras de Medina, "una madre es y seguirá siendo el mayor problema del movimiento feminista". La dignidad y la emancipación de las mujeres pasan, para estos grupos, por la conversión maternal.

En términos programáticos, tal y como explica Joseph Salazar (2020) sobre la campaña SDV, las propuestas –votar por candidatos provida, sanciones a los violadores, registro de abusadores sexuales de menores, casas de acogida para madres y bebés de escasos recursos, adopción "desde el vientre materno", sanciones penales a quienes ejecuten abortos y ministerio de la familia–, además de ideológicas, ponen su atención en resistirse a la despenalización acrecentando las dinámicas de criminalización.

Lo mismo sucede en el plano legislativo y de política pública, donde la única iniciativa proactiva ha sido la propuesta de Ley Orgánica de Fortalecimiento de las Familias del Ecuador (T394345), presentada en enero de 2020. Redundante respecto a la CRE (2008), busca instalar cierto vocabulario y priorizar el estatuto de "persona", "miembro de su familia" para el embrión, convirtiéndolo, por tanto, en sujeto que se debe proteger bajo el siguiente principio: si hay derecho, hay persona. Presentada por los asambleístas de derecha (CREO y PSC) y elaborada con el aporte de la Universidad de los Hemisferios y la Sociedad Protectora de la Infancia incluye:

a) el derecho a la vida desde la concepción,
b) proteger a la mujer embarazada en situación de vulnerabilidad o violencia,
c) agilizar la llamada "adopción prenatal",
d) brindar beneficios laborales que promuevan la unión familiar (salir dos horas antes por el aniversario matrimonial y por el cumpleaños de los hijos),
e) aumentar la licencia por paternidad,
f) facilitar el matrimonio (evitar doble trámite civil y religioso),
g) promover la mediación familiar para resolver conflictos,
h) garantizar que los padres decidan sobre la educación de los hijos,
i) descuento de 15 % en instituciones educativas a partir del tercer hijo,
j) proteger el patrimonio familiar y
k) la participación de las familias en políticas públicas.[13]

Además de la concepción restrictiva y armónica de familia que se desprende de estas medidas, el enfoque de familia se inclina más hacia el lema "más familia, menos Estado" –con el que la agenda antigénero busca afianzar su

influencia– que hacia la implementación de medidas específicas para revertir las desigualdades socioeconómicas que atraviesan quienes enfrentan embarazos no deseados.

Si bien en los últimos años las mujeres y sus experiencias en un mundo desigual y violento han tendido a perder presencia ante el inminente avance de embriones y fetos, la actual ofensiva contra el aborto en la ola antigénero, con su tropo a favor de las mujeres y contra el género y el feminismo, las ha traído parcialmente de vuelta como sujetos con derechos. Indudablemente esto ha sido una estrategia para enfrentar el empuje de los feminismos y la marea verde.

En América Latina, la polisemia que hoy rodea los discursos sobre la vida y la "vida por nacer" son el resultado de un largo proyecto neoliberal-conservador que desplaza las desigualdades materiales e históricas que rodean la existencia humana y natural y la legitimidad de las luchas por la justicia reproductiva hacia una concepción abstracta, ahistórica y desanclada de la vida, concebida incluso en el marco de los derechos humanos. Esto no solo desdibuja los reclamos de justicia social y reproductiva, sino que renueva la dominación biopolítica sobre los cuerpos gestantes y el control moral sobre la sexualidad a través de distintos mecanismos, entre ellos, la tradicional maternización sacrificial y dependiente de las mujeres, especialmente la de las más pobres.

Lejos de difuminarse, las mujeres están muy presentes en los discursos y actuaciones provida, no solo en el protagonismo de sus activistas, que viajan e intervienen en distintos países alentadas por la coordinación antigénero y estimuladas por la revitalización juvenil de sus bases, sino como objeto de atención en los discursos y prácticas que reclaman "las dos vidas" en entornos donde la oposición al aborto convive con la sensibilidad antipunitivista frente a la violencia. La asociación del aborto y el feminismo con el individualismo posesivo y el lucro neoliberal; la equiparación legal y científica de mujeres y fetos-ciudadanos, a través de eventos y rituales estatales; la asimilación entre aborto y violencia contra las mujeres, y el desplazamiento de los derechos humanos hacia el *nasciturus* o la tutela, salvación y beneficencia orientada a las pobres maternalizadas, son formas en las que la biopolítica reproductiva actualiza las dinámicas de subordinación

patriarcal. En ellas, la maternidad aparece una y otra vez como redención, ya sea de la pobreza, de la violencia o del deseo en un constante esfuerzo por limitar la autonomía de los cuerpos.

Hoy, el protagonismo de la "otra vida", la de las mujeres, reelabora la potencia de los feminismos en torno a la reproducción, la autonomía sexual y la denuncia de la violencia. Busca desincrustarla de la crítica estructural, histórica y situada de las desigualdades para reenmarcarla en el programa político antigénero. En él, la autonomía se asocia, como antaño, con el denostado placer por el placer, pero también con el lucro, el individualismo y el descarte en un esfuerzo populista por conectarse con lo que los feminismos han politizado como condiciones justas para la reproducción socioambiental colectiva desde América Latina. Sin duda, la actual explosión de la vida en la disputa contra el aborto, que abreva en la polisemia y las ambigüedades del término, representa nuevos retos sobre lo que expresa hoy: "poner la vida en el centro".

Capítulo 5
Poner orden en la familia y en el país. La politización religiosa antigénero en el campo evangélico

En el actual avance de la ofensiva antigénero en América Latina y el mundo, la religión está jugando un papel destacado, si bien diferente al de otros periodos. Con el aliento y protagonismo de los movimientos de filiación cristiana, las nuevas derechas autoritarias han hallado en la religión una plataforma y fuente de financiación desde la que impulsar proyectos políticos. El éxito más notorio de esta estrategia fue el triunfo de Jair Bolsonaro en Brasil, que produjo una inédita conjunción entre partidos, grupos que alentaban movimientos y campañas y fuerzas religiosas ultraconservadoras. Así, distintos actores religiosos hacen parte del tupido y complejo *ecosistema reaccionario* al que vengo aludiendo (Cabezas y Vega 2022).

Ideales de pureza vinculados a la anticorrupción y las imágenes de firmeza y orden encarnadas en la figura del padre en la familia, el Estado y el país se declinan acudiendo a una mezcla de moral religiosa tradicional y secularización aparente. En algunos lugares, este ecosistema acentúa su espíritu bélico, en otros su ánimo contracultural, mientras que en otros las referencias religiosas son las predominantes. Habitualmente encontramos una mezcla de todo ello con distintas inflexiones. La restitución del autoritarismo político encuentra en el fundamentalismo un espacio seguro desde el que regular las relaciones de género conforme a una visión vertical legitimada en el designio divino. El lugar diferenciado y subordinado de mujeres, niñas y niños, la defensa a ultranza de la sexualidad reproductiva conyugal, el rechazo a las diversidades sexogenéricas o el control sobre la

educación sexual de las generaciones jóvenes han sido lugares comunes en la tradición cristiana. En América Latina, estos se entretejieron con la minorización de indígenas y afrodescendientes como parte de la misión civilizatoria encabezada por la Iglesia católica desde la Colonia.

La *politización religiosa*, que siempre ha estado presente, hoy se radicaliza y se propone como emblema de regeneración de la vida pública. Esta se asienta de manera específica en el género y la sexualidad, uno de sus ámbitos recurrentes. La separación modernizadora entre la Iglesia y el Estado vuelve a ser puesta en cuestión, si bien esta división en muchos casos ha sido más aparente que real. Joan Scott advirtió en *Sex and Secularism* que, en Europa, "la asociación entre cristianismo y democracia occidental es un rasgo persistente del discurso del secularismo contemporáneo" (2018, 18). Esta relación se intensificó en el siglo XXI; en nombre del secularismo, explica Scott, se aprobaron crucifijos en las aulas como parte de la "civilización italiana", símbolos "culturales" de un sistema de valores que reclama para sí la libertad, la igualdad, la dignidad humana y la tolerancia religiosa propias del secularismo estatal. Partidos de ultraderecha como VOX en España, influyente en América Latina, abundan en las paradojas de la identificación eurocéntrica entre secularismo, cristianismo y Occidente. La hipervisibilización discriminatoria del islam en Europa ha permitido normalizarla y ha posibilitado, por ende, presentar las posiciones "civilizadas" sobre género y sexualidad como contrapunto al fundamentalismo islámico, aun cuando estas emulan el esencialismo identitario y racializador de la modernidad occidental (Segato 2016, 213).

En las formulaciones fundamentalistas, "la politización reactiva de lo religioso", en los términos de Vaggione (2005, 2009), no es únicamente una respuesta a los avances feministas y de los movimientos de la disidencia sexual, "no es pura reactividad e intensificación de posturas ortodoxas, sino que también inaugura (o rescata) estrategias políticas diferentes en resistencia a los derechos sexuales y reproductivos" (33). La disputa se libra en el campo democrático, donde las agrupaciones religiosas hacen parte de la sociedad civil e intervienen en las discusiones públicas de forma directa e indirecta. La apuesta, no obstante, como explicaré, tiene mayor alcance en la medida en que pugna por asentar la comprensión restrictiva de la

ciudadanía religiosa (Vaggione 2017). En ella, los sectores reaccionarios se presentan como modelo recto y moral para la adecuada conducción del Estado y la sociedad. En ocasiones, así lo advierte Roman Kuhar (2015) desde Europa del Este, la Iglesia seculariza su discurso para "clericalizar" la sociedad. Dicha apuesta resuena entre distintos actores y creyentes, quienes redefinen y descentran los sentidos de pertenencia a la nación, previamente monopolizados por la Iglesia católica (Radcliffe y Westwood 1996, 155-166).

En América Latina, el neoconservadurismo antigénero ha adquirido un fuerte tinte religioso. Encabezado por una insólita alianza entre católicos y evangélicos, ha propagado el pánico moral y la necesidad de luchar contra la degeneración y el desorden sexogenérico en el plano político y legislativo. Esta politización reactiva que expande concepciones religiosas más allá de los confines de las Iglesias ha permitido reclamar o afianzar la presencia de las instituciones religiosas en el Estado.

En Ecuador, fue durante la campaña CMHNTM en octubre de 2017 cuando se fraguó la alianza entre católicos y evangélicos encabezada por la Conferencia Episcopal Ecuatoriana y el MVF en el FNF. Esta marcha significó también el inicio del activismo evangélico a través de la conformación del MVF, una coordinación de pastores influyentes contrarios a lo que entendieron como intromisión de la IG en las escuelas y colegios del país. Más adelante explicaré que, tras la primera marcha, sus estrategias y formas de acción han ido evolucionando hasta consolidar una plataforma en la coyuntura del momento estudiado. Esta confluencia representó un cambio respecto a la dispersión de las iglesias evangélicas, que no siempre se articulan bajo denominaciones, es decir, como un grupo de Iglesias de origen nacional o foráneo con sistemas normativos, organizativos, doctrinales y litúrgicos comunes que cumplen una función de representación corporativa limitada de los distintos grupos evangélicos (Semán 2019, 28).

En este capítulo me interrogo sobre la politización antigénero en sus declinaciones religiosas conservadoras; para ello acudo a la literatura que ha explorado la relación entre política y religión en el terreno del género y la sexualidad. Examino de manera más específica cómo se produce dicha politización en el campo evangélico y cómo, a través

de él, se fraguan concepciones acerca de la ciudadanía religiosa en este último ciclo (Vaggione 2017). Discuto la preponderancia que adquiere lo religioso en las nuevas formulaciones secularizantes. La comprensión y conducción de la ciudadanía desde la fe plantea importantes retos para la *democracia sexual*, que necesariamente descansa en el pluralismo, parte de la tensión por expandir y reformular la acción democrática. El problema no es el pluralismo en cuanto principio negado, sino como elemento clave en la producción autoritaria, social y subjetiva, de marginación, desigualdad y muerte. Asimismo, reflexiono sobre el juego contencioso y el "salto adelante" que representan las campañas antigénero para los actores y los discursos religiosos.[1]

Con este objetivo me detendré en el MVF y las confluencias que se crearon contra el MI en 2019. Me dedico al periodo inmediatamente anterior a su aprobación, en junio de 2019, un lapso corto pero muy activo que se cerró con el debate sobre la despenalización del aborto por violación en el COIP en la Asamblea Nacional en agosto de ese año; para los actores antigénero una victoria amarga y pasajera tras la aprobación del matrimonio entre parejas del mismo sexo. Analizo las intervenciones públicas de los líderes evangélicos y me centro de forma específica en las entrevistas realizadas en esa época a pastores de la IEGEQ. El análisis parte, además, de las notas de campo de Lorena Castellanos (en adelante L. C.), que fue parte de un grupo de WhatsApp que denominaré Líderes Juveniles Ecuador (en adelante LJE),[2] integrado por líderes de influencia, incluidos pastores con formación teológica y laicos; analizo igualmente sus anotaciones de observación participante de eventos y movilizaciones. A esto se suma el examen de sermones, programas y otros actos relacionados con la campaña contra el MI y con esta iglesia en específico a los que tuve acceso a través de internet. Todo ello fue parte del proyecto "Fundamentalismo religioso y disputas en torno al género y la sexualidad. La avanzada evangélica en el panorama sociopolítico ecuatoriano". Los conocimientos teológicos de Lorena y su proximidad al mundo evangélico resultaron fundamentales.

Retomo primeramente la discusión sobre politización y ciudadanía religiosa, su actual declinación fundamentalista y sus implicaciones para la democracia sexual para centrarme después en los antecedentes

del protestantismo en el país y los cambios en la participación política. Presento algunos elementos de contexto sobre el momento investigado para analizar, al final, el proceso de politización antigénero.

Evangélicos y política

Un breve apunte histórico nos permitirá entender cómo se ha configurado la relación entre evangélicos y política y cómo se produce su participación en la actual ofensiva contra el género. La *ciudadanía sexual* en cuanto proceso de ampliación, pero sobre todo de reformulación radical democrática, ha puesto en cuestión los sesgos androcéntricos y heterocéntricos sobre los que se fundan los derechos. El reaccionarismo cristiano se opone a dicha reconfiguración a partir de la disputa en torno a la sexualidad, el reconocimiento de las uniones y el parentesco y la "naturaleza" del sexo. Para ello ha dejado a un lado su tradicional confrontación con la Iglesia católica, a la vez que ha adoptado parte de su doctrina y estrategia, y las ha entrelazado con sus propias concepciones sobre la familia cristiana y su traslación al plano de la política.

El protestantismo en Ecuador: marginalidad e impulso modernizador

La Revolución Liberal y la Constitución de 1897 dieron señales de la ruptura del monopolio ideológico y religioso de la Iglesia católica, lo que posibilitó la existencia de otros cultos, siempre y cuando no fueran contrarios a la moral (Constitución 1897, artículo 12).[3] Al Estado le correspondía garantizar el respeto a "las creencias religiosas" (en plural) de los habitantes del Ecuador, y dejar claro que no eran un obstáculo o requisito para el ejercicio de la ciudadanía.

Los gobiernos liberales consideraron el protestantismo histórico una forma de socavar la hegemonía religiosa y cultural de la Iglesia católica y su vínculo con las élites gamonales. De acuerdo con Bastián (2006), el protestantismo rompió con los valores tradicionales y dio paso al ciudadano de la modernidad liberal y democrática. La secularización de las instituciones

y la transformación de las relaciones Iglesia-Estado se produjo con la instauración del primer régimen liberal (1895-1906) (Herrera 1999, 388).

En este contexto, Eloy Alfaro solicitó apoyo a la Iglesia metodista para implantar un sistema laico en la formación de docentes con el propósito de fortalecer la autonomía del Estado en el ámbito educativo e impulsar un cambio cultural. Fue así que en 1901 se inauguraron en Quito dos colegios normales regentados por metodistas: el Juan Montalvo para varones y el Manuela Cañizares para mujeres, y se abrió otro en Cuenca, dirigido por el pastor metodista Harry Compton, pero la oposición del clero católico obligó a que este se cerrara. Estas instituciones propiciaron el acceso y fortalecimiento de una cultura política liberal radicalizada, anticatólica y antioligárquica (Bastián 2006, 43) y contribuyeron de esta forma a una ruptura modernizadora con la herencia colonial española.

Movimiento misionero protestante: el advenimiento de un proselitismo conservador

La primera mitad del siglo XX fue para el protestantismo en América Latina y específicamente en Ecuador un periodo de lento crecimiento. En 1911 existían apenas 65 convertidos al protestantismo y en 1930 eran 300 (Castro 2008). Esta etapa se caracterizó por el establecimiento y consolidación de una Iglesia nacional con una limitada, casi nula, relación con el Estado.

En la segunda mitad del siglo XX, el panamericanismo y la llamada *política del buen vecino* fueron el terreno propicio para el ingreso masivo de misiones protestantes provenientes sobre todo de los Estados Unidos. Las *faith missions* eran proselitistas, anticomunistas y defensoras del *american way of life*.[4] Fue en ese periodo, caracterizado por los golpes de Estado y las dictaduras, que se expandió el protestantismo conservador antiecuménico (Pérez Guadalupe 2018).

En Ecuador, cabe destacar la Unión Evangélica Misionera (1896) y la Alianza Cristiana y Misionera (1897). Posteriormente llegaron la Iglesia Adventista del Séptimo Día (1904), la Iglesia de Hermanos Libres (1939), la Asociación de Iglesias Misioneras (1945), la Iglesia del Pacto Evangélico (1947), la Convención Bautista del Sur (1950), la Iglesia Menonita

Conferencia General (1953), la Iglesia del Nazareno (1972), el Ejército de Salvación (1985) y muchas otras misiones provenientes del avivamiento misionero evangélico estadounidense (Verdi Sulca 2019, 27). Aparecieron también algunas organizaciones paraeclesiásticas, por ejemplo, las Sociedades Bíblicas Unidas (1824), la emisora cristiana HCJB, La Voz de los Andes (1931), Gedeones Internacionales, Alas de Socorro (1948), el Instituto Lingüístico de Verano (1953) y la Cruzada Estudiantil para Cristo (1965).

Con la Mayoría Moral estadounidense, en la década de 1980, estas corrientes entraron a disputar el espacio público extendiendo el conservadurismo sexogenérico por América Latina. Este universo es el sustrato sobre el que se erigieron candidaturas con un perfil religioso, con las que después buscó aliarse Donald Trump (Campos, Loreto y Carranza 2021).

La política y las "cosas del mundo"

A pesar del predominio conservador, los cambios dramáticos que se dieron en América Latina en la década de 1960 alentaron a un sector del protestantismo ecuménico a radicalizar su reflexión y acción sobre las desigualdades. La expresión más visible fue la de la Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL). La ISAL fue un ejemplo de lo que Michael Löwy (1999) definió como "cristianismo liberacionista", un conjunto de movimientos de cristianos (tanto católicos como protestantes) que se afiliaron a las luchas políticas de las izquierdas durante las décadas de 1960 y 1970 (Brugaletta 2018).[5] A pesar de no tener una clara expresión en Ecuador, muchas de sus reflexiones dieron lugar, entre otras iniciativas, al Grupo de Reflexión Evangélica y Pastoral (GREPA de Quito) (Castro 2008).

Algunas corrientes desafiaron las visiones más conservadoras, si bien esto no se trasladó a las relaciones de género. Según Susana Andrade (2004), desde 1970, algunos sectores indígenas de la Sierra central convertidos por los misioneros comenzaron a cuestionar el dualismo entre "cosas de Dios" y "del mundo" y la visión fatalista –diabólica o de brujería– asociada a los asuntos mundanos. Junto a los católicos de la TL, muchos evangélicos se sumaron a las causas de la justicia, aunque después se desmarcaron de ellas, ambivalencia que les valió la sospecha

y desautorización de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Afirmar un pentecostalismo autónomo y autóctono implicó en la década de 1990 recuperar lo político como parte de la "misión divina" e "integral" del "pueblo evangélico". Todo ello culminó en el levantamiento de 2001, en el que la FEINE se movilizó contra el sistema de mercado (Andrade 2004).

La FEINE es un segmento importante del movimiento indígena ecuatoriano que tiene sus raíces en las luchas iniciadas en la década de 1940 y después de la reforma agraria de 1964 (Guamán 2011, 11). Tras tomar parte en los grandes levantamientos y movilizaciones de la década de 1990, incursionó en los 2000 en la política partidista mediante su brazo político Amauta Jatari (Guamán 2011, 11). Según Susana Andrade, su participación acabó subordinándose al gobierno, se quebró la unidad y esta se supeditó a la obtención de cargos y prebendas (Andrade 2005, 60). Tras ello, la FEINE experimentó un repliegue moralizador y purificador.

La corriente progresista evangélica ha estado presente en América Latina, donde las denominaciones han participado en política, animadas por un ecumenismo internacional y un enfoque social (Pérez Guadalupe 2018, 31). No obstante, las posiciones conservadoras se han perpetuado, primero ligadas a las misiones y después al pentecostalismo y su énfasis en las oposiciones puristas (Iglesia-mundo, celestial-terrenal, Dios-Diablo, evangélicos-paganos, etc.). Según Guamán (2011),

> el cambio en la visión política que tienen los evangélicos latinoamericanos en los años ochenta (al igual que la agenda moral actual) ha tenido una directa correlación con la agenda evangélica (política y moral) norteamericana, sobre todo, con la llamada "nueva derecha religiosa". Pero esa tendencia conservadora ha ido más allá, hasta formar todo un pensamiento teológico "reconstruccionista" (legitimado por una teología de la prosperidad), que sostiene que los cristianos están llamados a gobernar sus países y reconstruirlos a partir de los "principios bíblicos para el gobierno de las naciones" (32).

Las críticas al progresismo "neoevangélico", su ecumenismo, su visión interétnica y su concepción menos rígida sobre las mujeres y su participación

social, política y religiosa, contrastan con las corrientes conservadoras, sintonizadas con el binarismo y el rechazo a la homosexualidad como prueba de fe.

En Ecuador, dada la trayectoria del evangelismo indígena, la participación en las sucesivas movilizaciones contra el neoliberalismo convivió con un decidido tradicionalismo en lo tocante a la diversidad sexual y el aborto (Vega 2018). Esta visión explica en parte que la FEINE, un actor clave en el levantamiento indígena popular de octubre de 2019, también fuera una fuerza clave meses antes contra el MI. David Gualinga, presidente de la región amazónica, manifestó entonces que

> los gobernantes de nuestro país están firmando leyes raras como el matrimonio entre dos hombres y dos mujeres. Dios, que creó el cielo y la tierra, no estaba de acuerdo con un pueblo llamado Sodoma y Gomorra donde ocurría esto. Dios dijo que no estaba de acuerdo y redujo las ciudades a polvo. No queremos que nos pase eso. No quisiéramos que por eso recibamos el mismo castigo (*La República* 2019, párrs. 11 y 12).

La organización tomó las calles de manera independiente pero asociada a la convocatoria de pastores y líderes mestizos agrupados en el CRFVF. La marcha de junio predicó sobre el "diseño original" y la guerra espiritual, mientras que en el levantamiento de octubre, fueron las medidas neoliberales del gobierno de Moreno las que suscitaron una interpretación religiosa. Si en la movilización antigénero se exaltó la diferencia sexual esencializada en el mundo indígena, el ordenamiento complementario de la familia, la pureza de la sexualidad reproductiva y la purga del caos sexogenérico, todo ello disociado de reclamos socioeconómicos; en la de octubre, los llamados contra el gobierno y el FMI se vincularon al racismo, la situación del campo, el coste de la vida e incluso la sobrecarga femenina. La bifurcación entre ambos acontecimientos marca hoy las fronteras democráticas del evangelismo indígena y en general del movimiento que las feministas indígenas buscan cuestionar.

Expansión, heterogeneidad y nueva politización

A pesar del predominio católico, el fundamentalismo cristiano creció durante las siguientes décadas. La tradición pentecostal, asociada a los sectores más vulnerables, continuó afirmándose en sus bases: la reproducción y multiplicación de la feligresía desde la espontaneidad y el libre movimiento del espíritu a través de la contemplación y la encarnación carismática. Su "déficit teológico" se complementó con posiciones normativas basadas en "revelaciones" y "manifestaciones" promovidas por pastores locales, formados en influyentes Iglesias reaccionarias (Semán 2019). La capacidad de adaptación al entorno latinoamericano y el atractivo de la liturgia, conectada con la magia y la sanación sobrenatural, contribuyeron a la expansión popular y entre los sectores medios de las Iglesias en Ecuador (Suárez Cantos 2016, 46).

La década de 1960 marcó el inicio del crecimiento exponencial del protestantismo en la región. La cantidad de creyentes protestantes pasó del 3 %, en 1950, al 19 %, en 2014 (Pew Research Center 2014, 24). En 2012, la encuesta de filiación religiosa del INEC determinó que el 11,3 % de la población ecuatoriana se autodenominaba cristiana evangélica. El Latinobarómetro (2018) indicó que los protestantes alcanzaban el 16 % de la población. El crecimiento se atribuyó a la organización interna de las Iglesias, menos vertical, centralizada y monolítica (Guamán 2011; Pérez Guadalupe 2018; Semán 2019).

Los datos estadísticos, no obstante, no dan cuenta de la heterogeneidad del protestantismo en la región. Se trata de un fenómeno diverso y complejo, fragmentado actualmente en centenares de grupos distintos. En términos generales, el protestantismo se caracteriza por reconocer a la Biblia como autoridad final en asuntos de fe, doctrina y conducta, por encima de la Sagrada Tradición, el Magisterio Eclesiástico o la autoridad papal del catolicismo romano. La tipología propuesta por Shäefer (1992) distingue el *protestantismo histórico*, el *evangelical*, el *pentecostal*, al que cabe que añadir, el *neopentecostal*.

Brevemente describo estas tipologías. En el protestantismo histórico, heredero de la Reforma protestante del siglo XVI, se ubican las Iglesias luteranas,

presbiterianas, reformadas, episcopales y metodistas entre otras. En términos doctrinales, esta corriente eliminó buena parte de las mediaciones que unen al creyente con la divinidad (figuras divinas, representantes, actos sacramentales, etc.). Se produjo, en palabras de Weber, "un desencantamiento del mundo" al que más tarde responderá el pentecostalismo.

El protestantismo evangelical nació en el seno del protestantismo histórico norteamericano como una reacción a la institucionalización de la Iglesia y su acomodo al *american way of life*. Se caracteriza por un fuerte proselitismo religioso y literalismo bíblico. En su historia se producen varios "reavivamientos" en los que se recupera la ortodoxia y se desarrolla, a comienzos del siglo XX, el "fundamentalismo", basado en la inerrancia bíblica, la concepción inmaculada, la redención y resurrección de Cristo, la autenticidad de los milagros y la interpretación premilenarista de la Biblia. Los fundamentalistas propugnan una retirada de la vida pública y un repliegue en seminarios e institutos bíblicos, sociedades misionales y editoriales; los evangelicales reaparecieron décadas después en el escenario político estadounidense (Balmer 2004 citado por García Leguizamón 2010, 175).

El pentecostalismo surgió en 1906, en los suburbios de la ciudad de Los Ángeles; fue una reacción a la rutinización del carisma y a la flexibilización moral del protestantismo en general. Se caracteriza por la importancia de los dones espirituales y la glosolalia como manifestación del bautismo del Espíritu Santo. Incorpora prácticas de sanidad y liberación de demonios (exorcismo). A diferencia de los cultos católicos, la ritualidad, la emocionalidad y la expresión corporal en la que se revela el Espíritu resultan centrales. El neopentecostalismo exacerba las características del pentecostalismo tradicional e introduce innovaciones doctrinales, entre ellas la *teología de la prosperidad*, según la cual los bienes materiales son expresiones de la gracia de Dios, y la guerra espiritual, que lee los fenómenos sociales como una contraposición entre fuerzas del bien y del mal. Las campañas de evangelización tuvieron un impulso ininterrumpido en América Latina (Bastian 2006), mientras que el *marketing* religioso y la lógica de gestión empresarial se popularizaron entre sectores emergentes de clase media. La relación entre la expansión global y las Iglesias locales generó un entorno

de competición y colaboración particularmente productivo y flexible en la captación de fieles y recursos. Los sistemas de finanzas se ensamblaron de manera dinámica con la fe (Bartel 2021).

De forma creciente, la "conquista religiosa" (Pérez Guadalupe 2018) se traduce en la implicación en política, enfatizando aspectos como la maduración y recambio de generaciones de creyentes y sus experiencias en el periodo democrático posdictadura, el desplazamiento del enemigo comunista y de la polarización ideológica tras el derrumbe soviético, la participación de sectores profesionales con estudios universitarios y vocación de servicio o la emergencia del posmilenarismo y su apertura a intervenir en asuntos terrenales.[6] La presión por captar fieles entre sectores influyentes y recursos financieros conecta con la razón neoliberal y la retórica latinoamericana del emprendedurismo individual y la empresa multinivel. Todo ello se plasma en una vocación política que implica, según los casos, un salto a la política electoral, la ocupación de cargos públicos ("evangélicos políticos") o la creación de frentes y facciones de apoyo a candidatos ("políticos evangélicos") o en formaciones no confesionales (Pérez Guadalupe 2018, 54). Lo cierto es que, tal y como plantea Pablo Semán (2019), el avance numérico de los evangélicos no tiene un claro correlato en términos electorales.

En Ecuador, entre las primeras organizaciones pentecostales que llegaron al país están la Iglesia del Evangelio Cuadrangular (1956), la Iglesia Evangélica Apostólica Nombre de Jesús (1959), las Asambleas de Dios (1962), la Iglesia de Dios (1972) y la Iglesia Cristiana Verbo (1982). A diferencia de países como Perú, Colombia o Brasil, la presencia política de los evangélicos es menor; también lo es su expansión numérica y su influencia (Verdi Sulca 2019). El predominio del conservadurismo católico entre los partidos mayoritarios de derecha (CREO y el Partido Social Cristiano), al menos hasta 2019, contrasta con el evangélico (Fuerza Ecuador de Bucaram Pulley), cuyo antecedente fue el pastor Nelson Zavala, candidato por el Partido Roldosista Ecuatoriano (PRE) en los comicios de 2013.

Al igual que en otros países, no existe una estructura jerárquica, vertical y monolítica que congregue a todas las Iglesias. Buena parte de ellas no pertenecen a ninguna denominación y las que pertenecen tienen un

alto grado de independencia. Ha habido varios intentos de conformar una estructura nacional eclesiástica evangélica; el primer esfuerzo fue la Confraternidad Evangélica Ecuatoriana, en 1964. Esta confraternidad es la interlocutora por antonomasia del sector evangélico ante la sociedad y el Estado. Actualmente está conformada por más de un centenar de denominaciones, Iglesias y ONG cristianas de corte histórico, evangelical y pentecostal. El segundo esfuerzo fue la constitución del Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas del Ecuador en 1980, la FEINE, a la que ya he aludido (Guamán 2006), que conforma una organización social de indígenas evangélicos más que un organismo que represente a las Iglesias.

En las últimas décadas han surgido otras organizaciones de ámbito regional o sectorial: la Confraternidad de Iglesias Evangélicas del Austro, la Asociación de Iglesias Evangélicas Independientes del Ecuador y la Federación Ecuatoriana de Iglesias y Misiones Evangélicas –las tres de 1988– (Guamán 2010, 51). Además de estas organizaciones, existen los gremios de ministros o pastores evangélicos como la Asociación de Pastores Evangélicos del Ecuador (APEE), creada en 1978; el Concilio de Pastores Evangélicos Quichuas del Ecuador (COPAEQUE), en 2004; la Corporación Ecuatoriana de Ministros Evangélicos, en 2005; el Concilio de Ministros Evangélicos del Ecuador, en 2005, y la Federación Ecuatoriana de Ministros Evangélicos, en 2008 (53).[7] Los evangélicos han protagonizado alianzas estratégicas coyunturales que han convocado a la gran mayoría de las Iglesias, especialmente en torno a la evangelización y la visibilización de la fe. En la actualidad muchas se articulan en torno al combate al género.

Pérez Guadalupe (2018) se ha referido al "potencial político" de los evangélicos, cuyo foco sigue siendo la labor evangelizadora y conversionista. Su atractivo para diferentes partidos políticos incluso en bancadas interconfesionales también se advierte en la política ecuatoriana. Este estudioso se pregunta si en realidad nos hallamos ante "la emergencia de nuevos actores políticos que están enarbolando los valores cristianos de manera más efectiva que sus antecesores católicos, y con evidente mayor éxito" (13).

Salir del complejo de minoría, del repliegue en las Iglesias, de la disociación entre lo espiritual y lo material-mundano y de sentirse ciudadanos de

"otro reino" han sido rasgos de un cambio fundamental. En él, no obstante, y particularmente para los pentecostales "tradicionales", esto no ha implicado ni compromiso social y ni ruptura con el individualismo; como señala Pérez Guadalupe, la moral individualista y la concepción del mundo como algo impío sigue permeando su visión. Esta ha ido modificándose en la medida en que el neopentecostalismo, tendencialmente protagónico, también entre los evangelicales, exhorta a sus miembros "a participar en los procesos sociales y políticos y su postura política concuerda con sus intereses particulares que, a su vez, se vinculan con los intereses dominantes de un sistema político neoliberal" (Pérez Guadalupe 2018, 29). Al igual que el evangelicalismo, en esta corriente se considera el bien común una consecuencia de la conversión individual masiva y un efecto útil de los intereses particulares para la comunidad de fe.

El nuevo activismo evangélico contra el género

A diferencia de otros países, el activismo antigénero evangélico en Ecuador no corresponde a las Iglesias pentecostales, sino a las independientes de corte evangelical (fundadas por las *faith missions*) y a las de denominación (Asambleas de Dios, Bautistas, Alianza Cristiana y Misionera, entre otras).[8] El primer caso es el de la Iglesia Evangélica de Iñaquito (IEVI), cuya presencia histórica e influencia han sido notorias desde la creación de la red radial HCJB, en la década de 1930. En cuanto al segundo tipo, cabe destacar las Asambleas de Dios. Francisco Loor, director del Centro Evangelístico de las Asambleas de Dios en Guayaquil desde 1992, es un actor clave cuya presencia también se hizo notar en las movilizaciones antigénero. Ya en el proceso constituyente encabezó el *no* entre los evangélicos, llamando a la "desobediencia" en temas como el aborto y el MI; se mostró, asimismo, enfático sobre la mención de Dios en el texto.[9] Loor calificó la homosexualidad como un "estado patológico del ser humano" que precisaba de instituciones habilitadas por el Estado para su sanación (Salazar 2020, 84). Ha fungido en calidad de intermediario tanto con los católicos como con la FEINE y el gobierno.

Figura 5.1. Candidatura interconfesional Movimiento Ecuatoriano Unido, elecciones presidenciales 2020



Fuente: El Comercio (2020).

En las elecciones de 2021 apoyó la candidatura evangélico-católica de Gerson Almeida y Martha Villafuerte (figura 5.1), del mismo modo que lo hizo con las candidaturas evangélicas de Melba Jácome en 2009, Nelson Zavala en 2013 y Abdalá Bucaram Pulley en 2017.

Si bien la candidatura no obtuvo resultados reseñables, logró situar a los evangélicos como actores clave en el escenario político al tiempo que fortalecían su alianza con los católicos en torno al género. Se configuró también en Ecuador el perfil de "políticos evangélicos", pero sobre todo el de "evangélicos políticos", referido para otros contextos (Motta et al. 2018). Tal y como plantea Calvopiña (2022) en un reportaje

de investigación periodística, la conformación de "élites evangélicas", menos visible que en otros países, logra acumular poder económico y político a través de su presencia en instancias públicas. Dicha presencia, que incluye candidaturas en nuevas formaciones, lazos con partidos mayoritarios y actividades en la Asamblea, ha estado precedida por el activismo en CMHNTM. A partir de esta campaña se produjo una importante mutación en la relación entre los evangélicos y la política. Ya no se trata únicamente de hacer valer la fe minoritaria o fomentar el proselitismo religioso, mucho menos de promover un posicionamiento respecto a las injusticias socioeconómicas, sino, como en otros contextos, de apuntalar su influencia a través del pánico moral. En este sentido, ha tomado preeminencia la constitución de un frente evangélico, junto con los católicos, por encima de la formación de un partido confesional o de la constitución de facciones evangélicas en los partidos.

Annie Wilkinson (2013), en su trabajo sobre el ministerio Camino de Salida, muestra que las "prácticas reparativas" de la homosexualidad ya habían dado lugar a la apertura de sucursales de Exodus en Ecuador. La influencia de los misioneros estadounidenses en la creación de programas exgay respondía al reconocimiento de la homosexualidad y la intervención del Ministerio de Salud Pública, gracias a la Fundación Causana en 2011, y su intervención contra las llamadas clínicas de "deshomosexualización". El esfuerzo repatologizador por la vía de la "sanación" representó un "esfuerzo por mantener el orden heteronormativo, neutralizando la existencia del sujeto homosexual legítimo contemporáneo, y ofreciendo estratégicamente una salida para las personas con afectos hacia las personas del mismo sexo, para que no desestabilicen su visión de la sociedad" (217). La investigación de Wilkinson muestra prácticas cristianas subterráneas que no implicaron en ese periodo la construcción de una voz pública. El MVF representó un cambio fundamental, tanto en lo que se refiere a la politización como a la alianza con los católicos en el FNF.

La presencia de sectores del evangelismo en la ofensiva antigénero movilizó tanto creencias sobre género y sexualidad como redes y recursos organizativos disponibles. A partir de la aprobación del MI en 12 de junio de 2019, se evidenció el esfuerzo por formalizar e institucionalizar un conjunto de fuerzas religiosas conservadoras.

Ciertamente, algunos sectores evangélicos ya habían participado en política durante el proceso constituyente;[10] lo que sostengo es que la ofensiva antigénero representó un salto en su implicación y generalización. Joseph Salazar (2021) muestra que los evangélicos saltaron a la arena política acogiendo los presupuestos reconstruccionistas neopentecostales sobre la redención y reforma del mundo. Según el autor, las expresiones "política como campo misionero" o "estilo de gobierno celestial" justificaron su presencia al igual que el imperativo de "'limpiar' la política e instaurar un nuevo régimen por fuera de las ideologías políticas terrenales" (94). El MVF fue la plataforma en torno a la que se congregaron Iglesias de distintas partes del país en la campaña CMHNTM.

Desde la primera movilización en 2017 hasta la primera mitad de 2019, los líderes evangélicos siguieron activándose en torno a la IG. En julio de 2018, por ejemplo, llamaron a marchar contra la sentencia de la CC sobre los derechos sexuales de los adolescentes. A finales de ese mes, a través de una convocatoria en redes sociales, evangélicos y católicos se movilizaron para exigir la renuncia de los jueces de la CC y pedir la eliminación de esta sentencia que, a su juicio, "violaba la potestad de los padres de decidir sobre la vida de sus hijos y familias". En ese tiempo se lanzó una nueva campaña, "A mis hijos los educo yo", y se convocó a la I Convención Internacional por la Familia, con asistentes internacionales. El papel del abogado Carlos Arsenio Larco, representante de MVF, fue fundamental, también en la conexión con el país vecino (Viteri 2020, 35), pero fue con la sentencia de la CC a favor del MI cuando el sector evangélico adquirió un mayor protagonismo. ¿Cuáles son las claves de dicho protagonismo?

La apuesta organizativa frente al matrimonio igualitario

Situémonos entonces en ese periodo, en el que ya se había asentado la retórica de la IG y existía un mayor grado de articulación entre los grupos profamilia y provida. El centro de las disputas se aglutinó en torno a la ampliación de las causales del aborto en el COIP y la despenalización en casos de violación, incesto, estupro o inseminación no consentida.

La fuerza feminista desplegada en Argentina sirvió de catalizador para amplificar la lucha por el derecho al aborto a nivel regional. La idea de "salvar" a la otra vida, como vimos, fue una innovación producto de la movilización feminista. La aprobación del MI resultó en un desenlace abrupto; un profundo remezón para los líderes evangélicos, que se habían desplazado de la concepción de la homosexualidad y el lesbianismo como un pecado, una patología y un castigo para la familia, una enfermedad diabólica causada por "vacíos espirituales" (Vega 2021, 117-118), hacia una visión "benéfica" sobre la sanación que justificaba la vigilancia de la familia y el acompañamiento de la Iglesia. La "deshomosexualización", como recuerda Wilkinson (2013), ha sido una práctica común; implica "violaciones correctivas" y otras formas de violencia, pero cada vez más encierro y tratamientos. En una entrevista, que realicé en 2013, una lesbiana de una zona rural de la Costa señaló lo siguiente:

Entrevistada. Yo generalmente he sido muy discreta, pero claro que se dieron cuenta. Ser hija de familia evangélica cuesta un montón; uno está confundido. Muchas tuvimos intentos de suicidio. Tú creces sabiendo que eso está mal, toda tu vida, desde que empiezas a hablar. La Iglesia te enseña que tú eres promesa de Dios antes de nacer. Tú estás planificado, no por tu familia, sino porque tienes una misión en el evangelio. Entonces, de pronto, sientes que has traicionado todo. Y eso es superfuerte psíquicamente.

La demanda del MI inició en 2013 como parte de una estrategia política de largo alcance. Para Sofía Argüello (2021), los antecedentes de esta disputa se remontan al proyecto constituyente de 2007, momento en el que se rechazó el matrimonio y se aprobó la unión civil; se trata de un primer hito en la construcción del matrimonio como problema público. El segundo se refiere a los "usos alternativos del derecho", desarrollados por la abogada y activista Elizabeth Vásquez, que produjeron transformaciones legales subversivas,[11] así como a los mecanismos de litigio estratégico promovidos por la Fundación Pakta, cuyo acompañamiento desencadenó la sentencia de la CC. El tercer momento referido por Argüello se conforma por las disputas del neoconservadurismo en el periodo que

analizo y, finalmente, en el cuarto se produce una "estabilización del problema".

En el segundo momento, el del litigio, que antecede a la aprobación del MI, una pareja de mujeres solicitó casarse en el Registro Civil de Quito, lo que les fue negado. Esto suscitó acciones y una denuncia amparada en el artículo 11, numeral 2 de la Constitución "todas las personas son iguales y gozarán de los mismos derechos, deberes y oportunidades y que nadie podrá ser discriminado por identidad de género" (CRE 2008). Posteriormente, en abril de 2018, otra pareja, en esta ocasión masculina, hizo la misma solicitud, igualmente denegada. Entonces se presentó una acción de protección en la que exigieron la aplicación de la Opinión Consultiva OC-24/17 (CIDH 2017), que permite el matrimonio entre personas del mismo sexo. La Unidad Judicial de Tránsito de Quito declaró improcedente la acción y presentó el recurso de apelación. En octubre de 2018, el Tribunal de la Sala Penal de la Corte Superior de Justicia de Pichincha remitió a la CC la consulta. En marzo de 2019 tuvo lugar la audiencia pública, y en junio de 2019 se emitió la sentencia aprobatoria.

Las respuestas fueron inmediatas. Desde inicios de junio, tal y como revela la observación de L. C. sobre los intercambios entre pastores y líderes jóvenes evangélicos, se coordinaron reuniones, movilizaciones y diversas convocatorias. El pastor Armando S.[12] convocó a líderes, pastores y representantes legales de diferentes Iglesias, denominaciones y organizaciones cristianas a una reunión el 14 de junio, en el Seminario Sudamericano (SEMISUD), un instituto de formación teológica ubicado en la parroquia de Sangolquí. El propósito declarado fue "promover un reforzamiento jurídico y orgánico del sector evangélico debilitado por políticas públicas que segregan, silencian y desprotegen a la Iglesia evangélica ante la emisión de leyes y prácticas que atentan contra los principios cristianos" (diario de campo de L. C., 11 de junio de 2019). En ese mismo foro se lanzó una serie de preguntas sobre lo que se interpreta como una ofensiva contra las Iglesias y la libertad de conciencia ante la inacción de la entonces Secretaría de Cultos.

En el intercambio de coordinación en internet (LJE) se lanzan reclamos sobre la "desatención al sector religioso", producto de una actitud que toma como pretexto la separación de Iglesia y Estado, pero que en

realidad constituye para estos líderes un menosprecio hacia lo religioso y lo cristiano y un esfuerzo por silenciar e invisibilizar a las Iglesias. Los pastores perciben claramente que esta visión es el resultado de su división ("Como dijera hace años un asesor del presidente Correa, los cristianos son muchos, pero no son una amenaza porque están divididos", notas de campo de L. C., 11 de junio de 2019). La propuesta de estos pastores es afirmar la "influencia del Reino de Dios, y hacer aportes estratégicos para la sociedad y aún colaborar para una buena gestión del gobierno. Oramos para que pastores con visión de Reino se encuentren y, con gracia y sabiduría de Dios, generen un liderazgo propositivo para bien de la Iglesia y la nación" (notas de campo de L. C., 11 de junio de 2019).

Si bien el aborto ha sido el terreno contencioso tradicional de la Iglesia católica, lo que concierne a los derechos LGTBI ha sido un asunto prioritario para los evangélicos. El pegamento de la IG ha ido limando dicha línea divisoria; aun así, el liderazgo evangélico contra el MI se hizo notar. Tal y como expresa Armando S., el objetivo fue agrupar al sector evangélico "bajo un gran 'paraguas' de RESISTENCIA CÍVICA, que suma varias iniciativas y agrupaciones" (notas de campo de L. C., LJE, 18 de junio 2019).

En Sangolquí se dieron cita alrededor de 70 pastores y directivos de la mayoría de las denominaciones de alcance nacional, directivos de la Confraternidad Evangélica Ecuatoriana y del Cuerpo de Pastores de Quito. El encuentro concluyó con la firma de un documento en el que se planteaban demandas a las autoridades ecuatorianas sobre los derechos religiosos, y se reiteraba un compromiso de unidad entre los firmantes alrededor de la causa general que agrupaba "vida", "familia" y "libertad". Los antiguos argumentos en torno a la libertad de fe, que cuestionaban la hegemonía católica, se decantaron hacia una nueva comprensión del término "libertad". La libertad amenazada no era la de credo (esgrimida frente a los católicos), sino la que igualaba las uniones civiles, admitidas por los evangélicos, al sacramento del matrimonio, un privilegio legal reservado a las parejas heterosexuales. La igualdad se interpretó como una amenaza a la institucionalidad de sus creencias y una falta de respeto a los cristianos. La declaración marcó un cambio en el activismo político evangélico, tanto en lo que se refiere a los actores como a los discursos y repertorios de acción. Veamos a continuación en qué consistió dicho cambio.

Articulación de actores: lo religioso, lo civil y lo político

Antes de la Declaración de Sangolquí, las alianzas estratégicas habían sido un rasgo característico de la politización reactiva evangélica. Estas habían permitido que una pluralidad de actores –líderes, pastores, profesionales del derecho, la educación, la psicología, etc.– asumiera la causa del orden sexual tradicional en contra de las "amenazas" del género, y que se opusiera con ello a cualquier reforma legal que ampliara el reconocimiento de identidades y alianzas sexogenéricas vinculadas a la familia. Esto se expandía incluso a las leyes y políticas públicas previamente promulgadas. La preservación de la naturaleza de los sexos en el "diseño original" logró aglutinar al activismo religioso en nombre de la sociedad civil.

Desde su formación, este nuevo activismo afirmó no representar a Iglesia, denominación o estructura eclesiástica alguna. Los militantes participaban haciendo uso del libre ejercicio de sus derechos de ciudadanía. Un pastor y líder significativo en las convocatorias lo pone en las siguientes palabras:

Pastor. El MVF es de inspiración cristiana, pero es de ciudadanos ecuatorianos, en términos de ejercicio de libertad de ciudadanía. Aunque se debe al sector evangélico, no se debe a la Iglesia evangélica, se debe a los ciudadanos. Yo, aunque soy pastor, soy religioso, pero en este punto ejerzo mis derechos ciudadanos ecuatorianos… Somos un movimiento civil no religioso, por lo tanto, la expresión de las denominaciones está por demás, es innecesaria y además impertinente. Porque esta no es una expresión de la Iglesia, peor de su organización superior. Si ellos [representantes de denominaciones] hubieran participado está bien, era una carta más de apoyo, pero no eran la base de… Yo insisto mucho que esta es una organización civil y que va tomando cuerpo para eso. De inspiración cristiana, eso no vamos a negarlo (diálogo con L. C., 23 de abril de 2019).

Las Iglesias se presentaron ante la sociedad como instituciones legítimas en los debates sobre la definición y defensa del "diseño original", cuya preservación corresponde al Estado. La idea de que dicho "diseño"

–binario, heterosexual, en complementariedad jerárquica, reproductivo– está amenazado, perseguido incluso, es un presupuesto común que impele a "resistir" y luchar por la "libertad", términos que se repiten en las interacciones entre los pastores. La libertad de las creencias amenazadas implica aquí tres cosas: 1) desconocer en términos jurídicos identidades y vínculos diferentes al heterosexual, 2) considerar las propias concepciones como objeto de ataque, aunque de lo que se trate es de equiparar derechos, y 3) presionar para que las visiones del grupo sean las únicas que den acceso a derechos apelando a su superioridad moral y a que dicen representar a la mayoría.

Verdi Sulca (2019), pastor e investigador, expone la composición del campo evangélico en la ofensiva antigénero. Al protagonismo inicial de pastores destacados y coordinados con alcance mediático, como Fredy Guerrero, Jaime Cornejo, Fernando Lay y Estuardo López, se sumaron agrupaciones, colectivos o fundaciones "a favor de los derechos de los ciudadanos y las ciudadanas", que contribuyeron a difuminar el carácter religioso y la filiación política de la movilización. La insistencia en "defender derechos" y "no estar en contra de nadie" dotó a la movilización de una apariencia pluralista, democrática y alejada de la discriminación. Evangélicos con poder político y económico incursionaron como profesionales y empresarios asociados a partidos con vínculos en el legislativo. En la base de este encadenamiento se encontraban pastores locales más radicalizados y antagonistas en sus enunciaciones con poder de convocatoria. Algunas Iglesias, entre ellas la IEGEQ, se mostró activa en todos los frentes.

El MI se identificó como parte del conglomerado de la "dictadura de género". El 16 de junio se planteó un día de oración –"Clamor por Ecuador"–, para reavivar el frente amplio congregado en las movilizaciones previas.

> Que Dios establezca su verdad y justicia en la conducta de las autoridades y jueces. Resistir y reprender al enemigo espiritual. Que Dios detenga el avance de leyes y prácticas contrarias a la vida desde la concepción; la inmoral erotización de la niñez con una falsa educación sexual y la ideología de género; el diseño natural del matrimonio y la familia; la intromisión del Estado en el derecho preferente de los padres de familia para determinar la

> educación moral y sexual de sus hijos; por la MARCHA DEL SÁBADO 29 DE JUNIO, en todas las provincias; y con varios motivos (notas de campo de L. C., LJE, 16 de junio 2019).

Armando S. [se pretendió así dar continuidad y congruencia a las acciones y no seguir] "respondiendo al apuro", "en sobresaltos de reacción en reacción". [La idea es] "construir una propuesta desde nuestra ética evangélica; para ello se crean equipos de trabajo a nivel nacional" (diálogo con L. C., 12 de julio de 2019).

La agenda contra el MI permitió unificar y consolidar la agenda antigénero y organizar las respuestas tejiendo alianzas nacidas de contactos personales previos entre líderes y pastores, que no se produjeron necesariamente a través de la Confraternidad Evangélica Ecuatoriana y los cuerpos de pastores. Para ello se instauró un tipo de política bifronte que presenta a las Iglesias como fuerza civil y como reservorio moral. Los evangélicos se erigieron así en un referente para el conjunto de la sociedad civil y se mostraron, en este sentido, como una fuerza legítima para intervenir en el ámbito legislativo y en la política pública (Vaggione 2009, 34).

El énfasis en su condición religiosa pero sobre todo moral se observa en los "considerandos" de la Declaración de Sangolquí, donde se interpreta la aprobación del MI como resultado de la decadencia legal y moral de la sociedad ecuatoriana. En el considerando 4, por ejemplo, se plantea:

> Que la sociedad ecuatoriana está sufriendo una decadencia moral, legal y que se ha atentado con la Constitución y el estado de Derecho por dar viabilidad a la aprobación del matrimonio igualitario por parte de la Corte Constitucional. Esto genera una vez más que la acción de la Iglesia cristiana y organizaciones religiosas defienda los principios y valores de nuestro querido País (se respetan las mayúsculas del texto de la cita).

Los evangélicos se identifican no como una voz cualquiera en un escenario secular y pluralista, sino como la voz que encarna la integridad ciudadana del país en una coyuntura de emergencia en la que se hace un llamado a restablecer la "sanidad y liberación de nuestra sociedad".

La apelación a la unidad de las Iglesias se apoya en el sentido misional que caracteriza a los evangélicos. Para ello toman como referencia la oración sacerdotal de Jesús en el Evangelio de Juan 17,21: "Para que todos sean uno, como tú, oh, Padre, en mí, y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me enviaste", fragmento citado en un culto. El emplazamiento a "ser uno" se interpreta como desafío a la dispersión previa.

La FEINE convocó a su propia marcha el 25 de junio en Quito. Quienes propiciaban una convocatoria unitaria decidieron apoyarla, pero renovaron la demanda de unidad. El 29 de junio, la Coordinadora Vida, Familia y Libertad (COVIFAL), nomenclatura que agrupa a evangélicos y católicos, creada en 2018, llamó a una "gran marcha" a nivel nacional el 29 de junio en diversas ciudades. Los evangélicos se congregaron en Guayaquil el 14 de julio de 2019, en nombre del CRFVF. Junto con el MVF, la FEINE y distintos cuerpos pastorales, convocaron a la "Asamblea nacional fe, vida y familia", en el Centro Evangelístico de las Asambleas de Dios en Guayaquil, liderado por Francisco Loor. En la reunión, uno de los pastores afirmó:

> La Iglesia ha tenido que ser provocada por la soberanía de Dios al vernos amenazados por una dictadura de género con todas las aberraciones y maldades que eso trae. Y por eso hemos dicho algunos, anecdóticamente y entre comillas, "gracias a Dios por el matrimonio igualitario", porque es lo único que ha podido unir a su iglesia. Una amenaza común y detrás de eso tantísimas otras cosas (notas de campo de L. C., CRFVF, Guayaquil, 19 de julio de 2019).

La unidad entre Iglesias no es únicamente espiritual, sino orgánica e institucional con el fin de establecer una hoja de ruta tras la aprobación del MI para "poner de una vez por todas un orden en el país y un orden para la familia" (notas de campo de L. C., LJE, 7 de julio 2019). De acuerdo con uno de los voceros de CRFVF, en la coalición está representado "todo el Evangelio".

Vocero. En esta coalición están representadas, yo creo, por lo menos unas 2000 o 3000 Iglesias en el país, si no es más. Porque son instituciones que representan a otras instituciones. Por ejemplo, el CRFVF tiene cientos y miles de creyentes y cientos de Iglesias representadas. De igual manera, Vida

y Familia. La FEINE tiene cientos de pastores. Y la Asociación de Pastores… O sea, está representado básicamente todo el país y todo el evangelio a través de estas instituciones (diálogo con L. C., 19 de julio de 2019).

La diversidad del campo cristiano, y específicamente evangélico, no solo concierne a la dispersión y proliferación de denominaciones, Iglesias independientes y órganos de confluencia, sino a la propia variedad de ideas respecto al género y la sexualidad y los posicionamientos políticos que esto conlleva, algo que los análisis tienden a olvidar. El propio intercambio entre líderes y pastores deja traslucir las diferencias cuando se alude a la "persecución" que sufren de parte de "los que se llaman cristianos progresistas" (notas de campo de L. C., LJE). El ecumenismo crítico o disidencia religiosa, una vivencia eminentemente individual, se agrupó en torno a la Red Ecuatoriana de Fe, que se pronunció en diversas ocasiones a favor del aborto y del MI (Berrú 2023); en ella, la ausencia de pastorado evangélico fue notoria. Conversando con algunos pastores, justificaron el silencio público aludiendo al "trabajo hacia adentro" de sus congregaciones; consideran que el MI es un tema sensible y prefieren abrir puentes internos.

Pero las diferencias en el interior del campo evangélico se advierten incluso entre quienes operan en el marco de la ofensiva antigénero. El asesinato en 2012 de Juliana Campoverde a manos de un pastor de la Iglesia Oasis de Esperanza en Quito abrió un serio cuestionamiento sobre la violencia religiosa, hecho que suscitó polémica en el intercambio analizado. Ante una pregunta de un pastor de la Iglesia del Evangelio Cuadrangular, Armando S. advierte que por desgracia el pastor femicida contaba con la credencial del Cuerpo de Pastores de Quito y el apoyo de la Confraternidad Evangélica del Ecuador, y explica que este fue retirado más tarde. En el intercambio se posteó el comunicado de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana tras la sentencia, en el que se rechaza el cierre de la Iglesia Oasis de Esperanza en Quito como "atentado contra la libertad religiosa" (notas de campo de L. C., LJE). Otro pastor mostró su discrepancia y planteó la falta de criterios y procesos claros en el nombramiento de pastores.

Figura 5.2. Evento sobre cristianos y política



Fuente: Facebook de Políticos Cristianos 2019.

Uno de los líderes, comunicador y actor clave en la estrategia de difusión de eventos contra el MI, claro exponente de la participación política cristiana, hizo constantes llamados para convocar y participar en distintos foros (figura 5.2) con el fin de "tener argumentos sólidos para defender

nuestras posturas" (notas de campo de L. C., LJE), también en casos polémicos como el mencionado femicidio. Se trata, comenta, de "salir de las cuatro paredes" y dar a conocer "el trabajo en favor de la sociedad" que los legitima para posicionarse públicamente. A pesar de que quienes sostienen esta postura aspiran a promover la participación política más allá de la mera reacción, más allá incluso de la regulación del género y la sexualidad, la posición mayoritaria se muestra cautelosa y prefiere optar de forma coyuntural por batallas específicas, como sucede con el MI.

La confluencia no solo se pretende tejer a nivel territorial, aglutinando a las distintas regiones del país, sino también étnico, pues se integran Iglesias mestizas e indígenas. El caso de la FEINE resulta aquí emblemático, ya que si bien fueron los indígenas evangélicos los que tomaron la delantera convocando a una marcha el 25 de junio con el apoyo de la Pastoral Indígena Católica, a partir de esta fecha, la coordinación de pastores y líderes, mayormente mestizos y urbanos, buscó generar convergencias amplias apoyándose también en la capacidad de movilización de los primeros. El liderazgo discursivo, político y legal reside, generalmente, en los líderes urbanos y blanco-mestizos, conectados con las confluencias transnacionales antigénero (medios, congresos, operadores y agencias) que las *glocalizan* en Ecuador (Salazar 2019). Esto se advierte en la circulación de mensajes en el grupo LJE, donde se publican contenidos procedentes de otros contextos, así como convocatorias a eventos regionales o la visita de expositores internacionales.

El recelo demostrado por las Iglesias independientes indígenas en la FEINE, presentes en las confluencias, pero con movilizaciones propias e influyentes pastores, como Simón Luis Gualán en Chimborazo, tiene que ver con la afirmación de su independencia y la desconfianza respecto de las aspiraciones políticas de algunos líderes blanco-mestizos.

Como se observa en la pirámide de la figura 5.3, la convergencia en torno a la politización antigénero se piensa de forma escalonada; primeramente, a través de un movimiento nacional con una amplia base religiosa que, de manera eventual, sostendría y legitimaría un movimiento social y, en último término, un movimiento político en la cúspide. Se trata de "una gran oportunidad y necesidad de integrar todos los esfuerzos de la

Figura 5.3. El reenfoque de nuestra causa: vida, familia y libertad



Imagen elaborada con base en la propuesta del MVF para la asamblea del CRFVF, Guayaquil (may'usculas del oroginal).

comunidad evangélica en un solo movimiento o coalición nacional" en el que se complementan "varios frentes o disciplinas" (propuesta del MVF, asamblea de conformación, CRFVF, Guayaquil, 19 de julio 2019).

El movimiento religioso coordina la acción pastoral y ministerial para la formación en la doctrina, mientras que el social busca ganar influencia y apoyo ciudadano movilizándose en el ámbito jurídico, comunicativo y de "servicio". Finalmente, el movimiento político aspira a formar candidatos y, eventualmente, como ha sucedido en otros países, a constituir una o varias fuerzas políticas en las que la denominación sería un factor fundamental. A pesar de que el pastor Armando S. enfatizó su idea de la "política como acceso al servicio, no al poder" ("la política ha sido vaciada de este intento de servir", afirmó [diálogo con L. C.]), en el documento de la propuesta se celebra el ejemplo de Brasil; allí, las Iglesias han ayudado a "lograr un presidente de convicciones cristianas" tras "30 años de formación y de integración de las Iglesias tras estos objetivos". Debido a la heterogeneidad existente se plantean únicamente consensos mínimos para obtener un acuerdo nacional

en términos religiosos (notas de campo de L. C., Asamblea de preparación, Vida y Familia, Quito, 12 de julio de 2019).

Se propone, por ende, la creación de una estructura funcional conformada por siete redes provinciales que den sustento a la estructura nacional. Estas redes están subordinadas al movimiento religioso que sería una junta pastoral de referencia formada por los presidentes de las denominaciones y de los cuerpos pastorales del país. Estas redes son la Red de Acción Política, la Red Legal, la Red Comunicacional, la Red Educacional, la Red de Movilización Cívica, la Red de Relaciones Estratégicas y la Red de Relaciones Económicas (notas de campo de L. C., Asamblea de preparación, Vida y Familia, Quito, 12 de julio de 2019). Unidad, organización y una particular declinación civil-religiosa dan forma al proceso de politización. La influencia del reconstruccionismo, un movimiento dentro del fundamentalismo, proveniente de los Estados Unidos e impulsado por la derecha evangélica, aspira a llegar al poder; en Ecuador, más que por los líderes que organizaron las acciones antigénero, este movimiento es encarnado por el candidato Gerson Almeida.

No todos los pastores están de acuerdo con la politización de las Iglesias en clave antigénero. Baste de momento el testimonio de una pastora perteneciente a una de las Iglesias más activas:

Pastora. He leído algunas cosas que sostienen líderes evangélicos sobre esto. Yo sí separo la agenda política, el activismo político, de lo que debe estar en el púlpito y en la Iglesia. Para mí, nosotros tenemos una misión de avanzar el Reino de Dios y eso no necesariamente implica involucrarnos en tarimas políticas. Yo no estoy de acuerdo con eso. [Para ella, la causa es legítima y la pueden encabezar líderes] que estén preparados en el frente legal [pero considera que el llamado de los cristianos es otro]. Se deforma nuestra misión (entrevista, 11 de julio de 2019).

Si bien la ofensiva antigénero ha proliferado en las filas católicas por el liderazgo de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana y una miríada de pequeñas organizaciones (especialmente provida), los evangélicos la aprovecharon para superar su dispersión característica, lo cual les obligó

a reevaluar su histórica inhibición y ambivalencia respecto a la política. La articulación, no obstante, ha estado sujeta a la coyuntura y los momentos álgidos de agitación, donde la reacción contra el género es un poderoso móvil.

La guerra espiritual contra el género

La politización reactiva atañe tanto a nuevos protagonismos, alianzas y estrategias como a la renovación de creencias. Si bien el secularismo estratégico ha sido un rasgo característico de estas campañas y movimientos, en Ecuador, la disputa en torno al MI incorporó algunas novedades doctrinales. La activación de la guerra espiritual y el Reino de Dios permitieron replantear el problema de la soberanía religiosa y, con él, los planteamientos sobre la ciudadanía.

La doctrina y escritos cristianos recogen la confrontación entre la Iglesia y las fuerzas del mal; la doctrina de la guerra espiritual, no obstante, es de reciente data. Surgió en la década de 1980 como heredera del *iglecrecimiento*, un movimiento que utilizó la sociología, la antropología cultural y la psicología social, entre otras herramientas interdisciplinarias para promover la eficacia en la evangelización en las décadas de 1950, logrando su apogeo a partir de 1980 (Wynarczyk 1995, 152). En términos generales, la *guerra espiritual* es una actualización de la demonología aplicada a la misión de la Iglesia.[13] En ella se plantea una percepción metafísica de los acontecimientos sociales, económicos y naturales (155) que exacerba la confrontación entre las fuerzas del bien y del mal y las extrapola a todos los ámbitos de la vida, de tal forma que todo lo que acontece en la experiencia individual y social es resultado de dicha confrontación. Las fuerzas del mal son personificadas a través de demonios que atacan y contaminan física, moral, espiritual y económicamente, no solo a una persona sino a una ciudad, a un país, al mundo entero. Así la misión cristiana toma el fondo y la forma de una liberación espiritual o exorcismo que utiliza una serie de estrategias de defensa y ataque provenientes del animismo y de religiones orientales y afrocaribeñas. El

buen cristiano es el que identifica y combate la obra de Satanás y sus demonios, de lo contrario es considerado un traidor a los valores del Reino de Dios.

Muchas de las expresiones religiosas que combaten al género se presentan en estos términos, claramente influidos por el pentecostalismo, aunque están en boca de líderes evangelicales. Así lo revelan las palabras de un conocido pastor de Iglesia Evangélica Cristiana (IEC) durante el culto dominical.

> Hay una milenaria guerra entre la luz y las tinieblas, entre Dios y Satanás, y nosotros estamos allí para decidir de qué lado estamos. Cuando hay una guerra y una nación está en peligro, digamos que el Ecuador está siendo amenazado por un ataque..., ecuatoriano que no se levanta a defender a su país es un traidor, traidor a la patria. Y además de ser ciudadanos ecuatorianos, somos ciudadanos del Reino y quien no defiende la honra de Dios y los valores del Reino de Dios también es un traidor (notas de campo, 21 de junio de 2019).

Desde esta perspectiva, la aprobación del MI es considerada un ataque de Satanás y sus huestes están contra el bienestar nacional y el diseño de Dios, plasmado en la familia "original". Este debe ser confrontado en una batalla espiritual que es, a su vez, una batalla política. En palabras del pastor Emilio Zambrano (IEGEQ):

> Declaramos que este país es de Jesucristo y que todo movimiento demoníaco sea confundido por el Señor Jesucristo y su Espíritu Santo a nivel nacional. Declaramos que no tenemos lucha contra carne ni sangre, sino contra huestes espirituales de maldad… Y si se despliegan opresiones sobre nosotros en nuestros hogares, sobre nuestros hijos, sobre nuestros nietos, nuestras generaciones. Por eso, Señor, por la sangre de Jesucristo, que quebrantes ahora, en el nombre de Jesús, toda ley que vaya en contra de la familia, que vaya en contra del bienestar familiar. Rompe, Señor, en el nombre de Jesús y por la sangre de nuestro Señor Jesucristo, y que toda ley que vaya en contra de la familia sea quebrantada (notas de campo de L. C., vigilia previa a la marcha del 29 de junio, 21 de junio de 2019).

En Quito, el plantón frente al Consejo de Participación Ciudadana y Control Social (CPCCS), llevado a cabo el 4 de julio, fue parte de esta contienda (figura 5.4). Cerca de la entrada a sus instalaciones se apostó un grupo de seis mujeres a orar y a realizar un ritual de liberación espiritual de la institución. Mediante glosolalia y gesticulaciones exageradas, las mujeres expulsaban los demonios del Consejo, sus autoridades y del país (cuaderno de campo, Quito, 4 de julio de 2019). En la lógica belicista del Israel Antiguo, un grupo de hombres hacía sonar el *shofar*, un instrumento musical elaborado a partir del cuerno del carnero, utilizado por el Antiguo Israel en las guerras de conquista de Canaán (hoy Palestina).

Figura 5.4. Plantón frente al Consejo de Participación Ciudadana y Control Social, Quito, 4 de julio de 2019



Foto de L. C.

La idea de batallar contra el mal, expresión que atraviesa la religiosidad popular,[14] ha sido común entre quienes profesan el culto evangélico en Ecuador. De acuerdo con Susana Andrade (2004), a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, como parte del sincretismo con prácticas religiosas autóctonas, se conformó una religiosidad popular evangélica encabezada por líderes indígenas locales. Estos confrontaron algunos presupuestos de las misiones iniciales a partir del cambio en las condiciones socioeconómicas que experimentaban las comunidades de la Sierra central ecuatoriana. El discurso religioso del pecado y la culpa proveyó una explicación moral a la crisis y ofreció métodos sencillos para salir de ella y hallar salvación y bienestar. El éxito de estos métodos estuvo ligado a la recreación del universo religioso indígena a través de la cultura oral, la persistencia de formas de ayuda mutua y la recreación de una comunidad de apoyo –las iglesias quichuas– en las ciudades.

La transferencia de un sistema de creencias a otro significó aceptar el predominio de la ideología y cultura occidentales (cristianas) y la necesidad de una mayor inserción en la economía de mercado para sobrevivir (Andrade 2004, 326-327). Los nuevos valores y prácticas modernas convivieron con la ritualidad asociada al pecado y la salvación, así como con la creencia en lo demoníaco y la necesidad de expulsarlo. El mal podía venir de muy distintos, y contradictorios, lugares. "A veces –dice uno de los líderes religiosos entrevistados por la autora– el diablo ofrece cosas: mujeres, licor, bienes materiales" (186). A veces atenta contra propiedades y bienes materiales, expresión de la gracia de Dios. El demonio puede poseer y hacer enfermar, en cuyo caso los ritos de sanación, arraigados en las culturas indígenas, se orientan a expulsar el mal. La guerra espiritual y su énfasis en la confrontación entre el bien y el mal en distintos ámbitos de la vida se vinculan a estas creencias sobre la contaminación y la necesidad de sanación. Esta concepción ofrece incontables ventajas y anima una ritualidad emotiva y participativa, alejada de la verticalidad y el hieratismo católico. En palabras de Semán (2019),

> la doctrina de la guerra espiritual, por su parte, introduce una ampliación y una variación en la lógica del bautismo en el Espíritu Santo que está en los

> inicios del pentecostalismo. Si el pentecostalismo originario sostiene que lo divino está en el mundo, la idea de guerra espiritual también incluye la presencia del mal. De esta manera, el demonio deja de ser una metáfora para convertirse en una fuerza espiritual encarnada que amenaza la salud, la prosperidad y el bienestar, y esto da lugar a una concepción de la experiencia religiosa y de la liturgia en la que la expulsión de distintos demonios resulta central (32).

Las Iglesias evangélicas, bajo la influencia del pentecostalismo, se conectan con una sensibilidad religiosa popular que confiere poderes al Espíritu Santo en la lucha contra el mal. El atractivo de milagros y encantamientos, declinados en lo local, no solo evoca creencias alejadas de lo racional y lo científico, sino que abre expectativas de mejora, especialmente sensible para quienes enfrentan dificultades. Por ende, los "peores" y los más desfavorecidos pueden tornarse en ejemplo para la comunidad, difuminando la separación jerárquica entre los líderes espirituales y cualquier fiel, incluso quienes tienen un pasado poco virtuoso. Esta hibridación de elementos dota de fuerza a la guerra espiritual, referente común también entre sectores urbano-mestizos, que en la actualidad la dirigen contra quienes promueven el "ataque a la familia".

En el combate contra la "ideología de género", la batalla contra el mal, asociado a relaciones sexoafectivas consideradas bárbaras, fue un recurso común. El mal, representado por los nuevos "enemigos del pueblo de Dios", adquiere múltiples expresiones: las muñecas (de-generadas) de Mattel, los niños bi/transexuales en la Asamblea Nacional en México, Toy Story, la ONU y su tratado para convertir las enseñanzas de la Iglesia en "crímenes contra la humanidad" o los planes de Soros; todos ellos constituyen referentes compartidos en sermones, eventos públicos e intercambios de coordinación analizados. La frontera entre estos variopintos referentes popularizados en las campañas antigénero y su veracidad se difumina ante la prédica, emocionalmente cargada, de los pastores. En muchas ocasiones, estos llamados generales se desanclan respecto a los sujetos concretos, supuestos antagonistas beneficiarios de las políticas de género; en otras, no obstante, como sucedió con la visita de Butler a Brasil, la animadversión apunta

directamente a enemigos de carne y hueso, actualizando el imaginario de la quema de brujas, como quedó patente en la protesta contra la filósofa en 2017.

En la lucha actual, la representación del enemigo que produce desorden, confusión y abominación plantea un reto fundamental en la medida en que las Iglesias no quieren ser asociadas a un "discurso de odio" focalizado en las personas de la diversidad sexual. Tal y como reflejan las notas de campo sobre el intercambio en el grupo LJE, Carlos M. hace las siguientes precisiones:

> Quisiera tomarme unos minutos para aclarar algunas cosas que están circulando por redes sociales y se quedan como verdades en el ambiente: 1) La marcha no es contra los homosexuales, se ha posicionado la idea que la marcha es contra los homosexuales o personas que tienen otras preferencias sexuales. Nada más falso que eso. Como Iglesia estamos llamados a hacer un puente entre la comunidad homosexual y el amor de Dios a través de la compasión. Pero la pregunta es: ¿estamos listos para amar y discipular a esta comunidad y que Jesús pueda transformar esas vidas? Dudo mucho que lo estemos. Sin embargo, estamos para otorgar gracia a aquellos que tienen diferente preferencia sexual, la misma gracia que nos acepta a nosotros con nuestros pecados diarios. 2) La marcha es contra la dictadura de género promovida por el *lobby* LGBT y su política. Hay un movimiento con poder económico detrás de todo el tema de ideología de género. Este *lobby* lastimosamente no representa a gran parte de la comunidad homosexual. De hecho, ellos no se sienten representados. Como ciudadanos en esta área podemos unirnos a protestar. No como Iglesia (institución), sino como Iglesia (conformada por ciudadanos). [Postea un video de una entrevista realizada por Agustín Laje a un homosexual que está en contra del *lobby* LGTBI]. 3) Partiendo del punto 2 y 3 y considerando el criterio de Rafael, [nombre ficticio de otro líder], que solo está apuntando a un grupo de pecadores, la conclusión es que no es así. No se está apuntando a un grupo de pecadores sino a un *lobby* que en esta ocasión ha hecho caer en una mala interpretación de la Constitución que la determinan cinco personas. 4) No acudamos al linchamiento en redes sociales. Con respecto a este tema hay una gran mayoría de la Iglesia que está a favor de las marchas y otros que no, pero esto no justifica que en redes sociales hagamos trapo con quien piensa

> diferente. Otorguemos gracia a esos líderes que a lo mejor tienen una postura diferente a nosotros. O por lo menos tomémonos el tiempo de conocer a las otras personas, invitemos a tomar un café, mencionemos nuestro punto de vista. Tal como menciona el evangelio, primero en lo privado. 5) Hay muchas causas por las que luchar como Iglesia cristiana: el femicidio, el machismo enfermo, el alcoholismo, la drogadicción, el abuso sexual infantil, entre otras cosas. ¡Lo vamos a hacer! Seamos inteligentes y unámonos, sigamos construyendo el Reino y vamos estableciendo prioridades de influencia en la sociedad. ¡Juntos somos más! 6) Por ahora, amigos queridos, elevemos nuestra calidad de respeto entre líderes juveniles cristianos, quienes estemos de acuerdo con la marcha, hagámoslo con libertad y tomemos esa bandera de lucha como ciudadanos de un país. Por el contrario, quienes discrepemos de la marcha pongamos ñeque en las áreas ministeriales que Dios nos llamó a levantar bandera en nuestra nación. Pero lo que no es correcto es que nos lastimemos, nos ofendamos, o nos pongamos al otro lado de la orilla simplemente porque no piensan como yo. Ese orgullo #noesdeDios, construyamos en nuestras vidas un espíritu de sencillez, eso va a contribuir a encontrar los puntos de unidad. Les amamos a cada uno de ustedes y sabemos que cada uno es importante para este proceso de unidad. ¡Dios les bendiga queridos amigos! Un granito de arena para seguir construyendo el Reino (notas de campo de L. C., LJE, 27 de junio de 2019).

El enemigo, se insiste, no son los homosexuales, transexuales, lesbianas, etc., aunque se sigan reproduciendo consignas sobre el pecado, la patología o la contaminación o se difundan mensajes sorprendentes en sus contradicciones, sino "un poderoso *lobby* transnacional" o, como dicen algunos, "el sistema". Por eso, el testimonio de los célebres "exgais", figuras que dan testimonio del "camino de salida" y la vía de la sanación (Wilkinson 2013), se tornan tan estratégicas. Con frecuencia, los líderes aluden a conversaciones con gais "que no están a favor del aborto o la ideología de género" (notas de campo de L. C., reunión de pastores, Quito, 25 de junio de 2019).

Los homosexuales, en estas consideraciones, están errados y deben ser reconducidos, pero lo peligroso es el *lobby* LGTBI, del que evidentemente no forman parte. Individualmente, las expresiones sexoafectivas disidentes

Figura 5.5. Marcha "Con mis hijos no te metas", octubre de 2017

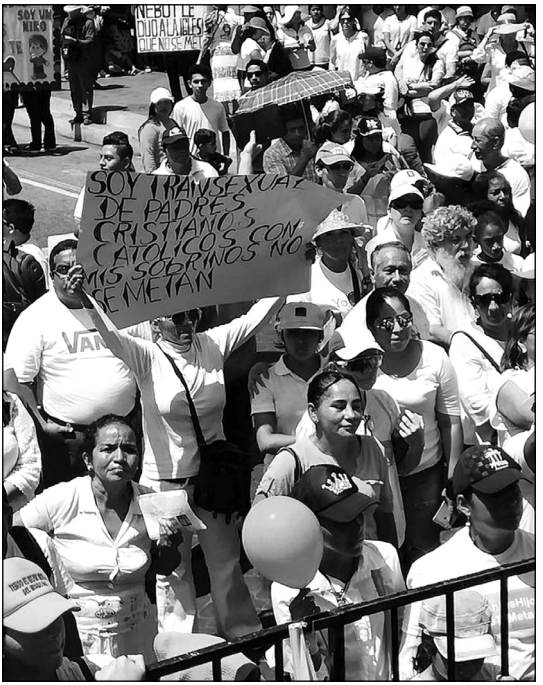


Foto de Joseph Salazar.

Texto de la pancarta: "Soy transexual de padres cristianos católicos. Con mis sobrinos no se metan".

se pueden tolerar, pero no cuando se convierten en una fuerza colectiva que se une para reclamar su lugar como ciudadanos de la nación, o cuando se presentan como familias (figura 5.5), padres y madres de menores, que aspiran a ser reconocidas de forma igualitaria. De este modo, la guerra espiritual diluye la presencia encarnada de los enemigos internos al tiempo que se amplifica la capacidad de resonar entre sí de sujetos dispares unidos por la defensa de la nación en el nombre de Dios.

Otra de las innovaciones significativas se refiere al Reino de Dios. Este concepto es relevante, pues con él los grupos antigénero fundamentan la participación de la Iglesia en el activismo y su implicación en asuntos civiles. Tiene su origen en el término hebreo del Antiguo Testamento

malkuth (reino), que más que referirse a un territorio físico específico alude a la esfera en la cual el soberano ejerce autoridad y establece su voluntad. En el Antiguo Testamento, el *reino* es el espacio o ámbito de la autoridad del rey. Su importancia para la Iglesia radica principalmente en que la prédica sobre el Reino de Dios fue central en el ministerio de Jesús de Nazaret. Las enseñanzas del nazareno estaban orientadas a motivar a sus discípulos a buscar, conocer y orar por su advenimiento a través de la prédica del Evangelio.

En la historia eclesiástica, el interés por el Reino de Dios empezó a estar presente desde San Agustín, quien lo identificó con la Iglesia, pero fue en el siglo XX cuando se recuperó el término y alcanzó relevancia teológica. La preocupación que más inquietó a los teólogos fue la relación entre el Reino de Dios, la Iglesia y la misión. Su importancia se materializó en la teología de la ISAL, la TL y la de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL); en ellas se evidencia cómo dicho Reino determina la forma en que la Iglesia cumple su misión en el mundo. Para la ISAL, este Reino se situaba en el acontecer de Dios en la historia, entendida como el escenario de los hechos de Dios, un ámbito en el que se ejerce el señorío de Jesucristo. Por lo tanto, no cabía hacer divisiones tajantes entre el orden secular y la vida de la comunidad cristiana, entre la Iglesia y el orden secular. La Iglesia podía involucrarse en asuntos civiles e interpelar al Estado en el cumplimiento de su misión, pues esta ya no estaba restringida a sus confines, ni orientada a asuntos ultramundanos, mucho menos a la transmisión de principios abstractos o ahistóricos. La misión de la Iglesia en la sociedad desdibuja su carácter específicamente cristiano y toma la forma de cualquier otro movimiento civil o de transformación social. La ISAL apuntó al cambio estructural de la sociedad haciendo un llamado a la militancia activa en los movimientos sociales y políticos de liberación (Míguez Bonino 1995).[15]

El Reino de Dios tiene una consumación escatológica. Ni la Iglesia, ni el mundo, orden secular o historia, pueden ser identificados con tal Reino. Dios lo establecerá al final de los tiempos, pero en la actualidad es la Iglesia la que tiene la responsabilidad de manifestarlo. Por eso, la FTL desarrolla el concepto de *misión integral*, mediante el que se justifica la participación eclesial en todos y cada uno de los órdenes de la vida humana y social. Su

misión no se refiere únicamente a la esfera individual, sino que también alcanza lo social, lo político y lo cultural.

En la cruzada contra el género, el Reino, que es más que la Iglesia, pasa a orientar la misión y por tanto la implicación de los creyentes en la política, lo que se desprende de los testimonios de los líderes. El pastor Armando S., de IEGEQ, plantea lo siguiente:

> Algunos preguntan por qué la Iglesia tiene que ocuparse en asuntos civiles, ciudadanos, gubernamentales, asuntos políticos. Una razón importantísima es que el Reino de Dios es mucho más que la Iglesia. Jesús apenas mencionó dos veces la palabra Iglesia y se refería al cuerpo de Cristo Universal, pero todo el tiempo predicó del Reino de Dios. Todo el Sermón del Monte, hasta cuando comisionó a los 70 para ir a evangelizar de dos en dos, terminó diciendo: "Y predíquenles del Reino". ¿Por qué el Reino es más importante que la Iglesia? La Iglesia es una bendición y necesidad para nosotros los creyentes, pero el Reino es el derecho de Dios, porque Dios debe regir, gobernar, señorear, influenciar, dirigir toda la creación y por lo tanto todas las esferas de la vida humana. Dios es Dios de lo espiritual y lo sobrenatural, pero sigue siendo Dios de lo natural. [...] Claro, dio leyes sobre el sacrificio, el templo, la adoración, el sacerdocio, los levitas, pero Dios también dio leyes sobre la economía, el trabajo, la agricultura, leyes sociales, leyes sobre cómo tratar a los delincuentes, leyes obviamente sobre la familia. Dios es soberano de todas las cosas, y el mundo y el diablo han querido dividir ese concepto y afirmar que lo sagrado está encerrado en el templo, y a veces nosotros también creemos eso, que es una tremenda mentira del diablo, que en la Iglesia está lo sagrado y fuera de la Iglesia todo es secular. Eso no le corresponde a Dios ni a la fe cristiana, ¡falso! Falso de toda falsedad. No hay nada que sea ajeno a Dios… El trabajo, la economía, la educación, hasta la recreación, las artes, el deporte, todo debe ser para gloria de Dios. Claro, no lo es porque el mundo le ha dado las espaldas y es pecador e incrédulo, pero no vamos a caer nosotros en ese mismo pensamiento (notas de campo, culto, Quito, 29 de junio de 2019).

Es en este sentido en el que los creyentes deben velar por el "derecho de Dios". En consonancia, el Reino trasciende la realidad eclesial y atraviesa las fronteras entre lo sobrenatural y lo natural como ámbitos en los que se

ejerce el señorío. Sin embargo, una cosa es decir que nada es ajeno a Dios y otra muy distinta que Dios o, para hablar con precisión, las creencias a él asociadas son las que deben regir los asuntos públicos y la acción del Estado, aun a costa de instaurar diferencias en la ciudadanía. La concepción de este Reino, su gobierno, pone en aprietos no solo al laicismo, sino también a la heterogeneidad de creencias y concepciones y al propio pluralismo religioso, tal y como plantea Nicolás Panotto (2017). Frente a la diversidad de concepciones, los pastores se defienden diciendo que no hay que confundir laicismo con ateísmo. En cualquier caso, la impugnación del MI en el nombre del Reino corresponde a una visión teocrática más o menos disimulada según la cual la ley debe responder al gobierno religioso, y este a la interpretación y camino trazado por quienes tienen acceso a Dios a través del evangelio o por otras vías sensoriales. En los días de la contienda contra el MI, representantes de la FEINE aseguraron que había que "precautelar los derechos de los cristianos" y que los jueces de la CC "habían violado la carta magna y, más aún, la norma suprema de Dios". La ciudadanía religiosa, amparada en el Reino, perdió flexibilidad y afianzó su carácter dogmático y excluyente.

Acción judicial y presencia en la calle

En el esfuerzo por confrontar la aprobación del MI, la politización evangélica desplegó un repertorio de acción bastante amplio que incluyó: 1) movilizaciones, plantones y vigilias en espacios públicos; 2) iniciativas legales como recursos de amparo y recusaciones, y 3) propuestas comunicativas, por ejemplo, el envío masivo de mensajes de protesta a diferentes instancias públicas o la agitación en redes sociales. La judicialización del proceso fue un elemento central. De igual modo, los actores principales sintonizaron (o "glocalizaron" [Salazar 2020]) recursos presentes en la cultura política ecuatoriana como la declaración de rebeldía, resistencia y no acatamiento o la apelación al levantamiento popular para agitar a los creyentes.

De acuerdo con Vaggione (2009, 39), la judicialización ha convertido a las cortes y a los juzgados en los principales escenarios de batalla en la lucha

antigénero. Carlos Larco, abogado del MVF, planteó la nulidad procesal de la sentencia del MI apelando a la falta de respuesta a su solicitud de recusación a Ramiro Ávila, uno de los jueces de la CC. Según Larco, el juez debía excusarse de participar en el caso de Efraín Soria y Xavier Benalcázar, la pareja que inició el proceso, por no ser imparcial al haberse declarado abiertamente a favor del MI con anterioridad. Otra de las razones argumentadas por el abogado fue que el mismo juez patrocinó en 2018 una acción de protección ante el juez constitucional del Cantón Cuenca en favor del matrimonio de José Luis Sánchez Vallejo y Jacinto Javier Orellana Guerrero (notas de campo de L. C., reunión de pastores, Quito, 25 de junio de 2019).

La FEINE también propuso interponer acciones de carácter legal tras la sentencia. Entre ellas, la reprobación del presidente de la República, la CC y la Asamblea Nacional. El representante de dicha organización anunció diferentes acciones judiciales:

> Tal y como sostiene nuestra propuesta es demandar al presidente de la República para que no aplique o no infunda las políticas de género en educación, en salud. Vamos a demandar al presidente del Ecuador, una demanda constitucional. Además, vamos a hacer una demanda constitucional al fallo de la Corte Constitucional. Vamos a presentar, y sí tenemos derecho. Han sido vulnerados nuestros derechos. El matrimonio establecido por Dios ha sido desnaturalizado, por lo tanto, vamos a exigir por medios legales y acciones que vamos a tomar (notas de campo de L. C., CRFVF, Guayaquil, 19 de julio de 2019).

Por su parte, el CRFVF conformó una comisión jurídica con los abogados Cristian Menéndez, Edgar Cedeño, Valerio Estacio y Carlos Luis Fierro para coordinar iniciativas en este terreno. Presentaron un recurso de aclaración y ampliación a las sentencias 10-18-CN/19 y 11-18-CN/19 ante la CC y una demanda al CPCCS. Otra acción legal planteada fue la revocatoria del mandato de Lenín Moreno. El 9 de julio se convocó una rueda de prensa en la Gobernación del Guayas para anunciar el inicio de la recolección de firmas orientadas a este propósito. Todas estas acciones

Figura 5.6. Reunión entre el Consejo de Resistencia Fe, Vida y Familia y la alcaldesa de Guayaquil, Cynthia Viteri, 2019



Fuente: Facebook del CRFVF, 28 de junio de 2019.

adquirieron un mayor grado de coordinación a través de las plataformas creadas, pero resultaron infructuosas. Además de las acciones legales, hubo importantes manifestaciones, particularmente en Guayaquil y Riobamba, así como reuniones con distintos actores políticos (figura 5.6).

En reuniones y movilizaciones fue expandiéndose la declaración de la Iglesia evangélica en "rebeldía", "resistencia" y "no acatamiento" a lo dispuesto por la CC (Declaración de Sangolquí 2019, N.º 8). Para ello se apeló al artículo 98 de la CRE, en el cual se rige que los individuos y colectivos pueden ejercer el derecho a la resistencia frente a acciones u omisiones del poder público que vulneren sus derechos constitucionales. En una reunión preparatoria para la marcha del 29 de junio, un pastor destacó la importancia de este llamado con las siguientes palabras:

> Ciento treinta años para que la Iglesia evangélica tome una decisión. Tomó una decisión que "no", por objeción de conciencia dijimos "no", y nos declaramos de acuerdo al término constitucional, "en rebeldía". Estamos diciendo al César (el poder político): "¡esta vez no!". Ciento

> treinta años que la Iglesia evangélica ha dicho "está bien, está bien, está bien", aceptábamos; pero esta vez quisimos tomar una decisión y dijimos "no" y lo firmamos. Voy a leer más luego la declaración de Sangolquí en la cual decidimos los obispos, la Iglesia evangélica del Ecuador, dijimos "no", y es la primera vez que dijimos "no" por escrito. [...] Hace año y medio dijimos no, marchamos diciendo no, pero esta vez lo firmamos. Por eso quiero decir que es un hecho histórico. En 130 años, la Iglesia evangélica no había dicho que no abiertamente. Lo hicimos basados en el derecho constitucional, basados en la conciencia… El día de hoy en tres ciudades simultáneamente las Iglesias dijeron que no: Riobamba, Guayaquil de nuevo y Quito. Y esto comandado por el sector indígena evangélico, también dijeron que no (notas de campo de L. C., reunión de preparación de la marcha, 25 de junio de 2019).

Al declararse "en rebeldía", los líderes firmantes se hicieron eco de las consignas asociadas a los levantamientos indígenas de la década de 1990, un periodo de fuerte inestabilidad política y de rechazo a los gobernantes. Al igual que en el pasado, se reclamó la destitución de estos y para ello se acudió a la figura constitucional de la *revocatoria del mandato*. Las figuras de la resistencia cívica y el levantamiento popular, recogidas en el mismo artículo de la Constitución, fueron recuperadas para alentar a la movilización. Al igual que en las alusiones a la "familia real" contra la IG en los carteles distribuidos y llevados por sectores populares en la marcha de 2017, el contraste entre el lenguaje y las imágenes se hizo notar. La sonriente familia nuclear blanca de clase media o alta, salpicada de rosa y azul, proveniente de un banco de imágenes (figura 5.7), contrastaba con el horizonte de amenazas asociado al MI, así como con la desobediencia y la resistencia de los pronunciamientos.

Los llamados a la movilización pusieron en juego distintos imaginarios. Estos, a su vez, se orientaban a actores diversos cuyas capacidades organizativas y de acción no eran en modo alguno equiparables. La naciente articulación evangélica convocó varias movilizaciones: el sábado 22 de junio en Guayaquil; el martes 25, en 27 ciudades, entre ellas Quito, Riobamba y Guayaquil, y el jueves 29 de junio, la "Gran marcha cívica" a nivel nacional.

Figura 5.7. Cartel utilizado para convocar a la marcha en Cuenca, 29 de junio de 2019



Fuente: Notas de campo de L. C., LJE, 18 de junio de 2019.

La FEINE lanzó las convocatorias del 25 de junio; su presencia en Quito, pero sobre todo en las provincias fue notoria. Reflejó una historia de protestas, casi siempre alentadas por motivaciones socioeconómicas, como sucedió cuatro meses después en el paro nacional de octubre. El ambiente en esta ocasión no fue tan tenso.

> Llegué al parque El Arbolito a las 9h10 de la mañana. A esa hora ya estaban dando sus saludos los presidentes de las diferentes delegaciones que componen la FEINE. Llegué cuando David Gualinga estaba dando su saludo. Cuando fue el turno de William Chela me acerqué, lo saludé y lo entrevisté. Las delegaciones llegaban de poco en poco. Algunas [decían], se habían extraviado, a otras las habían desviado. Luego de los saludos, se presentó un grupo de baile de la FIERPI, que es la Federación de Iglesias Evangélicas Indígenas de Pichincha. Era un ambiente de fiesta, no parecía que a las personas asistentes les convocara la indignación por la supuesta violación a la Constitución que aprobáramos en 2008, ni la transgresión al "diseño original de Dios".

Tal parecía que hombres y mujeres asistentes habían venido a la capital porque sus pastores les habían dicho que vengan. Me parecía que más que un levantamiento popular, como proclamaban, era un paseo a la capital. En la marcha, tanto mujeres y hombres iban conversando desenfadadamente. Los hombres de vez en cuando hacían bromas alusivas a la homosexualidad. No había una actitud combativa, tampoco iban gritando consignas alusivas al propósito de la marcha como es la costumbre. Cuando pregunté a algunas personas si estaban de acuerdo con la marcha, todas me contestaron que sí. Cuando pregunté el motivo me contestaron "porque quieren que hombre se case con hombre y mujer con mujer y nosotros no hemos visto nunca eso en nuestras comunidades. Matrimonio es hombre con mujer". Al llegar al edificio de la Asamblea Nacional, el asambleísta Luis Pachalá afirmó ante los manifestantes que la familia está compuesta por papá, mamá, hijos; hombre y mujer. Además, pidió a la CC "que respete a la Constitución, que respete a la familia, a los 17 millones de ecuatorianos". El primer vicepresidente de la Asamblea, César Solórzano, recibió la marcha. Dio un saludo afectivo en kichwa y luego aseguró que se le va a dar trámite al pliego de peticiones [...]. A continuación, la marcha se dirigió al Palacio de Carondelet. Cuando transitábamos por la calle Guayaquil, nos dimos cuenta de que todos los accesos al palacio estaban cerrados. Definitivamente el presidente no iba a permitir que los indígenas lleguen a la Plaza Grande. La marcha se detuvo frente a la Plaza Chica sin saber qué hacer. Tampoco se recibió información alguna de los líderes. En ese momento la marcha se debilitó, algunos fueron a buscar un baño o a tomar algún alimento. Más o menos como a las 13h00 hombres y mujeres se desplazaron a la Plaza de Santo Domingo. Allí vi a Álvaro G. [pastor de la FEINE], me acerqué, saludé y le pregunté: "y hoy ¿qué toca hacer?". "Levantamiento popular", me respondió, "y no importa si tenemos que perder la vida". Pero en realidad yo no sé si su indignación se debía al desaire del presidente o a la violación a la Constitución y al "diseño original". Pero igual me dijo: "imagínese, nosotros estamos perdiendo tiempo, dinero y trabajo y el presidente no nos atiende, pero igual el propósito de la marcha se cumplió porque nos hicimos presente". "Aquí solo estamos una delegación", dijo un pastor que le acompañaba. Por ejemplo, "de mi iglesia solo estamos 50, pero somos

> 2000. Ahora toca venir todos a Quito". Los manifestantes se quedaron en la Plaza de Santo Domingo y yo me retiré (notas de campo de L. C., marcha FEINE, Quito, 25 de junio 2019).

Claramente, y pese al escaso fervor de quienes se desplazaron a Quito, lo que se visibilizó fue la fuerza colectiva de los indígenas evangélicos y la potencia para la acción de sus Iglesias; una demostración de su autonomía relativa, de su capacidad de movilización a pesar de la discriminación y represión a la que han estado sujetos y del trabajo de evangelización realizado en el día a día. Esto se hizo visible tanto de cara al gobierno como a otros sectores mestizos y urbanos contrarios al MI. El entonces presidente de la FEINE enfatizó más tarde su perspectiva durante la asamblea en la que se conformó la Coalición Nacional Fe, Vida y Familia (CNFVF) en Guayaquil bajo el auspicio del Consejo de Resistencia Fe, Vida y Familia (CRFVF), liderado por Francisco Loor.

> Nosotros tenemos el derecho del Reino, el derecho de Dios, el derecho de este país y por lo tanto los hijos que venimos evangelizando año tras año no vamos a quedar callados, aunque amenacen con la cárcel. Aunque digan lo que digan, aquí a nosotros no nos van a matar. El cielo y la tierra pasarán, pero mi palabra jamás. Permítanme esta tarde hacer este exhorto desde la visión indígena. Tanto tiempo hemos esperado del sector mestizo ese puño para no estar dando solo con el dedo, sino el puño, el cuerpo entero. Hemos esperado, pero esta vez parece que el sol está apareciendo por el mismo oriente. ¿Acaso nosotros no somos responsables de lo que está pasando? Porque quedamos callados, porque estamos entre cuatro paredes. [...] nuestra lucha es en las calles, en las panamericanas, visitando las organizaciones grandes, pero nuestra lucha no es de una hora, la lucha de los pueblos indígenas sí es indefinida. Así como hoy, aguantamos el hambre, falta de desayuno, falta del almuerzo, pero estamos acostumbrados… Guayaquil a la unidad, sin querer una sola persona ser el líder (notas de campo de L. C., asamblea de conformación, CNFVF, Guayaquil, 19 de julio 2019).

Figura 5.8. Marcha de la FEINE: manifestantes en el parque El Arbolito



Foto de L. C., Quito, 25 de junio de 2019.

Sin duda, aludía al aporte de los indígenas ("nuestra lucha" [figura 5.8]) y a sus diferencias respecto a los sectores mestizos movilizados, sobre los que se plantearon dudas en relación con su implicación y liderazgo.

Según Saúl C., al frente de las Iglesias evangélicas de Bolívar, el "trabajo social e integral" que impulsa en las comunidades ha expandido el número de miembros, lo cual se refleja en la movilización autofinanciada, según explica, especialmente en sus territorios, donde exigieron además el pronunciamiento de las autoridades. "La convocatoria no es solo indígena, es amplia. Nosotros no conocemos quiénes serán gringos, quiénes serán CIA, quiénes serán cualquiera. Dios sabe que nuestras luchas son totalmente nuestras". "Creo que las Iglesias tenemos esa capacidad de promover. Pero si nosotros hubiéramos trabajado para venir a Quito… 200 buses [habríamos desplazado] tranquilito [...]" (notas de campo de L. C., marcha de la FEINE, Quito, 25 de junio 2019).

Para este líder evangélico, el activismo católico provida aprovechó la ocasión para difundir sus consignas. Además de los argumentos sobre la inconstitucionalidad, se reprodujeron concepciones biologicistas

y reproductivas sobre la familia, junto con acusaciones de "colonización ideológica" y decadencia moral de la nación. También fueron comunes las referencias a versículos de la Biblia.

Pastor, presidente de la Asociación de Iglesias Indígenas de Bolívar. Nosotros, como indígenas evangélicos, nunca hemos visto el tema del matrimonio igualitario. Hemos escuchado, hemos visto que otras sociedades hablan de esto, pero nosotros profesamos lo que es la palabra de Dios. Y si el Señor nos dice que somos sal, debemos ser sal. Debemos ser la luz, y eso es lo que profesamos y cumplimos nuestro deber. Como la misión que Dios nos dijo que debemos ser en el mundo (diálogo con L. C., marcha del 25 de junio 2019).

Apelando a la inconstitucionalidad de las sentencias, la violación de la soberanía nacional y la ofensa contra los valores cristianos, la convocatoria nacional del 29, a la que se invitó a los manifestantes a asistir con prendas blancas o combinar rosa y azul, incluyó un manifiesto que exponía los motivos de la marcha. Esta había estado precedida por otras en las distintas ciudades (figura 5.9) y por la movilización de la FEINE hacia Quito.

Figura 5.9. Marcha contra el matrimonio igualitario en Guayaquil, junio de 2019



Fuente: Facebook del CRFVF, 22 de junio de 2019.

En la foto aparecen los pastores Francisco Loor (*con el megáfono*), Nelson Zavala (*izquierda*) y Valerio Estacio (*derecha*).

También en esta se entregó un documento con consignas en el que se advertía a los manifestantes sobre no proferir insultos u ofensas.

Los eslóganes abiertamente religiosos ("Después de Dios, primero la familia", "De mis hijos, dicen Dios y la Constitución. Yo elijo su educación", "Jesucristo: Rey de reyes, Señor de señores, Juez de jueces") se combinaron con otros de carácter legal ("Respeto para el gay, pero MÁS RESPETO A LA LEY", "Una preferencia personal no puede ser LEY NACIONAL").

Algunos fueron más específicos y contrarios al género ("Ecuador, libre y soberano. SIN DICTADURA DE GÉNERO," "'El enfoque de género', gran moda y mentira anticientífica"). Otros estaban a favor de la norma familiar heterosexual procreativa con alusiones contra la violencia hacia las mujeres ("No hay MATRImonio sin matriz ni madre", "NO a la violencia contra la mujer, NO a la mujer que violenta a su bebé" [figura 5.10]).

A pesar de las recomendaciones, muchas personas reprodujeron enunciados contrarios a las personas LGTBI que aludían al "estilo de vida peligroso", la "perversidad" o la injerencia en el Estado ("en beneficio de una minoría"): "vivan su vida, no invadan la nuestra" (figura 2.5).

Al preguntar por los motivos para participar en la marcha, las personas repetían estar "a favor de la familia", se mostraban en contra de la IG o enfatizaban en la esterilidad de las familias de la diversidad sexual ("¿Cómo van a procrear?"). Para muchos, el problema son los valores que estos sujetos perversos o enfermos, según las versiones, podrían transmitir a su descendencia ("¿Cómo va a dar buen ejemplo a sus hijos si usted tiene el mismo sexo a su lado?"); para este grupo de manifestantes, el lema "A mis hijos los educo yo" claramente no aplicaba.

Los homosexuales, afirmaban algunos, "que hagan lo que quieran" a título individual; el problema, nuevamente, se plantea cuando actúan de manera colectiva queriendo equipararse a la sociedad que se presenta como mayoritaria; ceder al matrimonio, para muchas de estas personas, se convierte en "abrir la puerta" a "la destrucción de la familia". "Que se casen si quieren, lo importante es que no se destruya la familia", comentaban otras en el curso de la marcha. "El problema es que detrás de esto viene la

Figura 5.10. Eslóganes para la marcha del 29 de junio, Quito

SLOGANS PARA LA MARCHA 29 JUNIO

Aportes de 'Vida y Familia', unido a la gran convocatoria de COVIFAL

Para elegir según preferencia de cada grupo. NUNCA CON OFENSA NI EL INSULTO.

LO LEGAL. - Impactar al gobierno, Corte Const. y Asamblea Ncnal., para que gobiernen y legislen con respeto a la mayoría, la Constitución, valores y principios.

Respeto para el gay, pero MÁS RESPETO A LA LEY. (Art. 67 de la Constitución).
Una preferencia personal NO PUEDE SER LEY NACIONAL.
Para una gran nación, RESPETO A LA CONSTITUCIÓN.
Respeto a la persona homosexual, pero su gusto NO ES UNA LEY NACIONAL.
Ser feliz en tu privacidad es una cosa, cambiar la Ley de la nación es otra
El pueblo ecuatoriano. MANDANTE Y SOBERANO. No la ONU, OEA ni CIDH.
Al político Provida y familia... nuestro respeto y voto
Ecuador, libre y soberano. SIN LA DICTADURA DE GÉNERO.

FAMILIA

Si la familia se corrompe, la sociedad se desangra.
Después de Dios, primero la familia.
La familia es el lugar donde comienza la vida.
Nada ni nadie toca a mi familia.
Fortalecemos a la familia heterosexual, diseño de Dios.

MATRIMONIO – Compromiso y defensa de matrimonio diseñado por Dios

Hombre + mujer = matrimonio, familia y vida. No hay plan B.
Hombre y mujer complementarios en amor y respeto
NO a la violencia contra la mujer.
NO hay MATRImonio sin matriz ni madre.

VIDA - Contra intentos por generalizar el aborto

Que la Ley proteja "toda una vida"… DESDE LA CONCEPCIÓN
Ante el embarazo no deseado… SALVAR LAS DOS VIDAS ES DESEADO
El "aborto confidencial" trae una conducta demencial.
Hacer dinero con abortos es el peor de los sicariatos
NO a la violencia contra la mujer, no a la mujer que violenta a su bebé.
NO al femicidio, NO al bebecidio.

PADRES DE FAMILIA

De mis hijos, dicen Dios y la Constitución, YO ELIJO SU EDUCACIÓN.
De sus padres es el amor NO AL CONSENTIMIENTO SEXUAL DEL MENOR.
A mis hijos nadie los toca Dios me los encargó.

NIÑEZ ADOLESCENCIA

¡NO AL ABUSO SEXUAL INFANTIL! ¡NO A LA EDUCACIÓN DE 'GÉNERO'!
Por el futuro de la nación, "enfoque de género", no destruyas esta generación.
Los niños necesitan un hogar estable con respeto a padre y madre.
No nos arruines el mañana NO A LA MARIHUANA.

IDEOLOGÍA DE GÉNERO

El amor dice la verdad y también dice 'NO'
"Enfoque de género" – gran moda y mentira anticientífica

FE Y MORAL

No somos perfectos, necesitamos a Dios ¿Lo buscamos?
JESUCRISTO: Rey de reyes. Señor de señores. Juez de jueces

Foto de la autora.

adopción, detrás de esto viene la aprobación de los niños transexuales… detrás de esto viene la pedofilia", decían. También fueron frecuentes las alusiones al avance de una ideología diabólica, según vimos en el apartado anterior; el peligro viene "de estas ideologías que está metido el demonio, entonces nosotros tenemos que defender. Hombre y mujer, ¡no más!".

El parentesco, ámbito en el que circula el afecto, el cuidado y la protección, sigue asociándose a la conyugalidad heterosexual, la consanguinidad, la moralidad tradicional y la autoridad paterna, a pesar de la composición y las experiencias que viven las familias ecuatorianas "reales". La cultura, la patria, la pureza, la prosperidad, la estabilidad psíquica, la educación, la herencia, etc., dependen de esta comprensión sobre el matrimonio y la familia que, además de contrafactual (progenitores que no cuidan o violentan, mujeres que crían a hijos e hijas de otras, criaturas adoptadas por parejas heterosexuales, hombres que hacen de padres de los hijos de sus parejas, amistades que coparentan, familias de afinidad, etc.), deja a una parte de la población al margen de los dispositivos legales existentes, ocultando así las asimetrías que se derivan de ellos y de la persistente desatención, ausencia y violencias que se originan en "la familia". A pesar de la debilidad general del horizonte que marcan los derechos en la configuración de la ciudadanía, de la fragilidad del marco garantista, de su limitada generalización, su carácter simbólico representa aún un desafío para quienes patrullan sus fronteras.

En suma, aprovechando la inestabilidad del secularismo y los límites de la ciudadanía sexual en la historia de los Estados, los movimientos y campañas antigénero han recombinado recursos y estrategias jurídicas con principios morales particulares a fin de preservar privilegios asociados al derecho en nombre de la mayoría. En este escenario, el *proceso de politización* contra el género de una parte del sector evangélico ha avanzado transformando su histórica desatención respecto a los asuntos políticos y la pugna por el Estado. Con la misión de "expandir el Reino" y entablar una batalla contra las fuerzas del mal, líderes y pastores han alimentado el fantasma de la IG y la alarma social que suscita. La amalgama de creencias y elementos heterogéneos de la religiosidad popular, entre los cuáles se halla la lucha contra las fuerzas antagonistas al plan de Dios y prácticas

para aplacarlas y reconducirlas, se ha ensamblado de manera relativamente fructífera con los desórdenes y amenazas que el género y la sexualidad traen a la vida pública. Poner orden en la familia y el país deja de ser un trabajo pastoral interno en iglesias y ministerios para convertirse en un compromiso mediante el cual algunos sectores promueven la organización y el posicionamiento político de los evangélicos.

La avanzada evangélica se ha mostrado particularmente activa, pasando de la visibilización y el proselitismo, no siempre de corte reaccionario, a una movilización, en ocasiones de carácter belicoso, que presenta a las Iglesias y al propio evangelio como las únicas fuerzas capaces de depurar la política. En Ecuador, la oposición al MI ha supuesto un paso significativo en la articulación del sector evangélico y el desarrollo de un proyecto de intervención en las cosas del mundo. Este no se ha encaminado primeramente hacia la formación de un partido, sino a la expansión de sentires, voluntades e influencias entre operadores políticos y representantes nacionales. Tomando como modelo la presencia de "hermanos" en la política (evangélicos políticos y políticos evangélicos), quienes lideraron la ofensiva contra el género y el MI a través de la formación de un frente amplio se debaten entre las tendencias patologizantes y excluyentes, los discursos de odio y el fantasma, en ocasiones anticolonial, de un "poderoso *lobby* homosexual", orquestado a nivel nacional e internacional con el fin de destruir a la familia. La imagen de este supuesto grupo de poder, con intereses empresariales y culturales, cuidadosamente disociado de las personas LGTBI, planea de manera amenazante sobre los gobiernos y las familias heterosexuales de la patria.

En este sentido, la comprensión religiosa de la ciudadanía se presenta como un contrapeso necesario para depurar la política y estimular la presencia pública de los cristianos. Lamentablemente, esta deja fuera otras visiones, seculares y animadas por la fe, abiertas al pluralismo, a la deliberación, al reconocimiento de existencias múltiples y a la sensibilidad respecto a sus implicaciones en términos de subordinación e injusticia. A pesar de todo, otros entendimientos del rol de la religión en la política y la ciudadanía, anidados en las propias Iglesias cristianas, se mantienen activos y en constante diálogo, radicalizando las premisas y prácticas democráticas en lo que al deseo, los afectos y los vínculos se refiere.

Capítulo 6
"Diseño original" y renovación del patriarcado. El discipulado de género y familia en una iglesia evangélica de Quito

Tal y como vengo discutiendo, la politización religiosa ha sido central en las recientes campañas antigénero en Ecuador. El objetivo no se ha limitado a orientar a su feligresía en la adecuada consecución de las concepciones y valores de algunas Iglesias en torno a las identidades y relaciones de género, sino también a movilizarla contra leyes que, según se plantea, corrompen a la familia, atentan contra el matrimonio heterosexual, confunden y sexualizan a los menores y promocionan el aborto. Todos estos males y las propuestas que supuestamente los promueven fueron tildadas de ideología o dictadura de género y se asociaron a un poderoso *lobby* internacional con control sobre medios de comunicación, organismos internacionales, corporaciones y parte de la clase política y el aparato judicial. Las propuestas fueron cuidadosamente reenmarcadas para alejarlas de cualquier reclamo de no discriminación, igualdad ante la ley, justicia, sexualidad placentera, combate a la violencia, acceso a la información y a la salud, maternidad voluntaria y no obligada o pedagogía liberadora. Estos grupos dibujaron una definición "clara" e indiscutible de la identidad, la sexualidad y la familia sobre un horizonte social carente de asimetrías, exclusiones y violencias. La naturaleza del sexo y la sexualidad no ofrecen sino una única realización que concuerda con un único diseño, el cual deben expresar las leyes y las políticas públicas.

La movilización de cientos de personas no solo en Ecuador, sino en distintos países bajo el paraguas de la oposición a "el género", una "idea débil"

que resultó en una "política fuerte" (Graff 2017), respondió a un ensamblaje deliberado de elementos, algunos de largo alcance, otros más coyunturales. Dicha política, y sobre esto quiero hablar en este capítulo, se apoyó en una labor continua mucho más discreta y persistente en iglesias y agrupaciones religiosas. Esta se desplegó en grupos de estudio bíblico, retiros espirituales, ministerios, asesorías, etc., intercambios todos ellos que materializaron no sin dificultades la doctrina de la diferencia sexual natural, binaria y en complementariedad jerárquica, una disposición primordial para conducir las comunidades de fe que la suscriben. Con este sustento, el llamado a la movilización pudo ser secundado y modularse a partir de temores, algo más concretos, experimentados por la feligresía en el día a día. La movilización antigénero, de la que participaron tanto católicos como evangélicos, no habría sido posible sin el trabajo pastoral cotidiano en las iglesias en el que se abordan problemas sentidos y temores suscitados.

Uno de los templos centrales en las discusiones y movilizaciones antigénero fue la IEGEQ,[1] un espacio de culto con una larga trayectoria. La movilización de sus miembros se apoyó en el discipulado de familias, que enfatizó en la importancia de la familia tradicional en la vida pública y espiritual. Para esta institución, la pareja heteronormativa, es decir, con identidades y atribuciones basadas en una concepción distintiva, fija y esencializada de la diferencia sexual, se encuentra amenazada a causa de iniciativas que pretenden menoscabar su lugar al reconocer legalmente otro tipo de identidades y vínculos, o al cuestionar los mandatos tradicionales que pesan sobre sus integrantes. El incuestionable "diseño original", versión secularizada del "diseño divino", se asienta para este y otros templos en el literalismo bíblico, de tal suerte que cuestionarlo implica desestabilizar y poner en peligro la autoridad del relato fundante, un relato que es patriarcal en la medida en que distingue, naturaliza en la complementariedad y jerarquiza atribuciones y concede a los varones-padres de familia la capacidad de guiar y comandar el hogar.

Siguiendo a Pérez Guadalupe (2018), la participación política y social de las Iglesias se ha imbricado con visiones teológicas que generan un marco de sentido a través del cual la feligresía opera en el mundo. Este se trama en la evangelización diaria, mediante la cual líderes y pastores ofrecen

una guía ante los problemas de la feligresía y, recientemente, un camino para la participación pública a través de marchas y eventos. La conexión entre la organización eclesial y la participación política da sustento a las ciudadanías religiosas (Vaggione 2017). El problema surge cuando estas concepciones religiosas niegan el pluralismo, de ideas y formas de vida, y pretenden que sus principios y valores sean los únicos reconocidos y amparados, rechazando por esta vía las asimetrías entretejidas y la oportunidad de destaparlas, cuestionarlas, contrarrestarlas.

En este capítulo abordo la manera en la que estas visiones conservadoras, normativas, en ocasiones radical-autoritarias, se actualizan en la vida de las Iglesias, mucho más tranquila que la agitación judicial y callejera, para eventualmente saltar a la arena política. Interrogo sobre la subjetivación de Iglesias y fieles evangélicos en clave de género y sexualidad. Para ello analizo una serie de diálogos con pastores de la IEGEQ y otros protagonistas clave que Lorena Castellanos llevó a cabo entre febrero y julio del 2019 y posteriormente entre enero y febrero del 2020. Este material fue parte del trabajo en grupo al que aludí en la introducción. De los 21 intercambios, 14 fueron con pastoras/es de la IEGEQ, algunos/as de iglesias barriales vinculadas a la matriz. Además, se hicieron 6 entrevistas a pastores y líderes fundadores del MVF y de otras agrupaciones relevantes en las protestas. De igual forma se mantuvieron diálogos con 5 pastores de otra iglesia ubicada en el sur de Quito, Centro de Adoración, en los que también participaron Joseph Salazar y Sofía Yépez.[2] Aunque se sale del arco temporal de esta investigación, también se consideraron intercambios con 21 miembros de la IEGEQ, fieles que acuden a los cultos, participan en consejerías o están a cargo de alguna tarea (alabanza y música, servicios de finanzas, trabajo social, misionero, etc.). Estas últimas, que inicialmente culminaban el proyecto sobre la movilización antigénero *desde abajo*, se llevaron a cabo en el momento álgido del confinamiento por la COVID-19 y lógicamente responden a otras inquietudes. Estos encuentros fueron parte del trabajo en grupo al que aludí en la introducción. Adicionalmente llevé a cabo 6 entrevistas a expertos en protestantismo e iglesias evangélicas y otras 3 a investigadoras sobre la ofensiva antigénero. Realizamos observación participante en servicios religiosos dominicales y eventos especiales,

y Lorena pudo asistir también a grupos de estudio bíblicos y grupos de mujeres y varones, mientras que yo accedí a los contenidos del programa de capacitación sobre familia de la IEGEQ.

La IEGEQ es una iglesia independiente, es decir, no asociada a ninguna denominación, de corte evangelical, según la tipología de Shäefer (1992). Nació en la década de 1950 y se expandió a través de distintos servicios (albergue, salud, comunicación, etc.). El apoyo espiritual a pacientes dio paso a grupos de oración y adoración y, más adelante, a una iglesia. Durante la década de 1990, el país vivió una fuerte crisis económica y social que provocó el empobrecimiento de la población. Muchas personas buscaron en la fe un respaldo emocional; la participación en la IEGEQ se disparó y, a su vez, se diversificó durante este periodo. Se estima que la frecuentan unas 6000 personas de clase media, aunque también llegan personas de sectores populares. En los últimos años se han creado Iglesias "hijas" en barrios populares vinculadas al Consejo Pastoral de la IEGEQ, dirigido por el pastor principal. La IEGEQ se integró al MFV en 2017 y sus líderes han llamado de forma continua a tomar parte en las movilizaciones.

El proselitismo, los lazos sociales y el autoperfeccionamiento son fundamentales en las Iglesias evangélicas, también en la IEGEQ. La Iglesia cuenta con ministerios para grupos específicos de género, edad y estado civil. Opera bajo una estructura celular y desarrolla eventos formativos, vigilias, asesorías, etc. Se financia de manera independiente y a través del diezmo, y es parte de una red de recursos y servicios más amplia.

En estas páginas indago de manera específica en cómo la ideología que los líderes transmiten en torno al género en el discipulado familiar coadyuva a la reacción de sus creyentes. Más que examinar el arraigo de estas creencias entre la feligresía, paso que es preciso acometer, me interesa entender cómo pastoras y pastores dan forma al vínculo entre doctrina, discipulado y politización. El género es un componente central, no solo de las enseñanzas, sino de la propia organización de la Iglesia. Es en su entorno cotidiano donde se puede percibir cómo la reacción no se restringe a la beligerancia hacia los feminismos y los movimientos de libertad sexogenérica o a las iniciativas legales y de política pública que estos promueven, sino que más bien tiene que ver con las visiones sobre el orden familiar y social

y los modos de encauzar las dificultades. Estas ideas se conectan con disposiciones, sensibilidades, atribuciones y tareas diferenciadas y complementarias que se atribuyen a mujeres y hombres, líderes, responsables y fieles de a pie, mayores y jóvenes, miembros de la familia y de la comunidad. Dicho orden promueve la armonía; los desajustes sociales y familiares son el resultado de una mala consecución del orden, pero se puede actuar sobre él de forma correctiva. Los desajustes, que los feminismos entienden como desigualdades, asimetrías y violencias, expresiones estructurales y articuladas del machismo, el racismo y las diferencias de clase, aparecen comúnmente subsumidos en un relato sobre el daño y la corrupción genérica o de la familia y el imperativo de "defenderla".

En la primera parte del capítulo examino la manera en que se estudia el despliegue del género en las Iglesias evangélicas en la literatura sobre género y religión. En la segunda, analizo las concepciones de los líderes de la IEGEQ centrándome en los ministerios de mujeres y hombres y el discipulado de familias. Luego, caracterizo las continuidades y discontinuidades que estos líderes plantean entre su pastorado familiar y la politización "en defensa de la familia", recogiendo brevemente las visiones de los creyentes, producto de las entrevistas realizadas ya durante la primera fase del confinamiento.

Dones de sexo, género y deseo contra el desorden social

La creciente expansión de las Iglesias evangélicas en América Latina ha despertado el interés de las ciencias sociales en las últimas décadas. Una pregunta que atraviesa parte de sus estudios concierne al desarrollo de la subjetivación de las personas creyentes en términos individuales y colectivos en contextos históricos, sociales y políticos específicos, donde el género es un aspecto central de ella (Algranti 2007; Cabezas 2015; Carbonelli 2009; Panotto 2014; Pérez Guadalupe 2018; Schäfer 1992; Semán 2021).

Nicolás Panotto (2014) plantea que los discursos teológicos constituyen marcos de sentido disponibles desde los cuales las personas creyentes significan el mundo y se conducen en el día a día. Para el estudioso argentino

Joaquín Algranti, "la Iglesia, con sus circuitos de acción, sus representaciones colectivas, sus símbolos y prácticas, conforma una fuerza formadora de subjetividad, obligada a negociar constantemente con las apropiaciones selectivas y parciales que realizan los sujetos en sus búsquedas religiosas" (2008a, 197). Las Iglesias son un referente fundamental para desempeñarse en la vida diaria, estas establecen un patrón moral para el cultivo de la fe, una suerte de guía de actuación para creyentes, cuya "conducta en sí misma debe ser también un testimonio ante la sociedad" (Garma Navarro 2004). La experiencia pasada y presente demuestra la capacidad de "el/la buen/a cristiano/a" para amoldar su comportamiento a la doctrina y de transformarse, como señala Saba Mahmood (2019), en un "sujeto dócil" generizado. Este tipo de agencia, que cuestiona la presunción de pasividad tradicionalmente asociada a la religión, ejemplifica una lucha y un esfuerzo constante de individuos "que trabajan sobre sí mismos para convertirse en sujetos voluntarios de un discurso particular" (Mahmood 2019, 11). Los líderes orientan y viabilizan estas actuaciones que, en último término, dan testimonio de la obra de Dios en sus feligreses ante los ojos de la comunidad.

Además del trabajo sobre sí, la religión y la comunidad religiosa proporcionan un sentido de pertenencia colectiva que, de un lado, ayuda a revitalizar la religión a través de la diferenciación interna y, de otro, augura unidad y ecumenismo enfrentándose en algunos casos a la modernización secular y las amenazas de la "nueva era". Si bien la secularización profundiza la división de esferas (mundo público/religioso), además de la especialización de instituciones (Estado/Iglesia), las dinámicas religiosas contemporáneas sobrepasan estas divisiones. En los procesos de la globalización, las referencias religiosas se multiplican y las pertenencias primordiales son más necesarias. En relación con este "movimiento de fronteras", Judit Bokser Misses-Liwerant (2022) habla de un proceso dual de "repolitización de la religión y la moral privada" y "renormativización de la esfera pública" de la economía y la política. La religión se "desprivatiza", dice la autora, resistiéndose a permanecer en lo privado, y, a su vez, aparecen sus protagonistas como actores clave de la vida pública (3).

La ortodoxia de género y su consiguiente regulación en el día a día se ha vuelto central en la evangelización y la identidad religiosa, en sus articulaciones

nacionales y étnicas. Winkel, Roth y Scheele advierten (2022) que reforzar las ortodoxias religiosas en un contexto de transformaciones y desestabilización de los arreglos proporciona un fuerte anclaje cultural, un "cemento social" para identificar y establecer barreras simbólicas de diferenciación y antagonismo. La religión, en este sentido, sigue constituyendo una intensa experiencia moral y política (34-38) que en su operativa aspira a consolidar un ordenamiento específico, pero que, como señaló Juan Marco Vaggione (2005) respecto al conservadurismo religioso, lo hace mutando sus estrategias reactivas y antagonistas respecto a los movimientos emancipatorios. Aquí he caracterizado dicho ordenamiento como patriarcal por su orientación a sostener asimetrías multidimensionales y entrecruzadas de la ciudadanía que refuerzan la división del trabajo en la globalización declinándola en el ámbito propiamente religioso.

Esta ortodoxia de género no está en modo alguno petrificada, en lo interno y en lo exterior, sino que interactúa con las propuestas de otros actores, incluidos los feminismos. Pastores y pastoras actualizan y modifican sus argumentos y estrategias con el fin de trazar las fronteras de la diferencia sexual. En un estudio sobre la conversión al protestantismo entre sectores urbanomarginales en Quito, Mares Sandoval subraya cómo en el ámbito "discursivo se establece una relación diferenciada de mujeres y hombres con Dios, lo cual tiene incidencias prácticas en la organización, el quehacer cotidiano, así como en la participación y vivencia de los rituales religiosos" (2007, 101). Los lugares que mujeres y hombres ocupan se expresan en la vida cotidiana, por ejemplo, en los hábitos y la vestimenta (no consumir alcohol, no bailar o ir a fiestas, ocupar espacios y realizar tareas diferenciadas, ir decentemente vestida en y fuera de la liturgia o portar distintivos). Todo ello da estatus a la persona, es signo de una nueva vida y revela que "Dios me ha bendecido" (Céspedes 2019, 89), lo que para los líderes neopentecostales tiene que ver con la ostentación y la incesante elaboración de la diferencia en términos sexogenéricos respecto a los ajenos.

De acuerdo con Algranti (2007), el pentecostalismo propugna la equivalencia "espejo y reflejo" entre los hombres y Dios (Espíritu Santo, profetas, patriarcas y apóstoles), algo que no han pasado por alto las teólogas feministas cuando hablan del *kiriarcado.*[3] Para algunos líderes, los varones interpretan el mundo e intervienen en lo público, mientras que las mujeres,

aunque participen de la vida de sus comunidades, lo hacen desde un lugar que exalta la sensibilidad espiritual y el cuidado. Se encargan de la familia y de la colectividad, lo cual las convierte en una pieza clave para la congregación. Los hombres son, y así se repite con frecuencia, la "cabeza", homólogos a Dios, mientras que las mujeres simbolizan el lugar de la Iglesia, es decir, la comunidad cristiana, fiel "esposa" de Dios. Puede que las mujeres sean consideradas débiles y manipulables, proclives a caer en el pecado y alejarse de la vida espiritual (Sandoval 2005), pero desempeñan sin lugar a duda un rol fundamental al inculcar laboriosidad, ahorro, eficiencia, autocontrol y austeridad. Son claves al momento de contener y conducir a los hombres hacia la fe a través de una mezcla de humildad, subordinación y trabajo en equipo. Tal y como se viene discutiendo en la literatura sobre el género y las iglesias evangélicas, las mujeres ganan en autonomía al salir y participar de forma activa en el templo-comunidad, siempre en los confines de una institución que refuerza su diferencia y vigila su sexualidad (Algranti 2007; Brusco 1995; Lindhardt 2009; Tarducci 2005). Esto, en muchos casos, contribuye a invisibilizar la violencia y la desigualdad en aras de la ejemplaridad del hogar cristiano, encarnada por la pareja de pastores, ejemplo que debe seguir toda la congregación.

La capacidad femenina para manejar las crisis desde el maternalismo permite afrontar adicciones, infidelidades, violencia, dificultades económicas y otras adversidades. La complementariedad jerárquica reposa, de una parte, en el *determinismo* y, de otra, en el *fundacionalismo*. Para el *determinismo biológico*, la sexuación humana, de una enorme diversidad y complejidad fisiológica, predice y explica atribuciones, personalidad y comportamientos que se entienden como inmutables, producto de cierta concepción de la naturaleza. En términos religiosos, la ley natural establece tanto el binarismo sexual como la heterosexualidad obligatoria. El *fundacionalismo*, por otra parte, si bien concede que la identidad sexual es resultado de la interacción, asume que este proceso se da de forma constante y uniforme en todas las culturas (Nicholson 1992). El determinismo, al igual que el fundacionalismo, contribuye a naturalizar la diferencia sexual y las asimetrías asociadas. Las diferencias desiguales se expresan en todos los ámbitos de la vida, desde la vestimenta hasta la economía pasando por los quehaceres y competencias.

Las personas creyentes traducen estas concepciones en arreglos prácticos más o menos consistentes (Algranti 2007, 167).

En un estudio sobre distintos documentos escritos por oradoras de una iglesia neopentecostal en Buenos Aires, Joaquín Algranti (2007) identifica tres posiciones para la mujer cristiana: 1) la de sujeción al varón en homología con la sujeción a Dios, 2) la que acomete una multiplicidad de tareas y actividades con liderazgo, lo que el autor denomina "maternidad espiritual", desplegada en la congregación y 3) la que batalla contra Satanás y su capacidad de disgregar el matrimonio, la familia, los hijos, la Iglesia… la ciudad, el país, el mundo a través de la guerra espiritual. En este combate, las mujeres movilizan sus dones específicos (sensibilidad, lealtad, competencia, maternalismo) y otros que las igualan respecto a los ideales de la masculinidad activados por los varones. La combinación de estas tres posiciones y el énfasis en la última ha resultado fundamental en la contienda antigénero al exaltar el ataque externo y la necesidad de resistir y reforzar la diferencia.

Para el autor, el pentecostalismo incorpora dos lógicas particulares. La primera acude a una estrategia narrativa que parte de la experiencia individual cotidiana en la que se enfatiza en la fortaleza de lo pequeño, cercano, íntimo. Esta lógica

> sublima, naturaliza y transforma las mismas estructuras sociales, como el patriarcado, dentro de un nuevo universo simbólico. En este acto las asimila, las afirma y las inviste simbólicamente hasta borrar toda relación con su génesis histórica, con las condiciones sociales de emergencia, y las coloca en un nivel indiscutido de realidad (Algranti 2007, 176).

De esta manera, la vivencia individual de conversión y superación "disimula la pesada carga de las estructuras sociales" (184-185); el orden de estatus del patriarcado y la dominación masculina se normalizan en un universo simbólico-religioso clausurado. La segunda lógica señalada por Algranti suscita dos movimientos tensionados: el que afianza la dominación masculina "disimulada" y el que amplía espacios, autoridad y atribuciones para las mujeres, que trastocan así las propias estructuras

patriarcales. La resolución de esta tensión crea ámbitos de resistencia en los que, de alguna forma, se actualiza el orden del estatus. A juicio del autor, la "gramática autorizada", con sus narrativas de revelación y misión, deja poco espacio para una emancipación radical.

La promoción de esta división de atribuciones en el universo patriarcal evangélico y su potencial para estabilizar el orden social, a partir de la familia tradicional, refuerza los sentimientos comunitarios que hoy alientan la politización religiosa antigénero, pero cuyos alcances van más allá de ella. En torno a la prédica, el testimonio, el compromiso, la formación y el cultivo cotidiano de un régimen familiar binario, claro y (auto)regulado, –el enfoque de familia–, los líderes organizan y movilizan a la comunidad frente a las amenazas de fragmentación. La potencia destructiva, es decir, deconstructiva de los feminismos y de las disidencias sexuales (Goetz y Mayer 2023), incluidas sus versiones académicas, representan una fuerza desestabilizadora. Los evangélicos antigénero son conscientes de la violencia machista; sin embargo, con frecuencia no la interpretan como dominación masculina, sino como un desajuste del orden familiar, casi siempre producido por causas externas que en el presente se aglutinan en torno al fantasma de "el género" (Grzebalska, Kováts y Pető 2017).

El engranaje entre doctrina y arquitectura de los grupos de género y edad en las Iglesias ha demostrado su creciente productividad en la conducción y politización de sus fieles. Si bien las familias en Ecuador y América Latina, especialmente en los sectores populares, están atravesadas por la diversidad y la adversidad, el llamado "diseño original", comúnmente asociado con los ideales de la clase media heterosexual blancomestiza, resulta atractivo al proponer orientaciones y pautas de vida buena basadas en el desarrollo material espiritualmente bendecido. Este diseño alienta, por tanto, un modelo aspiracional de clase y raza al tiempo que refuerza la subordinación "complementaria" de las mujeres y su papel en cuanto garantes de la reproducción sociobiológica.

El énfasis en la restitución patriarcal y los dones sexogenéricos se asocia a las tradiciones nacionales, anticoloniales, multiculturales incluso, contraponiéndose al caos de una sociedad fragmentada, degradada y

descreída. Como he explicado en relación con el aborto, la degradación se asocia a los valores del mercado, la insolvencia y corrupción del Estado, y la perniciosa colonización de los organismos internacionales. Invariablemente, la familia tradicional se presenta cual ejemplo y antídoto contra las incertidumbres.

Doctrina y discipulado

A partir de los diálogos con pastores y líderes de la IEGEQ de Quito analizo en primer lugar cómo se modula la doctrina sobre el orden de género como guía de actuación para sus fieles a través del enfoque de familia. Abordo a continuación la forma en que dicha declinación se despliega en el discipulado. En un tercer momento desarrollo la manera en que la puesta en práctica de la doctrina y la estructura organizativa se engarzan con la politización reactiva, a la que ahora me aproximo desde la perspectiva de los líderes de la IEGEQ. La ciudadanía religiosa, horizonte sobre el que se proyecta el bien común desde una moralidad pública rectora basada en la fe, propuesta que va más allá del tradicional alegato de la libertad de creencias y la no discriminación respecto a los católicos, plantea nuevos dilemas tanto para los pastores y líderes de las iglesias como para sus creyentes.

Mujeres Influyentes

En la IEGEQ, la ilusión naturalista sobre el sexo y la sexualidad forma parte del núcleo doctrinal inspirado en el literalismo bíblico. Mujeres y hombres son seres con dones distintos y complementarios en la pareja heterosexual, de la que dan testimonio y ejemplo la pareja de pastores. Este ordenamiento, afianzado en el día a día, se contrapone, en palabras de un pastor, al "igualitarismo" propugnado por la IG y el feminismo. Al igual que para los católicos, para estos pastores y estas pastoras, las mujeres son "iguales en dignidad" pero profundamente diferentes en cuanto a sus características naturales. En los diálogos las describen como

sensibles, humildes, dispuestas, valientes en sus sacrificios, etc., mientras que los hombres son, o deberían ser, eminentemente protectores, "cabezas", "sacerdotes del hogar", responsables de llevar la palabra de Dios a su familia. De estos dones y atribuciones se derivan lugares sociales distintos en la Iglesia y el hogar. La diferencia natural que asocia a unas a la atención a los hijos, la casa y la Iglesia, y a otros, a la provisión y el gobierno, contribuye a difuminar la desigualdad inherente a estos papeles que, en palabras de Algranti (2007), se desvanece en los relatos de la experiencia. A través de las identidades convencionales, las mujeres se convierten en ciudadanas del Reino y la nación y afirman su poder en la sociedad. El hecho de que se reclamen lugares de importancia para ellas y se reconozcan las dificultades que atraviesan en una sociedad machista no implica, como se enfatiza en un diálogo formativo con la feligresía, "igualarse".

Mujeres Influyentes es el nombre de uno de los ministerios de la IEGEQ. En 2001, la pastora Amanda S. conformó un pequeño espacio de lectura bíblica con 12 mujeres. Antes de casarse con el pastor coordinador era consciente de las dificultades que atravesaban.

Amanda S. Si no le hubiera conocido al Señor Jesucristo [comenta], hubiera sido de algún movimiento feminista [se ríe].

Después, su camino se consolidó bajo el influjo de los pastores Herrera, del Centro Evangélico de Cuenca.

Amanda S. Entonces Dios me permitió ir en una comisión de pastores, pero yo no era parte de esa comisión, sino que íbamos de paso hacia los Estados Unidos con Armando. Y en cada iglesia que visitábamos me identificaban como la esposa del pastor coordinador Armando S. y me preguntaban: "Y usted, hermana, ¿trabaja con las mujeres?". Y yo les contestaba: "No". "Pero debería trabajar porque siempre es importante, hasta para el cuidado del pastor, que siempre la esposa del pastor esté trabajando con las mujeres, que esté trabajando junto a su esposo así". Todos me decían lo mismo (diálogo con L. C., 11 de junio de 2019).

Poco a poco, el grupo fue creciendo hasta convertirse en ministerio, que más tarde se multiplicó en varias células.

Amanda S. Las mujeres [sostiene, inspirándose en las enseñanzas de la pastora Iliana Herrera de Cuenca] somos eso: mujeres de influencia. Y siendo mujeres de influencia negativa podemos ser muy destructoras, porque podemos llevar a una familia al caos. El ministerio busca apoyar a las mujeres, no solamente para que crezcan, por supuesto, en el conocimiento básico de la palabra de Dios, sino en su problemática de mujeres y también en los roles que ejercen como esposa, como madre, como una mujer dentro de la sociedad, como una ciudadana porque eso somos. No somos solamente esposas o mamás, también somos ciudadanas y del Reino más (diálogo con L. C., 11 de junio de 2019).

El énfasis en la ciudadanía de las mujeres, que entrelaza Estado y Reino, deja ver la pregnancia del feminismo al momento de admitir problemas específicos ("problemática de mujeres"), limitaciones normativas ("somos más que madres") e influencia social en relaciones específicas (por ejemplo, la maternidad), pero también en la vida pública. Para esta pastora, la sensibilidad ante el machismo y la promoción de la igualdad ante la ley no se contradice con el diseño del creador.

Amanda S. Ha sido el Señor quien nos ha ido moviendo a trabajar por las mujeres. Mirando los contextos duros, difíciles, por los que atraviesan: violencia, machismo, injusticias, maltrato. Entonces, prácticamente, fue trabajar desde la misma identidad de la mujer. Obviamente todo con los principios bíblicos. Y aparte de eso también, empoderarle a la mujer para que ejerza los dones, los talentos que Dios ya puso en ellas y los puedan ejercer para bendición de ellas mismas, sus hogares y la Iglesia misma o dondequiera se encuentren. [...] Porque básicamente hombres y mujeres podemos ejercer los mismos roles. Dentro del hogar obviamente no; las mujeres ejercen sus roles y el varón también. Pero dentro de la Iglesia, no. Todos podemos hacer lo mismo. Aquí en la iglesia las mujeres están en todo (diálogo con L. C., 11 de junio de 2019).

"Empoderar" a las mujeres en sus atribuciones se opone a todo lo que las anula, en su "identidad de mujer", e implica reconocer su participación en la Iglesia. Las líderes del ministerio coinciden con el pastor S., la "igualdad de oportunidades" no debe confundirse con "querer ser igual que los varones, tal y como plantea la 'ideología de género'".[4] La oposición a la IG, orquestada por el Vaticano a partir de la década de 1990, elabora cuidadosamente la combinación entre las ideas emancipatorias sobre la igualdad y la antropología humana de la diferencia sexual inscrita en la ley natural (Case 2016).

El ministerio otorga apoyo mediante consejerías que proveen sostén psicológico gratuito, además de talleres de capacitación sobre crianza de los hijos, manejo del dinero, amor, sexo y noviazgo, nutrición, emprendimiento y violencia intrafamiliar.[5] Las mujeres no solo aprenden cómo conducir su hogar, sino que crean lazos afectivos con las pastoras y facilitadoras que consolidan su protagonismo en los intersticios de la Iglesia. Estas redes exitosas comparten algunos de los rasgos de las empresas multinivel, resultado de la reestructuración laboral y empresarial, estrechamente ligados al lenguaje corporativo del "empoderamiento".

Amanda S. Procuramos que cada facilitadora mantenga ese grupo, no solamente en el tiempo del estudio del tema, sino también aún luego, en días que no son del curso propiamente. ¿Cómo han llegado a un nivel de amistad?, muchas terminan formando una célula en una casa de ellas o de la facilitadora o formando un grupo de amigas que quieren reunirse, si no semanalmente, una vez al mes, a tomarse un cafecito (diálogo con L. C., 11 de junio de 2019).

Estos encuentros flexibles y afectivos afianzan un ideal femenino mediante el que se establece un terreno propicio donde las mujeres hablan de sus dificultades, siempre dentro de las restricciones relativas a sus dones y atribuciones. Lejos de ser considerados un mandato social que las consigna al hogar, a la crianza, al trabajo subalterno y a la dependencia de un salario principal en casa, son una fuente de riqueza, de superación personal y de fortaleza para ellas, su familia y la Iglesia.

El énfasis en la correcta crianza y educación de los hijos o en el manejo de las finanzas familiares son elementos centrales en el enfoque de familia promovido por la Iglesia. En la comunidad, el protagonismo femenino se vincula habitualmente al servicio en papeles tradicionales, si bien se valoran los aportes profesionales que la Iglesia busca movilizar para su crecimiento. La pastora Amanda S. insiste en que la labor es "despertar dones" y entender dónde y cómo servir. Tras la inducción, cada mujer desarrolla su compromiso de servicio de acuerdo con sus capacidades. La pastora Elena V. describe su contribución en términos de "cuidado", especialmente de mujeres y personas desfavorecidas. La capacidad de trabajo en red, en su caso adquirida en una empresa multinacional centrada en "el esfuerzo propio y la autosuficiencia", se desplazó hacia "la palabra de Dios".

Pastora Elena V. Cuando yo llegué a la Iglesia, yo le dije al Señor: todo lo que yo conozco, todo lo que yo sé de mí, yo renuncio. Te quiero conocer de cero.

Llegar a la prédica no fue tarea fácil, en su caso por ser mujer, pero sobre todo por ser madre sola, es decir, en los márgenes de la familia ideal promovida por la Iglesia. En los testimonios de estas líderes, el reconocimiento del machismo y de la diversidad familiar aparece como un reclamo que ha de ser negociado con la concepción fundacionalista sobre la diferencia sexual, la complementariedad o el papel rector de los varones. La doctrina que anima la politización difiere en este sentido de las experiencias sobre las que se erige la práctica diaria. Los testimonios revelan fricciones entre la diferencia sexual idealizada y sus efectos en términos de falta de aceptación o promoción. Enunciados del tipo "todo según los principios bíblicos" reconducen las frecuentes incomodidades o desajustes, y si bien las pastoras no disputan el papel de guía de los hombres, tampoco lo subrayan o enfatizan.

Hombres de fe

> Culto dominical IEC. 12h. Bastante heterogénea la composición del culto. Se observan madres con hijos pequeños y adolescentes, clase media, media alta. Muchos adultos mayores, jóvenes también. Muchos recursos comunicacionales, luces de colores. Antes del culto y para sensibilizar al público se muestra un video de una canción sobre un padre que murió. Los autores del video son miembros de la congregación de Conocoto. Bienvenida. Alabanzas alusivas a Dios como padre. El tema: Carta a mi padre por Samuel Melo, un joven de 25 años. El mensaje gira en torno al día del padre:
> 1) padre como sacerdote, 2) padre que consagra a sus hijos, 3) padre que ora por sus hijos, 4) padre que ama.
>
> Se escuchan los siguientes mensajes:
> "Los padres son mucho más que la provisión económica, mucho más que el cajero". "Un hombre cuando se casa por la Iglesia está tomando responsabilidad sobre la vida de su esposa y sobre la vida de sus hijos. Y esa declaración de Josué (yo y mi casa serviremos a Jehová) es la declaración de alguien que tiene el derecho de determinar a quién va a servir esa casa. Es una posición de autoridad y como hombres se les ha dado esa posición de autoridad, de liderazgo. Y cualquiera que haya estado en liderazgo sabe que el liderazgo más que poder, es un tema de responsabilidad. Entonces los hombres tienen la responsabilidad y también el derecho de determinar a quién se sirve. Y Josué lo dice: 'ustedes decidan a quién quieren servir, si a los dioses de los amorreos en el otro lado del Éufrates, pero en esta casa se sirve a Jehová'. Y esta es la primera encomienda. La primera encomienda es que ustedes como hombres, como varones de la casa, se la crean, crean que son los sacerdotes y los responsables por la vida espiritual de sus familias. Tomen su posición como sacerdotes de la casa" (diario de campo de L.C., 16 de junio de 2019).

A juicio de los pastores, es con los varones con quienes se plantea el mayor reto para la Iglesia. El "hombre de fe", lejos de estar dado, como cabría esperar del "diseño original", se alcanza tras un arduo proceso personal. Si en las mujeres el trabajo de sí, que realiza el Señor, consiste en "despertar" o hacer aflorar los dones naturales existentes, los varones cristianos deben

"hacerse" y "perfeccionarse" a la manera de Jesús en un recorrido que no resulta nada fácil. Los pastores escuchan de viva voz las experiencias de abandono, violencia y machismo en las consejerías y elaboran su pastorado para "restaurar" un lugar un tanto mítico, "original" como a menudo insisten, para los cabeza de familia. Las mujeres, según la literatura, acercan a los hombres a la Iglesia, pero son ellos los que deben dar un paso al frente y asumir sus responsabilidades.

Emilio Z. Estos elementos y esquemas de *fe y familia* tienen que ver con levantar a la familia y, la verdad, nuestra primera prioridad es el matrimonio, y del matrimonio, es el varón, porque hemos visto que si el varón cambia, la familia cambia; y si el patriarca en un familión cambia, todos cambian. Ya ha habido casos en ese sentido que se han hecho así (diálogo con L. C., 16 de julio de 2019).

Pastor Carlos G. Ese ha sido el clamor de muchas mujeres, decir "¡por favor!, necesitamos que trabajen con nuestros esposos, nuestras parejas, nuestros maridos", porque estamos conscientes que si se restaura la imagen de Dios en ese varón, va a asumir su rol, va a asumir su responsabilidad y va a cambiar la situación, va a cambiar la relación con la esposa y evidentemente la relación con los hijos y la situación familiar en todas las facetas. En el tema económico, en el tema emocional, en el tema físico, en todas las áreas de la familia (diálogo con L. C., 1 de julio de 2019).

La representación del varón en cuanto rector, protector y proveedor, un ordenamiento enfático para la derecha cristiana, cobra fuerza. Los cuestionamientos feministas al respecto hacen que algunos pastores se muestren más beligerantes. Este es el caso del pastor Santiago O., de Centro de Adoración,[6] quien rechaza el placer irresponsable y la desprotección de los progenitores, que atribuye a las feministas y las disidencias sexuales "heterofóbicas".

Santiago O. El matrimonio de acuerdo al diseño divino que nosotros planteamos, y lo vamos a sostener, no es un asunto solo reproductivo.

Fundamentalmente, la consecución de la raza humana sí está en el asunto reproductivo [...], pero a esta gente, a estos heterofóbicos les encanta la idea que somos los esclavizantes de la mujer por la maternidad. ¡Es una estupidez! ¡No es verdad! [...]. En el concepto divino, cuando Dios dice "dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer", ¿sabe lo que está viendo allí Dios? Un ambiente propicio de crecimiento mutuo. De protección de la pareja, con un hombre proveedor, que de acuerdo a las feministas sería un crimen, pero pueden pensar lo que quieran. Dios está proveyendo un ambiente seguro de protección. Un hombre maduro, un hombre adulto, un hombre capaz de proveer comida, sustento, comida, abrigo y hasta salud, ¿no? Tal vez no lo quieran ver, pero allí está. En el concepto divino, en la procreación, que es parte de la biología y la naturaleza y aún del disfrute sexual, que Dios no tiene reparo en decir cómo hay que disfrutarlo. Que tampoco pone un manual del *Kamasutra*, ¡por favor! Pero hay referencias hermosas, todos los poetas, cómo se disfruta la sexualidad, que es lo único que les interesa a estos grupos. A ellos lo único que les interesa es cómo disfrutar la sexualidad y no importa lo que después venga. El disfrute sexual está diseñado por Dios para hacerlo dentro de la pareja, nos guste o no, fallemos o no, está establecido cómo se disfruta. ¿Por qué?, porque a más de disfrutar en la intimidad viene la parte de la procreación. [...] es una aberración dar dos papás, dos mamás a un niño, que es un disco duro en blanco. ¿Tú te imaginas qué figura van llevando los niños con una paternidad doble o una maternidad doble en la que la sensualidad y la sexualidad es su principio básico?, ¿qué tipo de seres humanos vamos a generar? (diálogo con L. C., 14 de junio de 2019).

En la IEGEQ, el grupo Hombres de Fe pretende afianzar a los varones como "cabezas" restableciendo su autoridad y compromiso en términos de amor y respeto, además de provisión y protección. Alejandro O., coordinador de liturgia y comunicación, explica que si en la familia cada cual asumiera su rol, la Iglesia no tendría nada que hacer. La IEGEQ ha ensayado distintos materiales y metodologías, tales como "pioneros de paradigmas". En ellas se vuelve sobre la experiencia inicial en la familia, la relación con el progenitor, el aprendizaje de la sexualidad, la aparición de la violencia, etc.

Las experiencias en el grupo y las asesorías permiten detectar y trabajar sobre los problemas de la masculinidad, claramente identificados por los pastores, para propiciar cambios interpersonales. Uno de los pastores comentó el siguiente caso:

Pastor Carlos G. Había un chico acá que la novia le deja. Le dice que ella ya no quiere estar con él; cuatro años de relación. La chica me dijo: "Yo ya entregué todo y el otro no me dice nada, no formaliza la relación, ya van cuatro años". Yo le digo: "Vi que ya entregaste todo, estás en un problema con Dios, por eso estás como estás, pero entonces aléjate de ese chico", y se alejó. Entonces el chico vino, me habló, y me dijo: "Por qué le dices que me deje". Yo le dije: "Dame tu visión de vida". ¿Cómo?", pregunta él, "¿cómo mi visión de vida?". "De aquí a un año". "¡Ah!, yo pienso viajar, mi maestría, el doctorado…". Y le digo: "¿Y ella?", "¿dónde está?". "Si ella quiere, viene". Por eso le dije: "Aléjate, sepárate –él no tiene ninguna visión con ella–, no tienes nada con ella, lo que tienes es todos los beneficios de un solterito, pero nada más. Por eso yo le voy a reiterar que no esté contigo". Ahí vino después, tras unos meses, que quiere bautizarse, que quiere conocer de Dios. Entonces un proceso de bautismo largo. Ya pasó el año, él le propuso matrimonio y él se olvidó de su visión y sus maestrías y todo por el amor. [...] En consejería escuchas de todo, hombres casados o solteros, hombres divorciados, entonces nuestro énfasis ha sido mucho el levantar este hogar, indistintamente si es el papá, mamá o solo es la mamá o solo son hijos, inclusive. Es levantarlo a través de una ministración, la palabra de Dios y un apoyo a través de material de estudio de primeros auxilios o de consejería en una parte posterior y en eso es en lo que hemos estado trabajando (diálogo con L. C., 1 de julio de 2019).

Salir del individualismo masculino implica no solo ver a la pareja, sino asumir un proyecto compartido en el que el hombre debe ceder a los deseos y necesidades de la otra parte al tiempo que asume un papel de conductor. La ministración sobre la masculinidad busca este tipo de conversión en los varones, pero no considera que estas actitudes o comportamientos egoístas o abusivos en la pareja y la familia puedan ser interpretados en un marco

más amplio de desigualdades relacionado con una matriz de poder en la sociedad, en sociedades capitalistas con una fuerte división sexual del trabajo, o que dicho marco deba transformarse. Lo mismo sucede con otros problemas como la delincuencia, que asumen se vinculan con el desempleo, pero, sobre todo, con "la degeneración moral" y la ausencia de orden y contención familiar entre sectores depauperados. Como señalan los pastores, la dificultad de trabajar con los varones reside en que no llegan, acuden de manera discontinua, no se comprometen y les cuesta asumir este trabajo de sí. Obviamente, dicho esfuerzo cuestiona sus privilegios, pero, específicamente, su propia subjetivación, de manera que el llamado a ejercer el liderazgo evangélico que se propone no siempre resulta viable o atractivo.

Para el pastor Armando S., el machismo y la violencia "son pecados"; la autoridad basada en el abuso de poder y las emociones descontroladas debe reconstruirse sobre otras bases. Al involucrar a los varones en el hogar como cabezas, la Iglesia impone "restricciones morales" a los abusos de género tales como la violencia familiar, el alcoholismo o la infidelidad (Algranti 2008b) para generar un entorno propicio de contención, diferente al vislumbrado por los feminismos, más proclives a sospechar de los cambios individuales en contextos donde la dominación es estructural y está ligada a privilegios que deben transformarse. Las palabras de otro pastor reafirman la importancia de que los hombres dejen de violentar a las esposas y pasen a protegerlas para restablecer así el plan de Dios.

> Dios me dio el privilegio de ser cabeza, no para vilipendiar, ignominiar, humillar, destruir la vida de los demás. De ninguna manera. Dios me dio el privilegio de ser cabeza. ¿Para qué?, para cuidar, para amar, para bendecir, para potenciar a mi esposa y mis hijas. El modelo de sometimiento es como la Iglesia se somete a Cristo, no como yo quiero… ahora, para ejercer esa autoridad en el hogar, tanto hombres como mujeres debemos ser comprometidos (diario de campo de la autora, conferencia del pastor Paúl R., junio de 2019).

Pastor Emilio Z. [los hombres] son los proveedores de la familia, los sacerdotes del hogar, los que llevan los principios de la palabra de Dios a la familia (diálogo con L. C., 10 de julio de 2019).

El pastor Paúl R., ponente en el Congreso *Varón Completo*,[7] desarrolla esta formación escalonada por medio de citas bíblicas:

> Pablo dice que el hombre es cabeza de la mujer, de la misma manera que Cristo es cabeza del hombre y no solamente eso, sino que el Padre es cabeza de Cristo. El sometimiento tiene un solo propósito en la familia, la palabra clave es protección. La esposa debe someterse a la autoridad del varón en tanto y cuanto el varón se somete a Cristo, entendiendo que el sometimiento, el ejercicio de la autoridad, es para proteger (diario de campo de la autora, pastor Paúl R., junio de 2019).

La subordinación en los confines de la familia patriarcal se proyecta a través de un encadenamiento jerárquico basado en el amor y confianza de la mujer en su esposo y de la prole en su padre, quien tiene la obligación moral y espiritual de velar por la familia. Así, a pesar de los dones organizativos que despliegan, las mujeres son implícitamente concebidas como sujetos vulnerables, física e intelectualmente, que deben ser resguardados y supervisados de forma amorosa en un esquema complementario. Retomo lo que expuse en la introducción al discutir la fuerza simbólica y social del patriarcado como proyecto civilizatorio: la figura del *pater* regresa sobre un universo de sujetos cuya minorización –de género, clase, edad, sexualidad y raza– se halla amenazada o al menos cuestionada. En esta *matriz de dominación* (Hill Collins 2000), la primacía patriarcal resulta, como plantean las teólogas feministas, en un esquema *patriarcal-kiriarkal* (Céspedes 2019). Los pastores interpretan el ordenamiento en términos muy diferentes.

> El sometimiento es cíclico, nunca es unidireccional, por eso Pablo, en Efesios 5, dice que el sometimiento tiene que ser mutuo. La implicación directa en Colosenses es que debe ser como al Señor. Yo debo someterme a Cristo y en esa manera, en ese modelo, en ese parangón, en ese ejemplo, en ese molde, la esposa tiene que someterse a mí y yo tengo que ejercer autoridad sobre ella, sobre mis hijos, pero con esa actitud de ternura, de protección, entendiendo que el sometimiento, el ejercicio de la autoridad, es para proteger (diario de campo de la autora, pastor Paúl R. 2019).

Lo cierto es que más que "cíclico" o "mutuo", el sometimiento constituye una escalera en la que el peldaño superior, el divino, es accesible únicamente para quienes ocupan el inferior, es decir, los varones. Como una vez sostuvo Mary Daly, "si Dios es hombre, entonces el hombre es Dios" (1973, citado por Russell 1997). De este modo, la autoridad teológica, conocimiento legítimo y poder otorgado y ganado a través de la confianza, acaba afianzando una estructura patriarcal que normaliza en el discipulado las jerarquías que atraviesan la sociedad dando forma al trabajo de sí de la feligresía.

El dominio masculino se normaliza y se blinda al sacralizarse, mientras que la relación entre la diferencia sexual esencializada y las desigualdades, a pesar de los señalamientos de las pastoras y las interpretaciones bíblicas sobre la mujer, se diluyen en el proyecto normativo con el que las Iglesias evangélicas, cada vez más inspiradas por el fundamentalismo cristiano, enfrentan las dificultades cotidianas asociadas a las relaciones de género y la sexualidad. Evidentemente, y retomando la discusión sobre el patriarcado, no nos hallamos ante un patriarcado absolutista que auspicia una subordinación total o encierra a las mujeres. El problema para el enfoque de familia es que los hombres no están ocupando el lugar de mando magnánimo que les corresponde. Para los líderes, dicho lugar dejará atrás los problemas derivados de una masculinidad tóxica, violenta e irresponsable.

Si leemos a este varón perfecto desde la economía política podemos ver, en primer lugar, que aparece absolutamente desincrustado respecto a los ensamblajes sociales –de educación, empleo, activos, cuidados, sexualidad, vivienda, consumo, etc.– en los que se agencia y contribuye a legitimar. En segundo lugar, su restitución pretende reforzar un esquema de reproducción social anclado al imperativo de que las mujeres, en sus diferencias, deben seguir realizando un enorme volumen de trabajo subalterno dentro y fuera de los hogares. Las obligaciones morales respectivas a mujeres y hombres en la familia y su correlato legal y político, que como veíamos convoca hoy a neoconservadores y neoliberales, exalta las virtudes del hogar con jefatura paterna a pesar de las dificultades que implica dicho modelo, especialmente entre los sectores populares. Busca, así mismo, arrinconar a la "mariconada", por emplear las palabras de María Galindo,

especialmente a la más joven, cuya "salida" será la terapia de conversión o la precarización existencial en los márgenes de la familia de origen y de los mecanismos públicos de resguardo. La vocación autoritaria de la que habla Wendy Brown (2023) da a estas coordenadas un giro provocador y desafiante en la medida en que más que desconocer ensalza los aspectos verticales del dominio.

No todas las Iglesias que lideran la ofensiva antigénero, entre ellas la IEGEQ, desconocen las implicaciones del machismo, se muestran beligerantes y ultranormativas, contemplan a los feminismos y las diversidades sexogenéricas como enemigos que se debe erradicar o sostienen un apego desinhibido a la jerarquía. La prédica sobre el ordenamiento tradicional de género encuentra expresiones muy diversas que oscilan entre el compromiso social tradicionalista y la exaltación libertaria promercado. Es el encadenamiento de dichas versiones en la ofensiva antigénero lo que amplifica la "atmósfera fundamentalista" (Céspedes 2019, 83).

"Levantar a la familia": la apuesta formativa y organizativa

Binarismo naturalizado, tradicionalismo del género y jerarquía sexogenérica se organizan en torno al enfoque de familia[8] que, para la IEGEQ y en general para el conservadurismo religioso, ha supuesto un giro hacia la educación y la infancia. Pastoras y pastores consideran que el mundo actual se encuentra sumido en un proceso de degradación moral y que la manera de frenarlo es "normalizando" la familia, encargada de transmitir la fe a las nuevas generaciones. La reforma social se desplaza de las/os individuas/os a las familias.

Emilio Z. Nuestra función, nuestra tarea principal, es restaurar familias y relaciones. Restaurar la imagen y semejanza que Dios puso en cada uno de los seres humanos, entendiendo que la familia es la célula de la sociedad. Si nosotros restauramos a través de la Palabra de Dios, la imagen y semejanza de Dios y las relaciones en la familia, automáticamente la sociedad va a cambiar, automáticamente el país va a cambiar, las instituciones van a cambiar. La familia es fundamental (diálogo con L. C., 10 de julio de 2019).

La restauración se relaciona con tres discursos: el teológico, que expresa la coincidencia entre familia cristiana y plan de Dios; el terapéutico, que busca la sanidad interior, y el social, que enfrenta los problemas diarios que tienen las familias con el fin de restituir la armonía a través de la fe y la organización del hogar. Pastores y pastoras consideran que la familia es la principal creación de Dios. En ocasiones la describen como inmutable y transhistórica, lo cual ya resulta de por sí problemático. Apegados al literalismo bíblico, plantean que es el texto sagrado el que proporciona las directrices que permiten discernir lo "correcto", "normal" y "natural". Este fundamento, como recuerda Panotto, "se transforma en un campo narrativo que resignifica experiencias y sentidos sociales y políticos" (2014, 89).

La pastora Amanda S. explica el acercamiento de la IEGEQ desde 2010 a otras iglesias y a otros pastores a través de materiales basados en los principios de fe y familia.[9]

Amanda S. Desde hace alrededor de unos 3 años, Dios nos ha ido hablando de una manera concreta... porque el 99,9 % de las consejerías eran alrededor de temas de familia, de conflictos familiares, de situaciones difíciles. Eso nos puso en alerta y, de alguna manera y por varias formas, Dios nos ha ido direccionando en ese sentido, de ser más intencionales, de trabajar y discipular las familias, porque claro, una familia sana y una Iglesia sana también contribuyen a una sociedad sana. Entonces, como te digo, Dios ha ido direccionándonos en ese sentido de sanar las familias, de trabajar en favor de restaurar la imagen de Dios en hombres, mujeres, familias. A lo largo de la historia bíblica, desde el génesis al apocalipsis, Dios se manifiesta a través y por las familias. Entonces por eso es que Armando, juntamente con los pastores y todos los ministerios, están trabajando en ese mismo sentido. Todo mundo, los varones también, los jóvenes, todo mundo tiene que estar orientado a trabajar para restaurar las familias (diálogo con L. C., 11 de junio de 2019).

Este enfoque acude a dos argumentos que se van a replicar en los pronunciamientos públicos contra el MI: 1) a pesar de los ataques, la familia tradicional, en su composición y sus atribuciones, se ha mostrado resistente,

ha pervivido, reproduciéndose biológica y socialmente, y 2) además de resistente, es la mejor estructura relacional para alcanzar la "sanidad interior", crucial en la cosmovisión evangélica (Algranti 2008b).

En la Iglesia, el plan, la ruta y los materiales del discipulado –difundidos en la web "Fe y Familia. Hogares Saludables"–, liderados por la pastora Ana María C., conectan con esta visión.[10] Para Carolina A., trabajadora social de la IEGEQ, implica "tener la guía y la dirección de Dios en la familia".[11]

El enfoque se sostiene, por ende, en una estructura "celular" importada de Costa Rica, donde las Iglesias evangélicas han adquirido preponderancia (Arguedas Ramírez 2020a, 2020b). La idea es dejar de considerar a las familias por separado; se trata de desplazar la Iglesia hacia barrios y hogares con el fin de formar redes entre familias bajo la supervisión de la Iglesia matriz.

Pastor Samuel C. Al servicio de la IEGEQ están las Iglesias "hijas", en dos barrios populares del norte de la ciudad. Si la misión y visión tiene que ver con extender el Reino, la idea es llegar también a sectores vulnerables (diálogo con S. Y., 27 de septiembre de 2019).

El pastor, con clara vocación social pero distante respecto a la TL, a la que tacha de "demasiado social" ("abandona un poco la fe, la espiritualidad"), menciona varios proyectos de asistencia y capacitación en emprendimientos, entre ellos los "desayunos con Jesús" dirigidos a los más pequeños. Este pastor cree que las familias son el medio para fortalecer las Iglesias locales.

Algranti (2008b) considera que estos planteamientos actualizan el afecto y el liderazgo diario, implican "la capacidad de influir en la vida cotidiana, en los hábitos, las rutinas y costumbres que configuran el entramado de la experiencia, lo que permite a las religiones trascender el modelo de la *comunidad ideal* para convertirse en *comunidades reales*" (184). Para ello se plantean distintas estrategias, que van desde las consejerías, donde se practica la "primera ayuda" (el "núcleo de fe y familia"), hasta la creación del "altar familiar" en cada hogar, que culmina en la formación de células locales que congregan

varias familias en casas, de las que eventualmente nacen las Iglesias asociadas a la matriz. El pastor Carlos G. explica que esta visión celular es compleja dados los recelos a la hora de comprometerse, formarse y compartir *entre* familias. Posiblemente, las diferencias de clase y la divisoria público/privado entre la clase media, que es la que más frecuenta la IEGEQ a nivel central, jueguen un papel importante en la concepción individualista de la familia. Además, la Iglesia recibe a personas dispersas por toda la ciudad, y su capacidad no alcanza para implantar una organización descentralizada de tipo territorial salvo en las denominadas Iglesias hijas, asentadas en sectores populares. Por eso, la figura de pastores y pastoras sigue siendo clave; usando los términos empleados por los mismos líderes, más que "cristocéntrica", la organización sigue siendo "pastorcéntrica".

En esta apuesta por diseminar y expandir el Reino a partir de la "fe en el hogar", la pastora Elena V. se ha mostrado especialmente activa al abrir espacios a las familias monoparentales, como la suya, comúnmente relegadas. Para ella, el discipulado es mucho más que enseñar la palabra; es, afirma, "cuidar" y "trabajar diariamente con las personas". Sus esfuerzos por descentralizar la Iglesia, llevarla a los territorios y enlazar hogares no cuajaron, y la institución volvió a organizarse alrededor de los cinco cultos principales y su respectiva cabeza pastoral. En todo caso, el enfoque de familia ha seguido articulando las iniciativas eclesiásticas mucho antes de que llegaran las movilizaciones antigénero. Estas, no obstante, tradujeron el discipulado en un lenguaje político-religioso que facilitó la conformación de un frente amplio entre quienes se declaran "a favor de la familia".

Aunque los pastores más abiertos insisten en que su objetivo no es censurar la homosexualidad (al lesbianismo nunca se alude), siempre entendido como algo diferente a la diversidad familiar realmente existente, sino proteger a hijos e hijas proporcionándoles un ambiente "saludable", lo cierto es que el discipulado se hace eco de ideas de contagio, peligro e impureza, particularmente sensibles cuando se trata de la infancia.

Pastor Samuel C. Si no seguimos nosotros una ética y una moral que sale de la Biblia, no sabemos a dónde vamos a parar, ¿no?

De los ministerios a las calles

La "degeneración de la familia" en la violencia intrafamiliar, la infidelidad, el abandono o la irresponsabilidad masculina aparece directamente conectada con la pérdida de identidades y papeles claros para los sexos y la desviación homosexual y el transexualismo (empleo aquí sus propios términos). En el marco de la campaña CMHNTM, la IEGEQ movió a los ministerios y al discipulado ante el ataque que implicaba la legislación "con perspectiva de género" –derechos sexuales y reproductivos, educación sexual, MI–. Los líderes creían que todo ello atentaba contra la ley natural, el plan de Dios y el "diseño original". Se produjeron una serie de contactos con pastores y líderes evangélicos fundamentalistas peruanos que fueron relevantes, al igual que las visitas de otros operadores políticos de la ultraderecha internacional, cuyos discursos pasaron del victimismo en nombre de los menores y los ofendidos progenitores de la nación al ataque directo al feminismo y al movimiento LGTBI, siempre entendido como parte de un *lobby* de poder.[12]

La dictadura de género ocupó buena parte de los cultos en la IEGEQ en los días previos y posteriores a la marcha de 2017.

Pastor S. Hermanos, esto es infernal y diabólico. ¿Qué les dicen a los adolescentes de 11, 12 años? Que tienen derecho al placer, y después de todo un curso sobre el placer, le entregan un preservativo y a las niñas una píldora para que no se embaracen y aborten, porque la píldora del día siguiente es abortiva. Dan, dizque, educación sexual, pero están promoviendo la promiscuidad, el inicio de relaciones sexuales muy tempranas y están multiplicándose los embarazos adolescentes y las enfermedades venéreas. Y, sobre todo, esto ocurre a espaldas de los padres, robando como padres nuestra autoridad y derecho a guiar la orientación moral y la identidad sexual de nuestros propios hijos, con nuestros valores, que provienen de la bendita y santa imagen de Dios. ¿Qué haremos por la honra del Señor y la bendición de nuestros hijos y futuras generaciones? Dios encargó a los padres de familia, a la familia y a la sociedad adulta guiar y proteger a los niños y jóvenes, llevarlos al conocimiento de Dios, forjar sus valores y carácter y un propósito eterno en la vida. Y con este encargo, Dios nos va

a pedir cuentas. […]. En términos prácticos, tenemos que proteger nuestra autoridad de derecho contra esta invasión del Estado y la diabólica ideología de género (diario de campo, culto, Quito, 17 de septiembre de 2017).

La libertad religiosa, tradicional bandera del campo protestante frente a la primacía católica, se reformuló como oposición a este "totalitarismo". En el corazón de la lucha se hallaba la regeneración moral de la ciudadanía, contrapuesta a través de múltiples y extremos ejemplos replicados en las prédicas –casamiento con animales, varones adultos que dicen ser niñas y son adoptados por lesbianas, adiestramiento en el uso de preservativos en colegios o defensa de la pedofilia como una "orientación sexual"– contra la legislación antidiscriminatoria o a la educación sexual para la prevención de la violencia o el embarazo. Dicha misión se declinó en dos registros entrecruzados: ciudadano y religioso.

En el interior de la Iglesia se produjo un consenso sobre la gravedad de la situación, si bien no todos los pastores y líderes experimentaron el mismo ímpetu. Después de que los colectivos LGTBI denunciaron a varios líderes tras la marcha de octubre de 2017, se produjeron discrepancias en torno al papel de la Iglesia. Algunos comenzaron a cuestionar la relación entre la Iglesia, la palabra y la política. Una pastora, por ejemplo, aludió a la presión que se ejerció para participar en las movilizaciones.

Pastora. Era todos los domingos, todos los domingos, si no era el sermón entero, después del sermón había unos 20 minutos de vamos a hacer esto y lo otro. Hubo una presión muy fuerte (diálogo con L. C., julio de 2019).

Para ella, la misión es "tender puentes", y reconoce que el posicionamiento antigénero "sin preparación", es decir, sin argumentos claros y desde posturas dogmáticas, puede cortarlos. A pesar del tono encendido de su prédica, el pastor Carlos G. se muestra ambivalente sobre el cometido de la Iglesia y la forma adecuada de "defender a la familia".

Pastor Carlos G. Nos juntamos con los católicos a defender la vida, la familia, y les llevó a un juicio a los católicos y a nosotros, al pastor coordinador.

Eso fue en la primera marcha… Y hay veces que nosotros decimos, ¿para qué está la Iglesia?, ¿para la política o para la palabra? Se vive esa discusión en la Iglesia y con el Consejo Pastoral. El pastor es un defensor y en su corazón está el defender esto. Como dijo [el pastor], "mis últimos cartuchos del ministerio serán para defender la familia", y nos ha llevado a nosotros también. Pero el Consejo Pastoral, siempre poniendo un puntito, en el sentido de ¿qué mismo es esto? ¿es político, cívico o qué mismo? Gracias a Dios nos ha escuchado y nos hemos direccionado a la palabra, sobre todo para que la persona, la figura del padre, si es que lo hay, sea el sacerdote que guíe a su familia y cambie las cosas (diálogo con L. C., 1 de julio de 2019).

Pastor Samuel C. [hacen falta] argumentos más científicos, más psicológicos, más humanos, de derechos humanos, [con los que abrir un diálogo con la sociedad que, según él, no entiende los argumentos exclusivamente religiosos que contribuyen a tildarlos de "fanáticos"].

Distintos miembros de la IEGEQ coinciden en la ilusión naturalista sobre los géneros y el discipulado en torno a la familia tradicional, suscriben la necesidad de hacer valer el Reino, pero no todos se identifican plenamente con la campaña y la propuesta de escalar desde el movimiento religioso al social y al político según la propuesta que analicé en el capítulo anterior. Quienes lideran el MVF, no obstante, consideran que afianzar su posición política y "no quedarse fuera" de la alianza con los católicos es parte del compromiso adquirido y expresa coherencia entre la misión dentro y fuera de la Iglesia. Estas reservas, tanto en relación con el planteamiento sobre la IG, que algunos reconocen no del todo bien formulado, como con la politización y movilización eclesiástica también resuena entre algunos/as feligreses.

Los intercambios con los fieles dan cuenta de algunas discrepancias. Las nuevas generaciones de feligreses han asumido la importancia del discipulado de las familias, pero entienden al mismo tiempo que estas son diversas en su composición y que es preciso hablar con la joven generación sobre sexualidad, embarazo, violencia, etc. Algunas se muestran abiertamente reacias respecto a la movilización, bien desde el inicio o tras haber participado en varias marchas y enfrentar su carácter homofóbico. Una joven creyente manifestó:

Amelia A. Entonces yo siento que por ahí no iba. [...] También siento que es un tema de generaciones, muchos de mi generación no estaban de acuerdo y casi nadie se asomó. Conozco un par de chicos que sí, y están superabanderados de cualquiera de estos movimientos, pero, literal, de 10 es 1, ¡ya! El resto está como "no estamos de acuerdo". A mí me dolió mucho que se politizó la Iglesia. Se utilizó el púlpito para decir "tienen que ir a la marcha", y yo no quería ir a la marcha. No creo que Dios me ha llamado a marchar por esos asuntos. [...] entonces dejamos de estudiar la Biblia, dejamos de revisar el evangelio y solo ese era el tema. Varias familias de la Iglesia salieron por esa situación. Yo decía, imagínate que aquí esté una familia con un hijo que es homosexual. O sea, ¿cómo se va a sentir esa familia? [...] Y no solo era en IEGEQ. Yo sabía de otras Iglesias que igual era como "tienen que ir a la marcha" y ellos no querían ir. Había gente que no quería ir. [...] Entonces, claro, "yo soy un superbuén cristiano porque fui a la marcha". Yo era como… "¡qué vergüenza ser evangélico!" (diálogo con J. S., 24 de febrero de 2021).

Juzgar y "lanzar bibliazos", como dice otra de las entrevistadas, va contra los mensajes sobre "tender puentes"; por eso, algunos creyentes han optado por apartarse de la discusión, no abrir polémica, simplemente no participar ("trato de no hablar de eso con mis compañeros").

Otros, particularmente varones, sienten más proximidad con los postulados de la campaña CMHNTM y marcharon con la IEGEQ portando las camisetas blancas que se distribuyeron en las distintas movilizaciones. Javier Á., por ejemplo, fue a las marchas provida con su novia coreando una extraña consigna "No abortes, varón", que él relaciona con la responsabilidad que deberían tener los hombres en los embarazos no deseados. Para Pablo D., otro feligrés, la pregunta sobre las campañas antigénero le impele bien a hablar de la Biblia, bien a denunciar la corrupción de los políticos, bien a imaginar la posibilidad de contar con un candidato cristiano. Todo ello resuena con el imperativo de moralizar y depurar la política y se proyecta más allá de las legislaciones y políticas de género. Para los varones, orar y bendecir a los gobernantes, posición tradicional de los evangélicos, convive con el descrédito total de la política y la necesidad de politizar las Iglesias.

Para el pastor Armando S. existe una continuidad entre la restauración de la familia en el pastorado y el compromiso político antigénero, entre evangelizar y protestar. La idea, según explica, no es quedarse en la reacción, sino trabajar desde ella para ir más allá, desde la iglesia hacia la sociedad incorporando a más actores.

Pastor S. Tampoco podemos mezclar las dos cosas, pero sí caminar sobre dos carriles. [Trabajar adecuadamente ante las crisis familiares implica ganar autoridad moral y espiritual en una perspectiva amplia que] incluye a las mujeres jefas de hogar, a las divorciadas, a los jóvenes, los huérfanos, etc. (diálogo con L. C, 18 de febrero de 2019).

Este trabajo continuo, como veíamos, apunta a transformar a los evangélicos en guía para la política.

> Ojalá que algún día el gobierno tenga que decir: "los evangélicos son los expertos en familia, dejémosles gobernar". Que nos inviten al Ministerio de Educación, al de Justicia, al del Interior. Los evangélicos tienen respuestas a la delincuencia, a la drogadicción. Los evangélicos han luchado contra el femicidio, saben cómo impedir la violencia intrafamiliar. Que seamos en carne propia, vivencialmente, esa luz en el mundo y la sal de la tierra. Entonces sí tendremos la base moral para colocar a los hijos de Dios y a las hijas de Dios en cargos de servicio público, cargos de autoridad política de influencia, en las universidades, en las organizaciones cívicas y sociales, en las escuelas y colegios. Entonces nosotros podremos cosechar. Y la decisión de esta Coalición Fe y Familia es caminar en esa dirección. [...] Las marchas fueron un ensayo, ahora viene lo serio (notas de campo de L. C., intervención en la asamblea de conformación de la CNFVF, 19 de julio de 2019).

La candidatura del pastor Gerson Almeida a la presidencia en 2021 junto con una católica provida despertó simpatías y respaldos explícitos de algunos líderes, especialmente del CRFVF de Guayaquil (Calvopiña 2020). En la IEGEQ, no obstante, el debate no terminó de zanjarse; no existía consenso sobre el papel de la Iglesia en la política contra el género, en la política electoral y en general en la política. Aun así, el MVF y los pastores y líderes que

lo sostienen han pugnado por conectar el discipulado y la labor interna que desarrollan con la política sin asumir plenamente el programa ideado al calor de las campañas antigénero. Quizás una de las mejores síntesis sobre la visión y misión de las Iglesias en este nuevo frente la ofrece uno de los fundadores de Vida y Familia:

Andrés M. La primera estructura o construcción relacional antes de la comunidad es la familia y el matrimonio principalmente. Es la unión entre hombre y mujer, desde el huerto, en el principio de la creación. Y la construcción de la sociedad se basa en el desarrollo y construcción de las familias. Es un proceso evolutivo de la sociedad visto desde la fe. Y la Iglesia tiene apenas dos mil años de existencia; sin embargo, la familia es milenaria y la integración entre hombre y mujer, en tema de relación de equidad, incluso en tema de corresponsabilidad de pareja, que es un principio en sí mismo, de responsabilidad al cuidado de la creación, es a la pareja, a los dos, en corresponsabilidad, ninguno encima del otro. [...] ese principio, la Iglesia lo abandonó por el individualismo del sujeto. Entonces, si hay algo a recuperar como misión de la Iglesia es el retorno a la familia, donde la familia genera el principio de reconstrucción de las relaciones y la convivencia en el Estado. [...], si hemos de luchar frente a la novedad ideologizante ahora, no es ir a pelear dentro de los tribunales, sino dentro de la familia (diálogo con L. C., 23 de abril de 2019).

El *retorno a la familia*, descrito en términos históricos y evolutivos, recompone el legado liberal secularista de los protestantes, cuyo epicentro visible había sido más bien la libertad del individuo, siempre garantizada por el aporte de las mujeres. Hoy, dicho aporte oscila entre los discursos sobre la equidad y la diferencia sexual esencializada. La familia adquiere un lugar central en los discursos en cuanto pilar de la sociedad y la economía. Andrés M. hace su propia interpretación del legado protestante y su concreción en Ecuador.

Andrés M. Nuestra mejor herencia, nuestra mejor construcción económica, política, social en los Países Bajos, en donde nacimos, fueron las

familias. El cooperativismo nace de la familia protestante. La verdadera República en términos de las comunidades de equidad en el norte de Europa está basada en las familias. Por eso cuando ustedes lean la segunda constitución de Rocafuerte dice: el Estado corresponde a los individuos y no a ninguna familia ni organización. La constitución fue construida bajo el principio francés… Nosotros le damos mucha importancia a Eloy Alfaro como el liberador del Estado. La realidad, lo que él hizo es dar educación, que está bien, la popularización de la educación, pero nunca quiso darle a la familia la responsabilidad de la educación, siempre él le hacía al Estado en términos esenciales. Y el que restaura la familia como el espacio educador de sí misma es increíblemente Velasco Ibarra. Yo hasta ahora no entiendo cómo este loco logró capitalizar su populismo político basado en restaurar a la familia como su mejor espacio de expresión.

[...] porque si hay algo que tenemos fuertemente en América Latina es la familia, entonces la cultura nos acompaña en este ejercicio de retorno a la familia. Si hacemos un análisis de la economía ecuatoriana, de 870 000 empresas que hay en Ecuador, 170 000 son corporativas y las demás son empresas familiares. [...]. Entonces, proyecto económico, proyecto de relaciones y además proyecto educativo. A la familia hay que regresar y la Iglesia es el mejor agente del retorno hacia eso (diálogo con L. C., 23 de abril de 2019).

La familia aquí no es simplemente una unidad de reproducción biológica naturalizada en la historia evolucionista. La familia o más bien cierta conformación de ella se convierte en el pilar de la cultura y la política latinoamericanas. Atravesada ya por la doctrina de la "igualdad en complementariedad", introducida por los católicos, y por la tradición liberal protestante, paradójicamente reencontrada en el Estado conservador, la familia ofrece la auténtica alternativa de restitución para la vida pública. Este repliegue en lo privado de la esfera familiar (valores familiares, educación y autoridad paterna, distribución de dones y roles, etc.) es el que, en último término, puede purificar la política y reequilibrar las disfunciones existentes.

Tal y como vengo argumentando, este proyecto es *patriarcal* en un doble sentido. Primero porque ignora las asimetrías que se asientan y se

reproducen en la familia. La familia y las figuras inteligibles a ella asociadas se transforman en el ideal no solo de género y sexualidad, sino también de clase y raza para el conjunto. Esto a pesar de las dificultades que enfrenta el discipulado a la hora de "restaurar" varones. Segundo porque ofrece un repliegue privatizador ("¡Con mis hijos no te metas!") respecto a la sospechosa injerencia del Estado, al que se presiona para que en todo caso asuma los valores tradicionales. Y tercero, porque a través de esta tensión entre repliegue en lo privado y presión sobre lo público se pone en juego el modelo de reproducción social privilegiado por las élites liberando las fuerzas del mercado y haciendo de la familia el epicentro de la acción social.

Para Andrés M., la intromisión en la esfera personal como ámbito en el que se define la política representa un auténtico desafío.

Andrés M. Ante la avanzada significante de los movimientos liberales, de los movimientos neohumanistas, encabezados por la agenda GLBTI y la agenda del enfoque de género, porque tenemos allí una sombra no bien pensada, no bien calculada. Nace en involucrarse en el ámbito de lo privado. Cuando se involucra en el ámbito de lo privado, en la educación de los hijos, la educación de pareja, la constitución de los roles familiares sale entonces el tema: bueno, ¿qué pasó?, ¿por qué el Estado tiene contrato con Silueta para la educación de los niños en los colegios?, nos preguntamos: ¿qué pasó? Estamos de acuerdo con el enfoque de género en términos de paridad relacional, sin embargo, cuando ya aparece firmando el ministro contratos para la educación de la sexualidad en los colegios de nuestros hijos con los de la agenda Silueta, ¿qué pasó?, ¿qué sucedió?, ¿qué es el enfoque de género en el fondo? Es la gelebetización de los procesos educativos. O cuando sale el defensor del pueblo a exigir, en diálogo con el Ministerio de Educación, para que todos, miles de docentes, tomen el curso en línea sobre enfoque de género y las relaciones de las grandes diversidades como un curso obligatorio en contra de su propia conciencia, entonces nos preguntamos: ¿qué pasó?, ¿cuál es la libertad de conciencia y la libertad de objeción de conciencia?, ¿acaso es obligación de un educador aprender, saber y decidir si es que no quiere? con una pena de ser despedido del trabajo. Entonces empezamos toda una reflexión sobre esto. ¿Dónde consentimos esta pseudorregulación? No es que

yo sea homofóbico, esa parte yo la superé hace mucho, pero cuando tienes becas preferenciales del Estado si eres de la línea gay, bueno, ¿qué pasó?, ¿qué sucedió? (diálogo con L. C., 23 de abril de 2019).

La libertad de conciencia, el consentimiento y la igualdad se transmutan en valores conservadores y la libertad aparece privada de su carácter emancipador o cuestionador de las desigualdades, además de enfrentada al lucro de *lobby* de género. La "gelebetización" de la política resulta en un movimiento autoritario.

La IEGEQ ha sido un actor fundamental para entender la declinación evangélica antigénero en un entorno dominado por el catolicismo conservador. Su visión sobre las identidades sexogenéricas, la sexualidad y la familia configura, más allá de un conjunto particular de creencias con el que se pueda explicar y guiar a la feligresía, una palanca para influir en las políticas y la vida pública. Si bien el integrismo católico ha venido arreciando la ofensiva antifeminista desde la década de 1990, en la tercera década del siglo XXI, el fundamentalismo cristiano en sus distintas ramas se ha sumado al combate, cada vez más compactado, con el argumento de defender a la familia, un tema de continua elaboración en el interior de las Iglesias.

En la IEGEQ, el trabajo en los ministerios y el discipulado familiar asienta las bases doctrinales y sociales que regulan la "sanidad" comunitaria. Los problemas y malestares que experimentan sus miembros son considerados el efecto de difusas fuerzas del mal. Frente a ellas se recupera un modelo de orden, un esquema patriarcal de apariencia benigna y tolerante, una versión despolitizada del machismo, que oculta y normaliza la asimetría entre mujeres y hombres, entre heterosexuales y personas de la diversidad, desconectándolas de las relaciones de poder, desigualdad y violencia. Recobra la exclusión y expulsión de las disidencias al tildarlas de destructivas para la infancia y la juventud (naturalmente heterosexual y binaria) de manera indirecta (el *lobby* globalista LGBTI). La subordinación de los menores se actualiza apelando a la responsabilidad paterna, avivando la sexualidad como un campo minado y negando la educación como camino para la autonomía y la autodeterminación cuando no se produce en términos normativos.

Las Iglesias obvian así las causas y procesos que generan las desigualdades, discriminaciones y violencias, y con ello contribuyen a profundizarlas. La moralización de estas cuestiones y su constante atribución al mal que trae la modernidad implica, en su visión, fortalecer la familia según la "imagen y semejanza" de Dios. Para pastores y pastoras, cuando "se ha perdido el horizonte de la imagen de Dios", cuando los sujetos carecen de fundamento y no saben cuál es su origen y propósito, cuando "pierden el temor y conocimiento de Dios", quedan expuestos a cualquier ideología, porque, como recuerda una pastora, "el enemigo de nuestro Dios no deja de trabajar nunca y los que sabemos la verdad hemos dejado que avance".

El enfoque de familia provee contención y orientación, siempre dentro de los márgenes de los valores y prácticas tradicionales. Dicho enfoque, no particularmente beligerante o autoritario en el caso de la IEGEQ, pone en tensión el papel de las Iglesias entre quienes se orientan hacia la palabra y la obra en un discipulado ajeno a las dimensiones estructurales de las crisis de reproducción social que afrontan las comunidades, y quienes buscan la coherencia entre ambas y la intervención pública, y aspiran a ejercer su influencia más allá de los confines del templo. La amalgama de fuerzas a las que se integra esta y otras Iglesias representa un desafío para aquellas personas que entienden la fe como un modo de "tender puentes".

Conclusiones

La ofensiva antigénero –campañas y movimientos en los que se coaligan fuerzas de derecha, en ocasiones con exponentes de la izquierda conservadora– es un fenómeno de la última década que parece proyectarse hacia el futuro. Tal ofensiva cuenta con antecedentes en el mundo provida, en formaciones de "familia y tradición" y entre los sectores religiosos defensores de los papeles convencionales para mujeres y hombres. Son sectores diversos contrarios a la libertad y la democracia sexogenérica, a los derechos sexuales y reproductivos, en general, a los anhelos de los feminismos y los movimientos LGTBI. Todo este universo retardatario existe desde hace tiempo; anclado históricamente a la jerarquía católica, y ha buscado de modo constante renovar sus bases entre las nuevas generaciones al tiempo que actualiza sus enunciados. En las últimas décadas quienes la promueven han ido configurando un entramado cada vez más dinámico y tupido que, desde mediados de la década de 2010, logra colocar en la escena pública un poderoso, a la par que vago, significante en torno al que logra aglutinarse: "el género". Ecuador, al igual que casi todos los países de América Latina, ha sido parte de esta corriente y ha estado particularmente influenciado por algunos "exportadores" de ella, provenientes de Perú, Argentina, Brasil, Colombia y España. También ha "exportado" de manera temprana sus propias versiones, curiosamente animadas por un exmandatario progresista que opuso la IG a las auténticas inquietudes de la izquierda.

Tras dos décadas de ascenso imparable de la *perspectiva de género*, los *análisis de género*, las *políticas de género* y los *estudios de género*, desarrollados de forma problemática en simultáneo a la ofensiva neoliberal y sus efectos devastadores, "el género" ha pasado inesperadamente a ser un término sospechoso y destructivo. Esta potente y extendida categoría para el análisis social, con la que investigamos las desigualdades entrecruzadas y la producción de identidades y relaciones de dominación situadas, se ha convertido en un referente clave en el rearme moral de las derechas autoritarias a nivel global. Muchas de las que antes lo habían consentido, en algunos casos hasta alentado como parte de la legitimación democrática de medidas precarizadoras y de expolio, en adelante lo empezaron a aborrecer o sintieron que debían pronunciarse en su contra. Evidentemente, el consenso no es total, pero la sospecha hacia el género en la educación, en las políticas de igualdad y contra la violencia, en el ámbito de la salud, etc., se ha infiltrado en una parte significativa de la derecha, de ciertos sectores políticos convencionales o alternativos, de los grupos tradicionalistas y, hasta cierto punto, de un sector de la sociedad para el cual "el género" amplifica y resuena con temores diversos asociados a la existencia cotidiana. Políticos emergentes como Donald Trump, Nayib Bukele o Javier Milei alientan esta disposición y alcanzan popularidad movilizando la retórica antigénero. Con ello han confrontado a los feminismos y a través de ellos a las visiones críticas y emancipatorias. Han buscado identificarlos como contrarios a lo que entienden como progreso, basado en el beneficio privado, succionadores de fondos para causas exageradas o directamente para el despilfarro, cómplices progres de la degradación de las condiciones de vida, desviados sociales, etc. Esto ha justificado la contracción de derechos y recursos para sostener condiciones de vida digna. A la par han implantado una lógica bélica contra un enemigo fantasmático cada vez más aglutinado en torno a la degradación de la familia, la infancia y los embriones como resultado de la existencia trans y del aborto.

En Ecuador, la ofensiva ha sido parcialmente acogida por sectores de los partidos de derecha, pero también ha tenido eco entre algunos sectores del progresismo. No siempre la han abrazado por completo, es decir, en todas sus expresiones, y no siempre se ha convertido en argamasa para unir

facciones y programas. Cabría decir que su adopción en el país ha sido moderada con respecto a otros lugares donde se ha convertido en un elemento clave para las alianzas del neoliberalismo autoritario.

También en Ecuador, el fantasma de "el género" ha implicado transformaciones legislativas, si bien no tan contundentes como en otros países. Un ejemplo fue el Reglamento General de la Ley Orgánica Integral para Prevenir y Erradicar la Violencia Contra las Mujeres de 2018, en cuyo texto final se eliminaron términos como transversalización del enfoque de género, nuevas masculinidades y mujeres en su diversidad, todos ellos rechazados por los actores que salieron a las calles contra la IG en 2017. Así mismo, implicó el surgimiento en 2021 de la candidatura política provida del MEU, resultado de la oleada de protestas y de la alianza entre católicos y evangélicos, pero con nula relevancia en los comicios. Entre las batallas concretas que han librado en este tiempo están resistir la despenalización del aborto por violación, el reconocimiento civil de las familias diversas, la *identificación de personas transgénero* en los documentos, la educación sexual, las medidas de protección a la infancia trans o la aprobación del MI, pero lo más significativo ha sido la instalación, si no la popularización, de ciertos contenidos y significantes movilizados según la coyuntura. Esto se ha logrado a través de la acción colectiva en campañas no siempre cohesionadas, especialmente en redes sociales.

Al igual que en otros países, esto no ha dado lugar a un movimiento social, organizado y sostenido en el tiempo, con objetivos comunes e interacción regular con antagonistas bien definidos (Martínez Beterette 2021). La heterogeneidad y falta de unidad, las conexiones desde arriba –adecuadas para el cabildeo, pero no para la autorganización o para la creación de bases más estables– o la respuesta a coyunturas de emergencia, entre otros aspectos, no permite hablar de la conformación de un movimiento "contra la ideología de género" como tal, a pesar de las nomenclaturas adoptadas. Para muchos tampoco era ese el propósito, que se inclinaba, más bien, a generar una atmósfera de confrontación sensible en un periodo de incertidumbres que algunas autoras han caracterizado como el giro a la derecha (Svampa 2020). Un tiempo en el que se buscaba primeramente rematar al progresismo en los gobiernos de la región, también en el plano simbólico,

y neutralizar las emergencias de rebeldía asociadas al modelo de reproducción social, sus condiciones e infraestructuras. Un tiempo en el que se aspiraba a profundizar la polarización y el autoritarismo por la vía de los valores y pánicos morales.

Tal y como advierte la literatura en otras regiones, el pegamento simbólico que proporciona "el género" (Grzebalska, Kováts y Pető 2017) ha catalizado ansiedades, temores y malestares muy diversos, incluidos los directamente asociados al género, comúnmente conectados con procesos de desposesión y precarización capitalistas (Graff y Korolczuk 2022).

He argumentado en estas páginas que la ofensiva contra el género configura una *reacción patriarcal*. Es ciertamente *anti*, antiderechos, antifeminista, anti-LGTBI, antitrans; sin duda, frena y hace retroceder avances legales y políticos de las mujeres, las infancias y las diversidades sexogenéricas. Sin embargo, su actuación no es meramente reactiva. Su intervención es también propositiva, no solo, aunque también, por alentar propuestas legislativas, casi siempre estrafalarias, como sucedió con el Proyecto de ley de Fortalecimiento de las Familias del Ecuador en 2020, en la que se propuso la "adopción desde el vientre materno", sino por proporcionar y legitimar un proyecto social vertical que busca gobernar a través de leyes, normas, reglamentos, servicios, etc. Dicho modelo, que no hay que entender siempre como homogéneo y coherente, se libra en torno a la ilusión naturalista del sexo –varones masculinos y mujeres femeninas en sus atribuciones sociales– como fundamento de la familia heteroreproductiva (y civilizada) y el poder de los padres. Este modelo, caracterizado como "original" (en lugar de divino), según se argumenta, ha sido desafiado, se halla en peligro y debe ser defendido en nombre de la sociedad, la nación y la libertad. Además de idealista, se aleja de la realidad sociológica del país y la región y replica la exclusión, la patologización, las desigualdades y violencias de quienes se hallan en sus márgenes. Normaliza la idea de que no toda la población debe tener los mismos derechos; algunos sujetos, las personas trans a la cabeza, pueden ser tolerados por separado, pero no considerados iguales, y deben ser reconducidos de modo que sea posible su conversión a la normalidad. La infancia, indudablemente heterosexual, se convierte en el auténtico epicentro de la disputa. De acuerdo con el

modelo de reproducción social heteropatriarcal y racista, los derechos de las personas LGTBI se interpretan como privilegios que amenazan a la denominada sociedad mayoritaria que hay que defender. La presión y el sentimiento de amenaza que estas campañas y actores buscaron suscitar en las calles generó un efecto simbólico sobre la Asamblea Nacional, que se proyectó de forma irregular sobre diversas agencias del Estado (dependencias judiciales, administrativas, educativas, de salud, etc.).

Discutiendo con la literatura, he argumentado que el carácter patriarcal de esta reacción productiva reposiciona a los varones y a los varones en cuanto padres; esto sin desconsiderar las dimensiones de clase y étnicas. Los varones-padres que se vislumbran en el trasfondo de las campañas prometen un lugar de resguardo y calma, al menos transitoria, para quienes experimentan las inseguridades y vulnerabilidades que acarrea la actual depredación capitalista y sus concreciones sexistas y racistas. Como he mostrado, la idea de caos, amenaza, desintegración de los vínculos, daño a la infancia e incluso a la naturaleza o ataque al hogar emprendedor y protector atraviesan buena parte de los enunciados. El rearme patriarcal, entendiendo el patriarcado como un sistema jerárquico complejo y dinámico, simbólico pero también sociomaterial, no necesariamente absolutista y no exclusivamente de género y edad, refuerza a través de la retórica del género y la sexualidad las jerarquías eslabonadas acudiendo a argumentos civiles, morales y pseudocientíficos. La ofensiva neoconservadora y autoritaria, ya sea bajo una apariencia benigna o apocalíptica, actualiza la diferencia desigual, el control y la verticalidad. Su carácter autoritario, basado en la negación de existencias, posibilidades, cuestionamientos e incertidumbres, se muestra con un rostro belicista y otros tolerantes tan solo en apariencia.

El protagonismo de los progenitores, padres y madres, en la protección de la infancia en las campañas antigénero en Ecuador, un elemento que si bien no es nuevo reaparece con renovado ímpetu, disputa la capacidad del Estado para intervenir en distintos ámbitos, aprovechando incluso las incoherencias y calamidades generadas por el Estado y los distintos gobiernos en la regulación de las políticas de género y familia. El mantra "Más familia, menos Estado" condensa las aspiraciones neoliberales conservadoras y borra de plano las diferencias entre las propuestas legales y de política

pública que se han desarrollado en los últimos años en ámbitos como la violencia, la educación sexual, la no discriminación de personas LGTBI o la protección de la infancia diversa. El aparente equilibrio entre padres y madres, con la asimétrica distribución de azul y rosa en las campañas, como el que se establece entre los ciudadanos de la nación, tiene la virtud de ocultar desigualdades persistentes en ámbitos como el mercado, la educación, los trabajos, la política o las Iglesias. La pertinaz defensa de los derechos de los padres y el popular eslogan "Con mis hijos no te metas" sintetizan un triple movimiento: 1) la visión de la infancia/descendencia como un bien privado, 2) la percepción de la familia heteroreproductiva como una institución armónica en la que se difuminan las asimetrías, y 3) la legitimación de los progenitores-varones como indiscutibles figuras de civilidad, seguridad, protección, provisión, rectitud y hasta de amor, algo que recuerda el lugar de los patrones en el antiguo sistema hacendatario.

Este ordenamiento vertical encadenado y el modelo de reproducción social que propugna, basado en una vigilante división de cualidades y trabajos según el "sexo natural", lejos de excluir o invisibilizar a las mujeres o de exaltarlas únicamente en sus roles maternales-sacrificiales, las reconoce como actoras políticas de primer orden. También en Ecuador han cobrado relevancia militantes del combate al género, como plantea Sara Farris (2017), "en el nombre de las mujeres". Estas oscilan entre el provocativo espíritu libertario, menos popular en el país, y los perfiles más tradicionales, aunque igualmente tergiversadores y camaleónicos. Las críticas al género en los partidos de la derecha tienden a ubicarse en este segundo grupo.

La conversión del género en el enemigo principal es parte de la trasmutación de las derechas más convencionales en autoritarias (Grzebalska, Kováts y Pető 2017; Brown 2019; Cabezas 2022b). Esto vale tanto para las más radicalizadas como para aquellas que, como sucede en Ecuador, adoptan los rasgos y gestos más llamativos de esta corriente con el fin de recuperar terreno aprovechando la crisis del progresismo. El fundamentalismo familiar patriarcal apuntala, en este sentido, un plan que privatiza el sostenimiento (y las infraestructuras que lo sostienen) y lo pone nuevamente en manos de las mujeres, especialmente de las más empobrecidas. Sobre ellas cae el peso moral de defender y salvaguardar a los suyos en un entorno que

favorece la depredación y cada vez más la violencia y deslegitima u obtura la redistribución y apropiación de recursos para la existencia. La familia salvadora, célula benéfica y armónica primordial y transhistórica, se presenta en calidad de principal y único antídoto frente a las adversidades, como bien ilustran los lemas de estas campañas.

Muchas de las dificultades sociales inmediatas se canalizan, pero, además, son interpretadas desde sus caóticas implicaciones de género y sexualidad: violencia y agresiones sexuales, abandono paterno e impago de pensiones, falta de autoridad, indefiniciones y exploraciones de la sexualidad y el género, sexualización temprana y embarazo adolescente, inestabilidad, precariedad y endeudamiento de las familias, criminalización de la calle y de las economías populares, riesgos y "desvíos" de la infancia en entornos delictivos, abuso en las escuelas y en el hogar, etc. Las incertidumbres que abre la democracia sexogenérica se entrelazan con la crisis de reproducción social del presente. Los problemas de hoy, como los de antaño, son y se significan a través del género, la sexualidad y la familia, de modo que las soluciones de corte disciplinario regresan de forma pertinaz sobre la necesidad de recuperar una configuración única y correcta de identidades y relaciones que se retrotrae a un tiempo histórico indeterminado.

Eric Fassin (2006) apunta que las relaciones de género se han mostrado resistentes a la democracia. Dado el fuerte simbolismo que aún rodea a la feminidad y la masculinidad, la heterosexualidad, la maternidad y la paternidad, y el parentesco basado en lazos biológicos, el campo del género se ha conformado como la última trinchera de la democracia. Hoy, este campo sensible y resistente se convierte en emblemático para las fuerzas y tendencias desdemocratizadoras (Brown 2019). La naturalización sigue siendo un poderoso recurso para fijar los lugares deseables de hombres y mujeres, así como de la sexualidad normal y moral en las relaciones de clase y raza. Más que una verdad desvirtuada por la ideología, el género, en palabras de Lauretis (1989), es un conjunto de tecnologías sociales, un montaje semiótico-político que para las corrientes autoritarias entraña la desproporcionada tarea de fijar, normalizar y disponer los sexos mediante recursos visuales, legales, biomédicos, etc.

El énfasis en la antropología humana basada en la ley natural como fundamento del binarismo, la heteronormatividad y la filiación según la doctrina vaticana también se ha dejado ver en Ecuador, donde la Iglesia católica, que se ha colocado al frente de la defensa de la familia, sigue teniendo un enorme peso. El esfuerzo de modernización promovido por su cúpula a través de un conjunto de enunciados –igualdad en dignidad, complementariedad entre hombre y mujer, "diseño original" y más recientemente ecología humana, IG, cultura de la muerte, colonización del género, cultura del descarte– ha resonado en las campañas antigénero gracias a la popularidad del nuevo pontífice, que visitó Ecuador en 2015, en un periodo de gran inestabilidad. Su crítica a "el género" unida a la sensibilidad ambiental ha sido un destacado filón al momento de consolidar estos significantes en Ecuador y América Latina.

La diversidad ecosistémica, desesencializada por el ecofeminismo y la teología feminista, y pluralizada por las líderes indígenas (Coba y Moreno 2021), contrasta con las rigideces y fronteras renovadas por los lineamientos vaticanos. Que la conservación natural sirva de parangón para la defensa de la feminidad y la masculinidad exclusiva para cuerpos cis, que la diversidad étnica inamovible y folklorizada sea el contrapunto a lo transgénero o que lo nacional se identifique con la familia nuclear heterosexual frente al depravado "colonialismo de género", elementos que he analizado, pone en juego la pregnancia de estos postulados por medio de sus traducciones locales. En todo este baile de significaciones ha sido el "diseño original", fundamento de la conyugalidad y la reproducción sociobiológica, el que ha desatado mayor entusiasmo entre las personas simpatizantes que participaban en marchas, plantones y cadenas de oración.

En Ecuador, la inestabilidad social y política en el periodo estudiado, signada por la implosión política interna del correísmo, la profundización de medidas neoliberales y los escándalos de corrupción, antesala de un viraje autoritario, contribuyeron de forma significativa al éxito coyuntural de la reacción contra el género en el periodo estudiado. En ese escenario, la sexualidad conyugal y la abstinencia, lo masculino y lo femenino en cuerpos distintos, la heteronormatividad, las atribuciones y responsabilidades tradicionales en la familia, la pureza y supervisión de

la infancia, la exaltación de la maternidad abnegada y la filiación paterna se presentaron como emblema de lo bueno, de lo que nos une como país y por lo que merece la pena luchar para recuperar la estabilidad y la confianza perdida.

La llamada batalla cultural contra el género, promovida por la derecha alternativa, parcialmente secundada por las derechas más convencionales que se nutren estratégicamente de sus consignas y estrategias, se presenta bajo una apariencia democrática. Al proclamar a la ciudadanía como víctima de imposiciones e ideologías ajenas y neocoloniales, se promueve subrepticiamente la identificación del feminismo y las diversidades sexogenéricas como movimientos totalitarios comandados por la ONU. Esta formulación, como argumento, se topa con serios límites debido a la popularidad y legitimidad alcanzada por las movilizaciones feministas contra la violencia de género y las susceptibilidades respecto al extremismo que salpica a esta "batalla". Por lo general, en Ecuador, las manifestaciones antigénero se han mostrado escépticas respecto al belicismo racista y misógino desplegado por políticos como Trump o Bolsonaro en otros contextos. Tampoco cobraron relevancia figuras contestatarias y contraculturales de ultraderecha como la del argentino Javier Milei o se restituyeron viejos rostros de ultraderecha a través del combate al género como ocurrió con José Antonio Katz en Chile. La explicación de esto debe necesariamente retrotraerse a la cultura política del país, que si bien tiene una institucionalidad democrática frágil, no ha experimentado dictaduras, se muestra susceptible frente a las respuestas más intransigentes y de mano dura y ha transitado una historia de movilizaciones frente a las desigualdades, en especial las de carácter económico, que ralentiza algunas de las dinámicas del neoliberalismo autoritario.

No obstante, el autovictimismo en torno a la familia y los padres de la nación, el complejo de perseguidos de los evangélicos, emulado por la jerarquía católica, o la inflexión democrática y ciudadanista apuntalada por medio del secularismo estratégico han sido algunas de las tácticas que lograron movilizar a amplios sectores en las campañas antigénero desde 2017. Según sus proponentes, agrupaciones de rango medio auspiciadas por la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, partidos de derecha

y líderes religiosos, la dictadura de género pretendía imponer a través de la legislación "estilos de vida" peligrosos, radicales y amenazantes para las mayorías. En esta misma vena, los intereses económicos de unos pocos (el *lobby* LGTBI), respaldados por organismos internacionales y empresas poderosas (Soros, Disney, etc.), buscaban dañar la idiosincrasia heterosexual de las familias e infancias de la nación. Esta idea, replicada en Ecuador, fue adoptada por quienes articulan la ofensiva y parte de la feligresía. Los mensajes, especialmente los más beligerantes, no acabaron de conectar con la sensibilidad común o lo hicieron de modo más bien transitorio. Los enemigos del género no eran suficientemente creíbles o suficientemente influyentes y sus antagonistas (los feminismos, la academia, las diversidades sexogenéricas, etc.) suficientemente amenazantes. Los acontecimientos posteriores, la llegada de gobiernos de derecha (Guillermo Lasso, 2021-2023, y Daniel Noboa, 2023-), la expansión de los discursos de mano dura y el consenso belicista, que siguieron al periodo estudiado, corroboran el papel de tránsito al que contribuyeron las campañas contra el género en un escenario de fuerte polarización. Sin duda, el nuevo enemigo *narcoterrorista*, resulta mucho más poderoso al momento de apuntalar su sentido común –declaratorias de emergencia, mayores atribuciones y menor fiscalización de las fuerzas armadas, porte de armas, extradición de delincuentes, endurecimiento de penas, etc.– de corte autoritario y racista, capaz de sacrificar los derechos humanos en pos de una seguridad que difícilmente se alcanzará a través de este tipo de medidas. El interludio moral que representó la ofensiva antigénero reposicionó a las fuerzas y posturas más reaccionarias y con ello se dio paso a la erosión de la institucionalidad democrática y se apuntalaron las posiciones patriarcales, racistas, infanticidas incluso, que hoy vemos proliferar.

El autoritarismo de las campañas antigénero, como he señalado, no siempre resulta ostensible, no siempre desencadena, como sugiere Brown (2019) para los Estados Unidos, una "depresión de la conciencia", una excitación desinhibida del supremacismo o un nihilismo antipolítico. Si podemos hablar de autoritarismo, este no se funda sobre una defensa obscena o desaforada de la dominación, no al menos en Ecuador. A diferencia de otros países, en este periodo, sus promotores apelan a la institucionalidad

formal y garantista, lo cual no implica un debilitamiento de los principios y políticas de igualdad y no discriminación que en ella existen. Es evidente que el autoritarismo y la desdemocratización que se promueven mediante las propuestas legislativas contra "el género" descansan en el repudio al pluralismo y la diversidad en nombre de un modelo recto y supuestamente mayoritario, así como en la ocultación de las asimetrías y abusos que dicho modelo entraña. El sentido de la libertad al que se apela en las campañas se asocia por encima de todo al poder de los padres (sobre el Estado) para tomar decisiones respecto a la educación sexual, el aborto o la identidad de género. La retórica de los valores democráticos, el lenguaje de los derechos de los progenitores y los derechos humanos difuminan el carácter profundamente excluyente de sus propuestas, deslegitimando de paso los horizontes de sentido a los que se apela.

En buena parte de la literatura europea se ha interpretado el ensamblaje del complejo ecosistema que promueve la reacción patriarcal –actores políticos, medios, organizaciones y formaciones aliadas, las ONG, cuerpos religiosos, congresos y eventos internacionales, centros de formación, etc.– como populismo de derechas (Graff y Korolczuk 2022; Dietze y Roth 2020; Sauer 2020). Ciertamente, en Ecuador, también se apela al pueblo, a la nación y a la cultura, incluso, como he explicado, en términos plurinacionales, ecologistas, anticoloniales y pluriétnicos para llamar a las movilizaciones. No obstante, la construcción del campo político en términos adversariales –nosotros, el pueblo y la familia ecuatoriana frente a *elles* (entendiendo este polo en un sentido amplio, no del todo identificable)– no ha logrado el eco deseado, ya sea para movilizar votos o para dar continuidad a estas campañas y agrupaciones. En el periodo estudiado, las campañas han operado de forma irregular al calor de la coyuntura. Esto no implica desestimar los vínculos, estrategias y discursos elaborados y potencialmente activados en momentos específicos.

El poderoso *lobby* de género contra el que se lucha, al que se acusa de hegemonizar el poder del Estado y los organismos internacionales, no alcanza a visualizar, mucho menos a encarnar, contrincantes ultrapoderosos. El intento de identificarlo con la RC no prosperó. Tampoco ha podido asentar un clima

de polarización y antagonismo frente a las diversas y en ocasiones dispersas huestes –transfeministas, aborteras, academia feminista o grupos de presión en el legislativo, etc.– que enfrenta. Si bien esta ha sido la línea base de figuras como Sara Winters en Brasil o Mamela Fiallo en Ecuador, o de sus proponentes más convencionales, los ataques directos al feminismo no se han popularizado, mientras que la homo/lesbo/transfobia ha adoptado una expresividad oblicua: "no estamos contra los homosexuales, pero…", no menos dañina en sus implicaciones. La polarización mediante la que se declina comúnmente la ofensiva –el pueblo-familia contra la "élite de género"– no ha resultado del todo eficaz si la medimos en términos de organización social, fuerza partidista, alianzas o agenda sostenida; las propias encuestas sobre aborto por violación, un tema sensible a la par que la propia violencia contra niñas y adolescentes, revelan este tipo de posiciones. Encontramos sí manifestaciones de su penetración, infiltraciones de significantes y modos de operar y erosionar derechos en distintos entornos. Los referentes radicalizados, aglutinadores y antagonistas se topan con cierta incredulidad, Parece que los referentes transfeministas han limitado la batalla emocional, que las derechas autoritarias aspiran a suscitar, y han creado sentimientos, agregaciones y horizontes de libertad común.

Los motivos de este fracaso, o si se quiere de este éxito limitado, son diversos. Entre ellos se encuentra la influencia sociocultural del catolicismo más recatado y de valores conservadores que moderan su apariencia más extremista. Estos valores y estéticas también han sido parte de la cultura política del progresismo conservador. Las versiones más autoritarias, vanguardistas o libertarias de la nueva derecha global no son del gusto de buena parte de los sectores movilizados, algo que se ve en la marginalidad de grupos como el Movimiento Libres. Muchas son las razones por las que la población en Ecuador no ha respaldado este tipo de formaciones y discursos residuales de forma más contundente o se han desafiliado con el paso del tiempo. En temas como el aborto, a juzgar por las estadísticas referidas, los testimonios que he presentado y la propia aprobación de la despenalización por violación demuestran que la población se ha alineado con una postura que he caracterizado como "positiva": "a favor de la vida", pero en contra de la criminalización de las mujeres que abortan, especialmente cuando han sido víctimas de violencia, como sucede en el caso de las

niñas. La popularidad de la lucha contra la violencia machista encabezada por la acción feminista a lo largo de estos años y en particular del ciclo "Ni una menos" ha sido determinante. Esta se ha agudizado en determinadas coyunturas, como sucedió a inicios de 2019 a raíz de varios feminicidios. Las demandas y visiones feministas han permeado la cultura política ecuatoriana, en sí conservadora pero suspicaz ante las cruzadas moralizadoras de una derecha política comúnmente identificada con las élites financieras y exportadoras.

Es preciso advertir que la ofensiva antigénero se desarrolló en un contexto de cambio muy particular: el fin de la llamada marea rosa y una agudización de la crisis social, económica y política que desencadenó una cadena de protestas que culminaron en el estallido indígena y popular de octubre de 2019. Esta compleja "transición" o mutación posprogresista estuvo atravesada por un acumulado de insatisfacciones e incertidumbres que distintos sectores buscaron aprovechar para posicionar sus demandas, pero sobre todo su presencia pública. Entre ellos se encontraban la Conferencia Episcopal Ecuatoriana y sus organizaciones afines, así como el mundo evangélico más conservador. También se hallaban los partidos de derecha en una alianza inestable, el progresismo en descomposición, además de la CONAIE y un conjunto de sectores de izquierda poco cohesionados entre sí: feministas, ecologistas, sindicatos, estudiantes, organizaciones campesinas, luchadore/as territoriales, etc. Este periodo convulso se cerró con la llegada al poder de Guillermo Lasso tras una estrecha victoria electoral en las elecciones de mayo de 2021. Al igual que ocurrió en otros países, el género fue en esta coyuntura un catalizador mediante el que se generaron alianzas y aglutinaron sentidos. La derecha lo capitalizó parcialmente al posicionarse y legitimarse a través de la moralización política desarrollada por una miríada de organizaciones sociales y siglas menores a favor de la vida y la familia. Hay que tomar en cuenta que en esta etapa se produjeron disputas decisivas que llevaron finalmente a la aprobación del MI en junio de 2019 y del aborto por violación en abril de 2021, resultado de sendas sentencias de la CC tras arduas peleas sociales y legales.

En definitiva, este periodo de "logros históricos, desfases y luchas contra el género (2017-2019)", según la caracterización de Paz Guarderas y

Cynthia Carofilis (2020), se desarrolló en un clima de incertidumbre y polarización. La legitimidad de la lucha feminista contra la violencia y su arraigo en el debate e imaginario social mayoritario obligó a los sectores neoconservadores a "dialogar" cada vez de modo más abierto y reactivo con los transfeminismos. Como he argumentado, lo hicieron, al menos en parte, a través de la apropiación tergiversada de sus planteamientos. La provocadora mezcolanza y confusión generada por términos como "feminismo provida" o la utilización del eslogan "Ni una menos" contra el aborto habla del poder catalizador de los feminismos en movimiento. Sostengo que otras estrategias menos provocadoras se han mostrado especialmente productivas. Entre ellas cabe destacar el esfuerzo por parasitar la polisemia de la *vida* ("nuestra lucha es por la vida", "poner la vida en el centro", etc.) en el país y en la región en un momento en el que el paradigma del *sumak kawsay* se debilitaba.

Parte de la discusión que planteo en este libro ha pivotado en torno al análisis de los tres significantes claves que atraviesan las campañas contra el género: "vida", "familia" y "libertad". El último se ha fortalecido con el paso del tiempo en la medida en que activa el sustrato propiamente neoliberal de la agenda antigénero (Corrêa y Pazello 2022) y que aparece de manera creciente en los nombres de las formaciones. He discutido en estas páginas que la libertad es entendida en la ofensiva antigénero como libertad de los padres, libertad patriarcal. Si bien para los evangélicos, en general para los protestantes, la libertad tenía como coletilla "de fe" en un ambiente dominado por la influencia católica en el Estado, el término ha sido interpretado cada vez más como libertad de los progenitores frente al Estado. Entroncado con el individualismo propietario, el secularismo, la autodeterminación de conciencia y expresión, el progreso y la división público-privada en la tradición liberal, el término ha cobrado nuevo vuelo, eso sí, anudado a la patria potestad. El monopolio del control y la coerción sobre los sujetos minorizados, objetos de protección, inversión y subordinación, reside en el hogar. En los discursos de la ofensiva, el papel del Estado, como sucede con la economía, es el de favorecer la capacidad de las familias y garantizar la autoridad de los proveedores o, en su defecto, el anhelo que simboliza. Esto refuerza y se ve reforzado por una actitud dudosa, cuando no

de sospecha, hacia la institucionalidad pública, entreverada por la patrimonialidad, el parentesco político-clientelar y el racismo.

La privatización selectiva que subyace al enunciado "A mis hijos los educo yo" redunda en la moral de lo privado y la sospecha real y latente de la institucionalidad. La presencia de las redes familiares ampliadas de los grupos de poder en el Estado dota de relevancia el reclamo político de la familia, difícil de sortear para los feminismos. El nuevo, en realidad no tan nuevo, conservadurismo familista, acogido por el neoliberalismo autoritario, redunda hoy en la desafección respecto a las políticas sociales y redistributivas a escala global. El ilustrativo lema "Más familia, menos Estado" y sus variantes, "Cada familia tiene su ley" o "Soberanía sobre los recursos familiares" cobra preeminencia en estas coordenadas. Esto a pesar de que muchos de sus adeptos reclamen la intervención pública, como pudo verse con las vacunas durante la pandemia o incluso con la educación sexual "afectiva y con valores".

En Ecuador, el anhelo, la sospecha y la desafección hacia el Estado y el reclamo de este conviven en un clima permeado por la corrupción, el punitivismo, la arbitrariedad, la inseguridad y, cada vez más, la economía criminal. Las declinaciones ciudadanas y nacionalistas en clave familistas han sido comunes en las movilizaciones ecuatorianas, al igual que las referencias a la pobreza y la precariedad que han salpicado de forma prudente las declaraciones antigénero que buscaban la adhesión de los sectores empobrecidos. Todo ello plantea una ambivalencia en la que caben quienes buscan erosionar la intervención pública y quienes la reclaman en sus propios términos. Para el conservadurismo sexual, la ciudadanía se concibe como un conjunto de familias, padres y madres, que reclaman derechos privados. Sin lugar a duda, la propuesta resuena en las actuales coordinadas privatizadoras de la reproducción social y el espíritu de moralización por la vía sexual con el que las derechas amplían su espacio.

Con respecto al análisis sobre la agitación de la vida, he llamado la atención sobre la polisemia que el término suscita en la realidad latinoamericana. Este referente, común en las luchas de los pueblos y nacionalidades indígenas, el ecologismo y los procesos de defensa territorial, y los feminismos, cuya fuerza motora se plasmó en la CRE (2008), es hoy reconducido

por la derecha con un sentido muy diferente. La "vida de los provida", además de sacralizar genes, cigotos y fetos y de difuminar la agencia jurídica y existencial de las mujeres, alienta un conjunto de discursos y rituales en torno a la ciudadanización de los "no nacidos". De las diatribas en torno al origen de la vida hemos transitado hacia las disquisiciones jurídicas y de derechos humanos, de la concepción adversarial (mujer vs. feto [Pitch 2009]) a una risueña y aparente sintonía entre las dos vidas. Ambas estrategias tienen su correlato en Ecuador. Resulta revelador que la campaña SDV conviva con la impugnación a la atención de emergencias obstétricas y la creciente judicialización de quienes interrumpen el embarazo (Goetschel 2021). Se normaliza la idea de que los fetos tienen derechos y merecen ser bautizados, adoptados o enterrados con la custodia de la policía, que las mujeres embarazadas lo que necesitan es apoyo socioeconómico o que el aborto es violencia contra la mujer y el feto feminizado. Todo ello expande las fronteras de la criminalización al tiempo que suscita alarma entre el personal médico, susceptible de ser "obligado" a practicar o ser cómplice de "infanticidio".

En la segunda parte del siglo XX, la formulación de los derechos sexuales y reproductivos se produjo a caballo entre el predominio de la lógica civilizatoria y reguladora del desarrollo y las rebeldías del cuerpo y el placer contra el imperativo de la reproducción. El feminismo abrió una brecha que dotó de cuerpo y presencia las desiguales biografías de mujeres, jóvenes, lesbianas, personas trans y niñas diversas. En los sinuosos derroteros de la bio/tecnopolítica reproductiva –planificación, anticoncepción, píldora del día después, aborto terapéutico, desatención y mortificación médica, emergencias obstétricas, aborto por violación, con medicamentos, etc.–, plagados de obstáculos legales, discriminaciones y violencias, se actualiza una agenda de control y maternización. Los esfuerzos conservadores se han dirigido a patrullar la sexualidad desconociendo las implicaciones no deseadas que esta conlleva para las mujeres en sociedades patriarcales. De igual modo, su agenda busca, y en ocasiones logra, escindir las posibilidades reproductivas de la salud de los cuerpos gestantes y las criaturas. De este modo, el lazo entre aborto, maternidad deseada y sostenimiento se desata. Insuflar el instinto heteromaterno a cualquier precio ha sido y sigue

siendo una obsesión persistente con la que la derecha enfrenta la liberación del deseo, la autodeterminación de los cuerpos y las condiciones e infraestructuras para el sostenimiento.

La explosión de la vida en la acción contra el género renueva los "diálogos" con los feminismos de la marea verde y usufructúa de las ambivalencias en torno a la reproducción social. He identificado tres registros en los que se producen estas interpelaciones: 1) las acusaciones a los feminismos de hedonismo neoliberal y su complicidad con la cultura farmacológica del "descarte", 2) la identificación del aborto como violencia contra las mujeres y 3) el reclamo residual de legislación y programas sociales que protejan a las "madres embarazadas". Mediante estas declinaciones remozadas, el activismo pretende renovar sus bases conectándose con el espíritu propositivo que despierta la vida. La sensibilidad a favor de todas las vidas y la "defensa de los más débiles" se pone al servicio de la lucha contra el aborto sin que esto implique necesariamente apoyar la criminalización de quienes abortan. Al igual que con los desvíos sexuales, se trata de lograr la dosis adecuada de punitivismo y conversión terapéutica. En Ecuador, la beneficencia provida, propia del tradicional compromiso de mujeres y jóvenes de las élites (Varea 2018), se perpetúan en una red volátil privada, más bien simbólica, a la que se pretende integrar los centros de adopción y las casas de acogida para "mujeres con embarazos vulnerables". La política de la derecha provida ecuatoriana no hace sino corroborar su histórico desinterés por el sistema de protección social.

A partir del trabajo de campo basado en diálogos, intercambios virtuales, marchas, eventos y plataformas he profundizado en el proceso de *politización religiosa* de los evangélicos en la oposición al género, un sector minoritario pero significativo. Visto desde arriba, es decir, desde quienes coordinan el MVF y las confluencias nacionales a propósito del MI en 2019, asistimos a una transformación del campo evangélico. Los líderes y pastores aparecen en la escena pública junto a los católicos, situándose incluso al frente de algunas iniciativas. Su politización reactiva, alejada de la tradicional división entre "cosas de Dios" y "cosas del mundo" que había caracterizado el proselitismo y la pugna por la libertad de fe, da paso a una decidida intervención. El combate a "el género" y de forma específica

al MI proporciona una "justa" causa para organizar a las Iglesias, incidir y cobrar presencia en las relaciones con el Estado. La articulación entre estas acciones encabezadas por evangélicos políticos y el trabajo interno en los ministerios, la liturgia, el discipulado, los altares familiares, las consejerías, etc. resulta algo más problemática. Aquí, en la vida interna de Iglesias y comunidades, se evidencian aspectos que superan la perspectiva del contramovimiento (Corredor 2019) y la reacción antifeminista (Goetz y Mayer 2023). "El género" (y su crítica) catalizan problemas, propósitos y soluciones en curso. Evidentemente, muchas intervenciones confrontan al feminismo y a la democracia sexogenérica, pero no siempre o no en todas las Iglesias se resume en el programa polarizado y dogmático que pretenden quienes lideran las campañas. La propuesta de entender la ofensiva desde arriba en el marco de una reacción patriarcal no obtura que el acercamientos a los ámbitos intermedios y desde abajo revelen negociaciones significativas.

La aparición pública de los líderes evangélicos ya había ocurrido durante el proceso constituyente. En esta fase se produce una mayor coordinación y un salto en su visión y misión en la política. La pentecostalización, junto con el complejo de minoría y de elegidos, la concepción del mundo como un lugar impío, el literalismo bíblico o la tendencia a sentirse ciudadanos de "otro reino" aportan elementos particulares al ecosistema antigénero. Entre ellos destaca la declinación de la guerra espiritual, batalla que encontró en la IG un nuevo adversario difuso y tremendamente versátil. Esto permite a sus seguidores conectarse de forma emotiva con una religiosidad popular sincrética que entiende el género como una manifestación del mal que acecha y se presenta bajo distintos ropajes. Otro aporte singular se refiere al Reino de Dios, en torno al que se anuda soberanía, ciudadanía y fe, este provee a los líderes de argumentos para apelar a la responsabilidad política de las Iglesias.

Durante la lucha contra la sentencia de la CC que aprobó el MI, las demandas de los evangélicos hacia el Estado y los aparatos de justicia pusieron el acento en la "desatención" e "irrespeto" hacia el sector religioso, discurso al que paradógicamente se sumaron los católicos. Se habló de la confusión entre laicismo, una contribución histórica de los protestantes,

y ateísmo y anticristianismo. Todo ello, según los dirigentes, era impropio del Ecuador. A través del secularismo estratégico (Vaggione 2009), los líderes declinaron argumentos de distinto tipo según el contexto y se hicieron eco de los enunciados del neoliberalismo autoritario sobre la excesiva intromisión estatal.

Los pastores y líderes al frente de las campañas no se identificaron abiertamente con la teología de la prosperidad del neopentecostalismo, como sucedió en Perú y Colombia, si bien fomentan el ascenso social a través de la formación en finanzas caseras y emprendimientos. Dada la dispersión, su apuesta más decidida tuvo que ver con organizarse con el fin de posicionar y expandir su visión moral de la ciudadanía. Tal y como plantean algunos estudiosos, dicha visión expurga el pluralismo y el carácter deliberativo inherente al campo religioso, así como la heterogeneidad de las experiencias de la fe (Panotto 2017; Semán 2021). El problema, una vez más, no son las creencias religiosas, sino aquellas que dicen defender a la sociedad en nombre de una verdad única y vertical.

Si bien los líderes católicos buscaron mantener su hegemonía en las instituciones y redes políticas, el objetivo de los líderes evangélicos fue coordinarse y fortalecer su influencia a través de operadores profesionales en instancias del Estado y actividades económicas y sociales. Su estrategia, escalar desde el movimiento religioso, al social y al político que incluía el respaldo a candidatos "hermanos", no logró consolidarse plenamente. La candidatura conjunta con los católicos en 2021 representó un salto excesivamente abrupto, incluso para quienes lideraban las convergencias evangélicas contra el género, entre ellos la FEINE, cuya relación con los sectores urbanos y mestizos de Guayaquil y Quito estuvo permeada por desconfianzas respecto al protagonismo y la instrumentalización de su capacidad movilizadora.

El salto de los evangélicos desde las Iglesias a los aparatos de justicia y las calles tampoco estuvo exento de problemas. Algunos líderes y pastores pertenecientes a la IEGEQ manifiestan que el riesgo de ser asociados a "un discurso de odio", los recelos hacia el dominio de los católicos, más hábiles y mejor posicionados, la excesiva focalización y alarma en relación con el género y la sexualidad, la desconfianza general hacia la política y su

inclinación a purificarla, junto a la priorización de la labor al interior de las Iglesias, jugaron contra la politización religiosa conservadora. Por ende, lejos del férreo adoctrinamiento ejercido por los grupos eclesiales católicos en su objetivo de convertir a los fieles en "auténticos" "soldados" por la causa de "la vida y la familia" contra la "nueva era" (Yépez 2020a), la práctica en la Iglesia analizada, a pesar de los encendidos sermones y el liderazgo de su pastor principal, no fomentó semejante nivel de adiestramiento y disciplina entre sus integrantes.

La labor "de género y sexualidad" en los ministerios y consejerías de esta importante iglesia, examinada desde los actores intermedios, es decir, pastoras, pastores y personas con tareas internas cotidianas, revela las posibilidades y límites de la ofensiva desde la subjetivación. Existe una clara percepción de las dificultades que atraviesa la feligresía, de sectores de clase media, media-baja y popular en las Iglesias "hijas", en el entorno familiar, entre ellos la violencia machista. Los estudios sobre género y religión evangélica revelan cómo en el discipulado de mujeres, hombres, jóvenes y familia se abordan dichos problemas desde concepciones conservadoras, pero con algunos matices. La "influencia" subordinada de las mujeres en el hogar y su protagonismo cuidador en la Iglesia se entreteje con la necesidad de atraer y "restaurar" el papel de los varones como "cabeza" para, en su visión, contrarrestar el abuso y el abandono. Las células, altares familiares, la formación y otros dispositivos buscan "levantar a la familia" en un escenario social precarizado. El orden sexual y de género tradicional y el modelo reproductivo que lo acompaña se perfilan como el mejor antídoto contra la descomposición y la depauperación. A través de una comprensión circular, los males sociales se expresan en el caos del género y es a través de su disciplinamiento como se puede restituir el orden. Las dimensiones estructurales de las desigualdades y las violencias, incluidas las de género y sexualidad, ceden ante una visión espiritual-terapéutica que acaba restituyendo la conducción patriarcal de las crisis.

El enorme esfuerzo diario de apoyar a la familia se desplazó a las calles. En el periodo estudiado, en palabras del pastor principal, la misión más importante de esta y otras Iglesias era resistir la IG. Como planteó un líder cristiano, luchar contra "la novedad ideologizante" pasa por "restaurar la familia"

elevándola a actor político de primer orden; la familia "original" y sus valores tradicionales son la base de la ciudadanía. La denuncia de la intromisión en los asuntos del hogar, según la clásica división público-privada, coexiste con el llamado a rehabilitar la vida pública a partir de las virtudes privadas. El esfuerzo cotidiano para restaurar el modelo tradicional, cuya descomposición es presentada como la causa de abusos, abandonos y violencias, contribuyó a movilizar a estas Iglesias. Sin embargo, la suspicacia de algunas/os pastoras/es y de la feligresía más joven puso en entredicho el consenso. Lo que se observa desde el nivel intermedio y desde abajo son diferencias, a veces sutiles, a veces expresadas como desafiliación, en todo caso significativas, respecto a la participación y el compromiso con la ofensiva antigénero y el auténtico objetivo eclesiástico.

El anhelo de encaminar y hallar orientación y guía, consuelo y apertura para hablar y escuchar, fomentar capacidades prácticas mediante las que se pueda reconducir las situaciones difíciles hace de muchas Iglesias evangélicas un espacio más abierto, emocional, entretenido y colaborativo. El paso del sufrimiento a la sanidad hace parte de procesos de subjetivación que encuentran en las identidades y relaciones de género un ámbito de acompañamiento para el trabajo sobre sí y el entorno. Este "hacerse según el género" en el marco del "diseño original", con su distribución de dones y tareas, tiene un punto de apoyo en la Biblia, los ministerios y los grupos de oración, al tiempo que resiente y resiste la excitada polarización ideológica que produce la militancia contra el *lobby* LGTBI, el aborto o la educación sexual en las escuelas. La idea de construir y encontrar comunidad que aparece en algunos testimonios se perfila como un elemento que desincentiva y desactiva, al menos parcialmente, la beligerancia y los discursos de odio contra los enemigos de género. Prevalece el deseo de transformar la pareja heterosexual y la familia en una unidad colaborativa y próspera, identificada de forma variable con el destino de la nación, la cultura ecuatoriana o la "doble" ciudadanía (del Estado nación y del reino). Todos estos matices, que desaparecen de la contienda pública, que operan como vectores de una subjetivación dócil en lo cotidiano, son susceptibles de ser activados en momentos precisos, sin embargo, no pueden ser interpretados de manera mecánica, pero sobre esto es preciso seguir investigando.

Finalmente me gustaría señalar algunas conclusiones con respecto a la relación entre esta ofensiva y los feminismos, una cuestión que he abordado de forma tangencial, pero que está en el trasfondo de este texto. En primer lugar, retomo una interrogante. Desde que inicié mi aproximación a la ofensiva antigénero me pregunté por qué el enemigo declarado era el género y no el feminismo. ¿Es el género un modo estratégico de decir feminismo? ¿proporciona el género un significante lo suficientemente enigmático o ininteligible como para despertar recelo entre quienes no tienen acceso a la jerga académica, de las ONG, las políticas públicas y las agencias internacionales? ¿Permite el género aglutinar distintos ámbitos de acción?

La simultaneidad entre la desafiante fuerza de los transfeminismos en las calles y la intensificación de la animosidad contra "el género", una categoría criticada incluso en las propias filas feministas y en algunos países y tradiciones de pensamiento (Fassin 2011), no dejaba de producir cierta perplejidad. El género proporciona sin duda ventajas para sus antagonistas: es un referente menos claro y poco accesible, puede ser más fácilmente asociado a una élite globalista, ha sido un instrumento transnacional para instituir leyes y políticas públicas, se asocia al prejuicio meticulosamente inducido contra la universidad feminista por parte de la ultraderecha, hace parte del lenguaje de las burocracias estatales e internacionales neoliberales, forma parte de lo políticamente correcto bajo ataque, etc. En definitiva, puede ser tachado de ideología, de esconder una agenda imperialista o excesivamente deconstructiva.

Ciertamente, en América Latina, la arremetida contra los feminismos se volvió complicada, en parte, por el dinamismo de los primeros en la lucha contra la violencia y su relación con las dinámicas de desposesión y explotación, y, en parte, por su histórico compromiso contra el neoliberalismo y sus luchas por la reproducción socioambiental y los cuidados. Ecuador ha sido un ejemplo de esta pregnancia de los feminismos, de su irradiación y capilaridad, especialmente con relación a la violencia y la libertad sexual y reproductiva, animada en la transmisión intergeneracional. Esto, sin duda, ha restado credibilidad a la identificación del feminismo como enemigo del "pueblo" o a los enunciados que buscan asociarlo al neoliberalismo o al colonialismo, estrategia de la ultraderecha transnacional. Como dice una

de las pastoras de la IEGEQ al referirse a los apuros de las mujeres en su ministerio, "si no le hubiera conocido al Señor Jesucristo, hubiera sido de algún movimiento feminista".

Sin duda, el ataque y desprestigio del feminismo a través del género encuentra eco entre sectores masculinos especialmente resentidos por el cuestionamiento de sus privilegios. Seguramente, como plantean Marta Cabezas, Alexandre Pichel-Vázquez y Begonya Enguix (2023) en relación con los votantes de VOX en España, no son pocos, como tampoco lo son los sectores depauperados que buscan un cambio y asumen el léxico de la reacción patriarcal habilitado por las élites. En todo caso, pensando desde América Latina y Ecuador, la legitimidad y la capacidad expansiva de los feminismos ha sido un cortafuego. El retorno al paraíso original perdido del sexo, con sus promesas de seguridad y estabilidad, resulta cada vez menos verosímil, y es la animosidad exaltada que desata traspasar las fronteras de las democracias liberales y sus proyecciones fallidas o los anhelos de una democracia radical sexogenérica lo que explica, al menos parcialmente, el atractivo de la arremetida autoritaria, patriarcal y belicista que se desata deliberadamente a escala global.

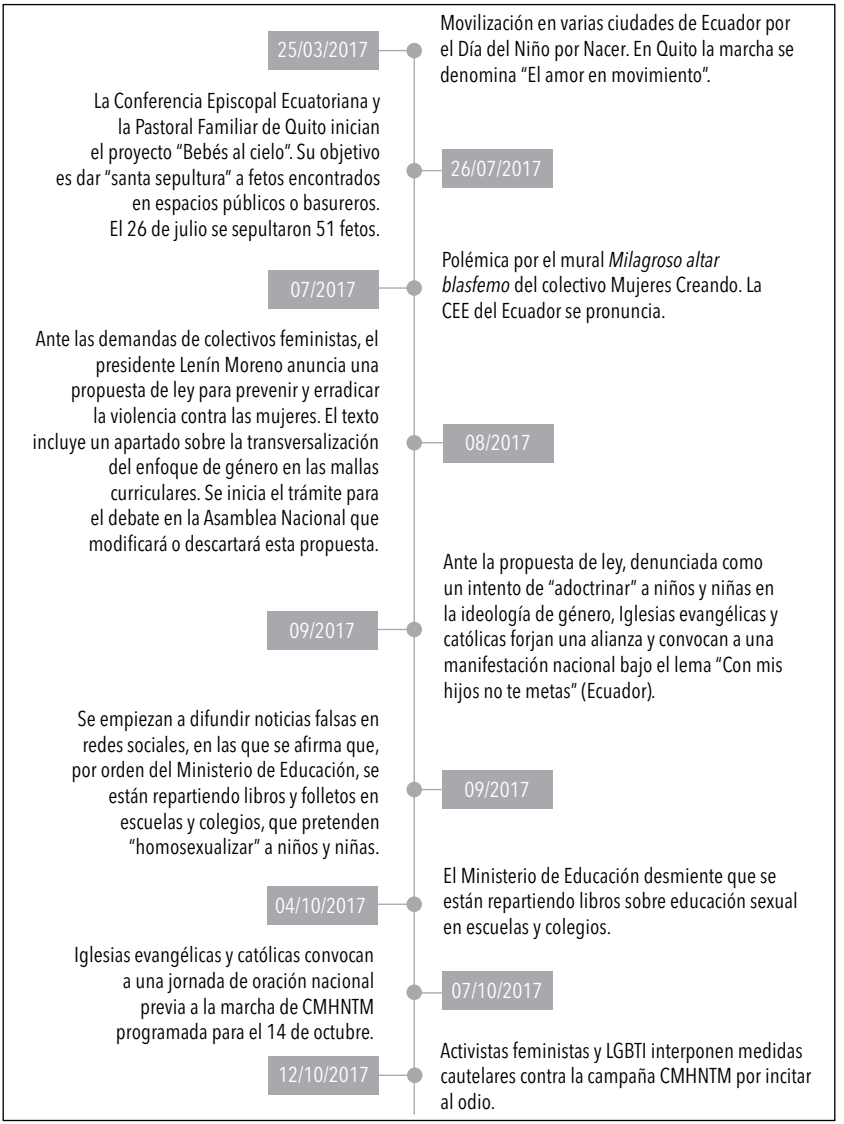
Si limitamos el análisis a una contienda entre opuestos –movimiento-contramovimiento, género/feminismo vs. antigénero–, lo que advertimos es un conjunto de apropiaciones y tergiversaciones, de interpelaciones implícitas y explícitas, que en realidad revelan la potencia de los feminismos aprovechando ciertas ambigüedades. Como he señalado junto con Marta Cabezas, el feminismo es a la vez un enemigo que deben erradicar y un objeto de deseo por fagocitar y parasitar (Cabezas y Vega 2023). La apropiación tergiversada convive y se nutre de la creciente y abierta animadversión hacia el transfeminismo desarrollada en el Vaticano. De ahí que algunas integristas católicas puedan simultáneamente declararse "exfeministas" o "femeninas y no feministas" y generar versiones deformadas de las apuestas liberadoras. Hablan, como plantea Sara Farris (2017), contra el feminismo en nombre de los derechos de las mujeres, en este caso no para abominar y criminalizar a los varones migrantes racializados y subordinar a las mujeres en el trabajo doméstico y de cuidados, como sucede en Europa, sino para asentar un maternalismo

"empoderado" y un paternalismo jerárquico y securitario que garantice la subordinación de la reproducción social y ambiental. Dicho esquema patriarcal es consustancial al sometimiento de clase, raza y edad. En él se invita a las "víctimas", y en particular a quienes están más expuestas a los embates de la crisis multidimensional, a aceptar y apaciguar los efectos de asimetrías y violencias asumiendo los mandatos tradicionales. Para ello se genera, además, un enfrentamiento ilusorio entre las mujeres (y hombres) "verdaderos" y las disidencias sexogenéricas poniendo el acento en el "fatídico" universo trans.

El retorno de las jerarquías entrecruzadas, apuntalado por las formas de rapiña, devastación y violencias extremas que hoy se extienden por la región y el mundo, nos sitúa ante un nuevo umbral de legitimación y normalización de la guerra. Sin duda, esta guerra, estas formas de exterminio lento o acelerado, que libran los cuerpos y se libra en y contra ellos, en el nombre de Dios, de la seguridad, la familia, la infancia, los padres o los nacionales de bien, erosionan y amenazan la existencia en común. En el horizonte temporal que se vislumbra, las continuidades entre los supuestos enemigos identificados en estas contiendas serán un estímulo pujante para afinar sensibilidades, contranarrativas y alianzas indómitas en pos de un mundo vivible para todes.

Apéndice

Línea del tiempo de la ofensiva antigénero en Ecuador, 2017-2019



14/10/2017

El Frente Nacional por la Familia, con el lema "Con mis hijos no te metas", convoca a marchar en 25 ciudades. Exigen que se elimine o modifique la nueva ley de violencia. Algunos sectores sociales demandan también que se derogue el proyecto del COS, pues "promovía el aborto".

17/10/2017

Primera audiencia de una acción de protección contra los líderes de CMHNTM, por incitar al odio y a la violación de los derechos de las mujeres y de las diversidades sexuales.

25/10/2017

En una segunda audiencia se niega la acción de protección. Se argumenta que CMHNTM solo expresa su derecho a la manifestación y a la libertad de expresión.

25/11/2017

Se aprueba la Ley Orgánica Integral para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres (LOIPEVM) después de años de lucha de las organizaciones feministas y de mujeres. En esta se incorporan modificaciones producto de la presión de CMHNTM.

17/01/2018

Se instala una audiencia en la Corte Provincial, donde los colectivos LGBTI y feministas apelan la acción de protección. La Corte decide no seguir con el caso.

04/02/2018

Se celebra una consulta popular y referéndum, impulsada por Lenín Moreno, ante la denuncia de casos de abuso sexual de menores en planteles educativos; una de las siete preguntas se refiere a la imprescriptibilidad de los delitos sexuales en contra de NNA. En esta pregunta el Sí obtuvo 73,53 % de los votos. Esto modifica la Constitución y el COIP.

24/03/2018

Se realizan marchas en diferentes ciudades contra el aborto con motivo del Día del Niño por Nacer.

13/03/2018

Segunda jornada del proyecto "Bebés al cielo": se sepultan 36 fetos.

30/04/2018

Ralph Drollinger, pastor capellán de la Casa Blanca, ofrece una conferencia sobre cristianos en la política. El evento es dirigido a pastores o líderes interesados en empezar una carrera como evangélicos políticos.

04/05/2018

El MVF organiza el evento "Cristianos en la política" sobre los evangélicos en la política en la Asamblea Nacional del Ecuador.

07/05/2018

Una pareja homosexual acude al Registro Civil en Quito para casarse. Su pedido es rechazado y presentan una demanda ante la Corte Provincial de Justicia de Pichincha y esta consulta a la CC si aplica la Opinión Consultiva OC17-24 de la CIDH (2017) sobre el matrimonio igualitario.

29/05/2018
La Corte Constitucional reconoce a Satya con los dos apellidos de sus madres, Helen Bicknell y Nicola Rothon. Líderes de CMHNTM se pronuncian en contra de esta resolución.

20/07/2018
Sentencia del femicidio de Vanessa Landínez Ortega en el contexto de la lucha contra la violencia de género (Plataforma Justicia para Vanessa y Vivas Nos Queremos Ecuador).

22/07/2018
Se publica la sentencia de la Corte Constitucional que dictamina que adolescentes y jóvenes (de 12 a 18 años) tienen derecho a disfrutar de una "vida sexual satisfactoria y sin riesgos" y a decidir sobre su vida reproductiva "de forma libre, responsable e informada", como sujetos plenos de derechos y en virtud del principio de autonomía.

22/07/2018
CMHNTM llama a una segunda movilización nacional. Según sus seguidores la CC está violentando los derechos de los padres y de niños y niñas.

25/07/2018
Organizaciones feministas presentan ante la Comisión de Justicia de la Asamblea Nacional una propuesta para despenalizar el aborto en casos de violación en el COIP.

28/07/2018
CMHNTM se moviliza en varias ciudades, exige que se derogue la sentencia de la CC sobre el derecho de jóvenes y adolescentes a una vida sexual libre.

31/07/2018
A propósito de la sentencia de la CC, el pleno de la Asamblea Nacional aprueba una resolución sobre el derecho fundamental de padres y madres a la libertad para criar y educar a los hijos, de acuerdo con sus principios, creencias y opciones pedagógicas.

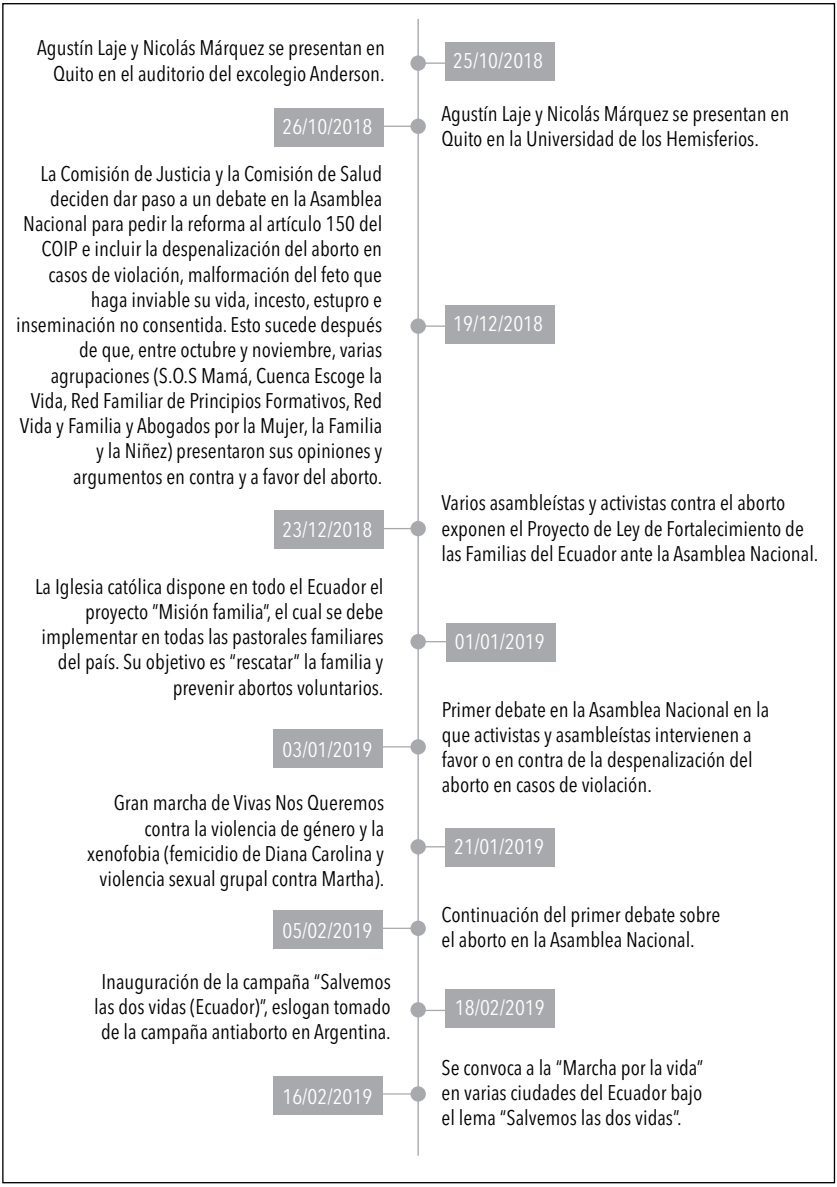
29/08/2018
En Cuenca, una pareja homosexual apela ante la Corte Provincial del Azuay la posibilidad de inscribir su matrimonio ante el Registro Civil. Abogados del Registro Civil y de movimientos conservadores apelan en contra.

10/09/2018
La Corte Provincial de Azuay da razón al Registro Civil de no dar paso al matrimonio entre personas del mismo sexo.

22/10/2018
En Cuenca se inaugura la primera Convención Internacional de la Familia, coordinada por activistas y grupos conservadores. Agustín Laje y Nicolás Márquez aparecen entre los invitados.

23/10/2018
Segundo día de la Convención de la Familia en Cuenca.

24/10/2018
Agustín Laje y Nicolás Márquez se presentan en Guayaquil, en la Universidad Espíritu Santo.


Agustín Laje y Nicolás Márquez se presentan en Quito en el auditorio del excolegio Anderson.
25/10/2018
26/10/2018
Agustín Laje y Nicolás Márquez se presentan en Quito en la Universidad de los Hemisferios.
La Comisión de Justicia y la Comisión de Salud deciden dar paso a un debate en la Asamblea Nacional para pedir la reforma al artículo 150 del COIP e incluir la despenalización del aborto en casos de violación, malformación del feto que haga inviable su vida, incesto, estupro e inseminación no consentida. Esto sucede después de que, entre octubre y noviembre, varias agrupaciones (S.O.S Mamá, Cuenca Escoge la Vida, Red Familiar de Principios Formativos, Red Vida y Familia y Abogados por la Mujer, la Familia y la Niñez) presentaron sus opiniones y argumentos en contra y a favor del aborto.
19/12/2018
23/12/2018
Varios asambleístas y activistas contra el aborto exponen el Proyecto de Ley de Fortalecimiento de las Familias del Ecuador ante la Asamblea Nacional.
La Iglesia católica dispone en todo el Ecuador el proyecto "Misión familia", el cual se debe implementar en todas las pastorales familiares del país. Su objetivo es "rescatar" la familia y prevenir abortos voluntarios.
01/01/2019
03/01/2019
Primer debate en la Asamblea Nacional en la que activistas y asambleístas intervienen a favor o en contra de la despenalización del aborto en casos de violación.
Gran marcha de Vivas Nos Queremos contra la violencia de género y la xenofobia (femicidio de Diana Carolina y violencia sexual grupal contra Martha).
21/01/2019
05/02/2019
Continuación del primer debate sobre el aborto en la Asamblea Nacional.
Inauguración de la campaña "Salvemos las dos vidas (Ecuador)", eslogan tomado de la campaña antiaborto en Argentina.
18/02/2019
16/02/2019
Se convoca a la "Marcha por la vida" en varias ciudades del Ecuador bajo el lema "Salvemos las dos vidas".

Notas

Introducción

1. Mantendré este resalte cuando aborde el término desde la perspectiva de estos grupos.
2. María Amelia Viteri (Ecuador), Maximiliano Campana (Argentina), Sonia Corrêa e Isabela Kalil (Brasil), Jaime Barrientos Delgado (Chile), Franklin Gil Hernández (Colombia), Gabriela Arguedas Ramírez (Costa Rica), Gloria Careaga Pérez y Luz Elena Aranda (México), Clyde Soto y Lilian Soto (Paraguay) y Nicolás Iglesias, Stefanie Kreher, Lilián Abracinskas y Santiago Puyol (Uruguay).
3. Las autoras y los autores de este volumen son Maximiliano Campana (Argentina), Sonia Corrêa y Clara Faulhaber (Brasil), Jaime Barrientos Delgado, Catalina Ramírez Pino y Bladimir González Avilés (Chile), Franklin Gil Hernández, Laura Pérez Arjona y Daniela Rojas Olarte (Colombia), Gabriela Arguedas Ramírez y Gustavo A. Chaves (Costa Rica), Cristina Yépez Arroyo (Ecuador), Lilián Abracinskas, Pablo Álvarez y Santiago Puyol (Uruguay) y Mirta Moragas (OEA).
4. A lo largo del texto hablo de *feminismo* en un sentido general; de *feminismos* para enfatizar su diversidad interna en cuanto a pensamientos, demandas y acción colectiva, y de *transfeminismos*, y en ocasiones de lo *trans*, para llamar la atención sobre una corriente que entrelaza las opresiones sexuales y de género más allá del binarismo.
5. Texto original: "*For Faludi, backlash is distinct from misogyny because while misogyny is 'perpetual', backlash is 'triggered by the perception –accurate or not– that women are making great strides' (xix). Backlash occurs in response to women's real or imagined advances, whereas misogyny is ever present*" (Piscopo y Walsh 2020, 267).
6. Para Martina Avanza (2018), la aproximación en términos de contramovimiento puede darse de varias formas: 1) respuesta de oposición a un movimiento existente, para la cual lo importante es analizar los núcleos de disputa y el desarrollo del ciclo, 2) ideológica, lo que plantea el contramovimiento es su oposición al cambio, en este sentido son conservadores y reaccionarios. En una vena crítica, y a pesar de su valor para entender la dinámica contenciosa, para la autora, estas perspectivas tienden a homogeneizar, especialmente a los contramovimientos y a establecer un cordón sanitario, propio de las investigaciones de corte progresista, que no permite adentrarse en sus problemas.

7. Roggeband (2018) ofrece una crítica detallada sobre las conceptualizaciones de los contramovimientos en las dinámicas contenciosas desde la teoría de la acción colectiva y su aplicación a los movimientos antigénero.
8. Tal y como observan Guarderas y Carofilis (2020), se mantuvieron los derechos, algunos recogidos en la Constitución de 1998, relativos a las embarazadas, la participación política o la vida libre de violencia y se instalaron otros como el reconocimiento del trabajo reproductivo no pagado, que se tradujo en seguridad social para las amas de casa; en cuanto a las familias diversas, las uniones de hecho para personas del mismo sexo; la política de derechos sexuales y reproductivos para frenar la mortalidad materna y el embarazo adolescente, etc., los servicios de desarrollo infantil, las políticas contra la violencia, etc.
9. Agnieszka Graff (2017) plantea algo parecido para el caso polaco y sus conexiones con la derecha global. Sostiene que el género es el nuevo lenguaje transnacional en el que se están codificando las posiciones contrarias a la democracia liberal. Para estos grupos, que algunos tildan de populismos de derechas, el feminismo y los movimientos LGTBI están asociados al neoliberalismo, por tanto, es preciso combatirlos. El resentimiento de clase contra las élites, en clave nacionalista, se expresa de forma creciente en términos antigénero y esto, como sugiere Graff, es lo que comparten líderes como Putin, quien tiene una agenda específica para su gobierno, o Trump.
10. Término utilizado por los conservadores estadounidenses desde finales de la década de 1970 contra la "nueva clase" formada por intelectuales, académicos, comunicadores y burócratas progresistas para salvaguardar los valores tradicionales y la moral en cuestiones como el aborto, la homosexualidad, la pornografía, la eutanasia o las drogas.
11. El patriarcado ha sido una categoría central tanto para el feminismo radical estadounidense como para el marxista o el psicoanálisis de los años 60 y 70, que se puede encontrar en los trabajos de Millet, Firestone, Eisenstein, Hartmann o Irigaray. Ha sido de uso común en distintas disciplinas, de forma notoria en la antropología y la teoría política; véase, por ejemplo, Lerner (1990), Amorós (1985) y Pateman (1995). Las perspectivas poscoloniales y posestructuralistas se han mostrado en general críticas con su universalismo (tal es el caso de Mohanty [2008] y Butler [1990, 2007]) y, en ocasiones, por su anclaje colonial (Oyěwùmí 2017; Lugones 2008; Cumes 2019). Algunas han hablado del esfuerzo entretejido de la descolonización y la despatriarcalización (Galindo 2013) y han desarrollado la vertiente colonial del patriarcado en cuanto proyecto civilizatorio. Para las autoras de la diferencia sexual, en contraposición a lo sugerido por Segato (2016), el simbolismo patriarcal ha perdido su hegemonía (Sottosopra, Librería de Mujeres de Milán y Rivera Garretas 1998).
12. Foucault (1999), quien no contempla las relaciones de poder entre mujeres y hombres, cree que existe una continuidad entre el gobierno de sí (moral), el gobierno de la familia (economía) y el gobierno del Estado (política). El arte de gobernar no está marcado por la discontinuidad que establece la teoría jurídica, sino por la continuidad ascendente y descendente. Así, el buen gobierno del Estado repercute en la conducta de los individuos y la gestión de las familias; quien quiere gobernar el Estado debe primero saber gobernarse y gobernar a su familia de modo correcto y a la inversa. Si extendemos el razonamiento, cabría pensar en qué sentido el gobierno patriarcal en la familia se expande estableciendo (dis)continuidades ascendentes y descendentes en los Estados y entre Estados.

13. Nancy Fraser (1997) critica la aproximación de Pateman por seguir el modelo amo-súbdito en sociedades complejas y fragmentadas. Para entender la dominación, dice Fraser, hay que pasar de las relaciones diádicas de dominio y sujeción a mecanismos estructurales impersonales que se experimentan de forma más fluida y contradictoria, en los que las mujeres también actúan como individuos, no necesariamente bajo el dominio de un varón en particular, y existen múltiples formas de protesta y resistencia. La dominación, por otro lado, no se estructura a través de la familia, sino en todo el campo social.
14. Grzebalska (2018) muestra, por ejemplo, cómo la masiva migración de mujeres polacas ante la crisis se considera un daño a la familia nacional perpetrado por las políticas neoliberales. El orgullo nacional masculino herido y el resentimiento de clase que experimenta la gente común se conectan con otros elementos que configuran la singularidad del caso polaco. Entre ellos, el tradicional victimismo alentado por la jerarquía católica, que se presenta como una fuerza de resistencia, primero ante la URSS y más tarde frente al avance "colonizador" de la UE. A ello hay que sumar la debilidad de la democracia, la fortaleza de los movimientos nacionalistas y la fragilidad del activismo feminista y LGBTI (Graff y Korolczuk 2017). Las políticas maternalistas (antigénero) del *welfare chauvinism* han encontrado acogida en este contexto.
15. Cooper plantea que "la naturaleza del altruismo familiar representa en cierto sentido una excepción interna al libre mercado, un orden inherente de obligaciones no contractuales y servicios inalienables sin los que el mundo del contrato dejaría de funcionar. Esta premisa es tan constitutiva del liberalismo económico, tanto clásico como neoliberal, que rara vez se plantea como tal" (2022, 63).
16. Para Fassin, en América Latina, este no es una novedad; de hecho, la dictadura chilena ejemplifica de forma pionera la conjunción entre autoritarismo y neoliberalismo.
17. Tal y como sostiene Vaggione, la ciudadanía presenta tres características fundamentales: una condición jurídica que confiere derechos y obligaciones en el marco de una comunidad política, una serie de funciones sociales diferentes a las privadas, profesionales y económicas y un conjunto de cualidades morales necesarias para ser un "buen ciudadano".
18. Asumo el par *fundamentalismo/integrismo* para referirme a las visiones dogmáticas, no deliberativas, comúnmente apoyadas en interpretaciones literalistas de textos fundacionales y prácticas intransigentes de la doctrina en el campo religioso. Entiendo, con Geraldina Céspedes (2019), que hablamos de un proyecto que pretende *integrar* todos los elementos de la sociedad bajo la hegemonía del poder religioso. Se trata de "una actitud rígida que acentúa la inalterabilidad de las doctrinas en cuestiones consideradas intocables y ante las que hay una resistencia a nuevas hermenéuticas, desde la realidad de hoy" (83). Para Céspedes, nos hallamos ante un "fundamentalismo difuso" que se infiltra en la cotidianidad y cuya acogida se vincula con el clima de efervescencia religiosa, el interés por la espiritualidad y el contexto de crisis que demanda seguridad individual y colectiva. Horacio Sívori (2019) prefiere hablar de *reaccionarismo* para recoger la pluralidad de actores, no solo religiosos, presentes en el campo antigénero. En mi visión, la desidentificación que suscita el término no permite captar las lógicas que animan a amplios sectores a secundar estos planteamientos (Vega 2017).

19. Además de SexPolitics, cito los aportes de Wambra Medio Comunitario Ecuador, La Mala Fe-Clacai, La Barra Espaciadora, la WikiAntiderechos y otros boletines de noticias, análisis y recursos, muchos de ellos promovidos por organizaciones y redes feministas para enfrentar las iniciativas antigénero.
20. Ser parte de una Iglesia evangélica le permitió acercarse a pastores y líderes del Movimiento Vida y Familia, que conocen su compromiso con los estudios de género. También participa en la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL 2025), surgida en la década de 1970, desde la que se "fomenta espacios fraternos de diálogo y reflexión bíblico-teológica desde América Latina" (¿Quiénes somos?, párr 1).
21. Los nombres de líderes no se anonimizan cuando cito sus pronunciamientos públicos, muchos recogidos en la prensa y las redes sociales. Sí he anonimizado los testimonios producto del diálogo, siguiendo el Código de Ética de la Investigación de la FLACSO (2022), aprobado después del estudio en que se basa este libro.
22. Acojo las reflexiones que desde la ética de la investigación feminista entienden el consentimiento como un proceso que se da en el diálogo y en el que, cuando se producen situaciones de riesgo, violencia o discriminación, es preciso privilegiar los derechos de quienes son objeto de ataque (Prieto 2015).
23. La experiencia familiar evangélica de Joseph le permitió integrarse a los grupos de jóvenes, en los que se presentó como sociólogo que realizaba su tesis. Con base en esos grupos elaboró un rico diario. La decisión de dejar el campo tuvo que ver con los lazos afectivos que estableció.
24. En Ecuador, algunas investigadoras (Varea 2018; Wilkinson 2013; Yépez 2020a, 2020b) acuden al semiencubrimiento con el fin de acceder a información difícil de conseguir.

Capítulo 1

1. Entre los principios del movimiento figura la separación entre educar, responsabilidad de la familia y la Iglesia, e instruir, atribución de los profesores. Transmitir cualquier valor equivale a "adoctrinamiento". Hablar de igualdad y diversidad sexual, por ejemplo, representa un "crimen de acoso ideológico" y "abuso de autoridad", que deberían ser punibles con cárcel y penas agravadas. Además de incitar a la vigilancia y la delación, el propósito fue frenar al movimiento estudiantil (Zibechi 2020).
2. En el Encuentro Latinoamericano Progresista (ELAP), celebrado en Quito en septiembre de 2014, Rafael Correa declaró que "esas fuerzas de derecha están recuperadas, articuladas nacional e internacionalmente, con estrategias de poder... vienen manipulando la información, exagerando los problemas y minimizando los logros de estos gobiernos progresistas... y fomentando los golpes blandos" (*El Universo* 2014a).
3. El progresismo, advierte, "se ha decantado por la burocracia en unos casos, la tecnocracia en otros, y los nuevos grupos económicos que medran, en todos lados, del Estado capitalista que los cuida y los nutre. Estatismo no es socialismo" (Ospina 2016, párr. 6).
4. Contestando a las "autocríticas" de los progresismos, recogidas por Diego Castro y Huáscar Salazar, este último habla de una que nunca fue admitida: "el rol desorganizador de lo social y lo comunitario" (Salazar 2021, 149) en la mayoría de los países; actitud que ha favorecido la depredación capitalista.

5. Acosta y Cajas Guijarro (2018) aportan los datos para un balance económico. Entre 2007 y 2014 mejoró la distribución del ingreso. Después, con la caída del petróleo, se produjo un estancamiento, y ya con Moreno, un deterioro ostensible. Esto ocurrió junto a una concentración agresiva de la riqueza y los medios de producción (tierra, agua, por ejemplo, en manos de agroexportadores, pero también activos, patrimonio y utilidades, y depósitos y créditos). Los autores enlistan los grupos empresariales y financieros más destacados. Estos sectores, convienen, posicionaron sus conexiones con el gabinete y mejoraron sus resultados económicos.
6. Edison Hurtado (2017) caracteriza la incertidumbre que se suscita a partir de tres entradas: 1) la inflexión del régimen político (partidocracia y crisis de representación, dimensión del líder carismático y retorno y modernización del Estado); 2) el fracaso en la redefinición del modelo de desarrollo (el fin del ciclo de los *commodities*, dependencia del petróleo, falta de diversificación del aparato productivo); y 3) los límites de la democracia ante la conflictividad social.
7. Thomas Chiasson-LeBel (2019) analiza la relación de las élites económicas con el Estado en un doble ejercicio dinámico y relacional, es decir, histórico y conceptual. Advierte, para Ecuador, cómo la histórica base regional (Sierra, Costa) y sectorial de los poderes económicos, además de la exclusión de los sectores populares, incidió en su competencia interna y en la ausencia de concertación durante la década de 1970. En el periodo neoliberal, con la oposición sindical y luego indígena, afirmaron su influencia unitaria sobre el Estado e impusieron sus soluciones. El progresismo desató una estrategia de concertación que se expresó en el Comité Empresarial Ecuatoriano, con vocación de liderar el diálogo público-privado. Su capacidad de influencia se hizo palpable a partir de 2015, momento en que el gobierno se vio presionado para detener una reforma fiscal que incrementaba el impuesto a las herencias.
8. Ya en los comicios de febrero de 2014, Alianza País había perdido más de 20 ciudades, entre ellas Quito, donde Mauricio Rodas, un liberal de rostro amable y líder de SUMA, sucedió al alcalde progresista Augusto Barrera.
9. El *ethos* defendido por las Cámaras y gremios empresariales incluyó, según Paz y Miño (2019), citado por Enríquez (2015), cinco componentes recurrentes: defensa de la propiedad privada, negativa a la fiscalización estatal, oposición a los impuestos, privatización de las empresas públicas y flexibilidad laboral. Curiosamente, el elemento que "populariza" esta clara agenda neoliberal fue la constante referencia a la familia. Pablo Arosemena, presidente de la Cámara de Guayaquil, en el programa de Ecuavisa, Contacto Directo, mostró un cartel que llevaba la frase: "mi trabajo es para mis hijos".
10. Moreno promovió un gran diálogo nacional acompañado por algunos gestos dirigidos a las organizaciones sociales opositoras. Entre ellos el indulto a algunos líderes, la devolución de la sede de la CONAIE, la recuperación de la Dirección de la Educación Intercultural Bilingüe, el manejo de la Secretaría Nacional del Agua, la Subsecretaría de la Agricultura Familiar Campesina, el reconocimiento de la UNE, etc. La consulta popular impulsada recoge algunos temas candentes, entre ellos el extractivismo, la corrupción, la ley de plusvalía (Ley para Evitar Especulación sobre el Valor de las Tierras y Fijación de Tributos/2016), la reelección indefinida, la reestructuración del CPCCS y la persecución de delitos sexuales.

11. Muestra de su influencia es que en 2006 lograron que el presidente Alfredo Palacio decrete el 25 de marzo como el Día del Niño por Nacer.
12. Maldonado (2009) considera que en esta contienda la CONAMU optó por aliarse estratégicamente con el discurso gubernamental, "que se configuró simbólicamente como contrario a la cúpula de la Iglesia y a las posiciones 'fundamentalistas', tal como las calificó Correa" (85). Y concluye: "El movimiento de mujeres en el país no ha colocado de manera fehaciente en el debate público el derecho al aborto, porque sus discursos y prácticas se han institucionalizado desde la necesidad de incidir en el Estado y trabajar con él y con la cooperación internacional, por lo que no han 'virado el tablero o la mesa' desde una posición más transgresora o contestataria de este orden estatal y religioso que aún impera en las sociedades. En cierta medida, meterse en las esferas del poder estatal ha tenido resultados muy positivos en los avances legales en el país, en materia de igualdad y equidad de género y posiblemente esto ha hecho que no sea necesario 'patear el tablero'" (86).
13. De manera temprana, Rossana Queirolo, asambleísta guayaquileña por Alianza País, perteneciente al Opus Dei, mencionó la IG y alertó sobre los peligros que suponía para la infancia reconocer los múltiples géneros (Salazar 2020).
14. A pesar de reconocerse otras conformaciones familiares, se limitó la adopción y, a diferencia de la Constitución de 1998, el matrimonio quedó fijado con relación al sexo.
15. Para tener un recuento de las rupturas y reconciliaciones durante este periodo (2008-2015), puede consultarse Neira (2015).
16. "Que hagan lo que quieran, –sentenció en una entrevista– yo jamás aprobaré la despenalización del aborto […]. Si siguen estas traiciones y deslealtades, si mañana se evidencia algo, muy lamentable que está ocurriendo en el bloque de (Alianza) País (en la Asamblea), yo presentaré mi renuncia al cargo" (Morán Faúndes 2022).
17. "Nuestra sociedad ecuatoriana tiene derecho a conocer la verdad, la cédula de identidad es el único documento que nos da la seguridad de identificar quién es el ciudadano con el que se está tratando. El bien común radica en el respeto a los derechos a todas las personas y concediendo a las minorías privilegios que afectan a la familia, base de la sociedad. Por ello, pedimos al Ejecutivo mantenga su palabra y proteja a la familia ecuatoriana garantizando el SexoBiológicoEnLaCédula y no el género", continuaba el manifiesto firmado por La Familia Tiene Voz, Ecuador ProVida e Iglesia MDS.
18. En el Enlace Ciudadano n.º 354, de diciembre de 2013, a propósito de la propuesta de cambiar sexo por género en la cédula para el conjunto de la población, Rafael Correa manifestó: "Esas no son teorías, sino pura y simple ideología, muchas veces para justificar el modo de vida de aquellos que generan esas ideologías. Los respetamos como personas, pero no compartimos esas barbaridades". La prioridad para una persona de izquierdas –recordó– es la pobreza y la miseria, y no estas "novelerías".
19. Los otros fueron Intergeneracional, Pueblos y Nacionalidades, Discapacidades y Movilidad Humana.
20. Los medios hicieron eco de la sorpresa ante el nombramiento de una persona claramente alineada con los sectores más conservadores del país y sin méritos ni formación en el ámbito de su designación, con un recorrido vinculado a la banca y el sector empresarial.

21. Esta redacción que, tras el segundo debate en 2019, también fue disputada por los sectores conservadores, se aprobó en el artículo 192 en 2020 (COS 2020).
22. Estas fueron Ambato, Babahoyo, Calceta, Chone, Cuenca, El Triunfo, El Puyo, Esmeraldas, Guayaquil, Lago Agrio, Loja, Lomas de Sargentillo, Manta, Milagro, Portoviejo, Quevedo, Quito, Riobamba, Santa Elena, Santo Domingo, Tena, Tulcán, Ventanas y Vinces.
23. Los resultados preliminares difundidos por el Consejo Nacional Electoral (CNE) revelan que el 73,52 % de los votos secundó la declaración de imprescriptibilidad de estos delitos contra el 26,48 %, lo cual implicó la modificación de la Constitución y el COIP (Ministerio de Inclusión Económica y Social 2017).
24. La estrategia no era compartida por los transfeminismos que, como ya apuntó Elizabeth Vázquez, apuestan no por una mera extensión de las figuras civiles de las que los homosexuales han estado excluidos, sino por definiciones amplias de la diversidad familiar que no reproduzcan el sesgo patriarcal que han tenido el parentesco, el matrimonio, la unión de hecho y las instituciones sucesorias (Lind y Argüello 2009).

Capítulo 2

1. La intersexualidad, en sus distintas expresiones, es una realidad médica reconocida que agrupa a personas con diversas características y configuraciones biológicas. Estas personas, consideradas aún hoy *freaks* en muchos entornos, pese a ser reconocidas en todas las culturas, han sido convenientemente reconducidas, en el mejor de los casos con fines humanitarios. La bióloga Fausto-Sterling (2006) dijo que podían representar el 4 % de la población. La inhumanidad a la que se condena a estas personas y la obstinación por situarlas de uno u otro lado cuando son bebés o más tarde, como jóvenes o adultos, ha causado elevadas dosis de presión y violencia sobre ellxs y su familia. Como afirma la filósofa María Lugones (2008, 86), "las correcciones sustanciales y cosméticas sobre lo biológico dejan en claro que el 'género' antecede los rasgos 'biológicos' y los llena de significado". Más allá de nuestras consideraciones estéticas o normativas, lo cierto es que las personas intersex existen; no son seres de ciencia ficción, y esto implica reconocer las variaciones en las que se produce la biología sexuada.
2. "Lo que estoy tratando de definir con la noción de un complejo de hábitos, asociaciones, percepciones y disposiciones que la engendran a una como mujer, lo que estaba tratando de dar a entender era precisamente la experiencia de género, los efectos de significado y las autorrepresentaciones producidas en el sujeto por las prácticas socioculturales, los discursos y las instituciones dedicadas a la producción de mujeres y varones. Y seguramente no fue casual, entonces, que mi análisis haya sido concerniente al cine, a la narrativa y a la teoría. Porque ellas mismas son, por supuesto, tecnologías de género" (De Lauretis 1992, 26).
3. El género, en cuanto tecnología, en el planteamiento de Foucault para la sexualidad, deja de remitirse a la ontología fundante del sexo para ser considerado "prótesis" o aparatos que operan divisiones, fragmentaciones, zonas de intensificación identificadas como diferencia sexual natural (Preciado B. 2002). Para Paúl Preciado (2011), estas

técnicas, desarrolladas en el marco del capitalismo, dan cuenta del tránsito entre la producción *biopolítica*, planteada por Foucault, y el *bio-tecno-poder*, que en lugar de castigar busca corregir para cumplir el programa político heteronormativo. El régimen "farmacopornográfico" y "petrosexual", legal y mercantil, interviene farmacológicamente sobre las hormonas, el sistema inmunológico, la reproducción asistida y la anticoncepción, los implantes, el deseo sexual y los encuentros físicos y virtuales, etc.

4. Dos ejemplos: el trabajo de Jason Moore (2020), y publicado mucho antes, desde una perspectiva feminista, el de Donna Haraway (1995).
5. Para Wallerstein, por ejemplo, la meritocracia, el hecho de que se premie según el talento y no la tradición o el privilegio heredado, conlleva una gran inestabilidad. El racismo y el sexismo permiten explicar la diferencia sin expulsar a los "inferiores", cuya mano de obra gratuita o degradada resulta crucial para el capitalismo.
6. Dicha asociación, sometida a crítica, atravesó algunos aportes de la antropología de género que, a pesar de adoptar la perspectiva constructivista, fundamentaron la subordinación femenina en el potencial reproductivo (Rosaldo 1979; Ortner 1979; Harris 1986).
7. Los textos fundacionales, explica Sonia Corrêa (2022), ya se habían publicado en inglés. *La sal de la Tierra* (Ratzinger 1997) y *La agenda de género* (O'Leary 1997, 2008). A estos se sumarían otros provenientes de América Latina, entre ellos, *La ideología de género: sus peligros y alcances*, del obispo Almanzora Revoredo (1998), firmado por la Conferencia Episcopal Peruana.
8. Patricia Jiménez Flores y Gloria Careaga Pérez (1995) cuentan que más de 30 países se manifestaron a favor de incluir la orientación sexual para erradicar formas de violencia y discriminación. Además de países islámicos y el Vaticano, se opusieron Guatemala y Ecuador, países donde las relaciones homosexuales estaban penalizadas y la violencia contra las mujeres, institucionalizada. En América Latina, Nicaragua, Chile, Colombia, Brasil, Cuba, Venezuela y Bolivia estaban entre los países contrarios a dicha posición.
9. El Foro Latinoamericano de ONG se formó en 1993, con el fin de preparar la conferencia.
10. En el artículo 41 se planteó: "El Estado formulará y ejecutará políticas para alcanzar la igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres, a través de un organismo especializado que funcionará en la forma que determine la ley, incorporará el enfoque de género en planes y programas, y brindará asistencia técnica para su obligatoria aplicación en el sector público". Así mismo, el artículo 70 rige en cuanto a "que el Estado formulará y ejecutará políticas para alcanzar la igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres a través de un organismo especializado que funcionará en la forma que determine la ley e incorporará el enfoque de género en planes, programas y brindará asistencia técnica para su obligatoria aplicación en el sector público". Los artículos 156 y 157 dieron paso a la creación del Consejo Nacional para la Igualdad.
11. "La categoría de género se ha convertido en una retórica tramposa, maquilladora y que contribuye a un proceso de confusión política. Se ha convertido en parte del proyecto colonial orquestado por la cooperación internacional y ha sido muy útil para el uso de las mujeres como soporte del proyecto neoliberal a escala continental" (Galindo 2015, 29).

12. En Ecuador, por ejemplo, la doctrina social alude a la libertad de elección, la centralidad de la familia, los derechos de los padres y asigna un rol subsidiario al Estado (Freile 2016 citado por Bustamante 2017, 48).
13. "El aborto es punta de lanza de una cultura de muerte. Los que no pueden valerse por sí solos, los ancianos, los minusválidos y otros que no pueden aseverar sus derechos, están siendo tratados en medida creciente como no teniendo derechos... Haremos todo lo que está en nuestro poder para resistir propuestas para la eutanasia, eugenesia y control de la población, que explotan a los vulnerables, corrompen la integridad de la medicina, depravan nuestra cultura y traicionan las verdades morales de nuestro orden constitucional" (Evangélicos y católicos juntos: la misión cristiana en el tercer milenio" 1994, sec. "Juntos contendemos").
14. En la base de esta novedad se encuentra la concepción moderna de los "dos sexos", de finales del siglo XVIII que, como señala Thomas Laqueur (1994), sustituye a la unisexual, que entiende que entre mujeres y hombres hay una diferencia no de tipo sino de grado o rango, esta última relacionada con la fisiología de fluidos universales y la temperatura, así como con la condición física que comportan las actividades. El cambio, al que contribuyó la medicina a lo largo del siglo XIX, tenía que ver con el esfuerzo por apuntalar la jerarquía que se fundamentaba en una biologización de la diferencia radical.
15. "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 2015: supra 59 citado por Case 2016, 169).
16. En el que se habla de "colonialismo anticonceptivo" (Garbagnoli 2016, 60).
17. "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" (intervención en la ONU, papa Francisco 2015).
18. Nicolás Márquez, por ejemplo, ha publicado una serie de libros contra los líderes de los gobiernos progresistas, entre ellos, Rafael Correa (Márquez 2013).
19. Este marco conspirativo con antecedentes en el nazismo se desarrolló en los Estados Unidos en la década de 1990 y se difundió en la década de 2010. El marxismo cultural, según se plantea, aspira a acabar con la civilización occidental cristiana a través del cambio en la cultura, de supuesta inspiración judía. Tal marxismo es promovido por ateos, feministas, ecologistas, multiculturalistas, homosexuales y antirracistas negros. Entre los precursores de esta fórmula se encuentran Paul Gottfried, William S. Lind y Kevin MacDonald, y ha sido adoptada por los supremacistas blancos y la extrema derecha.
20. Este consejo está conformado por los pastores Isaac Ibarra, coordinador de la Región Costa; César Parra, coordinador del movimiento y Observatorio Ciudadano de la Familia; Michael Paniago, coordinador en Esmeraldas, y Gustavo Quiñónez, en Santo Domingo.
21. Tal y como explican Cabezas et al. (2023) en su mapeo de actores reaccionarios, Disenso, la fundación auspiciada por VOX, libra la "batalla cultural y de las ideas"

contra la "tiranía progresista" y las "ideologías colectivistas" en España y América. En la "Carta de Madrid: en defensa de la libertad y la democracia en la iberosfera" (2020), firmada por opositores cubanos y venezolanos y el hijo del presidente de Brasil, Eduardo Bolsonaro, entre otros, se afirma que

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

22. Si bien el *homonacionalismo* o su variante para el caso, el *homocolonialismo*, está prácticamente ausente en países como Ecuador, a diferencia de lo que sucede en Europa y Estados Unidos (Puar 2007), podemos ver algunos trazos en América Latina (Hijos Bonicos 2020).
23. "La sexualidad es, a la vez, un terreno de constreñimiento, represión y peligro, y de exploración y placer. Centrarse solo en el placer y la gratificación deja a un lado la estructura patriarcal en la que actúan las mujeres; por contra, hablar solo de la violencia y la opresión sexual deja de lado la experiencia de las mujeres en el terreno de la actuación y la elección sexual y aumenta, sin pretenderlo, el terror, el desamparo sexual con el que viven las mujeres" (Vance 1989, 9).

Capítulo 3

1. Estos boletines semanales que comenzaron a emitirse en octubre de 2017 llevan el siguiente encabezamiento: "AntiNoticias es un resumen semanal de las principales actividades, eventos y noticias de los antiderechos sexuales y reproductivos en Sudamérica, con especial enfoque en Bolivia, Ecuador y Perú".
2. Según Martínez Franzoni, mientras el "corporativismo populista" (1930-1950) acentuó las brechas salariales entre hombres y mujeres para desincentivar la inserción de las últimas y transformarlas en beneficiarias en calidad de dependientes, las políticas de igualdad combinadas con políticas neoliberales (desde finales de la década de 1980) contribuyeron a la desregulación y la reducción de los servicios sociales, lo que sobrecargó y empobreció a las mujeres. Más recientemente, los programas de transferencias monetarias condicionadas dan por sentada la división sexual tradicional del trabajo y el maternalismo, y sujetan a las madres a condicionalidades con una fuerte impronta moral.
3. Brown entiende el neoliberalismo como un tipo de *racionalidad*, no simplemente un conjunto de políticas económicas o una ideología. Se trata, con base en Foucault, de una lógica política normativa específica que organiza y da sentido a lo político, las prácticas de gobierno y la ciudadanía. Gobierna la enunciación, la inteligibilidad y la producción de verdad y subjetividad. Así, "al tiempo que la racionalidad neoliberal se basa en cierta concepción del mercado, su organización del gobierno y de lo social no es meramente el resultado del desplazamiento de lo económico hacia otras esferas, sino más bien la imposición explícita de una cierta forma de racionalidad de mercado en estas esferas" (2006, 693).

4. Cooper (2017) critica lúcidamente tanto a los teóricos que plantean la destrucción o fragilización de los lazos familiares como a los que hablan de su "flexibilización", por ejemplo, Streeck o Boltanski y Chiapello, o de aquellas que, como Frasser, plantean su irrelevancia para la consecución del proceso de acumulación capitalista por tratarse de algo "meramente cultural".
5. Desde una posición problemática, Cooper (2017) critica el "feminismo de la reproducción social", que interpreta como una consolidación de la familia normativa en la medida en que se presenta como un "maternalismo" que se dice antipatriarcal. Según la autora, este feminismo aboga por un nostálgico "comunitarismo reproductivo" amenazado por el capitalismo. El problema de conceptos como el de "reproducción social" es que carga con la herencia biologicista y legal del siglo XIX y acaba revalorizando los roles de cuidado de las mujeres y abogando por alguna modalidad de "salario familiar". Lejos de esta visión, los análisis críticos de la reproducción social que están animando las luchas del presente lo que plantean es una crítica a la naturalización de los arreglos heternormativos, racistas y clasistas, dentro y fuera del estado del bienestar, que dominan el sostenimiento diario (Griffiths 2018).
6. Andrés Guerrero (1997) desarrolla esta idea sobre "la administración privada de poblaciones dominadas" durante el desarrollo del Estado nacional ecuatoriano desde el siglo XIX y buena parte del XX:

   > Consistió en una delegación de soberanía hacia un conglomerado heterogéneo de formaciones de poder en los confines del Estado, sin decisiones ni leyes y, menos aún, retórica explicativa. Efectivamente, a partir de la segunda mitad del siglo XIX se transfirió la gerencia de las poblaciones a la esfera privada ciudadana (patriarcal y patrimonial), con sus perímetros confusos y fluctuantes con lo público estatal: haciendas, consejos municipales pueblerinos, unidades domésticas blanco-mestizas, rituales de compadrazgo desigual, congregaciones religiosas, funcionarios locales. Precisamente hay que considerar la formación histórica de la esfera privada en el Ecuador en este proceso de delegación de soberanía, al menos en cuanto a su arista de dominación étnica (101). [Y de género y generación, cabe añadir.]

7. La propia ENIPLA (2011, 20-21) se mostró crítica respecto al adultocentrismo que rodea la educación sexual.

   > Investigaciones de orden cualitativo desarrolladas en el país y en la subregión andina plantean que la primera barrera de acceso a métodos anticonceptivos se da justamente en relación con que la población adulta en general y el personal de salud en particular, quienes no reconocen la sexualidad de las y los adolescentes, por el contrario, se plantean que la población adolescente carece de madurez y responsabilidad, y que por tanto, la vivencia plena de su sexualidad es deslegitimada. Estos paradigmas tradicionales acentúan la idea de que la sexualidad está fuertemente ligada a la reproducción. Esto genera ciertas respuestas desde la población adulta, vinculadas más a un tema de control moral de la sexualidad, que a dar respuestas efectivas, científicas y garantizar el derecho a la salud sexual y reproductiva. Otra barrera importante tiene que ver con la desconfianza que adolescentes y jóvenes sienten en los servicios de

salud, ligada a que en los mismos no siempre se garantiza la confidencialidad y tampoco se cuenta con ambientes en que las y los adolescentes y jóvenes encuentren una atención amigable que les facilite tomar decisiones autónomas en lo que se refiere a su propia salud. Más aún cuando en un primer momento no han sentido que sus demandas han sido satisfechas, lo que determina que muy probablemente no retornen al servicio.

8. Para el autor, esto se expresa en la "naturaleza y evolución de las coaliciones políticas" establecidas por el gobierno. Dichas alianzas enfatizaron el papel de expertos y técnicos en el aparato burocrático, sectores importadores, aliados en la promoción del mercado y las infraestructuras nacionales y, finalmente, poderosos empresarios agroexportadores y banqueros. El retorno del Estado sin un proceso simultáneo de democratización acabó acarreando su debilidad. Para el autor, esto se expresa en la "naturaleza y evolución de las coaliciones políticas" establecidas por el gobierno. Dichas alianzas enfatizaron el papel de expertos y técnicos en el aparato burocrático, sectores importadores, aliados en la promoción del mercado y las infraestructuras nacionales y, finalmente, poderosos empresarios agroexportadores y banqueros. El retorno del Estado sin un proceso simultáneo de democratización acabó acarreando su debilidad.
9. Este y otros grupos de hombres, entre ellos Coparentalidad Ecuador, sostienen lemas como "NiUnoMenos" y sostienen que "la violencia no tiene género"; se declaran contra las "falsas denuncias de violencia" y movilizan el denominado "síndrome de alienación parental", además de mostrarse beligerantes hacia lo que llaman "feminazismo". Analizamos las implicaciones de su posición en Ecuador en Vega y Baca (2017). En algunos países, estos grupos forman parte de la llamada "manosfera" o "machosfera", vinculada a partidos de ultraderecha (Cabezas 2022b). En Ecuador, si bien hacen pronunciamientos antifeministas, en ocasiones misóginos, no se han articulado de manera directa a la ofensiva antigénero.
10. Recordemos brevemente que la ley buscaba regular las ganancias extraordinarias captándolas para la inversión pública, evitar la especulación inmobiliaria, la evasión del impuesto predial y el tributo a las herencias. El proyecto, presentado en la Asamblea en junio de 2015, desató protestas y tuvo que ser retirado antes de la visita del papa en julio. En 2016 fue nuevamente presentado en un clima preelectoral y después de eliminar la cuestión de la herencia. Las protestas se multiplicaron y repercutieron en un momento de crisis política en el que se retroalimentó de las demandas de otros sectores: el examen de ingreso a la universidad pública, la explotación minera, la corrupción o la polémica por la reelección indefinida Además de las abusivas atribuciones del Estado para determinar cuáles son ganancias legítimas o ilegítimas, se apeló al castigo de la ley para la economía de las familias a través del pago de tributos abusivos. La protección de la propiedad y la familia permitieron a los sectores de la derecha, liderados por CREO, conectarse con interlocutores sociales escasamente afectados por sus implicaciones.
11. Fernando Pliego (2017) insiste en el carácter científico de su publicación, en la que acude a dudosos indicadores de bienestar.

    Si analizamos los 16 países considerados, en todos los casos se repite de manera clara la tendencia de bienestar mencionada. En efecto, no importa el tipo de país: pueden ser anglosajones o latinos, occidentales u orientales; de crecimiento

económico alto, medio o bajo; o bien, con sistemas políticos democráticos consolidados o recientes. En cualquier caso, las personas casadas (hombre y mujer) y los niños que viven con sus dos padres tienen mejores niveles de bienestar en comparación con otras situaciones familiares y de pareja posibles. Perú es el país en el que los menores que viven con papá y mamá tienen "mejor bienestar". Véase http://biblioteca.diputados.gob.mx/janium/bv/lxiii/estrfam_bieninadu.pdf

12. En el caso de Polonia, Hungría, Rusia, Ucrania, etc., las organizaciones de padres han propuesto subsidios de distinto tipo (nacimiento, comedores y libros escolares, exención de impuestos, entre otros), así mismo, se han opuesto a los recortes y han autogestionado servicios como campamentos y ayudas para las familias en dificultades. Todo ello lleva a las autoras a enfatizar en el carácter antiglobalizador de los sectores agraviados que secundan las movilizaciones antigénero.
13. "Las madres y padres o sus representantes *tendrán la libertad de escoger* para sus hijas e hijos una educación acorde con sus principios, creencias y opciones pedagógicas" (CRE 2008, art. 29).
14. En el artículo 44 (CRE 2008, 201) se estipula que "el Estado, la sociedad y la familia promoverán de forma prioritaria el desarrollo integral de las niñas, niños y adolescentes, y asegurarán el ejercicio pleno de sus derechos; se atenderá al principio de su interés superior y sus derechos prevalecerán sobre los de las demás personas". En el polémico artículo 45 se reconoce que

    las niñas, niños y adolescentes gozarán de los derechos comunes del ser humano, además de los específicos de su edad. El Estado reconocerá y garantizará la vida, cuidado y protección *desde la concepción*. Las niñas, niños y adolescentes tienen derecho a la integridad física y psíquica; a su identidad, nombre y ciudadanía; a la salud integral y nutrición; a la educación y cultura, al deporte y recreación; a la seguridad social; a tener una familia y disfrutar de la convivencia familiar y comunitaria; a la participación social; al respeto de su libertad y dignidad; a ser consultados en los asuntos que les afecten; a educarse de manera prioritaria en su idioma y en los contextos culturales propios de sus pueblos y nacionalidades; y a recibir información acerca de sus progenitores o familiares ausentes, salvo que fuera perjudicial para su bienestar.

15. Siguiendo a la autora, "con la excepción de Hobbes, los teóricos clásicos sostienen que la mujer carece naturalmente de los atributos y de las capacidades de los 'individuos'. La diferencia sexual es una diferencia política, la diferencia sexual es la diferencia entre libertad y sujeción. Las mujeres no son parte del contrato originario a través del cual los hombres transforman su libertad natural en la seguridad de la libertad civil. Las mujeres son el objeto del contrato" (1995, 15).
16. En septiembre, el misionero mexicano Rubén García dictó un ciclo de conferencias en Quito y Guayaquil, auspiciadas por la Conferencia Episcopal Ecuatoriana: "¿Se puede evitar la homosexualidad en casa?" que trató sobre la "sanación de la atracción a personas del mismo sexo", en las que los padres fueron encaminados en la búsqueda pastoral y emocional para sanar las heridas que causa dicha atracción.
17. De acuerdo con Carlos Espinosa y Cristobal Aljovín (2015), a finales del siglo XIX, "a pesar de las diferencias, el bloque conservador (progresistas incluidos) como el liberal

compartían no solo problemáticas comunes sino valores afines: el progreso, la libertad individual y colectiva y la religión en cuanto esfera autónoma. Sus respuestas a estos dilemas giraban en torno a conceptos a la vez opuestos y afines: libertad católica frente a libertad, o civilización católica frente a progreso" (208-209). El conservadurismo, concluyen, era moderno y dialogó con las ideas liberales. Sin embargo, no solo dialogó, en realidad, hubo un campo de fuerzas que incluía tanto negociaciones como enfrentamientos.

Capítulo 4

1. El término apareció en 2006, en el primer programa de gobierno del Movimiento Alianza PAÍS, y se convirtió en un eje central de la CRE (2008) y del Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010 (SENPLADES 2009).
2. En marzo 2012, varios gobiernos provinciales, la CONAIE y el Frente Popular convocaron a la "Marcha por el agua, la vida y la dignidad de los pueblos" contra la explotación minera, las concesiones a empresas chinas y la ley de agua y de tierras. En octubre de 2013, las mujeres amazónicas, achuar, shuar, zápara, kichwa, shiwiar, andoa y waorani lanzaron la "Marcha por la vida" contra la explotación petrolera. La propuesta de la "selva viviente" se trataba sobre las relaciones afectivas y de reconocimiento y respeto entre humanos y no humanos. Más reciente, la rebelión de 2019, liderada por la CONAIE, aglutinó luchas y sentires contra las políticas de ajuste comandadas por el Fondo Monetario Internacional (FMI). Al término se elaboró un documento alternativo: "Minga por la vida". La materialidad de la vida vivible se alzó contra la exacerbación de nuevas formas de violencia ligadas al extractivismo, la explotación laboral, el racismo ambiental y la violencia feminicida.
3. Si bien el aborto concierne a distintos cuerpos con capacidad de gestar y no solo a las mujeres cis que tienen esta capacidad, me interesa el modo en el que el conservadurismo apela y construye en una única operativa el lugar de "las mujeres".
4. Con base en Nira Yuval-Davis (2004), Ana María Goetschel caracteriza tres de los discursos principales sobre el control de la natalidad: 1) el de la "gente como poder" para la riqueza de las naciones; 2) el malthusiano, basado en la reducción de la población para prevenir desastres, y 3) el eugenésico, que enfatiza en la "calidad de la provisión nacional" y discrimina entre sujetos reproducibles (2021, 13).
5. En el artículo 24 de la Constitución Política (1979) decía: "el Estado propugna la paternidad responsable y la educación apropiada para la promoción de la familia; garantiza el derecho de los padres a tener el número de hijos que puedan mantener y educar".
6. Las razones tienen que ver con que su uso aumentaría la infidelidad femenina, la disponibilidad sexual de las mujeres, su goce sexual por fuera de la procreación, y otorgaría más atribuciones a los poderes públicos (Agudelo 2017, 52-53).
7. En febrero de 1968, monseñor Rogerio Beauger, de Guayaquil, manifestó: "mejor evitar la concepción que destruir el embrión". "Pero es ciertamente menos grave evitar la manifestación de la vida que destruir la vida manifestada. Sin embargo, urge una sana educación de los padres de familia como de los que van a formar un hogar" (citado por Agudelo 2017, 99).

8. Sarah Franklin (2014) explica que en la concepción judeocristiana, en el Antiguo Testamento, la vida es un regalo de Dios. Su retirada, como castigo divino, implica que "la vida", en un sentido pleno, solo se alcanza como "vida en Cristo". Para Aristóteles, el alma o fuerza vital es lo que caracteriza la vida, cuyo propósito está contenido en sí misma independientemente de cualquier factor externo, incluido Dios. El racionalismo, el mecanicismo y el empirismo, a partir del siglo XVII, priman la articulación de partes en un todo, es decir, la ingeniería. La taxonomía vertical y fija de los tipos de vida, en relación con su proximidad a Dios o la perfección, será sustituida en el siglo XIX por la dinámica fluida e interconectada del pensamiento evolucionista. Descifrar la vida, para la ciencia, consistirá en trazar los movimientos que captan su reproducción, su evolución, su desarrollo e interacción en ecosistemas.
9. Esta reorientación "promujeres" ya se había dado en los Estados Unidos. El estudio de Melody Rose (2011), citado por Salazar (2021), revela este giro, según el cual, desde mediados de la década de 1980, los grupos provida inventaron el célebre "síndrome postaborto" y comenzaron a orientar su atención hacia las mujeres (176-177). En Ecuador, Linda Arias y Martha Villafuerte replican este planteamiento conectado con la denuncia de la violencia.
10. El caso de la violación grupal de Martha, en Quito, y el del femicidio de Diana Carolina, en Ibarra, ambos ocurridos en 2019, suscitaron la xenofobia social y estatal a comienzos de ese año; sin embargo, obtuvieron una contundente respuesta de NiUnaMenos.
11. La Ley, aprobada en medio de un conflicto político entre Sixto Durán Ballen y Jaime Nebot, experimentó una reforma en 1998 propuesta por la nueva alianza de izquierda PACHAKUTIK y pactada con el PSC. Su financiamiento fue manejado por la Unidad Ejecutora, la cual es responsable de velar por que el Ministerio de Finanzas destine el dinero suficiente para la atención y asigne los recursos a todos los hospitales y centros de salud del Ministerio de Salud Pública. La falta de medicinas e insumos médicos y el cobro de servicios alentó una serie de denuncias; "la plata de maternidad gratuita llegaba, pero se distribuía como quiera, llegaban las partidas a los hospitales, pero no a las beneficiarias" (40), explica la doctora Ninfa León, vinculada a su ejecución. Como indica León, "la ventaja que se tenía para que aprobasen la reforma era porque este tema estaba en la conciencia de la gente. Nadie se iba contra los derechos de las madres y de los niños. Es un tema que tiene valor en la conciencia de las personas y es raro que alguien se oponga" (entrevista citada en Molina Torres 2015, 42).
12. La derogación de la Ley 103/1995 dejó a las mujeres en la indefensión al eliminar medidas de protección y amparo. La violencia intrafamiliar fue tipificada como delito común que solo puede ser denunciado ante los juzgados cuando haya existido violencia física (Mujer del Mediterráneo 2014).
13. Lejos de ser una novedad, este tipo de legislación apareció en la década de 1980 en los Estados Unidos con promotores como Ronald Reagan y el movimiento cristiano evangélico. Un ejemplo es el proyecto de Ley de Protección de la Familia de la Nueva Derecha, que desviaba fondos federales para escuelas religiosas, trasladaba el cuidado social a la familia, exigía el consentimiento de los progenitores para recibir anticonceptivos, debilitaba los derechos civiles de los homosexuales, promovía la adopción en lugar del aborto, etc. El primer artículo de la ley era "Derechos de los padres".

Capítulo 5

1. Parte de las reflexiones de este capítulo están basadas en un artículo publicado anteriormente: Vega, Castellanos y Salazar (2020).
2. La actividad del grupo inició el 3 de junio y finalizó el 30 de septiembre de 2019. Los nombres de los participantes han sido anonimizados.
3. El gobierno liberal implicó la libertad de culto, de asociación y de conciencia, así como la separación entre la Iglesia católica y el Estado nacional, hecho que ponía fin al concordato garciano firmado en 1862, en Roma. Esto supuso, si no el declive del catolicismo, un cambio respecto a los 300 años de dominio absoluto durante el periodo colonial y cerca de 100 años en el republicano.
4. Un caso emblemático en Ecuador y otros países de la región fue el del Instituto Lingüístico de Verano, una misión cristiana estadounidense que operó desde la década de 1950 hasta que fue expulsada a inicios de 1980. Su labor "civilizatoria", respaldada por el Estado, se desarrolló en el terreno lingüístico y educativo: estudio y traducción de la Biblia a las lenguas indígenas. En Ecuador tuvo un fuerte impacto en la población waorani en la Amazonía. Articulado a las empresas petroleras, las ayudó a pacificar a la población para facilitar el despojo territorial, la labor evangelizadora socavó la cultura waorani e impuso una disciplina moral corporal (salud, sexualidad, vestimenta, comportamiento, vivienda, etc.) conforme con la lógica colonial moderna (Flores Jácome 2017).
5. La Iglesia católica estuvo en el centro de las disputas políticas en torno a la influencia estadounidense en la región tras la Revolución cubana en 1959 y, más tarde, desde la década de 1970, junto con la Alianza para el Progreso y la Doctrina de la Seguridad Nacional durante las dictaduras. La TL disputó la comprensión de la fe desde la crítica a la injusticia social y el rechazo a la visión antirreligiosa de la Unión Soviética. No obstante, la alianza entre el Vaticano y Ronald Reagan y la incesante penetración financiada de las iglesias evangélicas conservadoras, con el declive del protestantismo progresista (grupos ecuménicos), cambió el panorama religioso a nivel regional. Este trato se inauguró en el *Documento de Santa Fe* y se perpetuó tras el fin de la Guerra Fría en "Evangélicos y católicos juntos: la misión cristiana en el tercer milenio" (1994) y la encíclica *Evangelium Vitae* (1995).
6. Como sugiere Pérez Guadalupe siguiendo a Algranti, "se trata de una escatología de la victoria, que hace de los creyentes auténticos herederos del poder, de la autoridad y el derecho divino a conquistar las naciones en el nombre de Dios. El Reino de Jesucristo ya no remite a una promesa de bendiciones futuras, sino al *tiempo ahora* del creyente y de su Iglesia" (Algranti 2010, 21 citado por Pérez Guadalupe 2018, 38-39).
7. También existen los llamados *cuerpos pastorales* o gremios de pastores por ciudad y provincia.
8. Según Guamán (2010), las denominaciones más importantes en el país son la Unión Misionera Evangélica (760 congregaciones), la Alianza Cristiana y Misionera (223 iglesias), la Iglesia Adventista del Séptimo Día (450 iglesias), la Iglesia del Pacto Evangélico (84 iglesias), la Asociación Bautista (273 iglesias) y la Iglesia del Nazareno (174 congregaciones). En el evangelicalismo pentecostal destacan la Iglesia del Evangelio Cuadrangular

(171 iglesias), la Iglesia Evangélica Apostólica del Nombre de Jesús (344 iglesias), las Asambleas de Dios (34 iglesias) y la Iglesia de Dios (Cleveland [210 iglesias]).

9. Para este líder, promotor de la campaña "Dios en la Constitución", el texto resultaba "inmoral, por el apoyo que da a la homosexualidad, por las puertas abiertas que deja al aborto, por la legalización de las drogas, por la adoración a ídolos como la Pacha Mama y también por la legalización de prácticas de shamanes o de brujería". Pese a su sintonía con sectores de Alianza País, finalmente llamó al *no*, lo cual se tradujo en un distanciamiento respecto a Rafael Correa, al que acusaron de haber arrinconado a las Iglesias. Desde entonces se habló de la necesidad de acabar con la "marginación" y la "dictadura laica" (*Notimundo* 2021).
10. En 2007, Rafael Correa se reunió con un grupo de pastores del Consejo Nacional de Cristianos del Ecuador (Conace). Esto le proporcionó apoyos durante la campaña presidencial en 2013 a cambio de consejerías en escuelas y servicios en centros de rehabilitación; esto a pesar de la concurrencia de un candidato evangélico, Abdalá Bucaram Pulley, del partido Fuerza Ecuador, que ya había recabado apoyos entre las iglesias, como antes lo hiciera el candidato pastor Zavala. La fragmentación del campo evangélico ha permitido este tipo de apoyos, incluso a candidatos identificados con el catolicismo, por ejemplo, Guillermo Lasso que, en 2017, formalizó el apoyo a la FEINE a través de la firma del Acuerdo Nacional Intercultural (Verdi Sulca 2019).
11. Desde la perspectiva transfeminista, sostenida por Vázquez, la unión de hecho es un paso, pero la apuesta política no es la simple extensión de las figuras civiles, entre ellas el matrimonio, de las que las personas LGTBI han estado excluidas, sino una definición amplia de "diversidad familiar" con capacidad para desafiar la concepción patriarcal existente (Lind y Argüello 2009).
12. Identidad ficticia, ya que los nombres han sido anonimizados.
13. Rama de la teología que estudia la historia, naturaleza y actuación de los demonios.
14. Para Pablo Semán (2021), "se trata de una forma de caracterizar los procesos de innovación, elaboración de síntesis y compatibilización entre sistemas simbólicos que, por un lado, pueden ser religiones y, por otro, ideologías políticas, nociones terapéuticas, etc." (18).
15. La ISAL influyó en la TL, aunque esta nació oficialmente en 1968, en el seno de la CELAM. "Al cristianismo hay que entenderlo como la prolongación del proceso encarnacional de Dios. Igual que el hijo lo asumió todo para liberarlo todo, así la fe mira a encarnarse en todo para transfigurarlo todo. En este sentido decimos que todo, en cierto modo, pertenece al reinado de Dios, porque todo está objetivamente conectado con Dios y abocado a pertenecer a la realidad del reinado de Dios" (Boff 1986, 10). En la III CELAM (Puebla) se justificó el compromiso de la Iglesia en la política. La presencia de la Iglesia proviene de lo más íntimo de la fe cristiana: del señorío de Cristo que se extiende a toda la vida (CELAM 1994, 409). Las reflexiones de la FTL desde el I Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE I [1969]) en torno a la Iglesia, la misión y el Reino de Dios han sido medulares.

Capítulo 6

1. El nombre ha sido anonimizado, así como el de pastores y pastoras.
2. El nombre ha sido anonimizado, al igual que el de las personas entrevistadas.
3. Mary Hunt recuerda que "kiriarcado es un término propuesto por Elisabeth Schüssler Fiorenza (*kyrios*: "señor", "dueño") para develar que existe una concepción dualista que separa a las personas en opuestos jerarquizados. Este dualismo establece que uno es mejor que otro. Se refiere a una estructura social que divide, donde hay personas arriba (clérigo, varón, blanco, heterosexual, espíritu) de otras (laicos, hembra, negra, homosexual, cuerpo). [...] La opresión interseccional posibilitada por estructuras de sexismo, racismo, clasismos y clericalismo está bendecida en el nombre del Señor, y ha sido concebida como divisiones naturales dadas por Dios" (2018, 67).
4. Dicha ideología permite que existan "mujeres en cuerpos de hombres". En un programa formativo de la IEGEQ sobre violencia, el pastor Armando S. exhorta a no tocar el diseño de Dios de dos sexos diferentes que se complementan. "Eso –enfatiza– también es tarea de la Iglesia".
5. El ministerio tiene una serie de programas audiovisuales difundidos en su página web en la que intervienen pastores y expertos/as de la IEGEQ; difunden sus planteamientos sobre temas claves como pornografía, crianza, economía familiar, endeudamiento, cuidado del adulto mayor, embarazo, reciclaje, belleza y consumo.
6. El nombre ha sido anonimizado.
7. El nombre ha sido anonimizado.
8. Esta idea ya había aparecido en la política pública durante el mandato de Rafael Correa, que en 2015 derogó la política de derechos sexuales y reproductivos para sustituirla por el enfoque de familia en el Plan Familia bajo la influencia del Opus Dei.
9. Mencionan los viajes a los Estados Unidos, los contactos con pastores estadounidenses, el intercambio de materiales, recogidos en la web de la Iglesia, y los contactos con el influyente Centro Evangélico de Cuenca y los pastores que lo lideran, también activos en la ofensiva contra el género.
10. El manual está a disposición de la feligresía en la web de la Iglesia.
11. Según se explica en el programa radial liderado por el grupo de mujeres que la iglesia difunde en su web.
12. Entre ellos está el pastor peruano Christian Rosas y el liberal reaccionario argentino Agustín Laje. Ambos son beligerantes contra el feminismo, radicales respecto a las posiciones de la IEGEQ, tal y como se revela en algunos debates públicos que se produjeron durante la campaña CMHNTM. Con el tiempo, el antifeminismo se radicalizó, así lo muestran los intercambios con miembros del partido español VOX que circularon en internet. Un ejemplo de ello fue el foro virtual "Femenina sí, feminista no", celebrado el 8 de marzo de 2020, en el que participó una diputada de este partido.

Referencias

Absi, Pascale. 2020. "El género sin sexo ni derechos: la Ley de Identidad de Género en Bolivia". *Debate Feminista* 59: 31-47.

Acosta, Alberto, y John Cajas Guijarro. 2018. *Una década desperdiciada. Las sombras del correísmo.* Quito: Centro Andino de Acción Popular.

Agudelo, Johana. 2017. *La planificación familiar: discursos sobre la vida y la sexualidad en Ecuador desde mediados del siglo XX.* Quito: Editorial Abya-Yala / FLACSO Ecuador. https://bit.ly/44z3fnI

Aguirre, Andrea. 2010. *Incivil y criminal: Quito como escenario de construcción estatal de la delincuencia entre los decenios 1960 y 1980*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional

Aguirre, Andrea, y Lisset Coba. 2017. "La vida en entornos penitenciarios: gestión de la maternidad en la cárcel de mujeres del Inca y en la regional Cotopaxi". *Ecuador Debate* 101: 73-85. https://bit.ly/3nmeM8X

Aingeru, Mayor, Aitzole Araneta, Alicia Ramos, Carmen Romero Bachiller, Carolina Meloni, Duen Sacchi, Javier Sáez, Leo Mulió, Lucas Platero, Mafe Moscoso, María Galindo, Nuria Alabao, Olga Ayuso, Patricia Reguero y Silvia L. Gil. 2020. *Transfeminismo o barbarie*. Madrid: Kaótica Libros.

Alabao, Nuria. 2020. "Defender a la familia contra migrantes y mujeres: convergencias entre antifeminismo y soberanismo". En *Familia, raza y nación en tiempos de posfascismo*, editado por Fundación de los Comunes, 111-126. Madrid: Traficantes de Sueños. https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/TS-UTIL24_Fascismos_web.pdf

Alabao, Nuria. 2021. "Las guerras de género. La extrema derecha contra el feminismo". En *De los neocón a los neonazis. La derecha radical en el estado español*, editado por Miquel Ramos, 398-423. Madrid: Rosa Luxemburg Stiftung. https://www.rosalux.eu/es/article/1927.de-los-neoc%C3%B3n-a-los-neonazis.html

Algranti, Joaquín M. 2007. "Tres posiciones de la mujer cristiana. Estudio sobre las relaciones de género en la narrativa maestra del pentecostalismo". C*iencias Sociales y Religión* 9 (9): 165-193. https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/112142

— 2008a. "Cuando lo invisible gobierna lo visible: etnografía de los cultos de prosperidad en la iglesia evangélica pentecostal Rey de Reyes". *Perspectivas Latinoamericanas* 5 (12). https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/30911

— 2008b. "De la sanidad del cuerpo a la sanidad del alma: estudio sobre la lógica de construcción de las identidades colectivas en el neopentecostalismo argentino". *Religião & Sociedade* 28 (2): 179-209. https://doi.org/10.1590/S0100-85872008000200009

Álvarez, Sonia. 1998. "El Estado del movimiento y el movimiento en el Estado". Artículo presentado en Seminario Internacional *Experiencias de investigación desde una perspectiva de género*. Programa de Estudios de Género, Mujer y Desarrollo, Universidad Nacional de Colombia, Santa Fe de Bogotá.

— 2009. "Beyond NGOization? Reflections on Latin America". *Development* 52 (2): 175-184. https://doi.org/10.1057/dev.2009.23

— 2019. "Feminismos en movimiento, feminismos en protesta". *Revista Punto Género* 11: 73-102. https://doi.org/10.5354/0719-0417.2019.53881

Amorós, Celia. 1985. *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthopos.

Andrade, Susana. 2004. *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo*. Quito: Abya-Yala.

— 2005. "El despertar político de los indígenas evangélicos en Ecuador". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 22: 49-60. https://doi.org/10.17141/iconos.22.2005.85

Araujo, Kathya. 2008. "Entre el paradigma libertario y el paradigma de derechos: límites en el debate sobre sexualidades en América Latina". En *Estudios sobre sexualidades en América Latina*, editado por Kathya Araujo y Mercedes Prieto, 25-41. Quito: FLACSO Ecuador.

Arguedas Ramírez, Gabriela. 2019. "¿Ideología de género?: Alianza entre el neointegrismo católico y fundamentalismo evangélico frente a los feminismos y la diversidad sexual. Un análisis desde América Latina". En *Los feminismos latinoamericanos ante los retos del milenio*, editado por Marth Castañeda, María Luisa González y Patricia Rodríguez, 163-204. Ciudad de México: UNAM.

— 2020a. *Ideología de género, lo 'postsecular', el fundamentalismo neopentecostal y el neointegrismo católico: la vocación antidemocrática*. Río de Janeiro: Asociación Brasileña Interdisciplinar de Sida / Observatorio de Sexualidad y Política.

— 2020b. *Políticas antigénero en América Latina: Costa Rica – "Ideología de género": la herramienta retórica del conservadurismo religioso en la contienda política y cultural. una descripción del caso costarricense*. Río de Janeiro: SPW (Observatorio de Sexualidad y Política).

Argüello Pazmiño, Sofía. 2021. "Cruzadas ciborg en Ecuador: la disputa por el matrimonio igualitario en Twitter". *Cahiers des Amériques Latines* 98: 67-102. https://doi.org/10.4000/cal.13945

Arruzza, Cinzia, Tithi Bhattacharya y Nancy Fraser. 2019. *Manifiesto de un Feminismo para el 99 %*. Barcelona: Herder.

Avanza, Martina. 2018. "Plea for an Emic Approach Towards 'Ugly Movements': Lessons from the Divisions within the Italian Pro-Life Movement". *Politics and Governance* 6 (3): 112-125. https://doi.org/10.17645/pag.v6i3.1479

Bárcenas, Karina. 2021. "Antagonismos en el espacio público en torno a la 'ideología de género': expresiones del neoconservadurismo católico y evangélico en México". En *Religiones y espacios públicos en América Latina*, editado por Renée de la Torre y Pablo Semán, 457-484. Buenos Aires: CLACSO / CALAS.

Barragán, Rossana. 1997. "Miradas indiscretas a la patria potestad: articulación social y conflictos de género en la ciudad de La Paz, siglos XVII-XIX". En *Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes,* vol. 1*,* editado por Denise Arnold, 407-454. La Paz: ILCA (Instituto de Lengua y Cultura Aymara).

Barrientos, Jaime. 2019. *Políticas antigénero en América Latina: Chile*. Río de Janeiro: SPW (Observatorio de Sexualidad y Política). https://sxpolitics.org/GPAL/uploads/resumos/Chile_Resumen.pdf

Barrig, Maruja. 1994. "The Difficult Equilibrium Between Bread and Roses: Women's Organization and Democracy in Perú". En *The Women's Movement in Latin America*, editado por Jane Jaquette, 151-175. Nueva York, Boulder: Westview Press.

Bartel, Rebecca. 2021. *Card Carrying Christians. Debt and the Making of Free Market Spirituality in Colombia*. Berkeley, California: University of California Press.

Bartra, Eli. 1997. "Estudios de la mujer. ¿Un paso adelante, dos pasos atrás?". *Política y Cultura* 9: 201-214.

Bastián, Jean Pierre, coord. 1990. *Protestantes, liberales y francmasones: sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX.* México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

— 2006. "De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: Análisis de una mutación religiosa". *Revista de Ciencias Sociales* 16: 38-54.

Benavides, Gina, y Carlos Reyes. 2018. *Horizonte de los derechos humanos Ecuador*. Quito: Abya-Yala.

Berrú, Josué D. 2023. "Feminismos, diversidades sexuales y fe cristiana: una aproximación a la conformación de la disidencia religiosa en el Ecuador, en el contexto de la arremetida hegemónica de los movimientos anti-género". Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.

Bhavnani, Kum-Kum, y Margaret Coulson. 2004. "Transformar el feminismo socialista. El reto del racismo". En *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, de bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa, Levins Morales, Kum-Kum Bhavnani, Margaret Coulson, M. Jacqui Alexander y Chandra Talpade Mohanty, traducido por Maria Serrano Gimenez, Rocío Macho Ronco, Hugo Romero Fernández Sancho y Álvaro Salcedo Rufo, 51-62. Madrid: Traficantes de Sueños. https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Otras%20inapropiables-TdS.pdf

Boff, Leonardo. 1986. *El Padre nuestro: la oración de la liberación integral.* Madrid: Ediciones Paulinas.

Bokser Liwerant, Judit. 2022. "Religión y espacio público en los tiempos de la globalización". *Papeles del CEIC* 1(marzo): 1-16. https://doi.org/10.1387/pceic.23372

Bracke, Sara, y David Paternotte, eds. 2018. *¡Habemus Género! La Iglesia Católica y la ideología de género. Textos seleccionados*. Río de Janeiro: ABIA (Asociación Brasilera Interdisciplinar de SIDA) / SPW (Observatorio de Sexualidad y Política). https://sxpolitics.org/GPAL/uploads/ebook-2018-17122018.pdf

Brenner, Johanna, y Nancy Fraser. 2017. "Debate feminista sobre el 'neoliberalismo progresista'". *Sin Permiso*, 16 de septiembre. https://www.sinpermiso.info/textos/debate-feminista-sobre-el-neoliberalismo-progresista

Bringel, Breno. 2020. "Bolsonaro y el fin del ciclo democrático en Brasil". En *Nuevas derechas autoritarias: conversaciones sobre el ciclo político actual en América Latina*, 149-174. Quito: Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo / Fundación Rosa Luxemburg / Abya-Yala.

Brito, Sofía. 2020. "Disputando la opinión pública digital: hegemonías, resistencias y acción colectiva en la defensa de los derechos de género. Análisis del caso #ConMisHijosNoTeMetas, en el periodo de agosto de 2017-enero de 2018". Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.

Brown, Wendy. 2006. "American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization". *Political Theory* 34 (6): 690-714 https://www.jstor.org/stable/20452506

Brown, Wendy. 2019. *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Madrid: Traficantes de Sueños.

— 2023. "El Frankenstein del neoliberalismo. Libertad autoritaria en las 'democracias' del siglo XXI". En *La reacción patriarcal. Neoliberalismo autoritario, politización religiosa y nuevas derechas*, editado por Marta Cabezas y Cristina Vega, 47-82. Barcelona / Quito: Bellaterra / Abya-Yala.

Brugaletta, Federico. 2018. "Cristianismo y sociedad (1963-1973). Protestantismo de izquierda en la historia reciente de América Latina". *Catedral Tomada* 6 (11): 236-263. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.9252/pr.9252.pdf

Brusco, Elizabeth. 1995. *The reformation of Machismo. Evangelical conversion and gender in Colombia*. Austin: University of Texas.

Burneo Salazar, Cristina. 2018. "Ecuador: La fabricación de la 'ideología de género'". En *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos. La campaña "CON MIS HIJOS NO TE METAS" en Colombia, Ecuador y Perú*, de Ana Cristina González Vélez, Laura Castro, Cristina Burneo Salazar, Angélica Motta y Oscar Amat y León, 59-92. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

Burneo Salazar, Cristina, Anaís Córdova, María José Gutiérrez y Angélica Ordóñez. 2015. *Sobre informe ENIPLA. 2015 Embarazo adolescente en Ecuador en el marco de ENIPLA y el Plan Familia. Estudio de divulgación*. Quito: FOSSolidaridad Socialista, Flandes.

Bustamante, Vanessa, y Virginia de la Torre. 2011. *Cómo se viven los derechos reproductivos en Ecuador: escenarios, contextos y circunstancias*. Quito: Comisión de Transición hacia el Consejo de las Mujeres y la Igualdad de Género.

Bustamante Vergara, Fausto Daniel. 2017. "El rol de la Doctrina Social de la Iglesia en la construcción de la política exterior del Ecuador en el gobierno del presidente Rafael Correa". Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.

Butler, Judith. 2002. "Is kinship always already heterosexual?". *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 13 (1): 14-44.

— 2007. *El género en disputa. Feminismo y subversión de la identidad*. Madrid: Paidós.

Cabezas, María Gabriela. 2015. "Conversiones religiosas en la clase media quiteña: el renacer de una nueva identidad social espiritual cristiana evangélica". Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.

Cabezas, Marta. 2022a. "Silencing feminism? Gender and the Rise of the Nationalist Far-Right in Spain". *SIGNS Journal of Women, Culture and Society* 47 (2): 319-345. https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/716858

— 2022b. "Patriarchal Authoritarianism Reloaded. Gender Violence Policy Conflict and the Resurgence of the Spanish FarRight". *PoLAR Journal of Political and Legal Anthropology Review* 45 (1): 56-76. https://doi.org/10.1111/plar.12484

Cabezas, Marta, y Cristina Vega. 2023. "Introducción". En *La reacción patriarcal. Neoliberalismo autoritario, politización religiosa y nuevas derechas*, editado por Marta Cabezas y Cristina Vega, 11-46. Barcelona / Quito: Bellaterra / Abya-Yala.

Cabezas, Marta, Alexandre Pichel-Vázquez y Begonya Enguix Grau. 2023. "El marco 'antigénero' y la (ultra)derecha española. Grupos de discusión con votantes de Vox y del Partido Popular". *Revista de Estudios Sociales* 85: 97-114.

Campos, Maria das Dores, Mariz Cecilia Loreto y Brenda Carranza. 2021. "Articulaciones político-religiosas entre Brasil-USA: derecha y sionismo cristianos". *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais E Religião* 23 (00). https://doi.org/10.20396/csr.v23i00.15119

Carbonelli, Marcos Andrés. 2009. "Desde el barrio: perspectivas acerca de la actividad política de pastores evangélicos en el conurbano bonaerense". *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* 11 (1): 107-129.

Careaga, Gloria. 2016. "Moral Panic and Gender Ideology in Latin America". *Religion and Gender* 6 (2): 251-255.

— coord. 2019. *Sexualidad, religión y democracia en América Latina*. Ciudad de México: Fundación Arcoíris.

Careaga, Gloria, y Luz Elena Aranda. 2020. *Políticas antigénero en América Latina: México. Género y sexualidad en el centro del huracán*. Río de Janeiro: SPW (Observatorio de Sexualidad y Política). https://sxpolitics.org/GPAL/uploads/Ebook-M%C3%A9xico%2020200203.pdf

Carrión, Nancy. 2013. "Las mujeres de sectores populares en la reorganización del movimiento de mujeres del Ecuador: análisis del periodo 1990-2013 y la formación de la Asamblea de Mujeres Populares y Diversas del Ecuador". Tesis de maestría, PUCE Ecuador.

Case, Mary Anne. 2016. "The Role of the Popes in the Invention of Complementarity and the Vatican's Anathematization of Gender". *Religion and Gender* 6 (2): 155-172.

— 2019. "Trans formations in the Vatican's war on 'gender ideology'". *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 44 (3): 639-664.

Castello Starkoff, Paula. 2008. "Despenalización del aborto y nuevo proyecto constitucional: un tema polémico". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 32:19-23.

Castro, Nelson. 2008. "Aportes de la historia protestante-evangélica a la historia del Ecuador". Quito. Documento inédito.

Cecchini, Simone, Fernando Filgueira y Claudia Robles. 2014. "Sistemas de protección social en América Latina y el Caribe. Una perspectiva comparada". CEPAL, Serie Políticas Sociales 202. https://hdl.handle.net/11362/36831

Céspedes, Geraldina. 2019. "Fundamentalismos religiosos y kiriarcado en América Latina". En *Fundamentalismos religiosos, derechos y democracia*, coordinado por Mónica Maher, 82-96. Quito: FLACSO Ecuador / Planned Parenthood Global.

Cevallos, María Rosa. 2011. "El temor encarnado: formas de control y castigo con aborto en curso en Quito-Ecuador". Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.

— 2020. "Las trayectorias de ellas, de nosotras: el biopoder en la sala de legrados". En *Derechos sexuales y derechos reproductivos en Ecuador: disputas y cuentas pendientes*, coordinado por Ana María Goetschel, Gioconda Herrera y Mercedes Prieto, 121-145. Quito: FLACSO Ecuador / Planned Parenthood Global / Abya-Yala. https://doi.org/10.46546/20201savia

Chávez Revelo, Daniela Estefanía. 2019. "El caso de Satya Bicknell Rothon: tensiones y disputas alrededor del reconocimiento cultural de las familias diversas". Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.

Chiasson-LeBel, Thomas. 2019. "Neoliberalism in Ecuador after Correa: A surprise turn or according to economic elites' plan?". *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 108: 153-174. https://www.jstor.org/stable/26878967

Clark, Kim. 2001. "Género, raza y nación: La protección a la infancia en el Ecuador (1910-1945)". En *Estudios de género*, compilado por Giocon-da Herrera Mosquera, 183-210. Quito: FLACSO Ecuador.

Coba, Lisset. 2015. *Sitiadas: la criminalización de las pobres en Ecuador*. Quito: FLACSO Ecuador.

Coba, Lisset, y María Moreno. 2021. "The Pachamama in the Vatican Garden: Integral Ecology, Climate Change, and Conservatism in the Pan-Amazon Synod". *Australian Feminist Studies* 36 (110): 469-484. https://doi.org/10.1080/08164649.2022.2062670

Collier, Jane, Michelle Z. Rosaldo y Sylvia Yanagisako. 1997. "Is There a Family? New Anthropological Views". En *The Gender / Sexuality Reader*, Culture, *History, Political Economy*, compilado por Roger N. Lancaster y Micaela di Leonardo, 71-81. Nueva York, Londres: Routledge.

Cooper, Melinda. 2017. *Family Values. Between Neoliberalism and New Social Conservatism.* Princeton: Princeton University Press.

— 2022. *Los valores de la familia. Entre el neoliberalismo y el nuevo social-conservadurismo.* Traducido por Elena Fernández-Renau Chozas. Madrid: Traficantes de Sueños. https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/PC_27_COOPer_web.pdf

CPME (Coordinadora Política de Mujeres Ecuatorianas). 1996. *Agenda Política de las Mujeres*.

Cornejo-Valle, Mónica, y José Ignacio Pichardo. 2017. "La ideología de género frente a los derechos sexuales y reproductivos. El escenario español". *Cuadernos Pagu* 53. http://eprints.ucm.es/43862/

Corrêa, Sonia. 2018. "A 'política do gênero': um comentário genealógico". *Cadernos Pagu* 53. https://doi.org/10.1590/18094449201800530001

— ed. 2020. *Políticas antigénero en América Latina: Estudios de Caso*. https://bit.ly/3Rkg141

Corrêa, Sonia. 2022. "'Ideología de género'. Una genealogía de la hidra". En *La reacción patriarcal. Neoliberalismo autoritario, politización religiosa y nuevas derechas*, editado por Marta Cabezas y Cristina Vega, 83-109. Barcelona: Bellaterra.

Corrêa, Sonia, e Isabela Kalil. 2020. "Políticas antigénero en América Latina: Brasil. ¿La catástrofe perfecta?". Río de Janeiro: SPW (Observatorio de Sexualidad y Política).

Corrêa, Sonia, y Magaly Pazello. 2022. *Políticas antigénero en América Latina en el contexto pandémico*. Río de Janeiro: ABIA (Asociación Brasileña Interdisciplinar de SIDA).

Corredor, Elizabeth. 2019. "Unpacking 'Gender Ideology' and the Global Right's Antigender Counter movements". *Signs: Journal of Women and Society* 44 (3). https://doi.org/10.1086/701171

Cumes, Aura. 2019. "Patriarcado, dominación colonial y epistemologías mayas". Documento inédito. Archivo PDF. https://img.macba.cat/public/uploads/20190611/Patriarcado_dominacinin_colonial_y_epistemologn_as_mayas.3.pdf

Curiel, Ochy. 2011. "El régimen heterosexual y la nación. Aportes del lesbianismo feminista a la antropología". *La Manzana de la Discordia* 6 (1): 25-46.

Davis, Angela. 2004. "El legado de la esclavitud: modelos para una nueva feminidad". En *Mujeres, raza y clase*, 11-37. Madrid: Akal.

De Beauvoir, Simone. 1969. *El segundo sexo.* Buenos Aires: Penguin Random House.

De Lauretis, Teresa. 1989. *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*. Londres: Macmillan Press.

— 1992. *Alicia ya no: feminismo, semiótica, cine*. Madrid: Cátedra.

Díaz Carrasco, Marianela. 2020. "La Plataforma por la vida y la familia en Bolivia". En *Derechos en riesgo en América latina: 11 estudios sobre grupos neoconservadores*, editado por Ailynn Torres, 139- 158. Quito: Fundación Rosa Luxemburg / Ediciones Desde Abajo.

Dietze, Gabriele, y Julia Roth. 2020. "Right-Wing Populism and Gender: A Preliminary Cartography of an Emergent Field of Research". En *Right-Wing Populism and Gender: European Perspectives and Beyond*, editado por Gabriele Dietze y Julia Roth, 7-21. Bielefeld: Transcript.

Dorlin, Elsa. 2020. *La matriz de la raza. Genealogía sexual y colonial*. Navarra: Txalaparta.

Duden, Bárbara. 1996. "El concepto de 'vida': un ídolo moderno y una amenaza para las mujeres embarazadas". *DUODA Revista d´Estudis Feministes* 1996 (11): 79-96.

Dussel, Enrique. 1992. *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: UMSA, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación / Plural Editores. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf

Ecuavisa. 2017. "Frente Nacional por la Familia convoca marcha en rechazo a proyecto de ley". 11 de octubre. https://bit.ly/4cu0t7n

Enríquez, Eduardo. 2015. "Religión y conflictos sociopolíticos sobre ética personal y control sobre el cuerpo en el gobierno de Rafael Correa (2007-2014)". Tesis de maestría, FLACSO-Ecuador.

Escobar, Manuel. 2020. "Lo que está en juego es la vida: 'sobre ideología de género', religión y política en Colombia". En *Derechos en riesgo en América latina: 11 estudios sobre grupos neoconservadores*, editado por Ailynn Torres Santana, 117-138. Quito: Fundación Rosa Luxemburg / Ediciones Desde Abajo.

Esguerra Muelle, Camila. 2017. "Cómo hacer necropolíticas en casa: Ideología de género y acuerdos de paz en Colombia". *Sexualidad, Salud y Sociedad* 27: 172-198.

Espinosa, Carlos, y Cristobal Aljovín. 2015. "Conceptos clave del conservadurismo en Ecuador, 1875-1900". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 42 (1): 179-212.

Evans, David. 1993. *Sexual Citizenship: The Material Construction of Sexualities*. Londres: Routledge.

Facio, Alda. 2022. "Metodología para el análisis de género del fenómeno legal". En *El género en el derecho. Ensayos críticos*, editado por Ramiro Ávila Santamaría, Judith Salgado y Lola Valladares, 181-224. Quito: Ministro de Justicia y Derechos Humanos.

Facio, Alda, y Lorena Fries. 2005. "Feminismo, género y patriarcado". *Revista sobre Enseñanza del Derecho* 3 (6): 259-294.

Faludi, Susan, Shauna Shames, Jennifer Piscopo y Denise Walsh. 2020. "A Conversation with Susan Faludi on Backlash, Trumpism, and #MeToo". *Journal of Women in Culture and Society* 45 (2): 336-45.

Faludi, Susan. 1991. *Backlash. The Undeclared War Against American Women.* Nueva York: Broadway Books.

Farris, Sara. 2017. *In the Name of Women´s Rights: The Rise of Femonationalism*. Durham: Duke University Press.

Fassin, Didier. 2016. *La razón humanitaria. Una historia moral del tiempo presente*. Buenos Aires: Prometeo.

Fassin, Éric. 2006. "Democracia Sexual". Conferencia presentada en México, 13 de marzo. https://bit.ly/4cv7yVv

— 2009. *La democracia sexual y el conflicto de las civilizaciones. Género, sexualidades y política democrática.* Ciudad de México: UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México) / PUEG (Programa Universitario de Estudios de Género) / Colmex (Colegio de México).

— 2010. "Les "forêts tropicales" du mariage heterosexual. Loi naturelle et lois de la nature dans la théologie actuelle du Vatican". *Revue d'éthique et de théologie morale* 261: 201-222.

— 2011. "El imperio del género. La ambigua historia política de una herramienta conceptual". *Discurso, Teoría y Análisis* 31: 11-35.

— 2016. "Gender and the problem of universals: Catholic mobilizations and sexual democracy in France". *Religion and Gender* 6 (2): 173-186.

— 2020. "Anti-gender Campaigns, Populism and Neoliberalism in Europe and Latin America". *LASA Forum* 51(2): 67-71. https://forum.lasaweb.org/files/vol51-issue2/Dossier1-12.pdf

— 2022. "Campañas antigénero, populismo y neoliberalismo en Europa y América Latina". En *La reacción patriarcal. Neoliberalismo autoritario, politización religiosa y nuevas derechas*, editado por Marta Cabezas y Cristina Vega, 115-122. Barcelona: Bellaterra.

Faur, Eleonor, y Mara Viveros Vigoya. 2020. "La ofensiva conservadora contra la 'ideología de género' y sus estrategias de avanzada en América Latina". *Lasa Forum* 51(2): 11-16.

Fausto-Sterling, Anne. 2006. *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*. Barcelona: Melusina.

Federici, Silvia. 2014. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.

FLACSO Ecuador. 2022. "Código de ética de la investigación de la FLACSO". Aprobado mediante Resolución CS XLV/17.2022. https://www.flacso.edu.ec/sites/default/files/2024-08/1_1_Codigo_etica_investigacion.pdf

Flores Jácome, José Alberto. 2017. "De las Misiones Religiosas Protestantes a las Escuelas del Milenio. Construcción de subjetividades y proyectos pedagógicos en la Amazonía ecuatoriana". Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.

Fonseca, Claudia, Pia Leavy y Andrea Szulc. 2021. "El abandono de la razón: la descolonización de los discursos sobre la infancia y la familia". *Sociedad e Infancias* 5(2): 161-179. https://doi.org/10.5209/soci.78534

Forti, Steven. 2020. "Objetivo Europa. La Nueva Estrategia de la Extrema Derecha 2.0". En *Familia, raza y nación en tiempos de posfascismo*, editado por Fundación de los Comunes, 65-78. Madrid: Traficantes de Sueños.

Foucault, Michael. 1998. *Vigilar y castigar*, traducido por Aurelio Garzón. Ciudad de México: Siglo XXI.

— 1999. "La gubernamentalidad". En *Estética, ética y hermenéutica*, 175-179. Buenos Aires: Paidós.

— 2007. *Nacimiento de la biopolítica*, traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Franklin, Sarah. 2014. "Life". En *Encyclopedia of Bioethics*, 4.ª ed. Nueva York: Macmillan.

Fraser, Nancy. 1997. *Iustitia Interrupta: reflexiones críticas desde la posición postsocialista.* Santafé de Bogotá: Siglo de Hombres Editores.

— 2015. *Fortunas del feminismo*. Quito / Madrid: IAEN (Instituto de Altos Estudios Nacionales) / Traficante de Sueños.

Fraser, Nancy. 2017. "Crisis of Care? On the Social-Reproductive Contradictions of Contemporary Capitalism". En *Social Reproduction Theory*, editado por Tithi Bhattacharya, 21-36. Londres: Pluto Press.

Friedman Jay, Elisabeth, y Constanza Tabbush. 2020. "Introducción". En *Género, sexualidad e izquierdas latinoamericanas. El reclamo de derechos durante la marea rosa*, 19-69. Buenos Aires: CLACSO.

Fuller, Norma. 1995. “Entorno a la polaridad del marianismo y machismo”. En *Género e identida*d, 241-263. Bogotá: Tercer Mundo Editores.

— 2001. “Identidad femenina y maternidad: Una relación incómoda”. *DEMUS*. https://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/081008.pdf

Fundación de los Comunes, ed. 2020. *Familia, raza y nación en tiempos de posfascismo.* Madrid: Traficantes de Sueños.

Gago, Verónica. 2019. *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo.* Buenos Aires: Tinta Limón.

Gago, Verónica, y Gabriel Giorgi. 2022. “Las subjetividades en disputa. Notas sobre las formas expresivas de las nuevas derechas”. En *La reacción patriarcal. Neoliberalismo autoritario, politización religiosa y nuevas derechas*, editado por Marta Cabezas y Cristina Vega, 387-402. Barcelona: Bellaterra.

Gago, Verónica, Marta Malo y Luci Cavallero, eds. 2020. *La Internacional Feminista. Luchas en los territorios contra el neoliberalismo*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Galindo, María. 2013. “Patriarcado y colonialismo”. En *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar*, 86-129. La Paz: Mujeres Creando.

— 2015. “La revolución feminista se llama Despatriarcalización”. En *Descolonización y despatriarcalización de y desde los feminismos de Abya Yala*, editado por la ACSUR. (Associació per la cooperació amb el Sud), 27-50. ACSUR https://suds.cat/wp-content/uploads/2016/01/Descolonizacion-y-despatriarcalizacion.pdf

— 2021. *Feminismo bastardo*. La Paz: Mujeres Creando.

Gallego, Claudia, y Miguel Romero. 2018. *Sistematización del ataque al currículo nacional de educación básica. Seguimiento a la Campaña “Con mis Hijos No Te Metas en el Perú (2016-2017)”.* Lima: Promsex.

Garbagnoli, Sara. 2016. “Against the Heresy of Immanence: Vatican’s ‘Gender’ as a New Rhetorical Device Against the Denaturalization of the Sexual Order”. *Religion and Gender* 6 (2): 187-204.

García Leguizamón, Fernando. 2010. “Protestantes, evangélicos y pentecostales: aclaraciones conceptuales preliminares en un campo de investigación social”. *Folios* 36: 171-187.

García Villarroel, Rommel Javier. 2022. *Etnografía de los movimientos provida de Cuenca*. Tesis de Maestría en Antropología de lo Contemporáneo, Universidad de Cuenca. https://revistas.upn.edu.co/index.php/RF/article/view/1731/1680

Gargallo, Francesca. 2006. *Las ideas feministas latinoamericanas*. México: UACM.

— 2002 "El feminismo y los derechos humanos en México en el nuevo siglo". En *Feminismo en México. Revisión histórico-crítica del siglo que termina*, coordinado por Griselda Gutiérrez Castañeda, 117-124. Ciudad de México: Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM.

Garma Navarro, Carlos. 2004. *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México.* Ciudad de México: Plaza y Valdés.

Garriga-López, Claudia Sofía. 2021. "Encrucijadas transfeministas: reimaginando el Estado ecuatoriano". *TSQ*now*. https://www.academia.edu/79051684/Encrucijadas_Transfeministas_Reimaginando_el_Estado_Ecuatoriano

Guevara, Ivonne. 1993. "El aborto no es pecado". Entrevista con Naike Nane y Mónica Bergamo. *Revista Veja* (octubre).

Gil, Silvia. 2021. "Mapas para decir 'nosotras' / Política de lo común y proyecto feminista". *Debate Feminista* 62: 24-46. https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2021.62.2270

Giordano, Verónica. 2014. "¿Qué hay de nuevo en las nuevas derechas?". *Nueva Sociedad* 254: 46-56.

Goetschel, Ana María. 2007. *Educación de las mujeres, maestras y esferas públicas. Quito en la primera mitad del siglo XX*. Quito: FLACSO Ecuador / Abya-Yala.

Goetschel, Ana María. 2019. *Moral y orden. La delincuencia y el castigo en los inicios de la modernidad en Ecuador*. Quito: FLACSO Ecuador / Abya-Yala. https://doi.org/10.46546/20205atrio

— 2021. *Historias de rebelión y castigo. El aborto en Ecuador en la primera mitad del siglo XX*. Quito: FLACSO Ecuador / Planned Parenthood Global.

Goetschel, Ana María, Gioconda Herrera y Mercedes Prieto coords. 2020. *Derechos sexuales y derechos reproductivos en Ecuador: disputas y cuentas pendientes.* Quito: FLACSO Ecuador / Planned Parenthood Global / Abya-Yala.

Goetz, Judith, y Stefanie Mayer. 2023. *Global Perspectives on Anti-Feminism. Far-Right and Religious Attacks on Equality and Diversity*. Edinburgh: University Press Edinburgh.

Goldentul, Analía, y Ezequiel Saferstein. 2020. "Los jóvenes lectores de la derecha argentina. Un acercamiento etnográfico a los seguidores de Agustín Laje y Nicolás Márquez". *Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación* 112: 113-131.

Gómez de la Torre, Virginia, Paula Castello y María Rosa Cevallos. 2018. *Vidas robadas. Entre la omisión y la premeditación. Situación de la maternidad forzada en niñas del Ecuador.* Quito: Fundación Desafío. https://repositorio.dpe.gob.ec/bitstream/39000/2410/1/PE-004-DPE-2019.pdf

Gómez, Javier. 2020. "No estamos en la fase final del capitalismo ¿Qué condiciones económicas están articuladas con la nueva derecha autoritaria?". En *Nuevas derechas autoritarias. Conversaciones sobre el ciclo político actual en América Latina*, coordinado por el Grupo Permanente de Trabajo Alternativas al Desarrollo, 235-257. Quito: Fundación Rosa Luxemburg / Abya-Yala.

González Vélez, Ana Cristina, y Laura Castro. 2018. "Colombia: Educación sexual, diversidad y paz: el entramado de la 'ideología de género'". En *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos. La campaña "CON MIS HIJOS NO TE METAS" en Colombia, Ecuador y Perú*, de Ana Cristina González Vélez, Laura Castro, Cristina Burneo Salazar, Angélica Motta y Oscar Amat y León, 13-51. Lima: Flora Tristán.

Graff, Agniezka. 2016. "'Gender Ideology': Weak Concepts, Powerful Politics". *Religion and Gender* 6 (2): 268-272.

Graff, Agnieszka, Ratna Kapur y Suzanna Danuta Walters. 2019. "Introduction: Gender and the Rise of the Global Right". *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 44 (3): 541-560.

Graff, Agniezka, y Elżbieta Korolczuk. 2017. "'Worse than communism and nazism put together': War on Gender in Poland". En *Anti-Gender Campaigns in Europe*, editado por Roman Kuhar y David Paternotte, 175-94. Londres: Rowman & Littlefield.

Graff, Agnieszka, y Elżbieta Korolczuk. 2022. *Anti-Gender Politics in the Populist Moment*. Nueva York: Routledge.

Grzebalska, Weronika. 2018. "The gendered modus operandi of the illiberal transformation in Hungary and Poland". *Women's Studies International Forum* 85: 164-172. https://doi.org/10.1016/j.wsif.2017.12.001

Grzebalska, Weronika, Eszter Kováts y Andrea Pető. 2017 "Gender as symbolic glue: how "gender" became an umbrella term for the rejection of the (neo)liberal order". HAL Id: hal-03232926. https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03232926/document

Guamán, Julián. 2011. *Evangélicos en el Ecuador. Tipologías y formas institucionales del protestantismo*. Quito: Abya-Yala / Universidad Politécnica Salesiana.

— 2006. *FEINE, la organización de los indígenas evangélicos en Ecuador*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Corporación Editora Nacional / Abya-Yala.

Guarderas, Paz. 2015. Comentario al estudio "Sexualidad y embarazo adolescente en el Ecuador: de la ENIPLA al Plan Familia". http://saludyderechos.fundaciondonum.org/wp-content/uploads/2015/07/Comentario-Paz-Guarderas.pdf

Guarderas, Paz, y Cynthia Carofilis. 2020. "Contrasentidos en las políticas de violencia de género y los derechos sexuales y reproductivos en Ecuador". En *Ecuador: debates, balances y desafíos post-progresistas*, coordinado por Stalin Herrera, Camilo Molina y Víctor Hugo Torres Dávila, 209-334. Buenos Aires, Quito: CLACSO / IEE (Instituto de Estudios Ecuatorianos) / CIESPAL / Abya-Yala / Universidad Politécnica Salesiana.

Guerrero, Andrés. 1997. "Poblaciones indígenas, ciudadanía y representación". *Nueva Sociedad* 150 (julio-agosto): 98-105.

Guerrero, Siobhan, y Lea Muñoz. 2018. "Epistemologías transfeministas e identidad de género en la infancia: del esencialismo al sujeto del saber". *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México* 4: 1-31. https://doi.org/10.24201/eg.v4i0.168

Gutiérrez Rodríguez, Encarnación, Pinar Tuzcu y Heidemarie Winkel. 2018. "Special Section on Feminisms in Times of Anti-genderism, Racism and Austerity". *Women's Studies International Forum* 68: 139-141. https://doi.org/10.1016/j.wsif.2018.03.008

Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinvención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Harris, Olivia. 1986. "La unidad doméstica como unidad natural". *Nueva Antropología* (México) VIII (30): 199-221.

Hartmann, Heidi. 1996. "Patriarcado capitalista". En *Feminismos: Debates teóricos contemporáneos*, editado por Josefina Martínez y Teresa Vilarós, 11-38. Madrid: Minerva.

Heinrich Böll Foundation, ed. 2015. *Anti-gender Movements on the Rise? Strategising for Gender Equality in Central and Eastern Europe*. Berlín: Heinrich Böll Foundation.

Hernández, R. Aida. 2008. "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género". En *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes* por Liliana Suárez y Rosalva Hernández, 170-190. Madrid: Cátedra.

Herrera, Gioconda. 1999. "La Virgen de la Dolorosa y la lucha por el control de la socialización de las nuevas generaciones en el Ecuador del 1900". *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 28 (3): 387-400. https://www.persee.fr/doc/bifea_0303-7495_1999_num_28_3_1371

— 2001. "Los estudios de género en el Ecuador: entre el conocimiento y el reconocimiento". En *Antología Género*, 9-60. Quito: FLACSO Ecuador.

Herrera, Gioconda. 2007. "¿Cuarto propio o diseminación? Los programas de género desde la experiencia ecuatoriana". En *Género, mujeres y saberes en América Latina,* editado por Luz Gabriela Arango y Yolanda Puyans, 99-114. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Herrera, Stalin, y Anahí Macaroff. 2020. "Una golondrina no hace verano, pero su presencia lo anuncia. Herencias de la insurrección de los Zánganos". En *Ecuador: debates, balances y desafíos post-progresistas*, coordinado por Stalin Herrera, Camilo Molina y Víctor Hugo Torres Dávila, 33-76. Buenos Aires / Quito: CLACSO / IEE (Instituto de Estudios Ecuatorianos) / CIESPAL / Abya-Yala / Universidad Politécnica Salesiana.

Hill Collins, Patricia. 2000. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Nueva York: Routledge.

Hinojosa, Claudia. 2000. "El movimiento internacional de mujeres: una nueva lectura mundo viaja por diferentes idiomas". En *Los derechos de las mujeres son derechos humanos: Crónica de una movilización mundial*, editado por Charlotte Bunch, Claudia Hinojosa y Niamh Reilly, 45-59. Ciudad de México: Edamex.

Hochschild, Ariel. 2016. *Strangers in Their Own Land*. Lousiana: The New Press.

Hunt, Mary. 2018. "Taller 'Transformando la violencia de género y avanzando los derechos desde la teología feminista'". En *Fundamentalismos religiosos, derechos y democracia*, editado por Mónica Maher, 65-70. Quito: FLACSO Ecuador / Planned Parenthood Global.

Hurtado, Edison. 2017. "Ajuste y desbarajuste: la implosión de Alianza País y el recambio político en Ecuador". *Ecuador Debate* 101: 7-21.

Izquierdo, María Jesús, y Antonio Ariño. 2013. "La socialización de género". En *Sociología y género*, editado por Capitolina Díaz Martínez y Sandra Dema Moreno, 87-126. Madrid: Tecnos.

Jiménez Flores, Elsa, y Gloria Careaga Pérez. 1995. "Las lesbianas en Beijing". *Debate Feminista* 12. https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1995.12.224

Kalil, Isabela. 2019. "Emerging Far-right in Brasil. Who are Jair Bolsonaro's voters and what they believe". *Center for Urban Etnography* 3 (18): 3-43.

Kerk, Margaret, y Kathryn Sikkink. 1998. *Activists beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics.* Ithaca, Nueva York: Cornell University Press.

Kingman, Eduardo.1999. "Del hogar cristiano a la escuela moderna: la educación como modeladora del habitus". *Bulletin de l'Institut Francais d'Études Andines* 28(3): 1-19.
http://www.comunidadandina.org/BDA/docs/IF-EDU-0002.pdf

Korolczuk, Elżbieta. 2015. "'The War on Gender' from a Transnational Perspective–Lessons for Feminist Strategising". En *Anti-gender Movements on the Rise? Strategising for Gender Equality in Central and Eastern Europe*, editado por Heinrich Böll Foundation, 43-53. Berlín: Heinrich Böll Foundation.

Köttig, Michaela, y Alice Blum. 2017. "Introduction". En *Gender and Far Right Politics in Europe*, editado por Michaela Köttig, Renate Bitzan y Andrea Pető, 1-10. Suiza: Palgrave Macmillan.

Kováts, Eszter. 2017. "The Emergence of Powerful Anti-gender Movements in Europe and the Crisis of Liberal Democracy". En *Gender and Far Right Politics in Europe*, editado por Michaela Köttig, Renate Bitzan y Andrea Pető, 175-90. Suiza: Palgrave Macmillan.

Kováts, Eszter, y Maari Põim, eds. 2015. *Gender as symbolic glue. The position and role of conservative and far-right parties in the anti-gender mobilizations in Europe*. Budapest: Friederich Ebert Stiftung.

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, y David Paternotte, eds. 2017a. *Anti-gender Campaigns in Europe: Mobilizing against equality.* Nueva York: Rowman & Littlefield.

— 2017b. "'Gender Ideology' in Movement: Introduction". En *Anti-gender Campaigns in Europe: Mobilizing Against Equality*, editado por Roman Kuhar y David Paternotte, 1-21. Londres: Rowan & Littlefield.

— 2018. "Disentangling and Locating the 'Global Right': Anti-gender Campaigns in Europe". *Politics and Governance* 6 (3): 6-19.

Lamas, Marta. 1997. "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género". En *Género. Conceptos básicos*, 65-80. Lima: Programa de Estudios de Género, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Laqueur, Thomas.1994. *La construcción del sexo cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra, D. L.

Latinobarómetro. 2018. "Las religiones en tiempos del Papa Francisco". Santiago de Chile: Corporación Latinobarómetro.

León, Magdalena. 2001 "Políticas neoliberales frente al trabajo femenino". En *Antología de estudios de género*, compilado por Gioconda Herrera, 227-274. Quito: FLACSO Ecuador.

— 2007. "Tensiones presentes en los estudios de género". En *Género, mujeres y saberes en América Latina: entre el movimiento social, la academia y el Estado*, compilado por Luz Gabriela Arango y Yolanda Puyana, 23-46. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Estudios de Género.

Lerner, Gerda. 1990. *La creación del patriarcado*. Madrid: Crítica.

Lexartza Larraitz, Artza. 2020. "Jaque a los derechos de las mujeres y de las personas LGBTIQ+Q en Costa Rica". En *Derechos en riesgo en América Latina: 11 estudios sobre grupos neoconservadores*, editado por Ailynn Torres, 179-200. Quito: Fundación Rosa Luxemburg / Ediciones Desde Abajo.

Lind, Amy. 2005. *Gender Paradoxes.* New Haven: Yale University Press.

Lind, Amy, y Sofía Argüello. 2009. "Ciudadanías y sexualidades en América Latina. Presentación del dossier". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 35: 13-18. https://doi.org/10.17141/iconos.35.2009.374

Lind, Amy, y Christine (Cricket) Keating. 2013. "Navigating the Left Turn: Sexual Justice and the Citizen Revolution in Ecuador". *International Feminist Journal of Politics* 15 (4): 515-33.

Lindhardt, Martin. 2009. "Poder, género y cambio cultural en el pentecostalismo chileno". *Revista Cultura y Religió*n 718 (4727): 94-112.

Löwy, Michael. 1999. *El cristianismo liberacionista*. Barcelona: El Viejo Topo.

Loza, Jorgelina, y Magdalena López. 2020. "Representaciones y repertorios de expresiones conservadoras organizadas contra el aborto en Argentina (2018-2020)". En *Derechos en Riesgo en América latina: 11 estudios sobre grupos neoconservadores*, editado por Ailynn Torres Santana, 75- 96. Quito: Fundación Rosa Luxemburg / Ediciones Desde Abajo.

Lugones, María. 2008. "Colonialidad y género". *Tabula Rasa* 9 (julio-diciembre): 73-101.

Maffía, Diana. 2019. "La ideología de género". *Sin Permiso*, 9 de marzo. http://www.sinpermiso.info/textos/el-8-m-y-la-lucha-de-la-derecha-contra-la-ideologia-de-genero

Maher, Mónica, coord. 2019. *Fundamentalismos religiosos, derechos y democracia.* Quito: FLACSO / Planned Parenthood Global.

Mahmood, Saba. 2019. "Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto". *Papeles del CEIC* 1 (202): 1-31.

Maldonado, Viviana. 2009. "Aborto, política y religión en Ecuador. Un análisis filosófico en la coyuntura de la Asamblea Nacional Constituyente 2008". Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.

Maldonado, Viviana. 2020. "En torno al aborto: cuerpos y sujetos de la moral político-religiosa". En *Derechos sexuales y derechos reproductivos en Ecuador: disputas y cuentas pendientes*, coordinado por Ana María Goetschel, Gioconda Herrrera y Mercedes Prieto, 36-61. Quito: FLACSO Ecuador / Abya-Yala / Planned Parenthood Global.

Mantilla, Alejando. 2020. "Buena parte de la sociedad colombiana es conservadora ¿Es Colombia un modelo para la nueva derecha?". En *Nuevas derechas autoritarias. Conversaciones sobre el ciclo político actual en América Latina*, 77-98. Quito: Fundación Rosa Luxemburg / Ediciones Abya-Yala.

Márquez, Nicolás. 2013. *El cuentero de Carondelet: Rafael Correa*. Buenos Aires: ContraCultura.

Márquez, Nicolás, y Agustín Laje. 2016. *Libro negro de la nueva izquierda: ideología de género o subversión cultural.* Madrid: Unión Editorial.

Martínez Beterette, Wilma M. 2021. "Con mis hijos no te metas: disputas y tensiones en torno a la implementación de la ley de educación sexual integral". Master of Arts in Public Policy and Policy Management, Georgetown University.

Martínez Franzoni, Juliana 2013. "Sistemas de protección social en América Latina y el Caribe: Guatemala", CEPAL. https://repositorio.cepal.org/handle/11362/4051

Martínez Franzoni, Juliana, y Wendy León Arias. 2022. "Trayectorias de la regulación estatal de la paternidad en América Latina y sus implicaciones para la igualdad de género". *Revista SAAP* 16 (1): 69-98.

Martínez Franzoni, Juliana, y Koen Voorend. 2008. "Transferencias condicionadas, regímenes de bienestar e igualdad de género: ¿blancos, negros o grises?", Center for Latin American Studies, University of Miami.

Mayer, Stefanie, y Birgit Sauer. 2017. "Gender Ideology in Austria: Coalitions around an empty signifier". En *Anti-Gender Campaigns in Europe*, editado por Roman Kuhar y David Paternotte, 23-40. Londres: Rowman & Littlefield International.

Mideros, Andrés, y Nora Fernández. 2021. *El bienestar como tarea pendiente en Ecuador: hacia nuevos pactos para garantizar la protección social universal*. Quito: FES.

Mies, María. 1983. "Towards a methodology for feminist research". En *Theories of Women's Studies*, editado por Gloria Bowles y Renate Duelli Klein, 117-139. Londres: Routledge and Kegan.

Míguez Bonino, José. 1995. *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación.

Millán, Márgara. 2020. "Interseccionalidad, descolonización y la transcrita antisistémica: sujeto político de los feminismos y las mujeres que luchan". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 65 (240): 207-232. https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2020.240.76628

Minteguiaga, Analía, y Gemma Ubasart-González. 2014. "Menos mercado, igual familia. Bienestar y cuidados en el Ecuador de la Revolución Ciudadana". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 18 (50): 77-96. https://doi.org/10.17141/iconos.50.2014.1430

Mohanty, Chandra Talpade. 2008. "Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial". En *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, editado por Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández, 112-161. Madrid: Cátedra.

Molyneux, Maxine. 2010. "Justicia de género, ciudadanía y diferencia en América Latina". *Studia Historica. Historia Contemporánea* 28: 181-211.

Moragas, Mirta. 2020. "Políticas antigénero en América Latina: El caso de la OEA". SPW (Observatorio de Sexualidad y Política). https://sxpolitics.org/GPAL/uploads/Ebook-Ofensivas-Antigenero%2020200203.pdf

Morales, Liudmila. 2020. "¿Fundamentalismo religioso o grupos antiderechos en Cuba? La agenda contra el matrimonio igualitario (2018-2019)". En *Derechos en Riesgo en América latina: 11 estudios sobre grupos neoconservadores*, editado por Ailynn Torres Santana, 75- 96. Quito: Fundación Rosa Luxemburg / Ediciones Desde Abajo.

Morán Faúndes, José Manuel. 2017. *De vida o muerte: patriarcado, heteronormatividad y el discurso de la vida del activismo "Pro-Vida" en la Argentina*. Argentina: Editorial del Centro de Estudios Avanzados.

— 2018. "Religión, secularidad y activismo héteropatricarcal: ¿qué sabemos del activismo opositor a los derechos sexuales y reproductivos en Latinoamérica?". *Revista de Estudios de Género, La Ventana* 5(47): 97-138. https://doi.org/10.32870/lv.v5i47.6637

Morán Faúndes, José Manuel. 2022. "Ensambles entre el activismo neoconservador y el neoliberalismo: mirada desde el sur". *Estudios Sociológicos* 40 (119): 391-422.

— 2023. "¿Cómo cautiva a la juventud el neoconservadurismo? Rebeldía, formación e influencers de extrema derecha en Latinoamérica". *Methaodos, Revista de Ciencias Sociales* 11 (1). https://doi.org/10.17502/mrcs.v11i1.649

Morán Faúndes, José Manuel, y María Angélica Peñas Defago. 2013. "¿Defensores de la vida? ¿De cuál vida? Un análisis genealógico de la noción de vida sostenida por la jerarquía católica contra el aborto". *Sexualidad, Salud y Sociedad* 15: 10-36.

Morán Faúndes, José Manuel, y María Angélica Peñas Defago. 2020. "Una mirada regional de las articulaciones neoconservadoras". En *Derechos en riesgo en América Latina. 11 estudios sobre grupos neoconservadores*, editado por Ailynn Torres, 241-270. Quito: Fundación Rosa Luxemburg / Ediciones Desde Abajo.

Morán, José Manuel, y Lynn Morgan. 2018. "La vida no es una sola: los usos políticos de la 'vida' en Latinoamérica". *Culturales* 6: 1-38. https://doi.org/10.22234/recu.20180601.e326

Morgan, Lynn M. 1997. "Imagining the Unborn in the Ecuadoran Andes". *Feminist Studies* 23(2): 322-350.

Motta, Angélica. 2019. *La biología del odio*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

Motta, Angélica, Oscar Amat, Laura Castro León y Cristina Burneo. 2018. "'Ideología de género': fundamentalismos y retóricas de miedo". En *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos. La campaña "Con mis hijos no te metas" en Colombia, Ecuador y Perú*, de Ana Cristina González Vélez, Laura Castro, Cristina Burneo Salazar, Angélica Motta y Oscar Amat y León, 93-134. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán. https://bit.ly/2RhnDaJ

Mujer del Mediterráneo. 2014. "Ecuador: Desmantelamiento de la ley de maternidad gratuita". Blog, viernes 19 de diciembre. https://bit.ly/3EpdRx5

Mujeres Creando. 2017. *Milagroso altar blasfemo*. Parte de la exposición "La intimidad es política", jul.-oct. Centro Cultural Metropolitano de Quito.

Nash, June. 1993. “Mujeres aztecas: La transición de status a clase en el imperio y la colonia”. En *Mujeres invadidas. La sangre en la conquista de América*, compilado por Verena Stolcke, 11-28. Madrid: Horas y Horas.

Nicholson, Linda. 1992. “La genealogía del género”. *Revista Hiparquia* 1.

Nyhagen, Line. 2015. “Conceptualizing Lived Religious Citizenship: A Case-Study of Christian and Muslim Women in Norway and the United Kingdom”. *Citizenship Studies* 19 (6-7): 768-784.

O’Connor, Erin. 2016. *Género, indígenas y nación: las contradicciones de la formación del Ecuador, 1830-1925*. Quito: Abya-Yala.

Oliveira de Castro, Henrique Carlos de, y Sofia Isabel Vizcarra Castillo. 2020. “Una democracia frágil sin valores democráticos: Brasil en el siglo XXI”. *Política y Sociedad* 57(3): 671-692. https://doi.org/10.5209/poso.69209

Ortner, Sherry. 1979. “¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?”. En *Antropología y feminismo*, editado por Olivia Harris y Kate Young, 109-131. Barcelona: Anagrama.

Ortiz Crespo, Santiago. 2016. “Ecuador: sismo, conmoción y ¿segunda oportunidad?”. *Nueva Sociedad* (mayo). https://nuso.org/articulo/ecuador-sismo-conmocion-y-segunda-oportunidad/

Ospina, Pablo. 2016. “El agotamiento del progresismo”. *Nueva Sociedad* (abril). https://nuso.org/articulo/el-agotamiento-del-progresismo/

— 2019. “Ecuador: ¿realmente hay un ‘giro a la derecha’?”. *Nueva Sociedad* (abril). https://nuso.org/articulo/ecuador-moreno-correa-elecciones-politica/

Oyěwùmí, Oyèrónkẹ́. 2017. *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género.* Bogotá: En la Frontera.

Panotto, Nicolás. 2014. “Pentecostalismos y construcción de identidades sociopolíticas”. *Desafíos* 26(2): 73-96. dx.doi.org/10.12804/desafios26.02.2014.03

— 2017. “Religiones, espacio público y laicidad: conceptos y discusiones”. En *Religiones, política y Estado laico. Nuevos acercamientos para el contexto latinoamericano*, 23-49. Ciudad de Panamá: Red Latinoamericana y del Caribe por la Democracia.

Papa Francisco. 2015. *Laudato* si'. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.

Pateman, Carole. 1995. *El contrato sexual*. Ciudad de México: Antropos.

Paternotte, David. 2020. "Backlash: una narrativa engañosa". *Sexuality and Policy Watch*. https://sxpolitics.org/es/backlash-una-narrativaenganosa/4806

Patternote, David, y Mieke Verloo. 2021. "De-democratization and the politics of knowledge: unpacking the Marxism narrative". *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society* 28 (3): 556-578. https://doi.org/10.1093/sp/jxab025

Pecheny, Mario, Daniel Jones y Lucía Ariza. 2016. "Sexual Politics and Religious Actors in Argentina". *Religion and Gender* 6 (2): 205-225. https://doi.org/10.18352/rg.10155

Pérez Guadalupe, José Luis. 2018. "¿Políticos Evangélicos o Evangélicos Políticos? Los Nuevos Modelos de Conquista Política de los Evangélicos". En *Evangélicos y poder en América Latina*, editado por José Luis Pérez y Sebastián Grundberger, 11-106. Lima: Instituto de Estudios Social Cristianos.

Pető, Andrea. 2015. "'Anti-gender' Mobilisational Discourse of Conservative and Far Right Parties as a Challenge to Progressive Politics". En *Gender as Symbolic Glue: The Position and Role of Conservative and Far Right Parties in the Anti-Gender Mobilisation Symbolic in Europe*, editado por Eszter Kováts y Maari Põim, 126-131. Bruselas: Foundation for European Progressive Studies (FEPS).

Pew Research Center. 2014. "Pew Research Religión en América Latina: Cambio generalizado en una región históricamente católica". https://bit.ly/3G9zMZD

Piscopo, Jennifer, y Denise Walsh. 2020. "Backlash and the Future of Feminism". *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 45 (2). https://www.journals.uchicago.edu/toc/signs/2020/45/2

Pitch, Tamara. 2009. "El aborto". En *El género en el derecho. Ensayos críticos*, compilado por Ramiro Ávila Santamaría, Judith Salgado y Lola Valladares, 5-29. Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. https://www.oas.org/en/sedi/dsi/docs/genero-derecho_12.pdf

— 2020. "Feminismo punitivo". En *Los feminismos en la encrucijada del punitivismo*, de Debora Daich y Cecilia Varela, 21-32. Buenos Aires: Biblos.

Preciado, Beatriz. 2002. *Manifiesto contrasexual.* Madrid: Opera Prima.

Preciado, Paúl. 2011. *Testo yonqui: sexo, drogas y biopolítica*. Madrid: Espasa.

Prieto, Mercedes. 1986. "Notas sobre el movimiento de mujeres en el Ecuador". En *Movimientos sociales en Ecuador*, editado por Santiago Escobar, 183-218. Buenos Aires: CLACSO.

— 2015. *Estado y colonialidad: mujeres y familias quichuas de la Sierra del Ecuador*, *1925-1975*. Quito: FLACSO Ecuador.

Puar, Jabir. 2007. *Ensamblajes terroristas. El homonacionalismo en tiempos queer*. Barcelona: Bellaterra.

Radcliffe, Sarah A. y Stephanie E. Westwood. 1996. *Remaking the Nation: Place, Identity and Politics in Latin America*. Londres: Routledge.

Raim, Laura. 2017. "La derecha 'alternativa' que agita a Estados Unidos". *Nueva Sociedad* 267: 53-71. https://static.nuso.org/media/articles/downloads/4._TC_Raim_267_69.pdf

Ramírez, Franklin. 2019. "Las masas en octubre. Ecuador y las colisiones de clase". *Nueva Sociedad* 284 (noviembre-diciembre). https://nuso.org/articulo/las-masas-en-octubre/

Rance, Susana. 2000. *Ciudadanía sexual.* Ciudad de México: UNAM.

Rivera-Amarillo, Claudia, y Flora Rodríguez Rodón. 2022. "Producción académica antigénero en América Latina y el Estado español". En *La reacción patriarcal. Neoliberalismo autoritario, politización religiosa y nuevas derechas*. editado por Marta Cabezas Fernández y Cristina Vega Solís, 359-386. Barcelona: Bellaterra.

Rivera Cusicanqui, Silvia. 2004. "La noción de 'derecho' o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia". *Aportes Andinos* 11. https://revistas.uasb.edu.ec/index.php/aa/article/view/3685

Rivera Cusicanqui, Silvia, y Rossana Barragán. 1997. *Debates postcoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: Editorial Historias.

Rodríguez Rondón, Manuel Alejandro. 2017. "La ideología de género como exceso: Pánico moral y decisión ética en la política colombiana". *Sexualidad, Salud y Sociedad* 27: 128-148.

Rodríguez-Rondón, Manuel Alejandro, y Claudia Rivera-Amarillo. 2020. "Producción de conocimiento y activismo antigénero en América Latina". *Lasa Forum* 51 (2): 17-21.

Roggeband, Connie. 2018. "The Good, the Bad, and the Ugly: Making sense of opposition to feminisms from a social-movement perspective". En *Varieties in Opposition to Gender Equality in Europe*, editado por Mieke Verloo, 19-37. Nueva York: Routledge.

Rosaldo, Michelle Z. 1979. "Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica". En *Antropología y feminismo*, editado por Olivia Harris y Kate Young, 153-180. Barcelona: Anagrama.

Roth, Julia. 2020a. "Intersecionality strikes back: Right-Wing Patterns of En-gendering and Feminist Contestations in the Americas". En *Right-Wing Populism and Gender: European Perspectives and Beyond*, editado por Gabriele Dietze y Julia Roth, 251-272. Bielefeld: Transcript.

— 2020b. "Cinco patrones populistas de derecha en torno al Engendering". En *¿Puede el feminismo vencer al populismo?: avances populistas de derecha y contestaciones interseccionales en las Américas*, 28-62. Bielefeld: Kipu-Verlag.

Rovira Kaltwasser, Cristóbal, y Juan Pablo Luna. 2014. *The Resilience of the Latin American Right.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Rubin, Gayle. 1996. "El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo". En *Género. Conceptos básicos*, 41-64. Lima: Programa de Estudios de Género, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Ruiz, Martha Cecilia. 1999. "Los cambios constitucionales: visiones de sus protagonistas". En *Derechos sexuales y reproductivos. Avances constitucionales y perspectivas en Ecuador*, editado por Magdalena León, 47-68. Quito: FEDAEPS / IEE.

Russell, Letty. 1997. *Bajo un techo libertad: la autoridad en la teología*. San José CR: DEI.

Sáez, Macarena, y José Manuel Morán Faúndes. 2018. "Introduction: Christianity, Gender, Sexuality and the Law in Latin America". *Religion and Gender* 8 (1): 4-13. https://doi.org/10.18352/rg.10245

Salazar, Huáscar. 2021. "La mesa está servida: vía libre al capitalismo depredador en el Estado Plurinacional de Bolivia (con o sin el MAS)". En *América Latina en tiempos revueltos. Claves y luchas renovadas frente al giro conservador*, coordinado por Huáscar Salazar y Diego Castro, 147-168. Ciudad de México: Libertad Bajo Palabra y Bajo Tierra. https://libertadbajopalabraz.wordpress.com/wp-content/uploads/2021/04/americalatina-en-tiempos-revueltas-final.pdf

Salazar, Joseph. 2020. "La doble vía entre lo local y lo transnacional: el activismo evangélico conservador en Ecuador y sus vínculos con la agenda internacional 'antigénero'". En *Derechos en riesgo en América latina: 11 estudios sobre grupos neoconservadores*, editado por Ailynn Torres, 75-96. Quito: Fundación Rosa Luxemburg / Ediciones Desde Abajo.

— 2021. "Ideología de género y nuevos activismos conservadores en Ecuador. Entre el discurso y la politización de los actores religiosos". Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.

Salgado, Judith. 2005. "Análisis de la interpretación de inconstitucionalidad de la penalización de la homosexualidad en el Ecuador". *Revista de Derecho* 3: 109-125. https://revistas.uasb.edu.ec/index.php/foro/article/view/283

Salinas Pedro, y Paola Ugaz. 2016. *Mitad monjes, mitad soldados. El Sodalitium Christianae vitae por dentro.* Lima: Planeta.

Sandoval, Mares. 2005. "Una obra del señor: protestantismo, conversión religiosa y asistencia social". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 22: 83-94.

—2007. "Protestantismo, género y nuevas identidades: sentidos y prácticas en un centro cristiano benéfico en Quito". Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.

Santamarina, Sofía. 2020. "'Ideología de género' y activismo político del movimiento provida. El caso de Con Mis Hijos no te Metas en Argentina (2017-2020)". Tesis de maestría, Universidad Nacional de San Martín.

Sauer, Birgit. 2020. "Authoritarian Right-Wing Populism as Masculinist identity politics. The Role of Affects". En *Right-Wing Populism and Gender: European Perspectives and Beyond*, editado por Gabriele Dietze y Julia Roth, 23-40. Bielefeld: Transcript. https://doi.org/10.14361/9783839449806-002

Schäfer, Heinrich. 1992. *Protestantismo y crisis social en América Central*. San Salvador: Departamento Ecuménico de Investigaciones.

— 1997. "Oh Señor de los Cielos, danos poder en la tierra. El fundamentalismo y los carismas: la reconquista del campo de acción en América Latina". *Mesoamérica* 18 (33): 125-146.

Schild, Verónica. 2016. "Feminismo y neoliberalismo en América Latina". *Nueva Sociedad* 265 (septiembre-octubre). https://nuso.org/articulo/feminismo-y-neoliberalismo-en-america-latina/

Scott, Joan. 1986. "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, compilado por Marta Lamas, 265-302. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México.

— 2018. *Sex and Secularism*. Princeton: Princeton University Press.

Segato, Rita. 2003. *Las estructuras elementales de la violencia*. Buenos Aires: Prometeo.

— 2007. "La faccionalización de la República y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad". En *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de identidad*, 41-81. Buenos Aires: Prometeo.

— 2016. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Semán, Pablo. 2019. "¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen? Pentecostalismo y política en América Latina". *Nueva Sociedad* 280: 26-46.

— 2021. *Vivir la fe. Entre el catolicismo y el pentecostalismo, la religiosidad de los sectores populares en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Serrano-Amaya, José Fernando. 2019. "Ideología de género, populismo autoritario y políticas sexuales". *Nómadas* 50: 155-173. https://doi.org/10.30578/nomadas.n50a10

— 2021. "Política antigénero en América Latina: una mirada panorámica". En *Políticas antigénero en América Latina. Resúmenes de los estudios de caso nacionales,* editado por Sonia Côrrea, Género y Política en América Latina/Sexuality Policy Watch. Río de Janeiro: SPW (Observatorio de Sexualidad y Política). https://sxpolitics.org/GPAL/uploads/E-book-Resumos-ES-01082023.pdf

Sgró Ruata, María Candelaria, y Juan Marco Vaggione. 2018. "El Papa Francisco I y la sexualidad: políticas de dislocación". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 63 (232): 153-179. https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2018.232.57338

Silva Barreira, Clarananda. 2022. "El culto a la masculinidad - Las prácticas de las masculinidades en los repertorios políticos en los grupos neoconservadores en Brasil". Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.

Sívori, Horacio. 2017. "¿Quién es el enemigo? Entrevista a Horacio Sivori". Por Dolores Curia. *Página 12*, 18 de noviembre. https://www.pagina12.com.ar/76353-quien-es-el-enemigo

— 2019. "¿Conservadurismo religioso? La reacción a las políticas de género y diversidad sexual en el Brasil contemporáneo". En *Fundamentalismos religiosos, derechos y democracia*, coordinado por Mónica A. Maher, 15-24. Quito: FLACSO Ecuador / Planned Parenthood Global.

Solano, Esther. 2019. *El odio como política. La reinvención de las derechas en Brasil*. Pamplona: Katakrak.

Sosa, Ximena. 2020. *Hombres y mujeres velasquistas 1934-1972.* Quito: FLACSO Ecuador / Abya-Yala.

Sottosopra/Librería de Mujeres de Milán y María-Milagros Rivera Garretas. 1998. "(Ha ocurrido y no por casualidad) El final del patriarcado". *Debate Feminista* 17 (abril): 169-194.

Stefanoni, Pablo. 2021. *¿La rebeldía se volvió de derecha? Cómo el antiprogresismo y la anticorrección política están construyendo un nuevo sentido común*. Argentina: Siglo XXI Editores.

Stolcke, Verena. 2000. "Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad… y la naturaleza para la sociedad?". *Política y Cultura* 14: 25-60. https://www.redalyc.org/pdf/267/26701403.pdf

Suárez Cantos, Jonathan. 2016. "Sociología y religión: presencia e influencia de las iglesias evangélicas en la ciudad de Quito". Tesis de pregrado, PUCE Ecuador.

Svampa, Maristela. 2020. "Lo que las derechas traen a la región latinoamericana. Entre lo político y lo social; nuevos campos de disputa". En *Nuevas derechas autoritarias. Conversaciones sobre el ciclo político actual en América Latina*, coordinado por el Grupo Permanente de Trabajo Alternativas al Desarrollo, 37-75. Quito: Fundación Rosa Luxemburg / Abya-Yala.

Tabbush, Constanza, y Mariana Caminotti. 2020. "Más allá del sexo: La ampliación de la oposición conservadora a las políticas de igualdad de género en América Latina". *LASAForum* 52 (2): 27-31. https://forum.lasaweb.org/files/vol51-issue2/Dossier1-4.pdf

Tapia, Luis. 2021."Agotamiento del ciclo progresista en América Latina". En *América Latina en tiempos revueltos. Claves y luchas renovadas frente al giro conservador*, coordinado por Diego Castro y Huáscar Salazar, 229-244. Uruguay: ZUR.

Tapia, Silvana. 2019. "Continuidades coloniales: Del discurso de la protección a la familia a la regulación de la violencia contra las mujeres en el derecho ecuatoriano del siglo XX". *Revista Científica de Ciencias Sociales y Humanas* 75 (julio-diciembre): 45-59.

Tarducci, Mónica. 2005. "Solo respondo al llamado de Dios. El precario liderazgo de las pastoras pentecostales". *Aibr. Revista de Antropología Iberoamericana* 40: 1-21.

Tarducci, Mónica, y Débora Daich. 2018. *Mujeres y feminismos en movimiento: politizaciones de la vida cotidiana*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.

Torres, Ailynn. 2019. *De la marea rosa a la marea conservadora y autoritaria en América Latina: desafíos feministas*. Quito: FES-ILDIS.

— 2020. "Neoconservadurismo en América Latina: Análisis desde la crisis". En *Derechos en riesgo en América Latina, 11 estudios sobre grupos neoconservadores*, editado por Ailynn Torres, 9-34. Quito: Fundación Rosa Luxemburg /Ediciones Desde Abajo.

Torres, Alejandra Salomé. 2021. *Narrativas, discursos, experiencias y recepción sobre el aborto en Ecuador. Estudio de las campañas Déjame Decidir, Aborto por Violación y Salvemos las Dos Vidas*. Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar.

Ungo, Urania Atenea. 1998. "Dilemas del pensamiento feminista: del nudo a la paradoja". En *Encuentros, (des) encuentros y búsquedas: El movimiento feminista en América Latina*, editado por Cecilia Olea, 173-185. Lima: Flora Tristán.

— 2002. *Conocimiento, libertad y poder: claves críticas en la teoría feminista.* Ciudad de Panamá: Instituto de la Mujer de la Universidad de Panamá.

Vaggione, Juan Marco. 2005. "Reactive Politicization and Religious Dissidence: The Political Mutations of the Religious". *Social Theory and Practice* 31 (2): 233-55.

— 2009. "Sexualidad, religión y política en América Latina". Trabajo preparado para los diálogos regionales, Río de Janeiro. https://bit.ly/44naBwG

— 2012. "La cultura de la vida. Desplazamientos estratégicos del activismo católico conservador frente a los derechos sexuales y reproductivos". *Religiãe Sociedade* 32(2): 57-80.

— 2017. "La Iglesia católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa". *Cadernos Pagu* 50. http://dx.doi.org/10.1590/18094449201700500002

Vance, Carole. 1989. *El placer y el peligro: hacia una política de la sexualidad*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

Varea, Soledad. 2018. *El aborto en Ecuador: sentimientos y ensamblajes*. Quito: FLACSO Ecuador.

Vargas, Virginia. 1998. *Caminos a Beijing*. Lima: UNICEF/IFEM/Flora Tristán.

Vásconez, Alison. 2015. "Protección social o el reino de las mujeres pobres: Continuidades, cambios y rupturas en el Ecuador de los 2000". *Ecuador Debate* 94: 43-68. https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/9587/1/REXTN-ED94-04-Vasconez.pdf

Vásquez, Elizabeth. 2013. "Si es mi cédula tiene que ser mi género. Propuesta de Reformas a la Ley de Registro Civil en materia de identidades de género". Documento inédito, Quito, Ecuador.

Vega, Cristina. 2019a. "La 'ideología de género' y la renaturalización privatizadora de lo social". En *Fundamentalismos religiosos, derechos y democracia*, coordinado por Mónica Maher, 49-63. Quito: FLACSO Ecuador / Planned Parenthood Global.

Vega, Cristina. 2019b. "La 'ideología de género' y sus destrezas. El reaccionarismo religioso frente a los feminismos en movimiento". En *¿Cómo se sostiene la vida en América Latina? Feminismos y re-existencias en tiempos de oscuridad*, editado por Karin Gabert y Miriam Lang, 51-85. Quito: Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo / Fundación Rosa Luxemburg.

— 2020a. "Sexo, vida y familia. La corriente conservadora/fundamentalista en Ecuador". En *Nuevas derechas autoritarias. Conversaciones sobre el ciclo político actual en América Latina*, coordinado por el Grupo Permanente de Trabajo Alternativas al Desarrollo, 123-148. Quito: Fundación Rosa Luxemburg / Abya-Yala.

— 2020b. "Incertidumbres del mundo, certezas de Cristo: Notas sobre fundamentalismo sexual y evangelismo en Ecuador". *Lasa Forum* 51 (2): 47-51.

— 2020c. "Neoconservadurismo, progresismo y reinvención de las derechas mediante la ofensiva antigénero. Notas desde Ecuador". *Revista Común*. Dossier Ultraderechas, 4 de diciembre. https://bit.ly/4jv0sT5

— 2021. "El género diabólico. Evangélicos, naturaleza femenina y diseño original". En *Brujas, salvajes y rebeldes. Mujeres perseguidas en entornos de moralización, extractivismo y criminalización en Ecuador*, compilado por Eva Vázquez, Lisset Coba, Cristina Vega e Ivonne Yánez, 99-106. Quito: Acción Ecológica.

— 2023. "'Diseño original' y renovación del patriarcado. Discipulado y politización religiosa en una iglesia evangélica de Quito". En *La reacción patriarcal. Neoliberalismo autoritario, politización religiosa y nuevas derechas*, editado por Marta Cabezas y Cristina Vega, 307-329. Barcelona / Quito: Bellaterra / Abya-Yala.

Vega, Cristina, y Andrea Aguirre Salas. 2021. "La reproducción de la lucha en la revuelta de octubre en Ecuador. Aprendizajes desde y para los feminismos y la acción política en femenino". *Bajo el volcán. Revista del Posgrado de Sociología. BUAP Dossier temático: Las luchas feministas y de mujeres como potencia de transformación. Caminos recorridos y horizontes políticos* 5: 303-349. http://www.apps.buap.mx/ojs3/index.php/bevol/article/view/2279/1847

Vega, Cristina, y Carolina Baca. 2017. "Paternidad y patriarcalidad. Apuntes sobre tenencia, cuidado y desigualdades de género (a propósito del debate sobre custodia compartida en Ecuador)". En *¿Qué hacemos con la(s) masculinidad(es)? Reflexiones antipatriarcales para pasar del privilegio al cuidado*, editado por Gustavo Endara, 105-120. Quito: (FES-ILDIS) Friedrich-Ebert-Stiftung, Ecuador. https://library.fes.de/pdf-files/bueros/quito/14520.pdf

Vega, Cristina, y Héctor Bermúdez Lenis. 2019. "Informalidad, emprendimiento y empoderamiento femenino economía popular y paradojas de la venta directa en el sur de Quito (Ecuador)". *Revista de Antropología Social* 28 (2): 345-370.

Vega, Cristina, y Marta Cabezas. 2024. "Investigando agrupaciones antifeministas. Dilemas epistemológicos, metodológicos y afectivos o ¿cómo hacer etnografía a *una cierta* distancia?". Simposio "Modos de hacer y hacernos cargo", *II Congreso de Antropología Feminista*, Granada, 1, 2 y 3 de julio.

Vega, Cristina, Lorena Castellanos y Joseph Salazar. 2020. "Poner orden en la familia y en el país: La politización reactiva y la consolidación de la articulación evangélica en Ecuador". En *América Latina en tiempos revueltos. Claves y luchas renovadas frente al giro conservador*, coordinado por Huáscar Salazar y Diego Castro, 109-146. Ciudad de México: Libertad Bajo Palabra y Bajo Tierra.

Vega, Silvia. 2000. "La ciudadanía 'incompleta' de los movimientos de mujeres. En Mujer, participación y desarrollo". Quito: CORDES (Corporación de Estudios para el Desarrollo) / Cedime.

Vera Vega, Cristina. 2017. "Construcción de subjetividades femeninas en entornos domésticos poscoloniales del cantón Cotacachi: invisibilización, autonomía y trabajo con la imagen". Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.

Verdi Sulca, José Luis. 2019. "El sistema discursivo del fundamentalismo evangélico ecuatoriano y su influencia política en contra de la llamada ideología de género". Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar Ecuador.

Verloo, Mieke, y David Paternotte. 2018. "The Feminist Project Under Threat in Europe". Special Issue, *Politics and Governance* 6 (3): 1-5.

Vidal, Ana María. 2020. "Ley nada divina: la utilización del sistema de justicia como herramienta de los grupos antiderechos en Perú". En *Derechos en riesgo en América Latina 11 estudios sobre grupos neoconservadores* editado por Ailynn Torres Santana, 159-178. Quito: Fundación Rosa Luxemburg / Ediciones Desde Abajo.

Villagómez, Gayne. 2013. "La revolución ciudadana y las demandas de género". En *El correísmo al desnudo*, editado por Juan Cuvi, Decio Machado, Atawallpa Oviedo y Natalia Sierra, 53-69. Quito: Montecristi Vive.

Viteri, María Amelia. 2020. "Políticas Antigénero en América Latina: Ecuador. La instrumentalización de la "ideología de género". Observatorio de Sexualidad y Política-SPW.

Viveros, Mara. 2004. "El concepto de 'género y sus avatares: Interrogantes en torno a algunas viejas y nuevas controversias". En *Pensar (en) género. Teoría y práctica para nuevas cartografías del cuerpo*, editado por Carmen Millán de Benavides, y Angela María Estrada Mesa, 170-193. Bogotá: Universidad Javeriana.

— 2017. "Deshacer y hacer la ideología de género". *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana* 27: 118-127.

Viveros, Mara, y Eleonor Faur. 2020. "Las ofensivas antigénero en América Latina". *LASA FORUM* 51 (2): 11-16. https://forum.lasaweb.org/past-issues/vol51-issue2.php

Wade, Peter, Fernando Urrea y Mara Viveros, eds. 2008. *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / CES (Centro de Estudios Sociales).

Walby, Silvia. 1997. *El patriarcado en la teoría feminista*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.

Wallerstein, Immanuel. 1991. "Universalismo, racismo y sexismo, tensiones ideológicas del capitalismo". En *Raza, nación y clase* por Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, 49-61. Madrid: IEPALA Ediciones.

Wilkinson, Annie Kathryn. 2013. "*Sin sanidad, no hay santidad": las prácticas reparativas en Ecuador*. Quito: FLACSO Ecuador.

Winkel, Heidemarie, Julia Roth y Alexandra Scheele, eds. 2022. *Global Contestations around Gender*. Bielefeld: BiUP.

Wittig, Monique. 2006. "No se nace mujer" y "El pensamiento heterosexual". En *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, 31-58. Barcelona: Egales.

Wynarczyk, Hilario. 2018. "Argentina: ¿Vino nuevo en odres viejos? Evangélicos y política". En *Evangélicos y poder en América Latina*, editado por José Luis Guadalupe Pérez y Sebastián Grundberger, 107-140. Lima: Instituto de Estudios Social Cristianos.

Yépez, Sofía. 2020a. "Preparando el 'ejército de Dios': movilización religiosa reactiva en las prácticas de evangelización de los jóvenes católicos". Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.

— 2020b. "Un 'verdadero católico' tiene que actuar: politización religiosa en contra del aborto en Ecuador". En: *Derechos en Riesgo en América latina: 11 estudios sobre grupos neoconservadores*, editado por Ailynn Torres Santana, 97-116. Quito: Fundación Rosa Luxemburg / Ediciones Desde Abajo.

Yuval-Davis, Nira. 1997. *Gender & Nation*. Londres: Sage Publications.

— 2004. "Las mujeres y la reproducción biológica de la nación". En *Género y Nación,* 47-64. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

Zaragocín, Sofía, María Rosa Cevallos, Guglielmina Falanga, Íñigo Arrazola, Gabriela Ruales, Verónica Vera y Amanda Yépez. 2018. "Mapeando la criminalización del aborto en el Ecuador". *Revista de Bioética y Derecho* 43: 109-125.

Zibechi, Raúl. 2020. "Una nueva derecha militante y con apoyo 'popular' en Brasil". En *Concentración económica y poder político en América Latina*, editado por Liisa North, Blanca Rubio y Alberto Acosta, 445-462. Buenos Aires: CLACSO.

Material de prensa, medios digitales y redes sociales

Aguirre, Andrea. 2013. "Derecho a un aborto libre y el amor a la infancia". *Wambra Medio Comunitario Digital*, octubre. https://wambra.ec/el-derecho-a-un-aborto-libre-y-el-amor-por-la-infancia/

Alabao, Nuria, y Marisa Colina. 2019. "Liberar a las mujeres vulnerables para encadenarlas al sector de los cuidados". *Ctxt Contexto y Acción*, 25 de mayo. https://bit.ly/4ihlkMu

Arboleda, Teresa. 2022. "Valiente @MLAlcivar para defender los principios naturales de la vida. #LaVidaesunderecho". Twitter (ahora X), 14 de enero. https://x.com/TeresaArboleda/status/1482088921907568650

Archivo audiovisual. 2017a. Enlace Ciudadano N.º 354, 28 diciembre 2013. Video de YouTube, 29 de marzo. https://youtu.be/qkw_fRi8xUE?si=Il9M7CWudU7nue5o

— 2017b. Enlace Ciudadano N.º 402, 13 de diciembre 2014. Video de YouTube, 21 de marzo. https://www.youtube.com/watch?v=j9Qi5vOvvnE

Aygün Digital. 2020. "La Presidenta Jeanine Áñez en el #DiaDeLaMujerBoliviana". Facebook, 11 de octubre. https://n9.cl/q92rl

Barrientos, Jaime, y Manuel Cárdenas. 2019. "Chile se levanta: una lucha por dignidad" *Sexuality Policy Watch*, 26 de noviembre. https://sxpolitics.org/es/chile-se-levanta-una-lucha-por-dignidad/4493

Brown, Wendy. 2020. "El neoliberalismo es una de las fuentes del ascenso de las formas fascistas y autoritarias". Entrevista a Wendy Brown por Verónica Gago en *Le Monde Diplomatique*. https://bit.ly/42nlCNr

Calvopiña, Verónica. 2022. "Los elegidos de Dios". *Wambra Medio Comunitario Digital*, 26 de enero. https://wambra.ec/elegidos-de-dios/

Caravana por la vida. 2017. Rueda de prensa, Santo Domingo. Trasmisión de Facebook, 17 de octubre. https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=1923766811173512

Centros de Ayuda para la Mujer. 2024. "¿Qué es un CAM?". https://www.camslatinoamerica.com/

CMHNTM (Con Mis Hijos No Te Metas). 2017. "Sábado 14 de octubre 10 am partimos del Parque centenario, Familias del Ecuador los esperamos". Facebook, 13 de octubre. https://www.facebook.com/watch/?v=1800976013265407

— 2018. "Satya tiene una sola madre". Facebook, 29 de mayo. https://www.facebook.com/conmishijosnotemetasec/photos/

CNN. 2018. "Policía de Ecuador entierra fetos de presuntos abortos en Quito", 14 de marzo. https://cnnespanol.cnn.com/2018/03/14/policia-de-ecuador-entierra-fetos-de-presuntos-abortos-en-quito/

Consejo de Resistencia Fe, Vida y Familia. 2019. "Ayer tuvimos una reunión con la alcaldesa de la ciudad de Guayaquil Cynthia Viteri…". Facebook, 28 de junio. https://www.facebook.com/ConsejoFEVIDAYFAMILIA/posts/ayer-tuvimos-una-reuni%C3%B3n-con-la-alcaldesa-de-la-ciudad-de-guayaquil-cynthia-vite/2369358443312083/

— 2019. "Post". Facebook, 22 de junio. https://www.facebook.com/photo/?fbid=2364884633759464&set=pb.100070229258631.-2207520000&locale=es_LA

Cuenta de Twitter (ahora X) de Indira Huilca (@IndiraHuilca). 2018. "Niñas de 8, 10, 12 años violadas por el padrastro, el tío, el hermano. Niñas que callan durante meses por temor y vergüenza. Si terminan gestando, este es el mensaje para ellas? Necesitamos decirle a las niñas todo lo contrario que es SU cuerpo, que NO se toca". Twitter, 4 de mayo. https://x.com/IndiraHuilca/status/992430191418003456

El Comercio. 2017a. "¿Cuáles son las siete preguntas del referéndum y la consulta popular del 4 de febrero del 2018 en Ecuador?", 3 de octubre. https://www.elcomercio.com/actualidad/politica/preguntas-consulta-referendum-leninmoreno-ecuador.html

— 2017b. "*Fact checking* a las declaraciones de 'Con mis hijos no te metas', en Ecuador", 12 de octubre. https://www.elcomercio.com/sociedad/factchecking-marcha-genero-conmishijosnotemetas-ecuador.html

El Comercio. 2018. "Lenín Moreno aclara conceptos sobre cambios que deberán tener libros sobre igualdad entre hombres y mujeres", 19 de julio. https://www.elcomercio.com/sociedad/leninmoreno-decreto-equidad-genero-violencia.html

El Mercurio. 2018. "Dos dictámenes niegan el matrimonio igualitario". 12 de septiembre. Información fuera de línea.

El Telégrafo. 2013a. "Presidente desmiente afirmaciones de '14 millones'", 18 de mayo. https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/informacion/1/presidente-desmiente-afirmaciones-de-14-millones

— 2013b. "Marcha de "14 Millones" no sumó ni mil personas", 20 de mayo. https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/sociedad/6/marcha-de-14-millones-no-sumo-ni-mil-personas

El Telégrafo. 2018. "Asamblea llama la atención a la Corte Constitucional por fallo sobre derechos sexuales de adolescentes", 31 de julio. https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/sociedad/6/asamblea-resolucion-corteconstitucional-fallo-derechossexuales-adolescentes

El Universo. 2013. "Debate del COIP se centra en texto de aborto por violación", 11 de octubre. https://www.eluniverso.com/noticias/2013/10/11/nota/1568396/debate-coip-se-centra-texto-aborto-violacion/

— 2014a. "La 'restauración conservadora', principal tema que se debate en Encuentro Latinoamericano", 29 de septiembre. https://www.eluniverso.com/noticias/2014/09/29/nota/4048851/restauracion-conservadora-principal-tema-que-se-debate-encuentro/

— 2014b. "Plantón grupo 14 millones en contra del aborto". Video de YouTube, 15 de enero. https://www.youtube.com/watch?v=LtXk-lBjNQQ

Fassin, Éric. 2019. "Brasil: el laboratorio interseccional del neoliberalismo". *Ctx*, 30 de enero. https://ctxt.es/es/20200115/Politica/30046/Eric-Fassin-Brasil-Jair-Bolsonaro-neoliberalismo-fascismo.htm

Feminist Research on Violence Platform. 2020. *Criminalization of pregnancy. A war on reproduction*. https://feministresearchonviolence.org/criminalization-of-pregnancy-a-war-on-reproduction/

Flores, Carlos. 2022. "Sacar del clóset a la infancia trans". *La Periódica*, 3 de febrero. https://laperiodica.net/?p=4409

FLACSO Radio. 2017a. "Nos distanciamos de la 'ideología de género'", 7 de noviembre. https://www.flacso.edu.ec/flacsoradio/programas/academicos/estereo-tipas/458-genero

— 2017b. "El análisis de género: aclarando conceptos. Video 2: 'Ideología de género'", 13 de noviembre. Video de YouTube, 2h:28 min. https://www.youtube.com/watch?v=oxGshWZsgQY

Gago, Verónica. 2018. "El feminismo es un movimiento de transformación radical de la sociedad". *Revista Amazonas*, 13 de mayo. https://www.revistaamazonas.com/2018/05/13/veronica-gago/

Griffiths, Kate Doyle. 2018. "The Only Way Out Is Through: A Reply to Melinda Cooper". Versobooks.Com (blog), 26 de marzo. https://www.versobooks.com/blogs/3709-the-only-way-out-is-through-a-reply-to-melinda-cooper

Garrido, Samantha. 2017. "Nosotras hacemos política". *La Periódica*, 14 de septiembre. https://laperiodica.net/?p=8716

Hijos Bonicos. 2020. "El mito del indigenismo por Agustín Laje y Mamela Fiallo". Video de YouTube, 18 de noviembre. https://www.youtube.com/watch?v=RwXiZfzzP_A

Hogar de la Madre. 2021. "Amparo Medina: luchadora por la vida". Entrevista, 9 de febrero. https://www.hogardelamadre.org/es/revista-hm/articulos/entrevistas/12517-amparo-medina-luchadora-por-la-vida

La República. 2019. "Piden nulidad de fallo que abrió puerta a matrimonio igualitario en Ecuador", 25 de junio. https://www.larepublica.ec/blog/2019/06/25/piden-nulidad-de-fallo-que-abrio-puerta-a-matrimonio-igualitario-en-ecuador/

Macaroff, Anahí. 2018. "Las élites agrarias en la política ecuatoriana". *Línea de Fuego*, agosto. https://lalineadefuego.info/las-elites-agrarias-en-la-politica-ecuatoriana-por-anahi-macaroff/

Machado Arévalo, Pepita. 2021. "Los fetos ingenieros". *Volcánicas*, 24 de mayo. https://volcanicas.com/los-fetos-ingenieros/

Neira, Mariana. 2015. "Correa vs. Iglesia: la batalla ganada". 15 de junio. https://planv.com.ec/historias/sociedad/correa-vs-iglesia-la-batalla-ganada/

Notimundo. 2021. "Expectativa en cultos religiosos por llamado a la reconciliación que hizo Guillermo Lasso", 2 de junio. https://notimundo.com.ec/expectativa-en-cultos-religiosos-por-llamado-a-la-reconciliacion-que-hizo-guillermo-lasso/

Ospina, Pablo. 2020. "El signo de los tiempos: polarización más que derechización". *Palabra Salvaje*, 1 de diciembre. http://palabrasalvaje.com/2020/12/el-signo-de-los-tiempos-polarizacion-mas-que-derechizacion/

Panam Post. 2020. "Feministas agreden a periodista de Panam post en celebración por Día de la Hispanidad". 13 de octubre. https://panampost.com/oriana-rivas/2020/10/13/feministas-agreden-a-periodista-de-panam-post-en-celebracion-por-dia-de-la-hispanidad/

Papal Encyclicals. 1864. "The Syllabus of Errors". https://www.papalencyclicals.net/pius09/p9syll.htm

PlanV. 2021. "Los candidatos rehúyen hablar del aborto en sus campañas", 11 de enero. https://planv.com.ec/historias/candidatos-que-rehuyen-hablar-sobre-el-aborto-sus-campanas/

Protestante Digital. 2008. "Explosivo crecimiento de los cristianos evangélicos en el Ecuador", 28 de diciembre. https://www.protestantedigital.com/internacional/22517/explosivo-crecimiento-de-los-cristianos-evangelicos-en-ecuador

Rivas, Oriana. 2020. "Feministas agreden a periodista de Panam Post en celebración por Día de la Hispanidad". *PANAMPOST*, 13 de octubre. https://panampost.com/oriana-rivas/2020/10/13/feministas-agreden-a-periodista-de-panam-post-en-celebracion-por-dia-de-la-hispanidad/puas

Vega, Cristina. 2014. "Las mujeres femeninas, la familia convencional y la peligrosa ideología de género". *Línea de Fuego*, 27 de enero. https://lalineadefuego.info/las-mujeres-femeninas-la-familia-convencional-y-la-peligrosa-ideologia-de-genero-por-cristina-vega/

— 2015. "El fortalecimiento de la familia y el placer por el placer. De la ENIPLA al Plan Familia en el Ecuador de la Revolución Ciudadana". Foro *La sexualidad adolescente y los límites del Plan Familia*. Quito, Fundación Donum y FLACSO Ecuador, 1 de julio de 2015.

— 2017. "¿Quién teme al feminismo? A propósito de la 'ideología de género' y otras monstruosidades sexuales en Ecuador y América Latina". *Sin Permiso*, 8 de diciembre. https://www.sinpermiso.info/textos/quien-teme-al-feminismo-a-proposito-de-la-ideologia-de-genero-y-otras-monstruosidades-sexuales-en

Wambra Medio Comunitario Digital. 2020. "'No son provida, son antiderechos': Así se activaron grupos ultraconservadores en Ecuador", 22 de julio. https://wambra.ec/no-son-provida-son-antiderechos-en-ecuador/

WikiAntiderechos. 2017. "Los rostros del lobby conservador: nombres, tácticas y relaciones". https://derechos-bbd93.web.app/

Documentos legales y públicos

Asamblea Nacional. 2018. "Asamblea exhorta a todos los órganos del poder público a respetar el principio del interés superior del niño". República del Ecuador, 31 de julio. https://www.asambleanacional.gob.ec/es/noticia/56922-asamblea-exhorta-todos-los-organos-del-poder-publico

CARE (Cooperativa de Remesas Americanas a Europa). 2021. *Análisis rápido de género. Situación de niñas y adolescentes en Ecuador*. https://www.care.org.ec/wp-content/uploads/2021/10/Analisis-Rapido-de-Genero-Ecuador-2021.pdf

CEDATOS. 2021. "CEDATOS: Opinan los ecuatorianos y hablan las cifras oficiales", 7 de agosto. https://cedatos.com/2021/08/07/cedatos-opinan-losecuatorianos-y-hablan-las-cifras-oficiales/

CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño). 1994. "Documento de Puebla III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano", Puebla. https://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf

Coalición MPSN-CRR-MEGECI. 2021. "Información sobre Ecuador para la elaboración de la lista de cuestiones previas a la presentación de informes de Ecuador durante el 132 período de sesiones del Comité de Derechos Humanos", Quito.

Consejo de Derechos Humanos. 2020. "Visita al Ecuador: Informe de la Relatora Especial sobre la violencia contra la mujer, sus causas y consecuencias". https://documents.un.org/doc/undoc/gen/g20/121/46/pdf/g2012146.pdf

Conferencia Episcopal Ecuatoriana y Plan Familia. 2017. "Carta abierta de las Comunidades Católicas y Evangélicas del Ecuador a las Autoridades y ciudadanía en general". http://www.justiciaypaz.org.ec/2017/09/carta-abierta.html

Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño. 1968. "Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano". Medellín, Colombia.

Consejo Pontificio para la Familia. 2003. *Léxico de términos ambiguos y coloquiales sobre la vida familiar y las cuestiones éticas*. México D.F.: Consejo de la Comunicación AC.

Constitución. 1897. Dada por la Convención Nacional de 1896-1897. https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/7792/8/LBNCCE-AN-2160-PUBCOM.pdf

Constitución Política del Ecuador. 1979. Decreto Supremo 000. Registro Oficial 800, 27 de marzo.

CRE (Constitución de la República del Ecuador). 2008. Registro Oficial 449, 20 de octubre.

CIDH (Corte Interamericana de Derechos Humanos). 2017. Opinión Consultiva OC-24/17, 24 de noviembre. https://www.corteidh.or.cr/docs/opiniones/seriea_24_esp.pdf

ENIPLA (Estrategia Nacional Intersectorial de Planificación Familiar). 2011. *Estrategia Intersectorial de Prevención del Embarazo Adolescente y Planificación Familiar.* Quito: Ministerio Coordinador de Desarrollo Social.

Evangélicos y católicos juntos: la misión cristiana en el tercer milenio. 1994. Declaración. https://www.geocities.ws/orwell1984matrix/varios/declaracion.htm

FTL (Fraternidad Teológica Latinoamericana). 2025. "¿Quiénes somos?". https://ftl-al.com/

Human Right Watch. 2021. Informe Mundial. https://www.hrw.org/es/world-report/2021

Human Rigth Counsil. 2021. *Informe de la Relatora Especial sobre la violencia contra la mujer, sus causas y consecuencias, acerca de su visita al Ecuador.* https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G20/121/46/PDF/G2012146.pdf?OpenElement

INEC (Instituto Nacional de Estadística y Censo). 2012. *Primeras estadísticas oficiales sobre filiación religiosa en Ecuador*. www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/Estadisticas_Sociales/Filiacion_Religiosa/presentacion_religion.pdf

— 2013. *Encuesta de condiciones de vida*.

— 2019. *Encuesta Nacional sobre Relaciones Familiares y Violencia de Género contra las Mujeres (ENVIGMU).* Ecuador. https://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/Estadisticas_Sociales/Violencia_de_genero_2019/Boletin_Tecnico_ENVIGMU.pdf

Ley 807/2016. Ley de Identidad de Género. Bolivia.
Ley 20.609/2012. Establece Medidas Contra la Discriminación. Ministerio Secretaría General de Gobierno de Chile, 12 de julio. https://bcn.cl/2g7mr
Ley 20.830/2015. Crea el Acuerdo de Unión Civil. Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, 13 de abril.
Ley 21.030/2017. Regula la Despenalización de la Interrupción Voluntaria del Embarazo en Tres Causales. Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. 15 de septiembre.
Ley 21.120/2018. Reconoce y Da Protección al Derecho a la Identidad De Género. Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. 15 de noviembre.
Ley 156/2022. Código de las Familias. Gaceta Oficial n.º 99, 27 de septiembre. República de Cuba.
Ley s. n./1994. Ley de Maternidad Gratuita y Atención a la Infancia. Registro Oficial, Suplemento 523, 9 de septiembre.
Ley 103/1995. Ley Contra la Violencia a la Mujer y a la Familia. https://siteal.iiep.unesco.org/sites/default/files/sit_accion_files/ley_103-1995.pdf
Ley Orgánica de Gestión de la Identidad y Datos Civiles. 2016. Registro Oficial, Suplemento 684, 4 de febrero.
Ley Orgánica para la Justicia Laboral y Reconocimiento del Trabajo en el Hogar. 2015. Registro Oficial 483, Tercer Suplemento, 20 de abril.
Ley Orgánica de Recursos Hídricos Usos y Aprovechamiento del Agua. 2014. Registro Oficial 305, Segundo Suplemento. 6 de agosto.
Ley Orgánica de Salud. 2006. Registro Oficial 53, 22 de diciembre.
Ley Orgánica Integral para Prevenir y Erradicar la Violencia Contra las Mujeres. 2018. Registro Oficial 175, Suplemento, 5 de febrero.
Ministerio de Educación del Ecuador. 2015. *Educación de la sexualidad y la afectividad. Guía para formadores*. https://educacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2017/05/1.-Guia-Sexualidad_Formadores.pdf
Ministerio de Inclusión Económica y Social. 2017. "Ayuda de memoria pregunta 4 de Consulta Popular". https://www.inclusion.gob.ec/wp-content/uploads/2018/02/ARGUMENTOS-MEDIDAS-DE-REFORMA-LEGAL-INMEDIATA-SOBRE-LA-PREGUNTA-4.pdf

Naciones Unidas 1992. *Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo.* Río de Janeiro, Brasil.

— 1993. Conferencia Internacional sobre Derechos Humanos. Viena.

— 1995. Conferencia sobre la Mujer. Beijín, China.

Presidencia de la República del Ecuador. 2015. *Plan Nacional de Fortalecimiento de la Familia (PNFF)*. https://n9.cl/zlkuz

SENPLADES. 2009. *Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010.* https://faolex.fao.org/docs/pdf/ecu79067.pdf

Sentencia 34-19-IN/21, Despenalización de la interrupción voluntaria del embarazo en caso de violación, 28 de abril de 2021. https://www.corteconstitucional.gob.ec/sentencia-34-19-in-21/

Sentencia N.º 003-18- PJO- CC, Derecho de los y las adolescentes a decidir sobre su vida y salud sexual y reproductiva, 18 de julio de 2018, Corte Constitucional del Ecuador.

UNFPA (Fondo de Población y Desarrollo). 1994. *Conferencia de Población y Desarrollo*. Cairo.

UNFPA Ecuador, UNICEF Ecuador, UNFPA LAC y Ministerio de Salud Pública. 2020. *Consecuencias socioeconómicas del embarazo en la adolescencia en Ecuador-Implementación de la metodología para estimar el impacto socioeconómico del embarazo y la maternidad adolescentes en países de América Latina y el Caribe – Milena 1.0*. Quito: UNFPA Ecuador / UNICEF Ecuador / UNFPA LAC / Ministerio de Salud Pública. https://bit.ly/4jcmYAt



Cristina Vega, Madrid. Doctora en Filología por la Universidad Complutense de Madrid. Desde 2011 trabaja como profesora investigadora en el Departamento de Sociología y Estudios de Género de la FLACSO Ecuador, departamento que coordina en la actualidad. Imparte docencia en Teoría Feminista y Estudios Críticos de Género, Raza y Clase en América Latina en la Maestría de Género y el Doctorado de Sociología. Investiga sobre trabajo, reproducción y cuidados, y sobre neoliberalismo autoritario y movimientos antigénero. Es parte del programa de investigación "Reproducción ampliada. Cuerpos, alimento, ambiente y común" de la FLACSO y de La Laboratoria. Espacios de Investigación Feminista. Entre sus publicaciones se encuentran "Reproducción ampliada desde los márgenes. Lo público, lo privado y lo comunitario en la historia de salud de una recicladora y su hijo (Quito-Ecuador)", *Investigaciones Regionales (2025) y La reacción patriarcal. Neoliberalismo autoritario, politización religiosa y nuevas derechas* (Bellaterra 2022), editado junto con Marta Cabezas.
https://orcid.org/0000-0002-5317-4237



Desde los inicios de la sociedad capitalista, el patriarcado ha sido una manifestación del poder político en constante retorno. Se ha traducido en formas autoritarias de gobierno, en la imposición de relaciones jerárquicas y en la dominación masculina sobre las mujeres.

En *Vida, familia y libertad*, Cristina Vega nos ofrece un relato muy completo y perspicaz del auge contemporáneo y global de los gobiernos, movimientos y campañas patriarcales, tras examinar las condiciones y causas de su propagación y las nuevas articulaciones que produce su creciente guerra contra las mujeres y el género. Enfocada en el auge de las iniciativas y movilizaciones antigénero en Ecuador, donde percibe tendencias similares y singulares respecto a las que se dan en Europa, Estados Unidos y otros países latinoamericanos, analiza las fuerzas económicas en juego, el papel de los operadores religiosos involucrados y la inflexión particular de la concepción patriarcal clásica y renovada de la familia y el binarismo sexogenérico como lugar privilegiado y central de la reproducción social.

Además de una rica reconstrucción sobre cómo la reacción patriarcal se ha ido consolidando, del fracaso del progresismo y de una parte de la izquierda para representar una alternativa liberadora y de los significados que adquieren la vida, la familia y la libertad en el nuevo discurso de la derecha, la autora presenta una amplia revisión de las principales teorías feministas sobre estos temas. Se trata, pues, de un libro que deben leer las feministas y cualquier persona comprometida con la justicia social y que se oponga al nuevo asalto de la derecha a nuestros derechos sociales. Un libro para leer una y otra vez, ya que la profundidad en sus análisis y la complejidad de sus temas hacen de cada relectura un descubrimiento.

Silvia Federici

Editorial FLACSO Ecuador

1975-2025 50 ABYA YALA