

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Sociología y Estudios de Género

Convocatoria 2017-2019

Tesis para obtener el título de maestría de Investigación en Ciencias Sociales con mención en
Género y Desarrollo

Ideología de género y nuevos activismos conservadores en Ecuador. Entre el discurso y la
politización de los actores religiosos

Joseph Alejandro Salazar Páramo

Asesora: Cristina Vega

Lectores: Ailynn Torres y Marta Cabezas

Quito, diciembre de 2021

Tabla de contenidos

Resumen	VII
Introducción	1
Capítulo 1	1
Acción colectiva, procesos de enmarcación y emociones. Un diálogo teórico para el.....	1
entendimiento de los nuevos conservadurismos	1
1.1. ¿Acción colectiva o movimientos sociales? La politización reactiva de los nuevos conservadurismos	1
1.2. ¿Acción colectiva o movimientos sociales? La politización reactiva de los nuevos conservadurismos	3
1.3. Fundamentalismos y Derecha Global: dos conceptos problemáticos para el activismo anti-género.....	9
1.4. Discursos y marcos: un diálogo desde la sociología del conocimiento y las teorías sobre la acción colectiva	14
1.5. Las emociones: una característica esencial para el análisis de los nuevos activismos conservadores	21
1.6. El activismo conservador frente a la transnacionalización de la acción colectiva y a la nueva era digital	23
1.7. Metodología	28
Capítulo 2	39
Panorama histórico de lo religioso en América Latina: del reaccionarismo católico de los 70-80s, hasta el surgimiento de los sectores evangélicos	39
2.1. Una nueva era religiosa: crisis de la izquierda (eclesiástica) y reactivación conservadora en América Latina y Ecuador	40
2.2. Un nuevo actor entra en escena: El feminismo transnacional, los derechos sexuales y reproductivos y la ruptura con el orden tradicional de la sexualidad.....	50
2.3. El conservadurismo anti-feminista a fines del siglo XX. Aparatos y fundamentos epistemológicos del discurso sobre la <i>ideología de género</i>	55
2.4. El protestantismo a fines del siglo XX: la transición religiosa en América Latina y la consolidación de nuevas esferas conservadoras	62
Capítulo 3	70
Procesos de politización reactiva en Ecuador. La ideología de género como nuevo discurso de activación política (2008- 2018)	70

3.1. La genealogía del discurso y de los colectivos anti-género en Ecuador: de la nueva Constitución del 2008, hasta el Plan Familia (2014- 2016)	71
3.1.1. Las primeras acciones colectivas anti-género en el contexto de la nueva Constitución	73
3.1.2. ¿Somos 14 millones? Nuevas campañas y estrategias de los sectores reaccionarios (2013- 2016).....	78
3.2. ¡El león dormido despertó! La ideología de género y la campaña Con mis hijos no te metas –Ecuador (2017-2018)	85
3.2.1. Procesos de identificación en medio de la politización reactiva. Evangélicos y Católicos aliados en la lucha anti-género	86
3.2.2. Pánico moral y movilizaciones masivas. Los marcos de acción colectiva del discurso sobre la ideología de género	97
3.2.3. Experiencias desde la marcha anti-género del 28 de julio de 2018. Guayaquil como centro de las movilizaciones conservadoras.....	116
3.2.4. La visita de Agustín Laje y Nicolás Márquez a Ecuador. La articulación entre la (extrema) derecha y el activismo “pro-vida/pro-familia”	129
Capítulo 4.....	141
¡Herodes ha llegado! Los debates sobre la despenalización del aborto y la acción colectiva “pro-vida/pro-familia”. Salvemos las 2 vidas: la nueva campaña de los conservadores (noviembre del 2018- marzo del 2019).....	141
4.1. Salvemos las 2 vidas: de la ideología de género a la ideología abortista. Nuevos marcos de acción colectiva	142
4.2. Procesos de politización reactiva en los debates sobre el aborto. La campaña Salvemos las 2 vidas	147
4.3. Mucho más que sectores reaccionarios: Las múltiples dimensiones discursivas de la lucha pro-vida/pro-familia.....	178
Conclusiones	186
Anexos.....	193
Lista de referencias.....	207

Ilustraciones

Imágenes

Imagen 3.1. Uno de los supuestos libros promovidos por el Ministerio de Educación para fomentar la ideología de género.	100
Imagen 3.2 Convocatoria a la marcha de CMHNM el 14 de octubre de 2017.	101
Imagen 3.3. Jornada de Oración para católicos de todo el país.	101
Imagen 3.4. Primera marcha de Con mis hijos no te metas en la ciudad de Guayaquil. Avenida 9 de octubre. Fuente: Diario La República.	103
Imagen 3.5. Meme del movimiento Vida y Familia. No a la violencia psicológica de género contra niños naturalmente heterosexuales.	106
Imagen 3.6. Manifestantes en la marcha del 14 de octubre de 2017.	108
Imagen 3.7. #AMisHijosLosEducoYo en la marcha del 28 de julio de 2018.	121
Imagen 3.8. Ecuador es un país consagrado. Dios ama y bendice la familia.	122
Imagen 3.9. Panfleto entregado en la marcha de CMHNM del 28 de julio de 2018. “¿Qué tan natural es la homosexualidad?”	123
Imagen 3.10. Bandera del Ecuador en la marcha del 28 de julio de 2018.	125
Imagen 3.11. Miembros de #AMisHijosLosEducoYo dando su discurso al pie de la Iglesia San Vicente.	127
Imagen 3.12. La inocencia de los niños y la autoridad de los padres se respetan.	128
Imagen 3.13. Agustín Laje con jóvenes de la agrupación Libertario en Ecuador.	130
Imagen 3.14. Conferencia de Agustín Laje y Nicolás Márquez en la ciudad de Quito.	132
Imagen 4.1. Panfleto informativo sobre S.O.S Mamá entregado en la Pastoral Familiar.	146
Imagen 4.2. Panfleto de invitación a la Marcha por la Vida de Guayaquil el 16 de marzo de 2019.	151
Imagen 4.3. Pancarta religiosa en la marcha anti-aborto de Quito (16 de marzo de 2019). ..	153
Imagen 4.4. Invitación a la Santa misa por el día del niño por nacer en Guayaquil.	154
Imagen 4.5. . Carteles “pro-vida” en la marcha del 16 de marzo de Guayaquil. “No a la Cultura de Muerte”, “Sí a la Vida”.	156
Imagen 4.6. Miembros de la agrupación religiosa Tradición y Acción en la marcha de Guayaquil del 17 de marzo de 2019.	157
Imagen 4.7. Anuncio sobre consagraciones a bebés en La Casa de la Vida.	160
Imagen 4.8. Invitación a la conferencia magistral de Amparo Medina en Paraguay.	164

Imagen 4.9. Manifestantes con pancarta en la marcha “pro-vida” de Guayaquil.	165
Imagen 4.10. Folleto de la Pastoral Familiar donde se muestran imágenes de embriones describiendo su propio proceso de crecimiento.	168
Imagen 4.11. La Policía nacional del Ecuador en el acto “Bebés en el cielo” llevando los féretros de los fetos.	170
Imagen 4.12. “Soy tan feminista que defiendo a la mujer antes de nacer”.	176
Imagen 4.13. . Las agrupaciones Red de Jóvenes Activos y Frente Joven en la marcha anti-aborto de Guayaquil del 17 de marzo de 2019.	178
Imagen 4.14. Martha Villafuerte entregando un reconocimiento a Esteban Torres (asambleísta por el Partido Social Cristiano) por oponerse a las reformas “abortistas” del COIP	184
Imagen. Conclusiones 1. Agrupación neo-nazi “Orden del Cóndor” en la marcha de CMHNM el 14 de octubre de 2017.	190
Imagen. Conclusiones 2. Agrupación neo-nazi “Orden del Cóndor” en la marcha de CMHNM el 14 de octubre de 2017.	190
Imagen. Conclusiones 3. Foto posteada en el perfil de Instagram de la agrupación Frente Joven Ecuador.	192

Tablas

Tabla 1. Actores seleccionados para entrevistas	31
Tabla 2. Actores entrevistados	33
Tabla 3. Enlaces de páginas web de agrupaciones anti-género.....	35
Tabla 4. Phenomenal structure: el discurso anti-género de CMHNM y sus propuestas en Ecuador.....	103
Tabla 5. Phenomenal structure: el discurso “pro-vida” y sus propuestas en Ecuador	179

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Joseph Alejandro Salazar Páramo, autor de la tesis titulada “Ideología de género y nuevos activismos conservadores en Ecuador. Entre el discurso y la politización de los actores religiosos” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de la maestría de Investigación en Ciencias Sociales con mención en Género y Desarrollo concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, diciembre de 2021



Joseph Alejandro Salazar Páramo

Resumen

La siguiente investigación tiene como objetivo comprender los procesos de politización reactiva de agrupaciones conservadoras que, desde el año 2017 hasta el 2019, se han activado para frenar políticas feministas y de género en Ecuador. La *ideología de género* –un discurso con raíces en el Vaticano, pero que tomado diferentes formas en su adaptación por parte de diversos activistas conservadores en el mundo- es interpretada en ese trabajo como un discurso que, en su continua iteración, construye realidades sociales y formas de identificación que permiten la movilización social y el accionar colectivo. Se demostrará que, en medio de la politización reactiva, los sectores conservadores, principalmente representados por una renovada alianza entre sectores católicos y evangélicos, han logrado establecer una campaña a nivel nacional para promover una agenda opuesta a los derechos feministas y LGBTI. Estas campañas se denominan Con Mis Hijos No Te Metas- Ecuador y Salvemos las 2 Vidas. Ambas campañas están conformadas por múltiples organizaciones y voceros a nivel nacional e internacional.

Introducción

Cada día es más evidente que el mundo está sufriendo un proceso extremo de transformación.

(...) sólo comparable a la que en el siglo XV llevó a la colonización y la invención de la imprenta. Es un tiempo increíble para estar vivo. Aunque también los riesgos son enormes. El viaje extra-terrestre, la invención de Internet, la intervención directa sobre el genoma y el aumento de la destrucción ecológica han cambiado radicalmente las coordenadas de la producción de la vida sobre el planeta. (Carolina Melina, profesora de la Universidad de Zaragoza, en conversación con Paul B. Preciado. 11 de junio de 2019).

En este panorama inhóspito, el movimiento feminista o lo que Cristina Vega (2019) denomina como *feminismos en movimiento* –refiriéndose a la articulación colectiva de las luchas feministas en todo el mundo– han logrado desencadenar una serie de procesos que han puesto en cuestión al régimen patriarco-colonial-capitalista que ha dominado el planeta por más de 500 años. Desde Kurdistán con las Unidades Femeninas de Protección, pasando por las masivas manifestaciones del #8M, hasta las movilizaciones de *Ni una Menos* y *Vivas Nos Queremos* en toda América Latina, los feminismos han iniciado un intenso proceso de reconfiguración del sistema político-económico donde la vida (especialmente de los cuerpos más vulnerados) se ha posicionado como el principal elemento en disputa.

No obstante, junto con la insurrección feminista, se han desencadenado procesos de contra reforma donde fuerzas conservadoras y reaccionarias buscan, no sólo mantener los clásicos estratos de poder, sino reforzar un régimen necropolítico (denominado por Sayak Valencia como Capitalismo Gore (2014)) dispuesto a aniquilar a las mujeres, las clases empobrecidas, las disidencias sexuales, los seropositivos y la vida en general. En donde sea que uno mire, por ejemplo, la *Derecha Global* (Paternotte y Kuhar 2018), ya no es una tendencia política marginal, sino que poco a poco ha ganado terrenos en los parlamentos, las asambleas, los movimientos sociales y los gobiernos en general. La elección de Donald Trump en EEUU, la presidencia de Jair Bolsonaro en Brasil, los continuos asesinatos a líderes/liderezas sociales en el gobierno de Iván Duque en Colombia, son el ejemplo de un nuevo tipo de gobernabilidad que combina políticas neoliberales, con ideologías hipernacionalistas de exclusión y aniquilación.

De todas maneras, las fuerzas reaccionarias no se plasman como un proyecto universal, sino como una diversidad de programas adaptados a contextos muy específicos. En este panorama, desde hace una década atrás, las campañas *anti-género* han resonado en todo el mundo, configurando un nuevo proyecto político opuesto a las políticas feministas y LGBTI, y a los Derechos sexuales y reproductivos (DSR): despenalización del aborto, apertura al matrimonio civil igualitario, acceso a métodos anticonceptivos, etc. Aunque los orígenes de los colectivos *anti-género* tienen una base concreta con ciertos actores del Vaticano y su arremetida contra el feminismo transnacional de los 90's (específicamente con las conferencias de la mujer a finales del siglo XX), la lucha en contra los DSR y de políticas progresistas parece aglutinar a una variedad de actores con intereses muy diversos: sectores evangélicos, movimientos eclesiales, activistas católicos integristas, partidos políticos, etc. Lo importante de los activistas que afrontan la *ideología de género* (como lo han denominado los sectores conservadores para intentar descalificar las políticas/teorías feministas) es que se intersectan, inevitablemente, con la nueva ola de populismos de derecha que recorre América Latina y el mundo, generando alianzas y proyectos comunes entre ambos sectores. En palabras de Paternotte y Kuhar (2018), los sectores *anti-género* y la *alt-right global* se ensamblan como “lados de una misma moneda”, estableciendo programas y retóricas similares: hipernacionalismo, escepticismo en torno a la globalización, creación de chivos expiatorios, entre otros.

En un inicio, la corriente *anti-género* se plasmó en Ecuador a través de las polémicas declaraciones del expresidente Rafael Correa en 2013, en la cual afirmó oponerse, fervientemente, a una supuesta *ideología de género* que negaba las diferencias “naturales” entre hombres y mujeres. En 2017, sin embargo, esta corriente conservadora tomó vida a través de una campaña denominada *Con mis hijos no te metas-Ecuador* (CMHNM). Esta campaña, que tuvo sus orígenes en Perú por los reclamos a una reforma en las mallas curriculares de colegios y escuelas, fue adoptada en Ecuador con la llegada a la presidencia Lenin Moreno, y en medio de la alianza (inérita) entre iglesias evangélicas (principalmente de corte neopentecostal) y facciones católicas. El propósito de CMHNM consistió en detener el registro oficial de la Ley orgánica integral para prevenir y erradicar la violencia contra las mujeres (LOIPEVM) que, en varios de sus artículos, proponía de la transversalización del enfoque de género en las malas curriculares de instituciones educativas. El pánico moral emergió en la población (y junto con esto, *fake news* de todo tipo), mientras que los líderes conservadores y religiosos llamaron a todo el país a una movilización masiva contra la

“imposición de la *ideología de género*”. El 14 de octubre del 2017, 25 ciudades se movilizaron, poniendo en las calles a miles de personas que trajeron consigo camisetas blancas, globos, pancartas y consignas. Desde principios del siglo XXI, con la caída de la presidencia de Lucio Gutiérrez, el país no había visto a tanta gente movilizada en un frente común. En todos los lugares, incluyendo medios de comunicación, iglesias, redes sociales, etc., se empezó a hablar de *ideología de género*: una supuesta corriente foránea y totalitaria manejada por élites feministas y LGBTI que pretendía “adoctrinar” a los inocentes niños del Ecuador y “obligarlos” a cambiar de sexo, iniciar prácticas homosexuales, etc.

Aunque CMHNM no logró eliminar la LOIPEVM (o reformarla del todo), su impulso permitió la formación de nuevos colectivos y activistas *anti-género*. Su accionar, además, ha minado la posibilidad de establecer verdaderas políticas integrales sobre salud sexual y reproductiva, aborto, etc.

Poco a poco, desde el 2017, esta campaña ha ido evolucionando de acuerdo a escenarios políticos concretos y en relación a las disputas por los DSR. Desde el mes de noviembre de 2018, hasta los primeros meses de 2019, por ejemplo, esta campaña se ha acoplado (tanto en sus esquemas interpretativos como en sus tácticas) frente a los debates legislativos de la despenalización del aborto en la Asamblea Nacional. Lo característico de este periodo de tiempo es que, la *ideología de género* se ha convertido en el discurso oficial de las organizaciones autodenominadas como “pro-vida/ pro-familia”. Más allá de ser una simple retórica usada estratégicamente para el combate contra el feminismo y las políticas LGBTI, la *ideología de género* es, en términos de Ruth Marshall (2013), un discurso prescriptivo que, en su iteración performativa, consolida prácticas y modos de *objetivación* sobre el mundo. Tomando en cuenta a Marshall, algunas de estas preguntas se vuelven pertinentes: ¿Qué significa la *ideología de género* para los sectores conservadores? ¿Qué posibilita este discurso? ¿Qué tipo de realidad construye la retórica *anti-género*? ¿Cómo se relaciona este con los procesos de acción colectiva de estos grupos? ¿Qué tipos de identidad surgen en este? ¿Qué tipo de prácticas desencadena la *ideología de género*?

La siguiente investigación tiene como objetivo principal –y en el marco de las teorías de la acción colectiva y de los discursos– entender cómo, en la continua iteración discursiva de la *ideología de género*, se producen (entre otros fenómenos sociales) procesos de politización reactiva (Vaggione 2009) de sectores conservadores, que pretenden contrarrestar las fuerzas y

políticas feministas. La politización reactiva, cómo se demostrará adelante, viene acompañada de la consolidación de estrategias de acción colectiva, así como la estructuración de una campaña *anti-género* a nivel nacional. Esta campaña tiene vigencia desde mediados del 2017 (momento en que llegó la campaña de CMHNM a Ecuador) hasta los primeros meses del 2019 (momento en que se debatía la despenalización del aborto en Ecuador). Por ser CMHNM una campaña nacida inicialmente en Perú, pero que se ha trasladado a múltiples países del mundo, se tomará en cuenta los rasgos transnacionales de la actual lucha *anti-género*.

Cabe mencionar que, desde este objetivo, la *ideología de género* es pensada, no como una simple retórica vacía o fugaz (o cómo un simple recurso de la acción colectiva), sino un discurso que construye una realidad específica que permite (re)activar a ciertos sectores sociales –especialmente religiosos– para detener ciertas políticas progresistas feministas y de género. Esta investigación, por tanto, es un aporte, tanto a las teorías de la acción colectiva (en la medida en que se hablará de organizaciones de la sociedad civil, activismo, movilizaciones), como a ciertos enfoques sobre el discurso y el constructivismo social. Para lograr este objetivo, esta investigación está dividida en cuatro capítulos. El primer capítulo titulado: “Acción colectiva, procesos de enmarcación y emociones. Un diálogo teórico para el entendimiento de los nuevos conservadurismos” es una discusión sobre los conceptos y enfoques teóricos que pone en juego esta investigación. En la primera sección, describo qué es la acción colectiva y la relación que mantiene con lo que autores como Juan Marco Vaggione (2012; 2010; 2009) denominan como politización reactiva. La politización reactiva, cómo examinaré más adelante, es un proceso por el cual los sectores religiosos-conservadores han salido de sus confines religiosos, para activarse en los debates público-políticos sobre DSR, sexualidad y género. Más adelante, y desde un enfoque que pone su atención en los discursos, pongo a discusión lo que Reiner Keller denomina como SKAD (*Sociology of Knowledge approach to discourse*). El SKAD es una propuesta teórico-metodológica de la sociología del conocimiento, que analiza a los discursos como saberes que construyen una realidad determinada y que, a la vez, permiten a los actores sociales operar y desenvolverse en el mundo. Además, pongo a discusión el SKAD con las actuales teorías de los marcos de acción colectiva, las teorías sobre las emociones y, por último, las propuestas analíticas sobre los movimientos transnacionales. En este mismo capítulo, además, detallo la metodología de esta investigación. Existen tres fuentes de información a las que he recurrido: por un lado, están las entrevistas personales a más de diez activistas representantes

de CMHNM (en los que están, tanto líderes evangélicos, como católicos); mi participación etnográfica en eventos “pro-vida/pro-familia” y; el uso de material disponible en la web (redes sociales y plataformas digitales de noticias). Cabe mencionar que he centrado mi trabajo de campo, principalmente, en las ciudades de Quito y Guayaquil. Esta delimitación tiene que ver con dos cuestiones: en estas dos ciudades se concentran la mayor cantidad de organizaciones “pro-vida/pro-familia” y que, al mismo tiempo, son los centros de coordinación de esta campaña. En la metodología, además, pongo énfasis en la cuestión de la ética de trabajo de campo y el uso de la investigación (semi)encubierta.

En el segundo capítulo titulado “La transición católica y los nuevos activismos religiosos. El conservadurismo latinoamericano en una nueva era global” hago un repaso histórico por los procesos político-sociales que ha vivido la iglesia católica y la iglesia evangélica en los últimos cuarenta años. En este caso, intento situar a la campaña CMHNM en un contexto histórico complejo, donde el catolicismo ha tenido que lidiar con el auge de un movimiento feminista global que ha puesto en cuestión las formas heteronormativas y patriarcales de regular la sexualidad y los cuerpos. Cómo lo detallaré en esta sección, Juan Pablo II y Joseph Ratzinger (más tarde llamado Benedicto XVI) han sido esenciales, no sólo para la formulación de un discurso anti-feminista y *anti-género*, sino como figuras políticas claves que establecieron pautas, instituciones y estrategias para el rearme conservador. Junto con estos dos actores, las iglesias evangélicas tomaron fuerza alrededor del mundo y América Latina, imponiendo, en la mayoría de casos, nuevas claves a la escena de la política conservadora en nuestras sociedades. La actual politización reactiva de las esferas religiosas y su incidencia nacional e internacional, así como el potencial de *ideología de género* para movilizar adeptos, no pueden entenderse por fuera de estos procesos históricos en los que intervinieron católicos y evangélicos. La pregunta clave que guía este capítulo es: ¿cómo se configuró históricamente el conservadurismo católico y evangélico, y cuáles han sido sus repercusiones para la actual ola *anti-género*?

El tercer capítulo que lleva el título de “Acción colectiva *anti-género* en Ecuador. La *ideología de género* como nuevo discurso de movilización social” analizo, a través de la información recolectada por medio del trabajo de campo, el auge de la campaña *anti-género* en Ecuador en el año 2017, hasta el mes de octubre del 2018 cuando CMHNM realizó la Primera Convención Internacional de la Familia. En base a estos datos, se detalla cómo la adopción del discurso de la *ideología de género* estableció una representación social y una

forma de identificación que activaron las movilizaciones de esos momentos. En medio de estas movilizaciones, además, demuestro que a nivel nacional se consolidó una campaña *anti-género* con sus voceros, aparatos y estrategias. Inevitablemente, tomo en cuenta, también, los rasgos transnacionales que fluyeron en esta campaña y las maneras en que en Ecuador el activismo *anti-género* debe analizarse a nivel multiescalar. Este capítulo está dividido en cuatro secciones: la primera que examino la genealogía política del discurso *anti-género* en Ecuador antes de la llegada de CMHNM al país (tomando en cuenta, para esto, el periodo 2006-2016); la segunda, donde analizo la campaña de CMHNM, sus movilizaciones, alianzas y los marcos de acción colectiva que se ensamblan en el discurso sobre la *ideología de género*; la tercera, donde relato mi propia experiencia etnográfica en la marcha de CMHNM el 28 de julio de 2018 en la ciudad de Guayaquil y; la cuarta, donde indago uno de los eventos claves de CMHNM en 2018: las ponencias de Agustín Laje y Nicolás Márquez –dos líderes de la actual extrema derecha en América Latina- en Ecuador. Como haré explícito en este capítulo, existen tres marcos que constituyen el discurso de los conservadores “pro-vida/pro-familia”: el marco sobre la (re)naturalización de los cuerpos, el nativismo antielitista y el marco sobre lo liberal, la libertad y los derechos humanos.

En el último capítulo titulado “¡Herodes ha llegado! Los debates sobre la despenalización del aborto y la acción colectiva “pro-vida/pro-familia. *Salvemos las 2 vidas*: la nueva campaña de los conservadores” (noviembre del 2018- marzo del 2019”) está enfocado en un segundo periodo que va de noviembre del 2018 hasta marzo del 2019. En este espacio temporal, los activistas *anti-género* se vieron enfrentados a nuevas condiciones políticas, en la medida que la Asamblea Nacional decidió discutir varias reformas en el COIP que incluían el tema del aborto por violación. Bajo este contexto, en el cuarto capítulo analizo cómo a través de una transformación del discurso *anti-género* y de sus marcos, se han dado una serie de acciones colectivas contra la propuesta legislativa de despenalizar el aborto en casos de violación. Este capítulo está dividido en dos secciones: la primera donde describo el auge de la campaña *Salvemos las 2 vidas- Ecuador* y de las activistas que lo conformaron y; la segunda, donde analizo las propuestas políticas y sociales de los sectores conservadores para instituir una “sociedad pro-vida y pro-familia”. Este capítulo toma en cuenta cuatro marcos que se ensamblan en el discurso antiaborto: un aliberalismo religioso, la construcción del aborto como un negocio perverso, la identificación de los cigotos, fetos y embriones como “vidas humanas” y la consolidación de un nuevo marco “pro-mujeres”.

Esta investigación intenta ser un aporte académico a los estudios de los nuevos conservadurismos en América Latina desde la realidad ecuatoriana. Además, intenta ser una contribución a los sectores feministas que intentan generar estrategias para combatir el auge de un conservadurismo global.

Capítulo 1

Acción colectiva, procesos de enmarcación y emociones. Un diálogo teórico para el entendimiento de los nuevos conservadurismos

1.1. ¿Acción colectiva o movimientos sociales? La politización reactiva de los nuevos conservadurismos

Desde los años setenta –y con el inicio de los nuevos movimientos de mujeres y de liberación sexual, de los movimientos anticoloniales, etc.- el estudio de los movimientos sociales y de la acción colectiva ha ido tomando relevancia dentro de la academia y las ciencias sociales. En este contexto, la historia de miles de cuerpos subalternos, incluyendo de mujeres diversas (negras, indígenas, trabajadoras sexuales), activistas seropositivos, activistas ecologistas, entre otros, ha sido recuperada (y sigue recuperándose), abriendo paso a una comprensión más compleja de nuestro pasado y de las relaciones de poder que atraviesan la sociedad y la cultura.

No obstante, si en cierta medida hemos logrado recuperar la historia de los cuerpos subalternos, ¿qué ha sucedido con el estudio sobre los nuevos activismos religiosos, conservadores o de derecha en el mundo y en América Latina? ¿Qué historia tienen estos colectivos? ¿Qué los motiva en su accionar? ¿Qué amenaza representan estos para el avance de los derechos de mujeres y de las minorías sexuales? Ante esta falta, Geoffrey Pleyers menciona que “no podemos enfocarnos analíticamente solo en los actores progresistas, sino que también es fundamental incluir mejor a los actores conservadores y a los actores que promueven el capitalismo financiero global entre los movimientos sociales que estudiamos” (Pleyers 2018, 16).

Ante esta afirmación de Pleyers, debemos preguntarnos: ¿qué obligación tenemos como investigadores comprometidos con los movimientos feministas y de izquierda de entender el auge de estos colectivos en lo que va del siglo XXI? ¿Qué posturas teóricas y conceptos necesitamos para problematizar estos nuevos movimientos sociales?

En este capítulo pretendo hacer algunas formulaciones teóricas que permitan comprender el accionar de los nuevos activismos conservadores y religiosos, sus discursos y sus estrategias en Ecuador. En el primer apartado, y a través de la discusión de las categorías de movimiento social y acción colectiva, explico lo que Juan Marco Vaggione denomina como politización

reactiva (2009). A través de este último concepto, explico que el accionar de ciertos grupos conservadores y religiosos puede entenderse a través de sus múltiples reacciones en contra los cambios históricos producidos por los movimientos feministas y LGBTI. Esta politización reactiva, sin embargo, ocurre, al mismo tiempo, en un contexto donde la nueva *alt-right* mundial ha ganado espacios en los gobiernos, senados y en la opinión pública en general. La politización reactiva que vive Ecuador tiene que ver, en alguna medida, con estos cambios a nivel global.

En el segundo apartado explico la línea teórica de esta investigación: el SKAD (*Sociology of Knowledge approach to discourse*) y su diálogo con el análisis de marcos (*frame analysis*). En este acápite explico cómo los discursos y sus marcos de acción colectiva construyen una realidad social que permite a ciertos actores sociales politizarse y movilizarse. No obstante, intento superar ciertas nociones excesivamente racionalistas del análisis de marcos, y proponer, también, una línea teórica que incluya los sentimientos y las emociones. En este caso retomo lo que en su momento Gayle Rubin (1989) llamó *pánico moral*.

Después de haber discutido las características de la acción colectiva, la politización reactiva y los discursos, discuto, brevemente, lo que puede llamarse *acción colectiva transnacional*. Si bien mi investigación retrata únicamente el caso de Ecuador, es necesario comprender a los movimientos *anti-género* en su panorama internacional. Las lógicas de la acción colectiva, como lo demuestran autores como de la Porta y Tarrow (2005), se encuentran cada vez por fuera del dominio de los Estados-nación, especialmente por el auge de la actual globalización neoliberal, las nuevas tecnologías de la información y el internet. En este caso discuto dos conceptos: *difusión* (como el traslado de cierto discurso de un país a otro) y *domesticación* (cómo el acoplamiento de ciertos marcos a las lógicas concretas de cada contexto).

En la última sección de este capítulo, doy una descripción sobre la metodología usada en esta investigación. Cómo se podrá leer, éste proyecto triangula una serie de elementos empíricos: por un lado, entrevistas a actores conservadores (la mayoría de ellos católicos y evangélicos); etnografía (participación en movilizaciones y conversatorios *anti-género*) y ; material de redes sociales e internet (principalmente Facebook). Además, explicaré, brevemente, la cuestión de la investigación encubierta.

1.2. ¿Acción colectiva o movimientos sociales? La politización reactiva de los nuevos conservadurismos

Mario Diani, en su clásico texto de 1992,¹ afirma que la categoría de movimiento social ha sido tan usada y difundida desde los años ochenta, que actualmente existen algunos vacíos de orden epistemológico al momento definir exactamente qué es (y qué no) un movimiento social. Esto se debe, en parte, como lo explica el mismo Diani y Donatella della Porta (1992, 2006), a que en las últimas décadas han surgido diferentes posturas teóricas que intentan comprender la actual diversidad de luchas y procesos revolucionarios en el mundo –la lucha contra el racismo, la homofobia, la misoginia, etc.

Ante esta multiplicidad de definiciones, Ulrich Dolata (2017) resume el concepto de *movimiento social* a cinco presupuestos básicos. Por un lado, Dolata explica que la principal motivación y causa de los movimientos sociales tiene que ver con su a) intento por *transformar* colectivamente una situación que se considera desfavorable, y/o *prevenir* que se den ciertos cambios que se adscriben como inaceptables.² Sin embargo, más allá de los deseos de transformación social, los movimientos sociales solo existen b) cuando todas sus acciones son continuas, se consolidan y han sufrido un proceso de *estabilización*. De esta manera, los movimientos sociales no pueden ser reducidos a acciones de protesta espontáneas (una marcha, un plantón, etc.), sino que se caracterizan por su persistencia durante cierto tiempo determinado. En tercer lugar, al implicar cierta estabilidad, los movimientos sociales necesitan de c) cierta *organización social de sus actividades* (Dolata 2017, 7); es decir, una estructura interna que les permita tener cierto rango de formalización –aunque obviamente su estructuración no se compara ala de las grandes instituciones burocráticas del mundo contemporáneo como un banco, un hospital, etc.– para lograr dividir funciones, tareas, y forjar canales comunicacionales. Es necesario mencionar que con la *estabilización* y con la *organización de actividades*, existe una división de funciones en los movimientos sociales, que permite a cada individuo establecer una meta y un papel activo dentro de la organización. En este sentido hay que resaltar, bajo el paraguas de las teorías clásicas de los movimientos sociales, que toda organización necesita d) de un *líder* (o líderes) que formule(n) metas, estrategias, tácticas y la ideología base de la organización. Por último, Dolata menciona (y

¹ Véase *The concept of Social Movement* (Diani 1992).

² Pensemos, por ejemplo, en el caso de las actuales protestas *de Vivas Nos Queremos* en toda América Latina. Por un lado, se exige la erradicación de todas las formas de discriminación y violencia contra las mujeres, pero, también, la aplicación de políticas gubernamentales para frenar los feminicidios, las violaciones, la maternidad forzada, etc.

retomando las teorías de los marcos de acción) que un rasgo fundamental de los movimientos sociales tiene que ver con la formación de una e) una *identidad colectiva*. Esta última característica implica una serie de patrones y valores compartidos por todos aquellos que pertenecen a dicha organización. En este caso, la identidad colectiva proporciona a los movimientos sociales de un “nosotros” homogéneo y de un marco de acción que la diferencia de sus contrincantes y del resto de la sociedad.

Frente esta definición esquemática y rígida de los movimientos sociales, ¿qué limitantes hay en ella a la hora de analizar las formas activismos y acción colectiva contemporáneos? Y más importante, ¿qué limitantes tiene cuando consideramos las nuevas formas de activismo religioso y/o conservador? Siguiendo a Sofía Argüello en su texto *Identidades en disputa* (2014), la categoría de *movimiento social* –tal como lo intenta detallar el mismo Dolata – tiene un peligroso sentido prescriptivo, que termina legitimando una visión rígida, esencialista y descontextualizada de las formas que adquieren las protestas y las acciones colectivas. El concepto de movimiento social deja en el olvido, por ejemplo, a cualquier manifestación que no tenga un líder, que no tenga una estructura organizacional “coherente”, o que no tenga una “verdadera” y “homogénea” identidad colectiva. ¿Qué pasaría, por ejemplo, con las actuales movilizaciones (tanto conservadoras, como progresistas) que se organizan, no sólo por la coordinación de un líder o de un grupo bien definido, sino por el uso de redes sociales y del internet? ¿Cómo entender la identidad e ideología de un movimiento, si en la actualidad nos encontramos sumidos en *sociedades del conocimiento* donde discursos muy heterogéneos fluyen con rapidez, cambian y mutan a través de canales y redes comunicacionales?³ Además, ¿podría la categoría de movimiento social recaer en una visión evolucionista, que posicionaría a los movimientos sociales como el estrato más avanzado y formalizado de la protesta social?

Ante este problema, Argüello aboga por la necesidad de formular conceptos más flexibles y capaces de entender las dinámicas de la movilización social en contextos y épocas distintas. En este caso, la autora retoma el concepto de *acción colectiva* afirmando que este “puede formar parte de los movimientos sociales, pero no necesariamente.” (Argüello 2013, 30). En

³ Siguiendo a Reiner Keller (que a su vez toma su posición de Giddens y Hall), las sociedades contemporáneas se encuentran cada día más organizadas por discursos especializados y regulados. En este sentido, la vida cotidiana (incluyendo las formas en que percibimos, nos vestimos, comemos, estudiamos, amamos, etc.) e, incluso, la acción colectiva, se forjan a través de discursos diversos que provienen de redes múltiples incluyendo el internet, las empresas de marketing, la academia, entre otros (Keller 2012).

el caso de los grupos conservadores en Ecuador (la mayoría autodenominados como “pro-vida/pro-familia”), por ejemplo, la mayoría mantiene las características “canónicas” descritas por Dolata: cierta organización interna (manejada en su mayoría por redes de iglesias, grupos religiosos y eclesiales, etc.), ciertos líderes y lideresas, cierta ideología, una identidad, etc. No obstante, en el caso de las recientes movilizaciones de *Con mis hijos no te metas* en América Latina, por ejemplo, la convocatoria y organización masiva de las marchas fueron posibles, no solo por una estructura bien formada y a una división clara de funciones, sino por el uso de páginas digitales oficiales y no oficiales *anti-género* (es decir, que eran manejadas por sujetos no adherentes oficialmente a la campaña) que, a través de noticias falsas y el pánico moral, hacían un llamamiento a toda la ciudadanía para unirse a esta convocatoria⁴. Además, si bien había ciertas metas en común que generaban una “identidad común”, hay que tomar en cuenta la diversidad de actores que confluyeron en esta campaña: católicos, evangélicos, mormones, adventistas, hombres, mujeres, niños, etc. Bajo este ensamblaje de sujetos politizados, ¿sería posible hablar aún de una *identidad homogénea*? ¿O sería necesario hablar de *identificaciones parciales y alianzas estratégicas*? Además, ¿qué tipos de esquemas, enunciados y discursos fluyen en estas formas de acción colectiva, en las cuales están inmersos sujetos de diferentes procedencias?

En torno a estos cuestionamientos (y recuperando a Argüello), la acción colectiva como concepto, puede ser entendida a través de dos de las mismas características que describía Dolata con respecto a los movimientos sociales: como redes de actores y grupos plurales, que al forjar una *identificación común* –a través de discursos diversos y sistemas de representación compartidos– (Argüello 2013), deciden politizarse y movilizarse de un lado u otro en un conflicto social. En estas redes de actores, además, la acción colectiva implica la

⁴ En una de las audiencias llevadas a cabo por colectivos feministas y LGBTI de 2017- 2018 para frenar a través de estrategias legales, a la campaña de Con Mis Hijos No Te Metas, se mencionó que agentes religiosos utilizaban páginas de Facebook y Twitter para difundir mensajes de odio y convocar a las movilizaciones masivas de octubre. Entre las páginas web mencionadas, los y las abogadas/os tomaron como ejemplo a la página Vida Y Familia- Ecuador: <https://www.facebook.com/marchaporlafamiliaecuador/> que difundía memes con contenido explícitamente homofóbico y transfóbico. En medio de la audiencia, sin embargo, miembros evangélicos y católicos esclarecieron que dicha página no pertenecía a ningún miembro oficial de CMHNM. En la entrevista personal con el pastor Fernando Lay, uno de líderes evangélicos que estuvo al frente de CMHNM, además, se afirmó que todo lo publicado en las páginas oficiales de CMHNM había sido revisado para que no tuviera ningún contenido “ofensivo” contra personas mujeres o personas LGBTI. De todas maneras, es importante resaltar que el uso de estas páginas no-oficiales y la difusión de mensajes anti-género más allá de los canales oficiales de CMHNM, posibilitaron, en buena parte, las marchas masivas de 2017 y de los años siguientes.

búsqueda por generar una transformación social concreta, y/o frenar cierto cambio en las normas, valores, estructuras políticas, económicas, etc., de una sociedad.

Por el momento, me gustaría dejar de lado el tema de la *identificación* (ya que lo discutiré más adelante en la sección sobre el *análisis de marcos*) y teorizar, brevemente, sobre los modos en que las acciones colectivas buscan transformar la realidad o frenar un cambio. Hay que mencionar, en torno a la acción colectiva, que los intentos por transformar una realidad o de frenar un cambio, no tienen que ver con una cuestión moral de “bueno/ malo”. Las protestas de los “chalecos amarillos” en Francia (liderados en gran parte por sectores y agrupaciones obreras), por ejemplo, implicaron un proceso de acción colectiva para detener el alza en el precio de la gasolina en dicho país (BBC News, 03 de diciembre del 2018⁵). De la misma manera, una diversidad de colectivos ecologistas en el mundo (como es el caso de Yasunidos en Ecuador), han empezado acciones para frenar la deforestación masiva de los bosques, la explotación petrolera y minera, entre otros. Por otro lado, las diferentes marchas del orgullo LGBTIQ –celebradas actualmente en diferentes partes del mundo– tienen como lema principal la visibilización de las identidades no-heterosexuales (el *pride*), y el intento por crear sociedades más incluyentes con las diversidades sexuales. De todas maneras, los intentos por transformar la realidad o de frenar un cambio no son excluyentes y pueden encontrarse plasmados en los discursos y acciones de un mismo colectivo social. Podemos pensar en el caso de la plataforma de *Vivas Nos Queremos* en América Latina donde se lucha por el freno a los feminicidios y la violencia contra cuerpos feminizados; a la vez que se plantean mecanismos institucionales para la prevención de violencia.

¿Cómo entender estas dos formas de acción en el caso de los colectivos conservadores y religiosos? ¿Cuál es la historia detrás de la acción colectiva conservadora en los contextos latinoamericanos? Juan Marco Vaggione, teórico sobre la religión, el género y las diversidades sexuales, formula algunos postulados para entender estos procesos. Vaggione (2009) postula en su análisis sobre religión y sexualidad, el concepto de *politización reactiva* para comprender el auge de los nuevos movimientos conservadores latinoamericanos. El académico argentino, haciendo una referencia histórica general, describe que la iglesia católica en América Latina –siendo la religión monopólica en la región desde el siglo XVI–

⁵ “Protesta de los chalecos amarillos”. BBC, 3 de diciembre de 2018. Acceso el 14 de septiembre de 2019. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-46432220>

sostuvo por varios siglos el dominio sobre la sexualidad de las poblaciones. Este dominio sexual se tradujo en el catolicismo a través de la legitimación del matrimonio y de la reproducción como únicas formas morales y admitidas de relacionamiento sexual; cualquier otra forma de expresión de la sexualidad no basada en la “familia natural” –relaciones homosexuales, prostitución, etc.– entraba en el reino de lo privado y la abyección social. Los sistemas de valores y normas católicas, sin embargo, no fueron alterados (del todo) con la llegada de los nuevos Estados nacionales a la región latinoamericana. En realidad, aun cuando se dieron complejos procesos de secularización, la iglesia perduró como un actor político y moral en el diseño de la nueva cultura nacional, las legislaciones, los códigos penales, etc (Vaggione 2018). Como lo describe el mismo Vaggione:

La familia católica, la familia natural y la familia nacional eran presentadas como construcciones solapadas que obturaban el debate sobre formas alternativas de reglar la sexualidad. Aquellos que se oponían a la doctrina católica eran construidos como el afuera no sólo de la familia sino también de la nación (Vaggione 2009, 31).

El poder que ejercía la iglesia católica, por tanto, no solo tenía que ver con su institución, sino también con la manera en que sus valores constituían el orden nacional, social y cultural. En los últimos cuarenta años (y cómo se detallará mejor en el capítulo 2), sin embargo, este orden hegemónico religioso ha sido puesto en duda por los procesos de lucha de las mujeres y de las agrupaciones de la diversidad sexual. Las acciones en favor del aborto libre (iniciados con los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe), la despenalización de la homosexualidad (lograda en Ecuador en 1997), la formulación de códigos normativos en contra de la discriminación por identidad de género u orientación sexual, la tipificación del femicidio como delito (entre muchas otras luchas), han marcado el escenario de la realidad latinoamericana en las últimas décadas. En este caso, como describe Éric Fassin, se ha producido –no solo en América Latina, sino en múltiples lugares del planeta– una *democratización sexual*, es decir, “la extensión del ámbito democrático con la creciente politización de las cuestiones del género y la sexualidad que revelan y alientan las múltiples controversias públicas actuales” (Fassin 2006, 6). La sexualidad, en alguna medida, ha salido de sus dominios teológicos y patriarcales, para convertirse en un espacio de disputa política para las agrupaciones feministas y LGBTI. La heterosexualidad normativa y la familia patriarcal que regían en la sociedad patriarcal, poco a poco han sido cuestionadas en su

supuesta “normalidad/naturalidad”, con la esperanza de crear nuevos modelos de sociabilidad abiertos a la diferencia, a la igualdad y a la fraternidad.

A pesar de estos procesos revolucionarios llevados a cabo por el feminismo –y aun cuando el catolicismo haya perdido el dominio monopólico sobre la sexualidad– la religión y la cultura católica no han dejado de tener influencia en la sociedad y en las políticas nacionales. En este sentido (y mediante su inclusión en las nuevas democracias latinoamericanas), la iglesia y sus sectores más conservadores han empezado un proceso de *politización reactiva* para frenar el avance del feminismo y de los derechos sexuales y reproductivos (DSR). De esta manera, con el intento por volver a una supuesta verdad “natural” de la sexualidad basada en la heterosexualidad normativa, el matrimonio y la maternidad forzada, se han armado una serie de estrategias colectivas y *anti-feministas* para influir en la cultura nacional e internacional, las políticas, las leyes, etc.⁶ Ante todo esto, cabe mencionar que junto con la iglesia católica y sus agrupaciones autodenominadas “pro-vida/pro-familia”, se han unido sectores evangélicos y pentecostales, que poco a poco han logrado incidir en la vida social de los países latinoamericanos.

Lo importante del concepto de *politización reactiva*, tanto en su clave nacional (que tiene que ver en Ecuador con la activación de sectores religiosos conservadores en la política) como internacional, es que se trata de una serie de estrategias continuas y adaptadas en cada contexto y tiempo particular.⁷ La *politización reactiva* se diferencia, en este sentido, de la categoría de *backlash* (Kuhar y Zobec 2017; Faludi 1991; Korolczuk 2014), al formular al conservadurismo actual en su praxis y en su reformulación constante de discursos, esquemas interpretativos, conceptos y marcos de acción. Por tanto, habría que hablar de la *politización reactiva* en plural, es decir, de *formas diversas de politización reactiva*. ¿Qué caracteriza,

⁶ Una de estas estrategias, por ejemplo (y probablemente una de las más efectivas en América Latina), tiene que ver con lo que Vaggione (2009) llama *secularismo estratégico*. Mediante esta estrategia, los nuevos grupos conservadores han formulado discursos (o marcos) que no evocan directamente a una creencia religiosa (una interpretación fidedigna de las escrituras bíblicas, etc.), sino apelaciones seculares sobre los derechos humanos, lo “científico”, a la “libertad” para la defensa de la “vida”, la “familia”, la “heterosexualidad natural”, etc.

⁷ Desde los años setenta y ochenta, como veremos más adelante, la iglesia y las agrupaciones conservadores han reaccionado ante la presencia del feminismo las agrupaciones LGBTI. Esta reacción, sin embargo, ha ido cambiando con el tiempo y se han forjado diversas formas de *politización reactiva*. La *ideología de género*, como discurso, es una nueva representación de la *politización reactiva* y del *secularismo estratégico*.

entonces, a la politización reactiva del Ecuador? ¿Quiénes son sus agentes y cuáles son sus discursos?

Antes de finalizar esta sección, me parece importante discutir algunos conceptos clave para entender de manera más integral la cuestión de la politización reactiva ¿Puede la categoría de *fundamentalismo* –una categoría usada, tanto por académicos y activistas para referirse al auge del conservadurismo en América Latina- ser útil a la hora de analizar el reaccionarismo? ¿Qué relación mantiene el reaccionarismo con el auge de la nueva derecha populista? ¿Es la derecha un sinónimo del conservadurismo reaccionario?

1.3. Fundamentalismos y Derecha Global: dos conceptos problemáticos para el activismo anti-género

En su texto *El fundamentalismo religioso* (2010), Vaggione describe las maneras en que, en contextos de politización reactiva, los activistas por los derechos sexuales prescriben a los actores conservadores. Vaggione menciona: “Esta presencia de los sectores religiosos más dogmáticos ha sido denominada de diversas maneras, pero es el concepto de *fundamentalismo religioso* el que adquirió una visibilidad destacada en las agendas académicas y en los discursos políticos.” (Vaggione 2010, 292). Debemos preguntarnos, ¿de dónde proviene esta categoría? ¿Qué implicaciones académicas y políticas tiene su uso?

En un inicio, a principios del siglo XX, el fundamentalismo religioso estaba asociado, directamente, con corrientes del protestantismo norteamericano que, en un contexto de alta industrialización, proponían “un regreso a los *fundamentos* de la fe”; es decir, una vuelta a los estilos de vida y presupuestos “fundamentales” de las escrituras bíblicas (Jelen 2016). Claramente, en este contexto, el fundamentalismo no era una categoría peyorativa, sino que resaltaba como una alternativa política contra-modernista. No fue sino hasta finales del siglo XX, con textos como *El choque de civilizaciones* de Samuel Huntington y con los ataques de Al Qaeda el 11 de septiembre del 2001, que el fundamentalismo como categoría empezó a emplearse en círculos académicos para designar el peligro del “extremismo islámico” y a ciertas facciones de Medio Oriente consideradas “terroristas”. Además, dentro de este momento histórico, los medios de comunicación, como lo demuestran Muhammad Ittefaq y Taufiq Ahmad (2018), empezaron a construir en la sociedad norteamericana (y finalmente en el mundo entero) una imagen distorsionada del Islam, calificándola como inherentemente irracional, peligrosa, anti-democrática y *fundamentalista*.

Con el avance del neoliberalismo en lo que va del siglo XXI, la guerra en Medio Oriente y la consolidación del *imperialismo de la democracia sexual*⁸ (Fassin 2006), la retórica del fundamentalismo se ha diseminado en el mundo occidental y vuelto esencial para legitimar la guerra en defensa de la “civilización” y para la *otrorización* de poblaciones musulmanas – caracterizándolas como inherentemente patriarcales, opresivas, homófobas y misóginas. Jasbir Puar (2007), por ejemplo, concluye que en Estados Unidos y en los países occidentales, se ha forjado una estructura *homonacionalista* en la que la inclusión/asimilación de los homosexuales (en su mayoría blancos, masculinos, de clase media) al sistema nacional y democrático, y el discurso liberal sobre los DSR, ha legitimado lógicas imperialistas y de guerra en Medio Oriente.

La democracia sexual y su inevitable expansión conllevaron a que el fundamentalismo como discurso y aparato de guerra, fuera adoptado en todo el mundo, incluso en círculos académicos y de activismo feminista en regiones del tercer mundo. En el caso de América Latina, por ejemplo, el fundamentalismo como categoría es comúnmente usado para descalificar el reaccionarismo de sectores religiosos (principalmente evangélicos y católicos). En un manual para activistas feministas/LGBTI patrocinado por la Auid y FordFoundation, por ejemplo, se intenta conceptualizar a los nuevos sectores conservadores latinoamericanos como fundamentalistas, afirmando que “son un una reacción radical y extremista (...) en contra de los cambios que ha generado la modernidad (Morán Faúndes y Peñas Defago 2012, 10). Tomando en cuenta la complejidad de la democracia sexual, de sus aparatos y discursos, considero que existen algunos problemas teóricos con la categoría de fundamentalismo que deben ser abordados para un análisis fructífero de los nuevos sectores conservadores en nuestra región. A continuación, cuatro puntualizaciones:

1. Aunque en América Latina el discurso del fundamentalismo no está asociado directamente con el Islam, ¿en qué medida continúa siendo ético adoptar un concepto que ha permitido legitimar lógicas imperialistas y de violencia contra las poblaciones de Medio Oriente? Y, más importante, ¿cómo adaptarnos a una categoría forjada en contextos occidentales, de guerra y de dominación neo-colonial?

⁸ Eric Fassin (2006) describe que el imperialismo de la democracia sexual implica un nuevo un nuevo momento histórico donde los valores de la modernidad-democrática-capitalista implican (o se asimilan) al avance y progreso en cuestiones de género y sexualidad.

2. Siguiendo este primer punto, Vaggione (2010) afirma que “no existen grupos que se auto identifiquen como fundamentalistas, sino que es un rótulo que se impone sobre sectores religiosos con una carga peyorativa” (295-296). Desde esta posición, la categoría de *fundamentalista* prescribe significados sobre agrupaciones sociales, sin tomar en cuenta la voz y especificidad histórica de los colectivos conservadores en América Latina. Además, la imposición de esta categoría “homogeniza una gran variedad de disposiciones de un campo religioso cuya pluralidad es necesario preservar. Por otro lado, no contempla los aspectos seculares del giro conservador y de la contraofensiva antiderechos, que se manifiestan en campos que van desde la medicina hasta los derechos humanos” (Sívori 2019, 17).
3. Considero que a través de la retórica del fundamentalismo se pretende restituir la clásica división (proveniente de la Ilustración) entre laicidad y religión. Dentro de esta dicotomía, los/as activistas por los DSR han abogado por la necesidad de “completar” el proceso de secularización en Latinoamérica, para garantizar los derechos de las poblaciones LGBTIQ y de las mujeres. Este es el caso, por ejemplo, de las recientes campañas (ocurridas por la resolución del gobierno argentino por no despenalizar el aborto en todos los casos) como *La Coalición Argentina por un Estado Laico* (CAEL),⁹ en la que se apela por una “verdadera” separación entre Iglesia y funciones políticas. No obstante, este discurso tiene el peligro de: a) construir a la religión como un sistema esencialmente opresivo y atrasado, dejando de lado el caso de posturas religiosas y espirituales que abogan por la liberación de los cuerpos femeninos y de las diversidades sexuales (como es el caso de la Teología feminista y la Teología queer¹⁰) y ; b) privatizar la religión (como lo hizo el laicismo por varios siglos con las mujeres) enmarcándola como asunto privado y apolítico (olvidando la larga historia de agrupaciones revolucionarias de corte religioso como la Teología de la liberación).¹¹

⁹ Según la página oficial de esta organización “La Coalición Argentina por un Estado Laico (CAEL) es un conglomerado de organizaciones y personas con un objetivo común. Luchar por un Estado laico en Argentina. El Estado laico supone la autonomía de lo político ante lo religioso, que el poder civil no se recueste en símbolos y poderes religiosos para obtener legitimidad. Y más que eso, una cultura ciudadana y política que garantice la libertad de conciencia, la no discriminación y que amplíe derechos.” Para más información véase el siguiente link: www.coalicionlaica.org.ar

¹⁰ Véase, para la Teología queer, el texto de Susannah Cornwall *Controversies in Queer Theology* (2011) y para la Teología feminista el clásico texto de Elisabeth Schussler Fiorenza (1975) *Feminist Theology as a Critical Theology of liberation*.

¹¹ Para Joan Scott (2017), el secularismo, como discurso fundante de la modernidad y de la *civilité* en los siglos XVIII y XIX, intentó establecer una división en donde el Estado y la religión se demarcarán como entidades opuestas y contradictorias. En esta dicotomía, la religión fue relegada, mediante una lógica masculinista, por su “irracionalidad” y “misticismo” a la privacidad, a la intimidad. La religión, al igual que las mujeres, los locos, los homosexuales, fueron separados de los espacios públicos y presentados como

Además, dentro de esta último argumento, tendríamos que preguntarnos, como ya lo ha hecho Sonia Correa (2008), si realmente el Estado laico, como estructura patriarcal formada a través del *contrato sexual* moderno (Carole Pateman), puede realmente representar a las mujeres (posicionadas generalmente en la esfera privada como madres y cuidadoras) y a las/os LGBTI (excluidos totalmente de los contratos sociales y representados en los códigos de ley únicamente como anormales y criminales).

4. El fundamentalismo y sus categorías construyen un relato histórico en el que lo religioso y lo no-secular de la actualidad, aparecen como restos anómalos de un pasado oscuro que desafía el continuo proceso de modernización. En este caso, las teorías sobre el fundamentalismo contemplan la historia como un proceso teleológico, lineal, progresivo y evolucionista.

Si el concepto de fundamentalismo llega a ser problemático por su arraigo histórico y conexiones neo-coloniales, otro problema, aún más complejo, se encuentra con la categoría de *Derecha global*. Varias autoras, muchas de ellas europeas, han localizado a las movilizaciones *anti-género* como parte del auge de campañas lideradas por *derecha populista* en el mundo, junto con su difusión de discursos xenófobos, nacionalistas, racistas e implementación de políticas neoliberales (e.g. Graff, Kapur y Danuta Walters 2019; Kováts y Poim 2015; Andrea Petó 2015; Grzebalska, Kováts y Petó 2017; Torres Santana 2019). Patternote y Kuhar mencionan lo siguiente: “Dos elementos son enfatizados por estas académicas: por un lado, el populismo como un estilo político distintivo, una forma específica de hacer política y, por otro lado, la naturaleza conservadora de los discursos, que generalmente sitúan a las campañas *anti-género* en el espectro político de la derecha¹² (2018, 12). De esta manera, y sin mayor análisis sociológico profundo, eventos tales como la elección de Bolsonaro en Brasil, el auge de partidos populistas como Jobbik en Hungría o Vox en España, y las masivas movilizaciones *anti-género* en Europa y América Latina, provendrían de una misma fuente, y terminarían siendo sinónimos de un mismo proceso de contra reformas iniciados por la extrema derecha.

entidades incongruentes con la ciencia, el Estado y la política. Los ideales del secularismo se establecieron, en un primer momento, con la revolución francesa, y fueron recorriendo el mundo a través de los procesos de modernización, el colonialismo y la expansión del sistema capitalista.

Frente a este argumento, habría que preguntarnos si realmente la defensa de la laicidad (y por sus orígenes inevitablemente masculinistas) pueden ser una garantía para las vidas de las poblaciones LGBTIQ y las mujeres.

¹² La traducción es mía.

Si bien el auge de la Derecha global ha situado el campo necesario para el crecimiento exponencial de los activismos *anti-género*, los dos fenómenos deben ser analizados en su propia especificidad y como campañas que se articulan, cambian e, incluso, compiten entre sí (Patternote y Kuhar 2018). Siguiendo a Patternote y Kuhar (2018), la extrema derecha y las campañas *anti-género* difieren en tres sentidos: En primer lugar, a diferencia de los discursos y tácticas de la *alt-right* mundial, los orígenes de las campañas *anti-género* provienen, como demostraré más adelante, del intento del Vaticano por combatir los DSR y la movilización feminista a principios de los años noventa. Juan Pablo II y Benedicto XVI son figuras importantes para la construcción discursiva sobre la *ideología de género* y la ofensiva contra los DSR. En segundo lugar, aunque una gran proporción de la derecha tiene proyectos contrarios al avance de los DSR, existen varias agrupaciones y partidos que han sabido instrumentalizar el discurso sobre los derechos sexuales y de género, para capitalizar agendas racistas y xenóforas. En Suecia, por ejemplo, la SD (Sverigedemokraterna), el partido de derecha más importante de ese país emitió un informe titulado “¡Tiempo para hablar sobre violación!” afirmando que dicho país estaba entrando en una ola masiva de violaciones debido a los altos niveles de inmigrantes permitidos de Medio Oriente. Junto con estas medidas, la SD propuso establecer límites a la inmigración para reducir los índices de mujeres violentadas sexualmente (Moffitt 2017). En tercer lugar, las campañas *anti-género* no deben restringirse a la derecha, ya que existen casos importantes de políticos y activistas de izquierda (o progresistas) que han impulsado esta causa. Los casos más ejemplares de esto es el expresidente Rafael Correa (con un gobierno de corte más progresista) y su rechazo a la *ideología de género* y políticas feministas; y las recientes campañas *anti-género* en Cuba, en un contexto donde se discutía la posibilidad de permitir el matrimonio igualitario en dicho país a través de una reforma constitucional (Torres Santana 2019).

Lo importante, por tanto, es entender cómo la Derecha Global y el conservadurismo *anti-género* se articulan y formulan agendas conjuntas en contextos determinados. ¿Cómo se producen estas alianzas en América Latina? ¿Qué similitudes tienen ambas campañas? ¿Qué tipo de discursos manejan?¹³

¹³ En esta misma investigación se hablará del caso de Agustín Laje y Nicolás Márquez: dos activistas de la extrema derecha latinoamericana con conexiones internacionales con actores *anti-género*.

Frente a los límites de estas dos categorías, la *politización reactiva conservadora* como concepto, implica pensar que existe una reacción de ciertos sectores sociales (muchos de ellos religiosos, claramente) para defender aquellas instituciones que, en una cultura y tiempo determinados, se consideran “vitales” para el mantenimiento del orden social: la familia patriarcal, la propiedad privada, el matrimonio heterosexual, etc. No obstante, esta defensa conservadora aparece justamente en momentos de cambio en donde ciertas instituciones sociales (y de la idealización que la acompañan) se cuestionan y entran en procesos de transformación. El actual proceso de politización reactiva que estamos viviendo con los grupos religiosos en Ecuador y América Latina, implicaría un nuevo momento del conservadurismo (en gran parte, religioso) que se ha logrado acomodar a las actuales condiciones de la globalización neoliberal en nuestra región. En una u otra medida, podríamos decir, incluso, que el conservadurismo no se opone a la globalización capitalista, sino que se alimenta de estas mismas lógicas para armar estrategias, difundir discursos y encontrar adeptos.

De todas maneras, cabe mencionar que la politización reactiva conservadora no se trata únicamente de un mero embate reaccionario, sino de una ofensiva que, en alguna medida, intenta instaurar un nuevo proyecto político (Patternote y Kuhar 2018) con bases heteronormativas, autoritarias y patriarcales. Claramente, lo primordial es comprender qué tipo de política aspiran los activistas *anti-género* y cómo lo intentan adaptar a contextos muy diferentes. La siguiente pregunta se vuelve pertinente: ¿Qué tipo de proyecto político han buscado los colectivos conservadores *anti-género* en Ecuador?

1.4. Discursos y marcos: un diálogo desde la sociología del conocimiento y las teorías sobre la acción colectiva

Desde hace varias décadas (o por lo menos desde el llamado *giro lingüístico* en las ciencias sociales), el discurso se ha transformado en un campo de investigación importante para diferentes ramas de investigación como la lingüística, la sociología, la filosofía, entre otras. Michel Foucault, uno de los exponentes más sobresalientes en este campo, había puesto en escena la importancia del análisis del discurso desde los años 70 con la publicación de obras como *Las palabras y las cosas*, *El Orden del discurso* y *la Arqueología del saber*. Desde la irrupción de Foucault a la escena académica, el discurso dejó de ser un considerado como una simple retórica fugaz, para establecerse como una estructura de enunciados capaces de determinar la realidad social y subjetiva. Con los planteamientos de Foucault, diferentes investigadores sociales se han dedicado a componer nuevas teorías y marcos conceptuales

para comprender el apareamiento, uso, reproducción y transformación de los discursos en nuestras sociedades. ¿Qué implica, entonces, un enfoque desde el discurso para el análisis de la acción colectiva? ¿Desde qué perspectiva teórica podemos entender el discurso *anti-género* de los nuevos activismos conservadores? ¿Qué relación mantienen los discursos y lo que autores como Robert D. Benford y David A. Snow (2000) o William Gamson (1989) denominan como *marcos* o *marcos de acción colectiva*? En esta sección se problematizará la relación entre el SKAD (*Sociology of knowledge approach to discourse* o en español: Aproximación de la Sociología del conocimiento al discurso) y la teoría de los marcos de acción colectiva.

a) **El SKAD**

El SKAD, como lo denomina Reiner Keller (2011; 2012) es una propuesta teórico-metodológica nacida en los años noventa, que combina la sociología del conocimiento de Berger y Luckmann (principalmente los aportes en su libro, *La construcción social de la realidad* de 1966) con la propuesta analítica foucaultea sobre los discursos. Resumamos brevemente estos dos enfoques para comprender al SKAD. Para L. Berger y Luckmann, “la sociología del conocimiento se ocupa del análisis de la construcción social de la realidad” (Berger y Luckmann 2003, 13); es decir, de las diversas maneras en que el lenguaje y su conocimiento se configuran en una sociedad, y forjan una realidad concreta y comprensible para sus agentes. En este caso, la “realidad” no es un simple cúmulo de datos empíricos “externos” a la sociabilidad humana, sino que se instituye como una construcción dada a partir de la cultura (la “realidad” construida de los pueblos Waorani de la Amazonía ecuatoriana, es diferente de la “realidad” de una comunidad gitana en el sur europeo, por ejemplo).

Más allá de esto, Berger y Luckmann ponen énfasis en el rol del lenguaje y en el diario aparato conversacional para la construcción de una realidad social compartida. Ellos discuten cómo el lenguaje es tipificado y realizado por medio de interacciones y socialmente objetivado en diferentes procesos de institucionalización¹⁴ (Keller 2011, 44).

¹⁴ La traducción es mía.

Por medio de las interacciones, además, los conocimientos entran en un proceso de legitimación, en la cual estos son internalizados subjetivamente, reproducidos y (en algunos casos) transformados.

La propuesta teórica de Berger y Luckmann, si bien tuvo impacto a nivel de la teoría social (principalmente en Alemania), ocupó la mayor parte de sus esfuerzos en entender el conocimiento producido en la vida cotidiana –considerado para ellos el tipo de conocimiento más importante en la sociedad. A diferencia de los dos sociólogos, Michel Foucault, junto con su propuesta *arqueológica*, fue uno de los primeros en posicionar el discurso (principalmente a los discursos científicos, médicos, económicos, entre otros) como un tema de análisis para el campo histórico. Para Foucault, los discursos no son retóricas o líneas de argumentación, sino que deben ser entendidos como *prácticas situadas* que se instituyen, cambian y desaparecen alrededor del tiempo –proponiendo Foucault, que se tome en cuenta la *discontinuidad* histórica de los discursos. Lo más importante en esto, es que los discursos no “representan” una realidad concreta (como sucede de manera similar con la sociología del conocimiento), sino que, efectivamente, la configuran. Desde aquí, incluso, los sujetos y objetos no son externos al discurso, sino que se encuentran constituidos por sus reglas de enunciación. Además de esto, es necesario considerar (y cómo un momento de transición del pensador francés a su proyecto *genealógico*) que Foucault describe a los discursos como ensamblajes enunciativos que aparecen a través de relaciones de poder y “verdad”. En el texto sobre Paul Rivière (1973), por ejemplo, el escritor francés describe a los diferentes discursos en la historia como *campos de batalla por la legítima definición de los fenómenos*.

Lo novedoso del SKAD es que, retomando estas dos tradiciones de pensamiento, los discursos:

(...) pueden ser entendidos como un intento por congelar significados o, hablando de manera más general, por congelar un orden simbólico más o menos amplio; esto es, arreglarlos en el tiempo y al hacerlo, institucionalizar un contexto vinculante de significados, valores y acciones/agencia dentro de los colectivos sociales. El SKAD está preocupado con esta correlación entre uso de los símbolos como una práctica social y la (re)-reproducción/transformación de órdenes sociales de conocimiento¹⁵ (Keller 2011, 51).

¹⁵ La traducción es mía

En otras palabras, los discursos en el SKAD son analizados como prácticas que constituyen un orden simbólico de lo “real” y que, al mismo tiempo, determinan el accionar de los sujetos sobre el mundo. No existe, por tanto, un sujeto voluntarista que “haga uso” de los discursos a su conveniencia, sino que los discursos atraviesan y configuran a los individuos y al mundo que los rodea. Esto no quiere decir, claramente, que los sujetos sean “simples marionetas del discurso”, sino que las estructuras de enunciación se internalizan en los sujetos, se reproducen y cambian de acuerdo a las condiciones pragmáticas de la vida social:

En esta limitada secuencia de iteraciones (comunicaciones), los actores sociales reproducen y transforman las estructuras discursivas a través de la contingencia de las condiciones históricas situadas y las acciones concretas, mientras ellos, con más o menos emoción y competencia, realizan sus respectivas rutinas diarias (Keller 2011, 53).

Desde el SKAD, podemos afirmar, al igual que lo hacen Sara Garbagnoli y otras teóricas sobre los nuevos grupos conservadores, que la *ideología de género* es un discurso y, por tanto, una “iterabilidad performativa que transforma la realidad social que supuestamente describe¹⁶” (Garbagnoli 2017, 198). Desde esta postura, la *ideología de género* no es únicamente una herramienta retórica de los grupos conservadores y de derecha para persuadir a la población y causar pánico moral, sino que, efectivamente, existe la configuración de un orden simbólico sobre cierta problemática social. En este caso, lo importante es conocer qué tipo de ordenamiento simbólico provee la *ideología de género* (y las maneras en las que se ha asentado en diferentes contextos internacionales) para que ciertos actores sociales construyan una realidad específica que les permita activarse y politizarse.

No obstante, este juego de (re)construcciones simbólicas se da siempre en *campo discursivos*, es decir, en “arenas sociales constituidas sobre cuestiones impugnadas, controversias, problematizaciones y afirmaciones de verdad en donde los discursos están en competencia recíproca los unos con los otros” (Keller 2011, 52). Los discursos, en otras palabras, se encuentran atravesados por relaciones de poder que afectan su accionar y los modos en que su conocimiento se configura y legitima en los actores sociales. La *ideología de género*, como hemos mencionado anteriormente, se encuentra en su propio *campo discursivo* con las diferentes disputas que enfrenta con el feminismo y las políticas LGBTI. Bajo estas

¹⁶ La traducción es mía.

circunstancias, las múltiples relaciones de fuerza también afectan los modos en que los discursos se configuran y transforman en vida social.

b) Los marcos de acción (colectiva)

Ahora, ¿qué sucede, en cambio, con la teoría sobre los *marcos de acción colectiva*? En primer lugar, cabe mencionar que esta se encuentra asentada sobre una larga tradición proveniente del interaccionismo simbólico. Para pensadores de esta corriente como William A. Gamson (1989, 3), los marcos son “ideas centrales que dan sentido a los eventos”. Para otros académicos como Erving Goffman, los marcos (llamados por el mismo Goffman como *esquemas de interpretación*) son “estructuras de experiencia (que permiten a sus usuarios situar, percibir, identificar y etiquetar un número aparentemente infinito de sucesos” (Goffman 2006, 14 y Goffman 2006, 23). En la misma línea de Berger y Luckmann, por tanto, los marcos (al igual que los conocimientos sociales) son aquellos que configuran un “afuera social” y que dan sentido a la acción de los agentes.

En segundo lugar, y siguiendo una posición que dialoga entre el interaccionismo simbólico con las teorías sobre la acción colectiva, “se percibe que si queremos conocer por qué la gente protesta, debemos entender cómo ellos perciben e interpretan su contexto socio- político”¹⁷ (van Stekelenburg y Klandersman 2009, 29). Desde aquí, la acción colectiva no es únicamente el efecto de ciertas condiciones externas (un contexto socio-político, una *ventana de oportunidad* o un cúmulo de recursos que posibilitan el accionar de los movimientos sociales), sino que la protesta se consolida, también, a partir de las creencias, signos y marcos de los agentes. En palabras exactas de Benford y Snow: “Los marcos de acción colectiva performan esta función interpretativa simplificando y condensando aspectos del mundo ‘allí afuera’, pero en maneras que pretenden movilizar adherentes potenciales y constituyentes, obteniendo apoyo de los ‘espectadores’ (*bystanders*), y desmovilizando a los antagonistas” (2000, 614).

Por tanto, lo que interesa en el análisis de marcos es comprender cómo cierta gama de marcos se han forjado en la acción colectiva y cómo éstas motivan a los actores y manifestantes.

¹⁷ La traducción es mía.

c) **El SKAD, los marcos de acción colectiva**

Ante estas dos propuestas teóricas ¿qué relación mantienen los esquemas interpretativos y los discursos? ¿En que medida es útil dialogar entre estos dos proyectos teórico-metodológicos? Debe aclararse que la mayoría de teóricos de los marcos (incluyendo aquellos comprometidos con el análisis de la acción colectiva) no han dado una definición precisa sobre qué es un discurso y cómo este se diferencia y/o relaciona con los esquemas de interpretación. A diferencia de ellos, Reiner Keller, desde la sociología del conocimiento, menciona que:

Siguiendo este postulado de Keller y a las teorías sobre los marcos de acción colectiva(...) tales esquemas interpretativos pueden ser aplicados a diferentes tipos de fenómenos o eventos y, efectivamente, estos se someten a transformaciones históricas y sociales. Los esquemas interpretativos son parte de los ‘stocks de conocimiento’ (de una sociedad). Los discursos se diferencian en la manera en que combinan tales marcos en estructuras interpretativas específicas. (En este caso, los discursos) son capaces de generar nuevos esquemas interpretativos y posicionarlos dentro de la agenda social (Keller 2012, 67).

La *ideología de género* puede ser analizada como un discurso que, forjado en un entorno occidental y religioso (el Vaticano, primordialmente), se ha ido reproduciendo y adaptando a contextos muy distintos. Las campañas y movilizaciones *anti-género* iniciadas en por *La Manif Pour Tous* en Francia, por ejemplo, han llegado a contextos tan diferentes como Cuba, Ecuador, Colombia, México, Italia, entre otras. En este proceso adaptación/reproducción/transformación, además, la *ideología de género* ha ido ensamblando diferentes marcos de acción colectiva que permiten a agrupaciones muy diversas politizarse, elaborar estrategias y, de esta manera, entrar en los campos de lucha de los campos discursivos. Es útil mencionar aquí que diferentes investigadoras sobre esta temática como Graff (2016), Andrea Petó (2015), Grzebalska y Petó (2017), han propuesto analizar a la *ideología de género* como un *pegamento simbólico* (*symbolic glue*) que amalgama diferentes paradigmas en una sola estructura enunciativa. Como veremos en el capítulo 3 y 4, la *ideología de género* sirvió a la campaña de CMHNM-Ecuador para evocar un marco “pro-vida” y, al mismo tiempo, un marco hipernacionalista a favor del “pueblo” y de los “verdaderos valores ecuatorianos”.

En este juego entre el discurso y sus marcos constitutivos, podemos describir tres dimensiones en que estos se materializan en la acción colectiva: *la construcción de sentidos*, *la formación de identificaciones* y *los efectos del discurso*.

- a) Keller menciona (2011), en primer lugar, que los discursos y sus marcos implican una *construcción de sentidos*; es decir, la configuración de una realidad que permite a los agentes identificar un problema y una serie de posibles acciones colectivas contra este. ¿Qué construye la *ideología de género*? ¿Qué significa este para los activistas *anti-género*?
- b) En segundo lugar, los marcos se vinculan, necesariamente, con la formación de una subjetividad o, en términos de Sofía Argüello, con una *identificación*. Argüello (2013) describe a los actores de la acción colectiva como *identificaciones* y no como *identidades*. El paso de un concepto a otro tiene que ver con que las identidades no deben ser conceptualizadas como esencias transhistóricas, sino como (re)construcciones dadas a través de procesos relacionales, discursos y sistemas de poder. En este caso –y aún en los momentos de acción colectiva– la identidad *en sí* (el sujeto homogéneo, racional e inmóvil de la filosofía humanista clásica) no existe, y se debe dar paso a la idea de un sujeto siempre inacabado y formado a través de los discursos. En este caso, los discursos permiten construir una *identificación* que permite a los participantes establecer redes de solidaridad y mantener valores y metas (más o menos) comunes. No obstante, los procesos de identificación no sólo se producen al interior de las agrupaciones, sino con respecto a unos *otros*: los rivales de un movimiento, aquellos que “deben” solucionar un problema, etc. Pensemos, por ejemplo, en cómo los movimientos anti-aborto se retratan a sí mismos y a sus *otros*: desde su lucha, ellos se autoidentifican como “pro-vida”, las feministas son retratadas como “asesinas” de bebés, y el Estado aparece como aquel que debe asegurar el bienestar y la vida de los “niños por nacer”.
- c) En tercer lugar, los discursos y sus marcos de acción colectiva tienen *efectos concretos* sobre la vida social: marchas, protestas y, entre otras cosas, *dispositivos*. En este último punto, Keller –retomando a Foucault– describe a los dispositivos como “infraestructuras diseñadas para resolver un problema como, por ejemplo, el establecimiento de una ley, de una regulación administrativa, entre otras” (Keller 2011, 65). Los dispositivos, por tanto, pueden consolidarse por efecto de un discurso en particular y, a la vez, servir como un canal de difusión/reproducción de una serie de

enunciados. Como veremos en los siguientes capítulos, las ONG's "pro-vida" de todo el mundo, se han convertido en dispositivos que tienen por objetivo reproducir discursos en contra de la despenalización del aborto, pero, sobre todo, influir en las políticas públicas sobre DSR.

Además de la construcción de sentidos, la identificación y de los efectos concretos, Keller afirma que es posible analizar un discurso y sus marcos constitutivos, tomando en cuenta lo que él denomina como *phenomenal structure* (Keller 2011). La *phenomenal structure* tiene que ver con las diversas formas en que un problema social (incluyendo los problemas que se proyectan desde la acción colectiva) es construido/abordado dentro de un discurso: las causas/diagnóstico de un problema, sus posibles soluciones/prógnosis, las responsabilidades que cada quién debe o debería asumir (sean del Estado, la sociedad, los mismos agentes de la acción colectiva, etc.), la posición subjetiva con respecto al problema (los "pro-vida" como representantes de lo ético y justo) y la posición de los otros con respecto a esta temática (El Estado como el encargado de "asegurar la vida desde la concepción"). Dentro del campo de la *phenomenal structure*, en otras palabras, lo que se analiza son las múltiples dimensiones que tiene un discurso y la manera en que los actores configuran un problema, sus (posibles) soluciones y los actores que intervienen en este. Tomando en cuenta los activismos conservadores *anti-género* ¿qué está más allá de la *politización reactiva*? ¿Cuál es el proyecto político de los sectores *anti-género*? ¿Qué tipo de problema han formulado en sus marcos de acción? ¿Qué soluciones proponen? ¿Cuáles actores son centrales en sus discursos? Por último, si bien el SKAD permite comprender los discursos en su complejidad y en capacidad para estructurar una realidad, este ha dejado de lado un elemento fundamental: las emociones. Gayle Rubin, por ejemplo, en su texto *Pensando el Sexo* de 1984 ya había descrito el accionar de las agrupaciones conservadoras estadounidenses en el contexto de la *Mayoría Moral*. ¿Por qué importan las emociones para entender el accionar de los nuevos conservadurismos?

1.5. Las emociones: una característica esencial para el análisis de los nuevos activismos conservadores

Varios autores (Jasper 2012; Goodwin, Jasper y Polleta 2001; Collins 2001) han denunciado que la mayoría de enfoques teóricos sobre la acción colectiva (incluyendo el análisis de los marcos) han relegado los sentimientos y las emociones como elementos importantes para el análisis social. Este olvido tiene que ver con que la acción colectiva continúa siendo percibida

(en los ámbitos académicos, especialmente) como un acto netamente racional en donde prima el cálculo acerca de los medios y los fines, las oportunidades y las capacidades de los actores. Ante este vacío, a principios del siglo XXI, diferentes corrientes –influenciadas en gran medida por el feminismo– empezaron a problematizar *los vocabularios de la emoción*; es decir, las emociones asociadas a los discursos y recursos emotivos que interpelan a los agentes a unirse por una causa social. Los sentimientos de ira, cólera, miedo, esperanza, compasión, entre otros, empezaron a formar parte del vocabulario teórico de la acción colectiva, al punto de que se volvieron un campo específico de investigación. No obstante, con el avance de este tipo de análisis, fue tornándose evidente que los esquemas, los procesos de identificación y las emociones estaban articulados entre sí y que confluyen en un mismo sistema de interpretación. Con respecto a la identidad (o a la identificación, cómo lo he llamado anteriormente), Goodwin, Jasper y Polleta mencionan, que “la mayoría de discusiones retratan la identidad colectiva como una enmarcación de una frontera cognitiva, más que por el *afecto* producido (sentimientos de solidaridad, respeto, admiración, etc.) entre los miembros del grupo y, frecuentemente, por la antipatía generada hacia aquellos que no son miembros” (Goodwin, Jasper y Polleta 2001, 9). La identificación del Ku Klux Klan –la organización fascista/racista más grande que ha tenido EEUU–, por ejemplo, tiene que ver con el miedo que intentan imponer (desde sus vestimentas y capirotos blancos, hasta la tortura y asesinato a minorías raciales o sexuales) hacia todos aquellos que no pertenezcan a la “raza aria y cristiana”.

En torno al vocabulario de la emoción, podemos describir tres rasgos de las actuales agrupaciones conservadoras: la primera, retomando a Ruth Wodak (2015) tiene que ver con una retórica populista que divide y simplifica la realidad social entre buenos/malos o amigos/enemigos. En este caso, es bastante común la apelación entre el *pueblo* (aquel conglomerado mayoritario que tiene “soberanía” para tomar decisiones sobre el curso de la nación) y las *élites* (aquellas “minorías poderosas” que toman decisiones por fuera de la opinión popular); o el *pueblo* y un *enemigo externo*. En segundo lugar, y en consonancia con las retóricas populistas, los grupos conservadores promueven *políticas del miedo*, es decir, la formulación de marcos interpretativos basados en sentimientos de riesgo y catástrofe social. Desde aquí, la implementación de ciertas políticas progresistas (la legalización del matrimonio homosexual, la entrada de migrantes, la implementación de políticas sobre educación sexual, entre otras) aparecen como un riesgo para la continuación de la vida y estabilidad nacional – el desquebrajamiento de ciertos “valores fundamentales”, la pérdida de

la “pureza racial”, etc. En último lugar, y en concordancia con las políticas del miedo, se encuentra lo que algunos teóricos han denominado como *shock moral* (M. Jasper 2012) o *pánico moral* (Rubin 1984). Gayle Rubin se refiere a los pánicos morales como episodios específicos en los cuales se erigen sensibilidades en la sociedad y que ocurren en medio de las disputas alrededor de los valores legítimos sobre el cuerpo y la sexualidad. Rubin explica que “debido a que la sexualidad está tan mistificada en las sociedades actuales, las guerras sobre ella a menudo se hacen con formas indirectas que dirigen a objetivos falsos (los homosexuales, las feministas, los seropositivos, las trabajadoras sexuales, etc.). Además, se conducen con pasiones extraviadas y son intensamente simbólicas” (1984, 40). De esta manera, los pánicos morales se construyen a través de potentes emociones parcializadas, relacionadas con la indignación extrema, la rabia e incluso con sentimientos apocalípticos de decadencia social. En los pánicos morales, además, es usual la apelación de *chivos expiatorios*, es decir, la construcción simbólica de personajes específicos que representan la encarnación de un problema social: los seropositivos, los migrantes, una minoría étnica, etc. En los Estados Unidos de los años setenta, por ejemplo, la agrupación *Save our Children* (Salven a nuestros niños) fundada por Anita Bryant (una líder religiosa importante del momento), protagonizó una de las primeras acciones en contra de ciertas políticas anti-discriminación que protegían a los homosexuales en los espacios públicos y en los lugares de trabajo. Amy L. Stone (2016) describe como Bryant en medios de comunicación nacional, hizo un llamamiento para que se abolieran ciertas leyes que pretendían “desproteger a la niñez y abrir campo para la legalización de la pedofilia”. Inmediatamente después del llamamiento de Bryant –y en un contexto de pánico moral–, diferentes pastores de todo Estados Unidos se unieron para detener el avance de las políticas en favor de los derechos LGBTI. Las acciones de Bryant y de *Save our Children* dieron paso para que, a principios de los ochentas, se formara la *Moral Majority* (Mayoría Moral), una organización evangélica y republicana que pretendía “rescatar” los valores cristianos de Estados Unidos. Con el avance de la epidemia del VIH/Sida en todo EEUU, inmediatamente, los homosexuales fueron retratados por la Mayoría Moral como el símbolo de la decadencia social y moral de la nación.

1.6. El activismo conservador frente a la transnacionalización de la acción colectiva y a la nueva era digital

¿Qué tiene que ver el activismo transnacional con el nuevo conservadurismo ecuatoriano? Si bien esta investigación no tiene como objetivo comprender las redes de activismo transnacional *anti-género*; la manera en que estos grupos se han configurado en el país tiene

que ver, irremediablemente, con una transnacionalización de la acción colectiva en la región. La campaña de CMHNM, por ejemplo, junto con sus colores, discursos, slogans, etc., sufrió un proceso de transnacionalización que empezó en Perú y que llegó a Ecuador en el año 2017. ¿Qué pueden aportar las teorías de la acción colectiva transnacional? ¿Qué relación existe entre este enfoque y una perspectiva sobre los discursos? ¿Qué vacíos mantienen las clásicas teorías de la acción colectiva? Describámoslo:

Andreas Wimmer y Nina Glick Schiller (2002) explican que la mayoría de teorías sociales contemporáneas han estado regidas bajo un paradigma epistemológico centrado en el *nacionalismo metodológico*. En este paradigma, explica Schiller y Wimmer, el Estado-nación aparece como el lugar *a priori* donde pueden explicarse todos los fenómenos sociales: la economía, la cultura, el comercio, la guerra, el arte, etc. En este espacio epistemológico existe, por tanto, un proceso de *naturalización* que ha posicionado a las fronteras estatales como la base incuestionable en la que se desarrollan los procesos sociales. La verdad es que, como explican los autores, la consolidación del capitalismo (como ya lo había hecho Marx y Engels) y del mismo Estado moderno, no podrían entenderse si no se tomara en cuenta sus procesos de transnacionalización y difusión global (2002).

En este caso, cabe mencionar que tanto las teorías estructuralistas de los movimientos sociales, como las corrientes constructivas, no han logrado superar el nacionalismo metodológico intrínseco en la mayoría de ciencias sociales – llegando, incluso, a reforzar sus presupuestos teóricos. En el prominente artículo de Anne E. Kane titulado *Teorizando la construcción de significados en los movimientos sociales* (1997), por ejemplo, la autora afirma que la consolidación de los movimientos por la tierra en Irlanda del siglo XIX (y de sus discursos), tiene que ver con una reinterpretación/resignificación (osada y revolucionaria) de las estructuras lingüísticas propias las comunidades rurales de dicho país. Es así que el concepto de *renta*, por ejemplo, pasó de tener un significado netamente económico entre los campesinos irlandeses (la renta como la administración de tierras de los señores terratenientes y su relación de explotación con sus siervos), a ser una categoría política y popular para denotar un sistema económico de caduco y de opresión. Dentro de estos procesos de movilización, además, el llamado a la revolución tenía que ver, en muchos casos, con una serie de ideales liberales que buscaban la privatización de la tierra, la industrialización, la modernización, etc.

Aunque el análisis de E. Kanne termina siendo muy útil para comprender la transformación y reinterpretación de los sistemas simbólicos en los movimientos sociales, no queda claro cuál es la relación entre este fenómeno y una dimensión internacional de revoluciones y de cambios políticos y culturales en Europa. ¿No habría que afirmar que la construcción de significados en el movimiento por la tierra irlandés no tenía que ver, también, con un panorama internacional donde empezaban a disputarse los valores sobre la propiedad de la tierra, los derechos civiles, la libertad, etc.? ¿Podrían entenderse estas formas de acción colectiva si no tomamos en cuenta los procesos de modernización e industrialización que vivía Europa en esos momentos?

El problema con la postura de E. Kanne, al igual que el de otros teóricos de la acción colectiva, es que analizan la construcción de significados en los movimientos sociales en un límite enteramente nacional y local; la realidad, en cambio, es que desde hace varios siglos atrás, los movimientos sociales vienen activándose de manera transnacional. ¿Cómo entender, por ejemplo, las revoluciones liberales de finales del siglo XIX y principios del XX en toda América Latina? ¿Cómo entender el auge de la izquierda en los años setentas y sesentas en la región?

Es necesario preguntarnos, ante estos vacíos, ¿qué cambios se han producido en la actual globalización neoliberal? ¿Qué efectos ha producido esto en las formas en las que se produce la acción colectiva? ¿En qué formas las acciones políticas rebasan los límites de los Estados y se han vuelto multiescalares (*escale shift*)? Si bien la *acción colectiva transnacional* – entendido esta como la “coordinación internacional de campañas por parte de redes de activistas en contra de actores internacionales, otros Estados, o instituciones internacionales” (Tarrow y della Porta 2005, 2)–, no es un fenómeno nuevo en la historia, este mantiene características particulares en la nueva faceta de globalización neoliberal. En gran medida, estos cambios son producto de: 1) la llegada de nuevas fuerzas políticas a nivel internacional y regional (el Banco Mundial, el FMI, la IDIH, etc.) que –como explica Saskia Sassen (2007)- han puesto en duda (hasta cierto punto) a la soberanía y el poder estatal; 2) el reforzamiento del poder del mercado a nivel global (expresado esto en la intervención de las corporaciones multinacionales, el flujo cuasi- libre del capital financiero en el mundo, etc.) y ; 3) las nuevas tecnologías de la comunicación (permitiendo a los activistas comunicarse, acortar distancias, compartir experiencias, entre otras cosas).

Desde estos cambios estructurales y planetarios, las formas de acción colectiva han mutado para acoplarse a las nuevas condiciones sociales en las que se encuentra la actual globalización neoliberal. Ulrich Dolata (2017), por ejemplo, afirma que las nuevas tecnologías de la información (el internet, los celulares, las aplicaciones móviles, etc.) no solo deben considerarse como herramientas neutras para la acción colectiva, sino que deben considerarse como *agentes estructurantes* (o como *instituciones*, incluso) que tienen impacto en las formas organización transnacional de los movimientos sociales. Es así que una forma novedosa de acción colectiva viene dada, actualmente, por la difusión masiva (y planetaria) de discursos, frases, tweets, memes, hashtags, etc., en redes sociales y plataformas cibernéticas.¹⁸ No obstante, ¿cuáles son las formas en las que los movimientos sociales se han transnacionalizado? della Porta y Tarrow mencionan que existe “una creciente ala de investigación de los movimientos sociales que ha identificado tres importantes procesos de transnacionalización: la *difusión*, la *domesticación* y la *externalización*. Por *difusión* me refiero a la transmisión de ideas, prácticas y marcos de referencia del movimiento social de un país a otro; por *domesticación* nos referimos al asentamiento en territorios domésticos de conflictos que tienen su origen externamente (como sería el caso de una resolución tomada por una institución internacional –como el FMI, la ONU, etc– y que podría causar protestas y acción colectiva alrededor de varios países); y por *externalización*, me refiero al reto de las instituciones transnacionales para intervenir en problemas domésticos o conflictos” (2005, 2).

¹⁸ No obstante, cabe mencionar que todos estos cambios globales no implican que el Estado haya desaparecido como un actor importante en la vida social de los agentes e, incluso, en sus procesos de acción colectiva; por el contrario, la actual globalización neoliberal ha implicado una transformación en la *racionalidad* de los Estados que se acopla de manera eficaz a las nuevas dinámicas de acumulación y desposesión del capitalismo. Sobre este tema, Wendy Brown menciona lo siguiente: “Pienso que debemos ser muy cuidadosos al pensar en el Estado. Uno de los errores más grandes de la teoría marxista y neomarxista de los sesentas y setentas, que intentó desarrollar una teoría sobre el estado capitalista, fue imaginar que los estados capitalistas, de cualquier era específica, tenían una única forma y que el estado en sí mismo constituía una entidad unificada y coherente. Foucault nos ayuda a desafiar estas ideas con sus genealogías del Estado y su rechazo al Estado Moderno como centro de poder y gobernanza, es decir, con sus nociones de biopolítica y del poder distribuido a través de la sociedad. En sus cursos del College de France sobre neoliberalismo, desafía aún más el pensamiento marxista al tomar en cuenta el grado en que los estados son reconfigurados por el proyecto político-intelectual del neoliberalismo. Pero unos cuantos de los viejos teóricos del Estado marxistas están llegando también a una comprensión más matizada de los estados capitalistas -pienso en Streeck, Offe, entre otros. Necesitamos pensar a los Estados en su especificidad. Lo que significa -para referirnos al Norte Global por un momento antes de platicar sobre el Sur- que obviamente existe una diferencia entre los estados keynesianos, o de bienestar social, o social-demócratas y el estado neoliberal. No es que uno sea más grande que el otro, o que uno sea el verdadero estado capitalista y el otro no; todos cumplen funciones diferentes, incluyendo diferentes funciones de legitimación, y les caracteriza, además, diferentes tipos de poder estatal. El neoliberalismo es un proyecto sustancialmente estatal, incluso cuando cuestiona muchos aspectos del estado social-demócrata y el estado liberal. El neoliberalismo redirecciona y reformula el Estado; no reduce sus poderes o importancia” (Raza *et al* 2017, 120-121).

En el caso concreto de esta investigación, retomaré las categorías de *difusión y domesticación* por su utilidad a la hora de analizar a los nuevos activismos conservadores de Ecuador.

En el caso de la difusión, existen dos formas concretas en las que produce en el activismo transnacional: “la *difusión no-relacional*, que implica la transferencia de información de manera impersonal, como se da con los medios masivos (internet, etc.) y; la *difusión relacional*, en donde se transfiere información entre líneas establecidas de interacción (Tarrow y McAdam, 2005, 127). Un ejemplo particular de *difusión no-relacional y relacional* se ha dado, como lo muestra la investigación de Manuela Caiani y Linda Parenti (2013), entre agrupaciones de extrema derecha europeas y norteamericanas. En su investigación, las autoras demuestran que, en Francia, Alemania, Italia, España, el Reino Unido y Estados Unidos, existían –al menos entre el 2011-2013– más de 100 páginas web en cada país (y más de 300 en Estados Unidos) en donde se difundían contenidos racistas, neonazis, neo-místicos, new age, etc. Además, Caiani y Parenti determinaron que estas mismas plataformas cibernéticas eran utilizadas para facilitar el reclutamiento de activistas, “pero sobre todo para *mantener contactos con otros grupos*, obviando, así, leyes nacionales e investigaciones policiales”¹⁹ (Caiani y Parenti 2013, 10). Además, dentro de estos contextos que describen las autoras, es que podríamos hablar de la conformación de una nueva identificación transnacional de extrema derecha que supera las barreras de los Estados-nacionales a través del uso de las herramientas digitales.

Ahora, ¿qué importancia tiene la difusión y la domesticación para el análisis de marcos? Desde una perspectiva enteramente pragmática, la difusión y la domesticación no implican únicamente un traslado lineal de información y de un problema de un lugar a otro, sino la puesta en escena de estos discursos en realidades distintas. En este caso, los discursos se performan de acuerdo a ciertas normativas (transnacionales, en este caso), pero también operan y cambian por la agencia social y de acuerdo a las realidades concretas de cada contexto. Bajo esta perspectiva, no importa tanto encontrar el “verdadero” y “original” discurso sobre la *ideología de género* (nacido en los años noventa en el seno del Vaticano), sino entender las maneras en las que opera en las actuales formas de politización reactiva. ¿Qué significa la *ideología de género* para los grupos conservadores de Ecuador? ¿Qué diferencias internas existe (entre católicos y evangélicos, por ejemplo) con respecto a este

¹⁹ Traducción y cursiva mías.

discurso? ¿Qué efectos ha producido? ¿Cómo ha sido puesto en escena? ¿Cómo ha cambiado y adaptada de acuerdo a las diferentes coyunturas políticas? Estas son algunas de las preguntas que intentaré resolver a lo largo de la investigación.

1.7. Metodología

La metodología de esta investigación, al estar involucrada con la acción colectiva y los discursos, tiene como foco principal entender cómo la *ideología de género* (como una estructura enunciativa que es continuamente citada y que tiene efectos concretos sobre el mundo) en su enunciación continua y performativa, ha permitido la acción colectiva de agrupaciones autodenominadas “pro-vida/pro-familia”. A través de la *ideología de género*, cómo demostraré adelante, se ha logrado la acción colectiva (movilizaciones masivas en todo el país, tomas de espacio público, pronunciamientos en medios de comunicación y redes sociales, etc.), pero también, la consolidación de una campaña nacional “anti-género” con nexos a nivel internacional. En este caso, la metodología estuvo centrada en analizar los significados sobre la *ideología de género* desde la voz de los activistas conservadores y entender cómo este discurso mediaba para impulsar movilizaciones y acciones colectivas de sectores evangélicos y católicos conservadores. En otras palabras, lo importante para mí análisis era comprender los diferentes modos en que la *ideología de género* representa la realidad social, y las maneras en que permitía a agentes concretos irrumpir, a través de campañas, movilizaciones y el uso de dispositivos “pro-vida/pro-familia”, contra las políticas y fuerzas feministas.

En una primera instancia, fue necesaria una extensa revisión bibliográfica para entender a nivel macro los procesos políticos e históricos de los sectores evangélicos y católicos. En medio de esta indagación, actores como Juan Pablo II y Joseph Ratzinger tomaron relevancia, así como algunos eventos en América Latina, como las múltiples acciones (algunas desde los mismos Estados, otras paraestatales) por eliminar a los movimientos de izquierda y a la Teología de la liberación, las dictaduras, las políticas feministas de finales de siglo XX, el crecimiento exponencial de las iglesias evangélicas (de corte pentecostal y neopentecostal), entre otros. Fue en esta exploración en la que comprendí que la *ideología de género* no se trataba de una mera retórica reaccionaria y conspirativa, sino un aparato enunciativo complejo, usado no sólo para contrarrestar discursivamente al feminismo y los movimientos LGBTI, sino para (re)configurar un nuevo estilo de conservadurismo con bases patriarcales y

heteronormativas. Gran parte de esta recopilación bibliográfica se encuentra en el capítulo 2, aunque a lo largo de esta investigación es continuamente citada.

Siguiendo esta línea histórica, el capítulo 3 contiene una primera sección en donde describo, brevemente, los inicios de la politización *anti-género* en Ecuador. Tomando en cuenta un período que va desde 2008 (donde se estableció la nueva Constitución ecuatoriana) hasta 2016 (momento en que finaliza el periodo presidencial de Rafael Correa), describo el auge de las acciones colectivas *anti-género* llevadas a cabo por organizaciones y actores conservadores como Somos 14 millones, Mónica Hernández (encargada de la política de prevención del embarazo adolescente, Plan Familia), entre otros etc. Esta sección, aunque no contiene fuentes primarias (sino noticias e investigaciones elaboradas con respecto a este momento), intenta establecer un paralelismo entre las formas de acción colectiva *anti-género* de esos años y las actuales movilizaciones y campañas contra el *género* en Ecuador.

De manera concreta, el espacio temporal en el que se ubica esta investigación va desde mediados del 2017 (cuando se empezó a forjar la campaña CMHNM- Ecuador), hasta marzo del 2019, cuando se realizó la marcha Salvemos las 2 Vidas, en medio de las discusiones por despenalizar el aborto en casos de violación, incesto, estupro o inseminación no consentida. En este lapso temporal he puesto especial énfasis en tres eventos específicos en el que activistas “anti-género” tomaron el espacio público: la marcha de CMHNM en octubre del 2017 (enfocada, principalmente, sobre el rechazo a la implementación de una nueva malla curricular con enfoque de género en escuelas y colegios); la segunda marcha *anti-género* en julio del 2018 (enfocada sobre la decisión de la Corte Constitucional de reafirmar el derecho de los jóvenes sobre una sexualidad informada); y el inicio de la campaña Salvemos las 2 vidas en enero del 2019 (enfocada en detener la propuesta legislativa sobre la despenalización del aborto en el Código Orgánico Integral Penal). En el transcurso de estos eventos y movilizaciones, no sólo las formas de acción colectivas se transformaron, sino que el discurso y los aparatos sobre la *ideología de género* se fueron adaptando frente a ciertas condiciones y debates concretos. El debate sobre el aborto desde finales del 2018, como mostraré en el último capítulo, implicó que el discurso sobre la *ideología de género* se terminara adaptando frente a las condiciones pragmáticas en que los colectivos feministas disputaban una reforma en el COIP.

En torno a este espacio temporal, cabe mencionar que el trabajo etnográfico fue llevado a cabo (principalmente) en dos ciudades del Ecuador: Guayaquil y Quito. La circunscripción de estas dos ciudades tiene que ver con que la campaña de CMHNM, si bien tuvo alcance nacional desde su inicio en el año 2017, fue coordinada, en gran parte, desde estos dos espacios urbanos. César Parra, pastor bautista y líder de CMHNM, comentaba en su entrevista lo siguiente: “de hecho, ahorita la base de operaciones de esto (de la campaña de CMHNM) está en Guayaquil con el sector católico. Aquí (en Quito) está la parte política-jurídica; allá (en Guayaquil) está la parte de la movilización” (César Parra, entrevista personal, 2019). Las razones por las que éstos centros urbanos se han constituido en el lugar de operaciones de los activimos *anti-género*, tienen que ver con tres cuestiones: son las dos ciudades más grandes y económicamente activas del país; en ambas operan las instituciones católicas y evangélicas más importantes de Ecuador (como es el caso de la Confraternidad Evangélica del Ecuador y la Conferencia Episcopal Ecuatoriana); y tanto en Quito como en Guayaquil se encuentran las iglesias católicas y evangélicas más grandes, como la Iglesia Evangélica de Ñaquito. En el caso de Guayaquil, también, cabe destacar su historia ligada con el dominio que ha ejercido el partido conservador y de derecha Partido Social Cristiano (un partido de corte empresarial con rasgos católicos que ha gobernado la ciudad por más de veinticinco años).

Para analizar la *ideología de género* como discurso y su implicación en el activismo conservador ecuatoriano, mi trabajo de campo se basó en tres técnicas de recopilación de datos: la implementación de entrevistas semiestructuradas a activistas “pro-vida/pro-familia”, mi participación activa en eventos “pro-vida/pro-familia” (marchas, plantones y ponencias) y la recopilación de información en redes sociales y medios de comunicación digitales (lo que podría denominarse como una suerte de etnografía digital). En el caso de la primera técnica, decidí realizar una serie de entrevistas a los principales agentes que movieron la campaña de CMHNM en el país. En estas entrevistas intentaba indagar sobre diversas cuestiones, incluyendo la participación directa de iglesias evangélicas y católicas en las movilizaciones de estos años, las agrupaciones “pro-vida/pro-familia” que se activaron y emergieron en este contexto y las maneras en que los/las activistas conservadores/as reprodujeron y utilizaron los aparatos del discurso sobre la *ideología de género*. Cabe mencionar que, a través de una minuciosa investigación en redes sociales y medios de comunicación, delimité mis entrevistas a trece actores que se movilizaron y tuvieron protagonismo en redes sociales y medios de comunicación. Entre estos actores se encontraban siete líderes religiosos (tres obispos católicos y cuatro pastores evangélicos que, incluso, firmaron una carta en representación de

las movilizaciones que se darían en el país) y seis activistas conservadores (cuatro católicos y dos evangélicos). En la Tabla 1 se muestran los actores preliminares que escogí para realizar entrevistas.

Tabla 1. Actores seleccionados para entrevistas

Actores	Institución/grupo al que representan	Cargo
Eugenio Arellano	Conferencia Episcopal del Ecuador	Presidente de la CEE
Luis Cabrera	Conferencia Episcopal del Ecuador	Vicepresidente de la CEE
René Coba Galarza	Conferencia Episcopal del Ecuador	Secretario General de la CEE
Freddy Guerrero	Sociedades Bíblicas Unidas/Movimiento Vida y Familia	Presidente de Sociedades Bíblicas Unidas/ Representante en Movimiento Vida y Familia
Jaime Cornejo	Centro Cristiano de Cuenca/ Movimiento Vida y Familia	Pastor de la iglesia Centro Cristiano de Cuenca/ Representante en Movimiento Vida y Familia
Fernando Lay	Iglesia Ñaquito/ Movimiento Vida y Familia	Pastor de la iglesia Ñaquito/ Representante en Movimiento Vida y Familia
Estuardo López	Confraternidad Evangélica del Ecuador/ Movimiento Vida y Familia	Presidente de la Confraternidad Evangélica del Ecuador/ Representante en Movimiento Vida y Familia
Amparo Medina	Pastoral Familiar de Quito/Red Vida y Familia/ El amor en Movimiento/ S.O.S Mamá/ Caravana por la Vida	Encargada de la Pastoral Familiar y activista "pro-vida".
Gina Guevara	Frente Nacional por la Familia	Representante de Frente Nacional por la Familia
Braulio Álvarez	Abogado de CMHNM/ Movimiento Vida y Familia	Abogado de CMHNM/ Representante de Movimiento Vida y Familia
Carlos Larco	Abogado de CMHNM/ Movimiento Vida y Familia	Abogado de CMHNM/ Representante de Movimiento Vida y Familia
Érika Váscones	Red Vida y Familia	
Linda Arias	PUCE (Pontificia Universidad Católica del Ecuador) /Red Vida y Familia	Profesora en PUCE y activista en Red Vida y Familia

Fuente: Datos tomados del trabajo de campo

Al final de la investigación, no obstante, logré realizar quince entrevistas a diferentes líderes conservadores y religiosos, de los cuales doce son citados en esta investigación (Tabla 2). Sin embargo, varios líderes y activistas a los que intenté contactar en una primera instancia no pudieron ser entrevistados y, por tanto, opté por escoger a otros informantes. Estos cambios se debieron a dos circunstancias. La primera tenía que ver con el rechazo de varios activistas a acceder a una entrevista. Algunos activistas *anti-género* tuvieron un sentimiento de sospecha acerca quién era, los fines que quería alcanzar con mi entrevista y, por tanto, de mi investigación en general. Los Dos obispos a los que intenté contactar, por ejemplo, no estuvieron dispuestos a emitir criterios “políticos” y afirmaron que el único encargado para hablar en representación de la iglesia católica ecuatoriana era Eugenio Arellano, presidente de la Conferencia Episcopal. Otros actores, en cambio, aunque no rechazaron directamente mi propuesta, decidieron no confirmar la entrevista. En segundo lugar, con el transcurso de la campaña CMHNM y de las diferentes circunstancias políticas, nuevos activistas “pro-vida/pro-familia” emergieron y tomaron relevancia para mí investigación. David Simba, un activista evangélico “pro-familia”, por ejemplo, conformó sus propios grupos de activismo en 2018 (Meta Política y Políticos Cristianos), después de las primeras movilizaciones en 2017. Actualmente, Simba, es uno de los principales representantes del activismo evangélico conservador, con miras a formar su propio partido y convertirse en un actor importante en la política ecuatoriana.

Con respecto a los informantes, es necesario recalcar un perfil social general. La mayoría trabaja de manera conjunta con instituciones religiosas, sea como líder espiritual o como miembro de una iglesia o grupo religioso. La mayoría de las activistas del movimiento Vida y Familia, a excepción del abogado Carlos Arsenio Larco, trabajan como pastores en iglesias importantes del país. La Iglesia Evangélica de Ñaquito, por ejemplo, de la que el pastor principal es Fernando Lay, es una de las iglesias más antiguas e importantes de Quito (levantada a mediados del siglo XX por misiones estadounidenses) y con una cantidad considerable de asistentes. Amparo Medina, por otro lado, es una de las activistas católicas más importantes del país y trabaja en la Pastoral Familiar de la Arquidiócesis de Quito. Su fama internacional con los grupos “pro-vida/pro-familia” le ha permitido viajar, dar capacitaciones y generar vínculos internacionales. Medina, como se demostrará adelante, no sólo influye en el panorama nacional del activismo conservador, sino que con los años ha llegado a tener transcendencia a nivel internacional por sus ponencias sobre aborto, *ideología de género*, eutania, *cultura de la muerte*, etc.

La clase social a la que pertenecen estos actores conservadores parece ser de un rango de clase media o clase media acomodada. Cada uno tiene un cargo estable y específico que le permite mantener ingresos constantes. Linda Arias, por ejemplo, a más de ser profesora de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, trabaja en su propia oficina como abogada privada. A continuación, la tabla de los actores entrevistados.

Tabla 2. Actores entrevistados

Actores	Institución /grupo al que representan	Cargo
Eugenio Arellano	Conferencia Episcopal del Ecuador	Presidente de la CEE
Freddy Guerrero	Sociedades Bíblicas Unidas/Movimiento Vida y Familia/Fundación Latinoamericana de Estudios	Presidente de Sociedades Bíblicas Unidas
Fernando Lay	Iglesia Ñaquito/Movimiento Vida y Familia	Pastor de la iglesia Ñaquito
Estuardo López	Confraternidad Evangélica del Ecuador/ Movimiento Vida y Familia	Presidente de la Confraternidad Evangélica del Ecuador
Amparo Medina	Pastoral Familiar de Quito/Red Vida y Familia/ El amor en Movimiento/ S.O.S Mamá/ Caravana por la Vida	Encargada de la Pastoral Familiar y activista "pro-vida"
Carlos Larco	Abogado de CMHNM	Abogado de CMHNM
Linda Arias	PUCE (Pontificia Universidad Católica del Ecuador) /Red Vida y Familia	Profesora en PUCE y activista en Red Vida y Familia
Carlos Villafuerte	Pastoral Familiar del Puyo	
David Simba	MetaPolítica/ Políticos Cristianos	Representante de MetaPolítica y Políticos Cristianos
Santiago Jima	Pastoral Familiar de Quito	Secretario en la Pastoral Familiar de Quito
César Parra	Movimiento Vida y Familia	Representante en Vida y Familia
Gustavo Sires	CMHNM en Guayaquil	Representante de padres de familias de colegios de Guayaquil
Jaime Dousdebes	Acción católica universitaria	Exdirigente en Acción Católica Universitaria
Pablo Arteaga	Lazos de Amor Mariano	Activista católico y "pro-vida"
Pablo Proaño	Lazos de Amor Mariano	Activista católico y "pro-vida"

Fuente: Datos tomados del trabajo de campo

Otro elemento importante para esta investigación, fue mi participación directa en eventos “pro-vida/pro-familia” :3 conversatorios, 2 marchas y 1 plantón “provida/pro-familia”. Los conversatorios, por un lado, me permitieron entender cómo se construían los discursos *anti-género*, las maneras en que se concebía al feminismo y las políticas LGBTI, la emotividad desencadenada en medio de las discusiones sobre el “género”, etc. Al mismo tiempo, estos conversatorios me permitieron identificar elementos concretos de la acción colectiva como, la gama de activistas involucrados en las campañas, las formas de organización de los colectivos “pro-vida/pro-familia”, las diferencias internas, etc. Estos conversatorios fueron: *Los cristianos en la política* (un conversatorio llevado a cabo el 4 de marzo del 2018 con pastores del movimiento Vida y Familia, acerca del rol de los cristianos evangélicos en la política y en la campaña de CMHNM); *Efectos de la aplicación de políticas públicas internacionales respecto a la familia* (un evento de la Universidad de los Hemisferios el 26 de octubre de 2018, en el que estuvieron invitados Agustín Laje y Nicolás Márquez) y; la inauguración de la campaña *Salvemos las 2 Vidas* (charla en la que Martha Villafuerte, representante del colectivo Red Familiar Guayaquil, expuso sobre el rol de los activismos “pro-vida” para frenar ciertas reformas en el COIP que despenalizaría el aborto por violación. Este evento se dio el 18 de febrero de 2019).

Por el lado de los plantones y movilizaciones –y mediante la observación participante-, mi inclusión en estos eventos me permitió analizar la forma en que era llevado a cabo la acción colectiva en los espacios públicos. En este caso, fue posible vivenciar cómo experimentaban las movilizaciones aquellos que no estaban directamente involucrados en los liderazgos “pro-vida/pro-familia” y el tipo de demandas que se exponían en las calles. Lo relevante de estas movilizaciones, cómo demostraré en los siguientes capítulos, es que en las marchas se podía captar un ensamblaje de sujetos politizados de diferentes procedencias: evangélicos, católicos, mujeres, políticos, niños, activistas católicos, religiosos, entre otros. Para éstas movilizaciones, la cámara de fotos y la grabadora de voz se volvieron elementos esenciales. Las dos marchas fueron: la movilización de CMHNM el 28 de julio de 2018 en Guayaquil (convocada por el colectivo A Mis Hijos Los Educo Yo y Frente Nacional por la Familia) y la movilización de *Salvemos las 2 Vidas* en Guayaquil el 16 de marzo de 2019 (convocada, principalmente, por la Arquidiócesis de Guayaquil y los colectivos: Frente Jóven, Casa de la Vida, Red de Jóvenes Activos, Proyecto Esperanza, Médicos por la Vida, A Mis Hijos Los Educo Yo, Red Familiar Guayaquil, Fundación Familia y Futuro, Frente Nacional por la Familia, Red de Restauración Civil y Celca). El plantón al que logré asistir, por otro lado, se

dio a las afueras de la Asamblea Nacional el 3 de enero de 2019, mientras los asambleístas discutían las reformas al Código Orgánico Integral Penal. Ese día, un sector de los activismos feministas se convocaron reclamando la apertura a la despenalización del aborto por violación, mientras que un grupo de activistas “pro-vida” se reunieron unos pasos más adelante, haciendo plegarias, rezando y cantando.

Además de estos datos obtenidos de fuentes primarias y gracias al alcance mediático que tuvieron estas marchas y campañas, decidí complementar mi trabajo empírico con fuentes provenientes de medios digitales y redes sociales. A diferencia de otros momentos de la acción colectiva conservadora, como lo demuestra Elżbieta Korolczuk (2014), las actuales ofensivas en contra del “género” en el mundo, han estado atravesadas por el uso estratégico de medios digitales. La campaña de CMHNM- Ecuador, al igual que otras plataformas *anti-género* similares en América Latina, tuvieron un gran impacto social y mediático por alcanzó que llegaron a tener a través de Facebook y la difusión de noticias (la mayoría de ellas falsas) en plataformas cibernéticas como Whatsapp y Twitter²⁰. Además, las redes sociales se convirtieron en el lugar idóneo en el cual los conservadores lograron posicionar un discurso común, activar redes, generar pánico moral, convocar a la población y establecer procesos de identificación. La mayor parte del material que utilicé para esta investigación provinieron de las siguientes redes sociales y enlaces:

Tabla 3. Enlaces de páginas web de agrupaciones anti-género

Nombre de la agrupación	Enlaces web
Con mis hijos no te metas	https://www.facebook.com/conmishijosnotemetasec/
Vida y Familia, Ecuador	https://www.facebook.com/VidayFamiliaEcuador/
A Mis Hijos Los Educo Yo	https://www.facebook.com/AMisHijosLosEducoyo/?eid=ARB8_XqE35b3cO8eBJfaA7OtTHJsC0vEWI4EyPG9k33SywZ6Kmmr7WnUMcnyiAAqHcyjZr1Nv82_uTr7
Red Familiar Guayaquil	https://www.facebook.com/RedFamiliarPF/?eid=ARC3Yz3FBf9q6ea8W86CuxMNBwom8RaPON17he32p7JrSopNRatG_Sm3djsS2AnjOKzBKunoK0NLHr5u
S.O.S Mamá	https://www.facebook.com/sosmama.salvandovidias/?_tn_ =kC-R&eid=ARD3doMNS2pv4Y6FC6JDAIRjTFTpju97b-4Zi4QPM87a-lc3bf-CtIHdMmMdfODE5cEdfkeVKUKrO2eV&hc_ref=ARTNiaUCxLBRd

²⁰ Véase, por ejemplo, el documental “Genero bajo ataque” (Centurión 2018). En el documental se expone cómo en toda América Latina, las campañas de CMHNM han estado entrelazadas con el uso de medio digitales y el pánico moral. Centurión, Jerónimo. *Género bajo ataque*. 2018. Costa Rica, Colombia, Perú y Brasil: Centurión producciones, Clacai. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=PjJZQGjs9ck>

	LkCMSC6srFBBXQeV6zDVLTSQY_19s7W_DgzqJR93i3wabcGRcM-sI&_xts_%5B0%5D=68.ARB1hJhoodjp85KfdNBgaZKutmQnCO7b59B-_sedSiL_qlW_TOL1XO4cpsBPLwD231AihMig7Crgav7kD7eBTFCa9arA5Dfwhp-kBdijSf78pY7qPFwaKypXkvi4lqd03ed1fd2DFPdQ-3Yy2fQ9YmRZW_ur-mMpDAyg0cYjzzwqobUd5ZowlRsgs-k1qGJcZvEPMuBd3ZCvtQbiHsttx153dGQjlJQA2xlsKvj1rH3VVVZimrKhd9Sxa_mq4s8ZDX3w2gBIx1EO97rCjNuFJd21CsUxSB4Plgxf-LgdhTyDBYuc
Red Familiar Guayaquil (Instagram)	https://www.instagram.com/redfamiliar_guayaquil/
Frente Joven Ecuador	https://www.instagram.com/frentejuvenec/
Frente Nacional por la Familia	https://www.facebook.com/FrentePorLaFamiliaEC/

Fuente: Datos tomados del trabajo de campo

Para finalizar con esta sección metodológica, creo que es necesario aclarar que este trabajo entra en el campo de las investigaciones semiencubiertas. La investigación semiencubierta implica que un investigador decide camuflar parcialmente su identidad –y objetivos– para acceder a información más fidedigna sobre cierta agrupación o problemática social. Este tipo de investigaciones ha conllevado debates acerca de la ética investigativa y del rol de los analistas sociales en el trabajo de campo. El *Try-Agency* en Canadá (la institución que regula la conducta de los investigadores en universidades o entidades privadas), por ejemplo, aclara que toda investigación debe ser “honesta y libre de engaños” y que es necesario la aprobación de los informantes en todo el proceso de la investigación (CIHR, NSERCC y SSHRC 2016). Por otro lado, investigadores de la religión, la sexualidad, el crimen y de la extrema derecha estadounidense, como Matthew A, Lauder (2003) o Alice Goffman (2015), avalan las investigaciones (semi)encubiertas, siempre y cuando tengan como fin acceder a información que no sea posible obtener por mecanismos más tradicionales. En general,

(...) la observación encubierta ofrece tres beneficios superpuestos. Primero, la observación participante encubierta puede proporcionar acceso a instituciones u organizaciones que de otro modo quedarían excluidas de los investigadores. Esto incluye organizaciones secretas (conocidas por el público en general que permanecen discretas sobre sus actividades) y organizaciones secretas (no conocidas por el público en general y sin una vanguardia). En segundo lugar, puede permitir a los investigadores recopilar datos como expertos, lo que reduce el riesgo de que las personas en estudio modifiquen sus comportamientos y, por lo

tanto, puedan revelar comportamientos secretos, que sean ocultos o no sean éticos. En tercer lugar, ser un experto "puro" también le permite al investigador experimentar de primera mano los fenómenos en estudio de la misma manera que los participantes lo experimentan. Individualmente y colectivamente, estos beneficios pueden generar nuevos conocimientos y capturar datos ricos que a menudo serían imposibles de obtener para respaldar nuevas contribuciones teóricas (Roulet, Gill, Stenger y Gill 2017, 6).

Siguiendo a los académicos de la investigación encubierta, propongo hablar, no de una ética estática y rígida como el Try-Agency, sino de una *ética situada*; es decir, de una “relativización de la ética de trabajo campo” (Varea 2018). La ética situada para Roulet, Gill, Stenger y Gill (2017) implica un constante proceso reflexivo en el cual el investigador se cuestiona acerca de la necesidad de camuflar la identidad y de los beneficios que tendría este tipo práctica para el desarrollo de la investigación. Desde la ética situada, el investigador realiza las siguientes preguntas: ¿Es realmente necesario encubrir mi identidad para acceder a (mayor y mejor) información? ¿Qué tipo de información me podría proporcionar el trabajo de campo encubierto? ¿Quiénes se beneficiarían de este tipo de información? ¿Quiénes podrían ser afectados? ¿Qué riesgos existen para mí y para otros?

En el caso de esta investigación, logré acercarme a los líderes de CMHNM afirmando que pertenecía al departamento de sociología de Flacso y que estaba realizando una tesis sobre los nuevos activismos “pro-vida/pro-familia” en Ecuador. Esta posición descartaba la posibilidad de que, al pertenecer a una maestría de Género y Desarrollo, me llegaran a asociar como un posible contrincante o infiltrado. Claramente, esto implicaba, a la vez, ocultar mis vínculos con círculos de activismo feminista y LGBTI y, obviamente, mi propia orientación homosexual. Esta posición –aunque tuvo sus límites– me permitió acercarme y comprender qué entendían los activistas conservadores por *ideología de género* y cómo esto les incentivaba a accionarse en el espacio público-político. En varios eventos como marchas y plantones, me presentaba a mí mismo como un activista “pro-vida” y como alguien interesado en incursionar en esta forma de accionar político. Esto, claramente, me dio la apertura para lograr algunas entrevistas y pasar desapercibido en varios eventos.

Debo aclarar que esta cantidad de entrevistas y la información recopilada en esta tesis, no hubieran sido posibles sin la colaboración de Sofía Yepes y Sofía Brito, dos alumnas de

FLACSO-Ecuador que investigaron temas similares y con las que he colaborado en el desarrollo de este trabajo.

Capítulo 2

Panorama histórico de lo religioso en América Latina: del reaccionarismo católico de los 70-80s, hasta el surgimiento de los sectores evangélicos

Más allá de las campañas *anti-género* que continuamente se activan en el mundo, existe una historia compleja e imbricada que ha dado forma a estos procesos de acción colectiva. Esta historia, en el caso de América Latina, tiene que ver con los diferentes procesos de cambio y renovación que ha vivido la religión en el continente. Por un lado, el sector más conservador de la iglesia católica, no sólo se opuso a los proyectos de izquierda que se fraguaban en los años sesenta y setenta en la región, sino que consolidó un aparataje para combatir el auge del feminismo y las políticas de género. Esta oposición al feminismo tuvo que ver con el proyecto de la *Nueva Evangelización* inaugurado por Juan Pablo II, que pretendía involucrar a los laicos en la difusión y defensa del catolicismo y, sobre todo, volverlos agentes activos sobre cuestiones políticas. Desde los sectores evangélicos, por otro lado, las iglesias protestantes (principalmente de corte Pentecostal) empezaron a ganar terreno en la vida social latinoamericana desde finales de los años ochenta. Desde el protestantismo latinoamericano, aunque no existía una estructura jerárquica ni un proyecto concreto, las iglesias evangélicas se acomodaron a un contexto donde las sociedades latinoamericanas superaban los modelos políticos dictatoriales, adoptando rasgos sociales, culturales e institucionales más democráticos. Por diferentes motivos (caída en los niveles de confianza de la jerarquía católica, incapacidad del Vaticano para acomodarse a los nuevos valores de las sociedades post-industriales, entre otras) el protestantismo ganó terreno desde finales de los ochenta, convirtiéndose en una nueva fuerza social y, en muchos casos, una fuerza política.

Tomando ésta historia en consideración, el siguiente capítulo se encuentra dividido cuatro momentos: a) *Una nueva era religiosa: la caída de la izquierda eclesiástica y la reactivación conservadora en América Latina y Ecuador*. En este acápite se pretende detallar cómo cierta forma de activismo conservador eclesial (liderado por el Vaticano, Juan Pablo II y Joseph Ratzinger) terminó reforzando agrupaciones reaccionarias de corte anticomunista en la región. b) *El feminismo transnacional, los Derechos sexuales y reproductivos y la ruptura con el orden tradicional de la sexualidad*. En esta sección, en cambio, se pretende explicar cómo aparece un nuevo contrincante para los sectores conservadores de la iglesia. Si anteriormente la izquierda era el principal enemigo para los sectores jerárquicos de la iglesia, el *género* y el feminismo se convertirán en el nuevo foco de atención para el Vaticano y la iglesia católica

latinoamericana. c) *El conservadurismo anti-feminista a fines del siglo XX. Aparatos y fundamentos epistemológicos del discurso sobre la ideología de género*. En este acápite analizo los discursos de la iglesia en torno al auge del feminismo y las primeras acciones tomadas para frenar al género y los DSR. Entre estas acciones se tomarán en cuenta la historia de los movimientos antiaborto y “profamilia” y los principales agentes conservadores en Ecuador y América Latina. En la última sección de éste capítulo denominado *El protestantismo a fines del siglo XX: un sector importante para la lucha contra los derechos sexuales y reproductivos* se describirán los procesos de cambio que ha sufrido el protestantismo en los últimos años en la región. Lo principal, cómo demostraré aquí, será el tránsito entre una iglesia protestante apolítica, a una involucrada con el mundo y sus problemáticas.

2.1. Una nueva era religiosa: crisis de la izquierda (eclesiástica) y reactivación conservadora en América Latina y Ecuador

Paul Freston en su ensayo *Las dos transiciones futuras* (2012) hace una importante aseveración: América Latina ha sido olvidada dentro de los estudios internacionales y sociológicos sobre religión. En la actualidad, la mayoría de estos debates se han concentrado en Europa, Estados Unidos y Medio Oriente (siendo este último el nuevo símbolo del nuevo “fundamentalismo” religioso), dejando a un lado la especificidad de las condiciones religiosas latinoamericanas. En este marco limitado de estudio, América Latina continúa representada desde los enfoques más ortodoxos de la sociología de la modernización, es decir, como un “defecto” de la Ilustración, un momento aún incompleto en la transición al secularismo, a la acción racional, y a la conformación de Estados laicos.

No obstante, aún con los procesos de inserción latinoamericana a la actual globalización neoliberal y a la nueva faceta democrática-post-dictadura de los noventa, la religión parece no haber perdido influencia dentro de la cultura. Según el informe de Pew Research Center (2014), el 92% de habitantes latinoamericanos afirmaron pertenecer a una comunidad religiosa –sea católica, protestante, mormona, etc., -, siendo Uruguay el único país en tener un 37% de ateos y agnósticos. En el caso del Ecuador, siguiendo la investigación del INEC (2012), el 91,95% de la población afirmó tener algún tipo de creencia religiosa, siendo el catolicismo y el protestantismo las religiones que predominan en el país (76,2% y 8,5% respectivamente).

¿Cómo escapar, entonces, a los enfoques reduccionistas de la sociología de la modernización y proponer nuevas teorías y paradigmas sobre la religión en América Latina? ¿De qué manera

los cambios globales en la estructura capitalista y otros aspectos de la vida social y política han modificado los patrones religiosos en la región desde finales del siglo XX? y ¿En qué manera conjugan estos cambios con la conformación de los nuevos activismos conservadores y *anti-género*?

Cabe mencionar, en primer lugar, que América Latina ha sufrido un proceso de transformación (religiosa) por el declive de los sistemas ideológicos y políticos dominantes en el siglo XX. Antes del fin de la Guerra Fría, América Latina y el mundo, atravesaban un momento crucial en la formulación de nuevas estructuras productivas (e ideológicas) que modificarían las relaciones capitalistas. Por un lado, el mundo se encontraba dividido entre el comunismo soviético, los nuevos movimientos insurgentes de izquierda, y por otro, entre los ideales de los Estado de bienestar, el libre mercado, etc. De esta manera, “aun cuando así lo hubieran deseado, los países latinoamericanos no podían escapar a la atmósfera de confrontación que generaba la rivalidad soviético-americana, que a lo largo de las décadas de 1950 y 1960 bordeó el abismo de la guerra nuclear” (Loeza 2013, 5).

De manera específica, el punto de entrada de América Latina a la Guerra fría vino con la revolución cubana de 1959 y con la instalación de nuevas agrupaciones de izquierda en la región. Si bien existe una importante tradición de movimientos y colectivos de izquierda previos a los años cincuenta (como el Partido Comunista Peruano fundado por José Carlos Mariategui o el Partido Comunista Mexicano), la revolución cubana marcó un punto de inflexión en la región por su impacto político internacional.²¹

²¹ Ante el temor de la nueva izquierda movilizada, la hegemonía estadounidense inició un periodo de intervencionismo y reformas económicas para frenar la expansión del comunismo y mantener cierta estabilidad política en la región. Anteriormente, en 1958, EEUU había logrado derrocar el gobierno de Jacobo Árbenz en Guatemala a través de del apoyo de agrupaciones paramilitares manejadas por la CIA. Más tarde, con el gobierno de John F. Kennedy, “se ofreció el discurso del desarrollo económico (y de la “democracia”) como la alternativa a la tentación socialista” (Ornelas Delgado y Acevedes López 2011, 281). Es desde aquí que aparece a principios de los sesenta la *Alianza para el Progreso* y sus múltiples programas de ayuda social (eliminación del analfabetismo, sanidad, educación), adelanto económico (reformas agrarias, equiparación de ingresos, industrialización) y democratización.

Cuatro años después, y con el fracaso casi inmediato de la *Alianza para el Progreso* (en un contexto de crisis económica mundial por la subida en los precios del petróleo y de inflación en 1973), la *Doctrina de la seguridad nacional* vino a reformular las estrategias para combatir el comunismo, apoyando y financiando desde el gobierno estadounidense dictaduras militares en la región. Estas dictaduras no representaban a las clásicas oligarquías tradicionales y latifundistas de principios del siglo XX, sino que basaban sus programas en la modernización estatal, la industrialización y la explotación de recursos naturales. Como lo describe Ornelas Delgado y Acevedes López: Las dictaduras militares terminarían por extenderse en todo el Cono Sur. El ciclo comenzó con el golpe de Estado contra Joao Goulart en Brasil (1964); seguido por el del general Juan Carlos Onganía contra Arturo Illia en Argentina (1966); el de Hugo Banzer en Bolivia (1971), Augusto Pinochet en Chile (1973) contra el gobierno socialista de Salvador Allende; el de Juan María Bordaberry en

Inevitablemente, la iglesia católica, como religión hegemónica en América Latina, estuvo en el centro de estas disputas ideológicas y políticas. Cristian Parker Gamucio (2013) describe que, hasta la segunda mitad del siglo XX,

(...) era posible afirmar que el campo cristiano latinoamericano estaba dividido en tres grandes corrientes: las conservadoras, las centristas social cristianas y las de izquierda liberadoras. Ellas inspiraban de manera directa o indirecta una multitud de opciones políticas en todo el espectro político del continente; inspiraban de manera indirecta a partidos y organizaciones políticas e inspiraban las posiciones de los fieles en tanto que ciudadanos de a pie (2013, 17).

La tercera corriente, representada por la *Teología de la liberación* (TL), nace entre los años cincuenta y sesenta en medio de una serie de cambios internos y externos a la iglesia católica: la conformación de la CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) en 1955,²² la publicación de la Encíclica *Mater et Magistra* (1961), el Concilio Vaticano II (1962), la elección de Giovanni Battista (el Papa Pablo VI) como sucesor del Pontífice Juan XXIII (1963), “la publicación de la *Enciclica Populorum Progressio* [y *Pacem in Terris*] (1967), la celebración de las Asambleas de la Iglesia Latinoamericana de Medellín 1968 y Puebla 1979 (Tobar Solano 2015-2016, 392- 393) y ,por la ola revolucionaria de izquierda en la región. Como lo afirma Pedro Creamer Gómez (1981), estos nuevos discursos y reformas buscaban hacer de la iglesia católica en un agente de cambio social y no únicamente en una entidad religiosa. Es por esto que “ya no son los *problemas espirituales* el objetivo de exclusiva atención, [sino que] se atribuyen a las *realidades temporales* una importancia fundamental como nunca antes lo había hecho” (Creamer Gómez 1981, 39).

En continuidad con las reformas eclesiales en el seno del catolicismo, Leonardo Boff , Gustavo Gutiérrez Merino –ambos fundadores de la TL– y demás líderes religiosos progresistas de la región , sostenían que la fe cristiana no era un simple cúmulo de rituales

Uruguay (1976); [el de Alfredo Poveda Burbano en Ecuador (1976)] y de nuevo en Argentina con Jorge Videla, que instauraría una dictadura tan sangrienta como la de Augusto Pinochet en Chile (2011, 283- 284).

²² La CELAM es una organización que se fundó en 1955 a pedido del Papa Pio XII. El objetivo de la CELAM es de “prestar servicios de contacto, comunión, formación, investigación y reflexión a las 22 Conferencias Episcopales que se sitúan desde México hasta el Cabo de Hornos, incluyendo el Caribe y las Antillas” En otras palabras, la CELAM funciona como un órgano regulador de la Iglesia católica en América latina. Para más información de la CELAM véase: https://www.celam.org/quienes_somos.php (Acceso el 10 de enero de 2019).

pacifistas a favor de la ideología capitalista, sino que “la fe agudiza la exigencia de que la lucha de clases se encamine decididamente a la liberación de todos los hombres, en particular de aquellos que sufren las formas más agudas de opresión (Dussel 1977, 245). En esta perspectiva revolucionaria, los logros de la TL tuvieron que ver con: 1) su enseñanza del cristianismo como una herramienta política y como ruta legítima para la emancipación social de los pobres –pasando de una doctrina cristiana que culpabilizaba los *pecados individuales*, a una que denunciaba las injusticias sociales y las estructuras de poder–; 2) la crítica hacia el anticlericalismo propio de la URSS y de los movimientos comunistas ortodoxos ; 3) su adscripción a la teoría de la dependencia, a la *pedagogía del oprimido* (formulada por Paulo Freire) y a los enfoques marxistas que privilegiaban una mirada global sobre las desigualdades sociales; 4) su crítica hacia los regímenes dictatoriales de la región; y

5) la apertura a las otras formas de opresión, en particular a la que ocurre con la mujer en nuestras sociedades machistas, que cuando es pobre es doblemente oprimida; con los indígenas que en las últimas décadas han ido tomando conciencia creciente de sí, de los valores de sus culturas, incluidas sus religiones, y de su situación de opresión; y con los afroamericanos, numerosos en Brasil y en otros países tropicales (Silva 2008, 97).

En el caso del Ecuador, según Tobar Solano (2015), el inicio de la corriente progresista de la iglesia comenzó en 1954 desde Riobamba con el activismo religioso de Leonidas Proaño. Proaño, como nuevo obispo de la provincia de Chimborazo, estaba comprometido con las reformas globales que se estaban instaurando dentro del Vaticano, y decidió aplicar las nuevas doctrinas eclesiales al contexto de desigualdad extrema que se vivía en la ruralidad de esta provincia. El nuevo obispo empezó un proyecto por, “humanizar al negado (al campesino), empoderarlo, y devolver las tierras a las comunidades indígenas que estaban en manos de los hacendados” (Tobar Solano 2015, 390). Años más tarde, entre los sesenta y setenta, el proyecto revolucionario del obispo fue trascendiendo las fronteras de la ruralidad chimboracense e incurriendo en diferentes ciudades y pueblos del Ecuador. Se forjaron en este tiempo: agrupaciones obreras y campesinas católicas (como es el caso de los *Jóvenes obreros católicos*); CEBs (Comunidades eclesiales de base) en diferentes puntos del país, donde curas, obispos y gente común compartían alimentos, enseñanzas teológicas y políticas; zonas misioneras amazónicas (donde la iglesia evangelizaba a comunidades indígenas en medio de disputas por los territorios petroleros); radiofrecuencias populares; ONGs encargadas de las comunidades empobrecidas, entre otros.

El carácter revolucionario de la TL y de las agrupaciones progresistas de la iglesia, tuvo detractores, no sólo de los sectores de derecha estadounidense y de las dictaduras²³, sino de los mismos colectivos eclesiásticos. Como lo describe Sergio Silva, “ a fines de 1972 es elegido Secretario General del CELAM el recién ordenado obispo Alfonso López Trujillo²⁴, con el expreso encargo de limpiar los Institutos del CELAM (Catequesis, Pastoral, etc.) de teólogos y funcionarios adscritos a la Teología de la Liberación o simpatizantes de ella” (Silva 2009, 95).

Los principales detractores de la TL, no obstante, vinieron un poco más tarde desde la derecha conservadora del Vaticano a principios de los ochenta. En 1979, cuando Karol Józef Wojtyła fue elegido como Papa,

(...) encargó al prefecto de la Congregación de la Defensa de la Fe, el cardenal Josef Ratzinger, emprender en el seno de la Iglesia una oposición sistemática a la Teología de la Liberación. El resultado de esta medida fue la suspensión de teólogos como Leonardo Boff y la reducción al silencio de varios otros. El control progresivo de las escuelas de teología, especialmente de los seminarios y de los centros de formación pastoral, llegó a eliminar la Teología de la Liberación de todos los lugares controlados por la Iglesia católica (Houtart 2005, 35).

En los años ochenta, además, Juan Pablo II llegó a definir una de sus primeras alianzas con el gobierno estadounidense (con su entonces presidente Ronald Reagan) para detener el avance de la izquierda latinoamericana. A través de esta alianza política se firmó la *Carta de Santa fe*, uno de los primeros documentos clasificados redactados por el gobierno estadounidense –y la CIA– para detener los movimientos insurrectos de América Latina y a la Teología de liberación²⁵. En estos mismos años, Juan Pablo II, Josef Ratzinger y sus aliados

²³ Uno de los mártires de la TL fue el argentino Enrique Angelelli que murió con el Golpe de Estado de las fuerzas Armadas en 1976. Para más información véase el documento de Pablo Nazareno Pastrone “Mons. Enrique Angelelli, testigo de la fe” (2015): <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/enrique-angelelli-testigo-fe.pdf>

²⁴ Cabe mencionar que Alfonso López Trujillo, además de estar vinculado al activismo anti-comunista dentro de la iglesia, terminó vinculándose, a través del Pontificio Consejo para la Familia creado en 1995 por Juan Pablo II, al activismo “pro-vida” dentro de las facciones del Vaticano. El caso de Trujillo es ejemplo de la transición católica entre el activismo anticomunista, hacia el activismo *anti-género*. Para más información sobre Trujillo y el Pontificio Consejo para la Familia véase el comunicado de Aciprensa: <https://www.aciprensa.com/recursos/pontificio-consejo-para-la-familia-591>

²⁵ Entre estas estrategias se encontraba un programa para llenar a América Latina de iglesias protestantes. Más adelante hablaremos sobre la transición en la región hacia el protestantismo.

conservadores del Vaticano, escribieron una serie de cartas y documentos afirmando la “peligrosidad” de la TL. Entre estos documentos se encuentra el *Libertatis Nuntius. Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la liberación* publicado en 1984 (en donde se habla de la incompatibilidad entre el marxismo y el catolicismo) y el *Libertatis Conscientia. Instrucción sobre Libertad Cristiana y Liberación* publicado en 1985 (donde se trata de la relación entre la pobreza del mundo y la iglesia católica, más allá del enfoque marxista de la TL). En estos textos, tal como lo describe Houtart (2005), la doctrina de la iglesia católica y sus jerarquías (impuesta desde el Vaticano) son tratadas como una totalidad que “no soporta desviaciones”, es decir, como una revelación divina que no puede ser reinterpretada por los humanos, y menos aún por corrientes consideradas de izquierda y/o marxistas.

En este contexto de reformas conservadoras, la personalidad carismática de Juan Pablo II permitió renovar –hasta cierta medida– la imagen de la Iglesia católica y establecer nuevos vínculos internacionales para la lucha política contra la izquierda. Si bien la mayoría de viajes y encuentros internacionales del Wotyła se hicieron con el objetivo de evangelizar a las masas populares (visitando, incluso, países tercermundistas de América Latina como Ecuador (1985), Haití, Perú, entre otros), “la principal consecuencia fue el reforzamiento de los movimientos católicos conservadores, o aun reaccionarios como el Opus Dei, los Nuevos Catecúmenos, los Legionarios de Cristo, la Ciudad de Dios (Nicaragua), Comunio y Liberatio, entre otros ” (Houtart 2005, 36).

En esta misma época en el Ecuador, como lo describe Tobar,

(...) un tercer sector muy conservador ligado a intereses económicos y de prestigio, no toleró la Teología de la liberación y la combatió desde sus espacios, acusando a los obispos como Leonidas Proaño de comunista. Impulsaron, o al menos toleraron, a la organización Tradición, Familia y Propiedad, que en la siguiente época de la Teología de la liberación ecuatoriana se transformará en Heraldos del Evangelio. Desde luego, también auspiciaron el fortalecimiento de la Prelatura del Opus Dei y la creación de nuevas CEB de carácter emotivo-ritual en sectores populares y campesinos (Tobar 2005, 40).

Además, entre los años 1984 y 1988, y de la mano de los sectores conservadores de la iglesia, el gobierno de León Febres Cordero y su partido adyacente (el Partido Social Cristiano)

emprendieron una batalla final para acabar con la izquierda ecuatoriana. Según algunas investigaciones, la alianza entre gobierno e iglesia conservadora,

(...) se manifestó, por ejemplo, en declaraciones públicas: monseñor Bernardino Echeverría, Arzobispo de Guayaquil, apoyó casos controvertidos como la construcción de la vía Perimetral en Guayaquil (obra que desplazaba de sus hogares a miles de familias de escasos recursos) y defendió al destituido ministro de Gobierno, Luis Robles Plaza (acusado de promover la tortura como método de investigación policial) (Comisión de la verdad, 2010).

En estos años de represión y disputas políticas en la iglesia católica, grupos insurrectos de izquierda (como *Alfaro Vive Carajo*), obispos y jóvenes, fueron arrestados y acusados de ser espías comunistas en el país: “primero le tocó el turno al misionero de la Iglesia de Riobamba, Fernando Heredia, quien es detenido por elementos de seguridad política. Luego al padre Michel Alexandre, párroco de Cebadas, Chimborazo, cuyas pertenencias le son registradas.” (Tamayo 2008, 95). Más tarde, con la finalización del gobierno de Febres Cordero, la alianza entre iglesia y Estado vendría a reafirmarse cuando Juan Larrea Holguín (sucesor de Echeverría, fundador del Opus Dei en Ecuador y primer obispo castrense en 1983²⁶) felicitó al exmandatario por favorecer el “clima de comprensión y colaboración para el bien común” (Comisión de la verdad, 2010).

Las alianzas entre el Vaticano, las agrupaciones reaccionarias y los gobiernos de corte neoliberal-autoritario, provocaron el resquebrajamiento de la TL y la instalación de una iglesia conservadora, tradicionalista y poco comprometida con la realidad social de la población. La iglesia había dejado de lado su compromiso “humanista” –impulsado en un principio por el Concilio Vaticano II– favoreciendo y apoyando a los grupos de poder económico, y reinstalando antiguos dogmas y jerarquías.²⁷ Uno de los pocos lugares en donde

²⁶ En Ecuador, según la investigación de Edgar Gonzales Ruiz (2004), “el vicariato militar fue creado el 3 de agosto de 1978 en virtud del Acuerdo entre la República del Ecuador y la Santa Sede sobre Asistencia Religiosa a las Fuerzas Armadas y Policía Nacional. De acuerdo con el artículo segundo de ese Acuerdo, el 'servicio religioso castrense' está integrado por el vicario castrense, el provicario general y los capellanes castrenses. El vicario castrense será nombrado por la Santa Sede, previo acuerdo con el gobierno del Ecuador (artículo tres), y tratará directamente con el Ministro de la Defensa Nacional (artículo cuatro), reclutará su clero entre los sacerdotes diocesanos o religiosos debidamente autorizados por sus obispos o superiores (artículo cinco), además (artículo séptimo): 'La Jurisdicción del Vicario Castrense y de los Capellanes es personal y se extiende a los miembros del Ejército, Armada, Fuerza Aérea y Policía en servicio activo, incluyendo los auxiliares y empleados, sus familiares y sus domésticos, que convivan con ellos en los establecimientos militares...'" (Gonzalez Ruiz 2004, 21).

²⁷ Como lo demuestra Cristián Parker (2013) en el caso de las ideologías políticas de la iglesia católica, la caída del bloque soviético y el advenimiento del neoliberalismo afectaron las formas de organización de las

la TL continuó su proyecto de emancipación fue en Guatemala con la llegada de la Revolución Sandinista a principios de los años ochenta. De igual manera, Juan Pablo II intervino directamente en Guatemala haciendo una visita en 1983; sin embargo, su visita estuvo llena de polémicas por su posición claramente anticomunista y conservadora. “En medio de esta efervescencia político-social-cultural se produjo un acontecimiento irreversible: 1989 vio la caída del Muro de Berlín y, en los años consecutivos, la desmembración de la Unión Soviética” (Alejos Grau 2017, 39). De esta manera, los antiguos referentes políticos que incluso habían causado división al interior de la iglesia católica, perdieron sentido en las luchas sociales de las sociedades latinoamericanas. Es así que: la consolidación del neoliberalismo como paradigma dominante de los Estados; la *crisis* de las izquierdas –con su representación máxima en la derrota del movimiento sandinista liderado por Daniel Ortega en Nicaragua–; la redemocratización de las sociedades latinoamericanas (el fin del mandato de Febres Cordero en 1988 en Ecuador); y la entrada de América Latina a la “nueva era de la información” (Castells 2001), transformaron el mapa social de la región. La “derecha”, la “izquierda”, (y gran parte las ideologías del siglo XX como la TL) fueron perdiendo peso en un mundo en que los discursos se pluralizaron, y donde la información y las representaciones sociales empezaron a fluir a través de los canales de marketing, el internet, etc.

Ante estos cambios en el mundo, la iglesia católica intentó adaptarse a las condiciones de la globalización neoliberal y a la redemocratización de las sociedades latinoamericanas. Una de estos cambios fue impulsado por Juan Pablo II que, tomando como referencia al Concilio Vaticano II y a lo que él denominó como la *Nueva evangelización*, instauró un proceso por el cual fomentó a los laicos a participar activamente dentro de las labores misionales y administrativas de la iglesia ²⁸. En este contexto es que aparecen los *Nuevos Movimientos Eclesiales* (NME), que son comunidades de laicos vinculados a la iglesia católica (aunque

agrupaciones de izquierda cristianas, socavando su capacidad de influencia social; por otro, las corrientes centristas social cristianas, para no perder su influencia social en los Estados, se acoplaron a las nuevas condiciones de democratización, a la apertura de los mercados, a la desmantelación de los Estados de bienestar, etc.

²⁸ Los laicos son personas que no son ni sacerdotes ni religiosos, pero que se adscriben como católicos practicantes.

estrictamente asociados a la jerarquía del Vaticano²⁹), “asociados a la idea de carisma y vinculados en general a un fundador que lo encarna y lo difunde³⁰ (Suárez 2014, 94). Anteriormente al Concilio Vaticano II y al reconocimiento oficial de los NME por el Vaticano, los laicos eran considerados como miembros de segunda categoría con respecto a los sacerdotes y religiosos. Sin embargo, con los procesos de secularización de las sociedades y con el avance del protestantismo, la iglesia incluyó a los NME como una nueva fuerza de evangelización a nivel mundial. Tan importantes fueron estas nuevas agrupaciones que:

(...) en 1981 empezaron las primeras reuniones en el Vaticano con líderes de las NME y en 1987 se dio un sínodo que concluyó con la exhortación apostólica *Christifideles laici* sobre la vocación y la misión de los laicos en la Iglesia. Esta reconoce el aporte de los NME y su novedad tanto para su institución como para la cultura laica en general y valora lo que significan como expresión de la Iglesia posconciliar (Suárez 2014, 99).

Sin embargo,

(...) la importancia que los movimientos eclesiales han adquirido en la Iglesia queda señalada por la convocatoria realizada en mayo de 1998. En efecto, ese año el Consejo Pontificio para los Laicos de la Iglesia Católica organizó en Roma un congreso de movimientos bajo el lema

²⁹ “Los 129 NME reconocidos hasta el presente son seguidos por una oficina del Vaticano: el Pontificio Consejo para los Laicos –PCL-. Es un dicasterio, o sea un órgano central del gobierno de la Curia Romana, creado en 1967 por el Papa Pablo VI. Sus funciones son la promoción y la coordinación del apostolado de los laicos en la Iglesia. Está guiado por un presidente asistido por un secretario, ambos con cargos dentro de la curia. El actual presidente es el arzobispo Mns. Stanislaw Rylko –de Polonia-;3 su secretario es el obispo alemán Josef Clemens; y son asesorados por un subsecretario, actualmente el español Mns. Miguel Delgado Galindo. Pese a tratarse de asunto de “laicos”, la estructura de gobierno es evidentemente clerical, y está enraizada en el corazón de la jerarquía vaticana. Refuerzan este carácter el comité de presidencia, compuesto por cardenales y obispos, que se reúne periódicamente para discutir las cuestiones de mayor importancia en los temas relacionados con su consejo. Es sólo a este consejo que son invitados a participar, junto a sacerdotes, algunos laicos de todas partes del mundo –en general dirigentes de los NME más relevantes-. Se encuentran una vez al año en una asamblea plenaria para afrontar los temas más urgentes a la vida y misión de los laicos.

¿Cuáles son las principales funciones de este gobierno central? Una de las más relevantes es la que venimos señalando: el control, o sea asegurarse que estas organizaciones se muevan dentro de las pautas organizativas, canónicas, doctrinarias y morales establecidas por el magisterio de la Iglesia. Una de sus tareas principales es acompañar el proceso de reconocimiento de los NME, que implica la aprobación de los estatutos de cada organización.” (Suárez 2014, 95)

³⁰ Cabe aclarar que en un documento de los Legionarios de Cristo se menciona lo siguiente: “si bien algunas de estas grandes realidades asociativas fueron fundadas antes del Concilio Vaticano II (por ejemplo, Chiara Lubich fundó el Movimiento de los Focolares u Obra de María en 1943, durante la Segunda Guerra Mundial, y la Fraternidad de Comunión y Liberación nació por iniciativa de don Luigi Giussani en 1954), es a partir del Concilio que hemos sido testigos de un florecimiento excepcional de los movimientos, por su difusión mundial y multiplicidad, y de otras nuevas realidades agregativas, sobre todo de carácter laical.” (¡Venga tu reino! Movimiento *Regnum Christi*, 2014, 3).

Movimientos eclesiales: comunión y misión en los albores del III Milenio. Aunque esta no fue la primera reunión de movimientos, sí fue la primera convocada directamente por la máxima conducción de la Iglesia, el Papa Juan Pablo II. Participaron de los mismos representantes de 56 movimientos a nivel mundial. Desde entonces se han sucedido los encuentros, tratando de implementar los logros alcanzados en el congreso de Roma (Soneira 2007, 2-3).

Entre algunas agrupaciones laicales que han sido reconocidas desde ese entonces, y que se encuentran en América Latina, podemos tomar en cuenta a Schönstatt (fundada originalmente en Alemania a principios del siglo XX, pero que viene a tener trascendencia a partir de los años ochenta), El Camino Neocatecumenal, Los Legionarios, Lazos de Amor Mariano, entre otros.

¿Qué tiene de importante esta renovación en el seno de la iglesia? ¿Qué implicaciones tiene para ciertas formas de activismo conservador y religioso? Su importancia radica, en primer lugar, en que los laicos y los NME no son ya miembros pasivos en la institución católica, sino que tienen capacidad de ser agentes activos en los procesos misionales y de evangelización de la iglesia –aunque esto implique, al mismo tiempo, someterse a la jerarquía propia de la institución católica-. Sin embargo, su posición reconocida como laicos (avalada por el mismo Vaticano, el Papa y la Iglesia), además, les permite influir en el mundo-secular-allí-afuera (y, por tanto, en esferas no-religiosas como la política, la cultura, la economía, etc.). En otras palabras, los laicos mantienen un doble compromiso: por un lado, se adscriben a la misión evangelizadora de la iglesia, pero también al llamado de transformar la sociedad secular a través de su propia ética y valores (llevando y defendiendo, como plenos activistas, el “mensaje de Dios y de María” a todos los rincones de la tierra). Un ejemplo significativo de esto, como veremos más adelante, son las nuevas agrupaciones y ONGs “provida” que, aunque están vinculadas –en la mayoría de casos– con la jerarquía del Vaticano, se encuentran

administradas por activistas laicos-católicos³¹. Las ONG's "provida", además, tienen vínculos importantes con ciertos NME.³²

Frente a estos cambios, un nuevo contrincante aparece para la religiosidad católica: los movimientos feministas y de la diversidad sexual. Estos movimientos pusieron en duda los pilares morales que la iglesia había mantenido en hegemonía durante más de quinientos años en América Latina. La sexualidad heterosexual, los ideales sobre la familia y los cuerpos binarios, etc., fueron cuestionados como hechos "naturales". Sin embargo, la nueva misión evangelizadora de iglesia impuso una batalla para desmovilizar los avances en términos de DSR y de derechos de las diversidades sexuales. Dentro de estos procesos, los NME y sus laicos católicos, jugarán un papel importante para contrarrestar la nueva ola feminista que recorría (y recorre aún) América Latina.

2.2. Un nuevo actor entra en escena: El feminismo transnacional, los derechos sexuales y reproductivos y la ruptura con el orden tradicional de la sexualidad

En el contexto de las transiciones democráticas, acuerdos de paz y solidificación neoliberal de finales del siglo XX, un nuevo actor político se hace visible en la escena global y latinoamericana: el movimiento feminista y de la diversidad sexual. Como lo afirma Guzmán Barcos y Virreira (2012),

(...) desde un punto de vista cultural, la expansión de la globalización difundió aceleradamente formas de vida y modelos culturales nuevos. Facilitó, así, la emergencia de identidades y movimientos sociales (feministas, indígenas y étnicos, entre otros) a la vez que ahondó los procesos de individuación (Barcos y Virreira 2012, 10).

De esta manera, mientras los movimientos más tradicionales y de izquierda se desmantelaban en la región, el feminismo empezó a trascender de sus esferas circunscriptas de acción y a

³¹ Los años ochenta y noventa vieron el surgimiento de una diversidad de ONG's y organizaciones conservadoras "pro-vida". En el seno de la iglesia católica, por ejemplo, nació a mediados de los setenta una de las organizaciones antiaborto más importantes: *Vida Humana Internacional* (VHI). Si bien sus comienzos estuvieron limitados al contexto norteamericano, VHI se instituyó en las siguientes décadas como una de las ONG's antiaborto más importantes con diferentes sedes en distintos países de América Latina y el mundo. Lo particular de VHI es que está manejada, en la mayoría de casos, por laicos católicos. Para más información de esta ONG: <http://vidahumana.org/bk-vhi/>

³² En el contexto ecuatoriano, un ejemplo claro de esto es a fundación S.O.S Mamá que tiene vínculos importantes con movimientos eclesiales como Lazos de Amor Mariano.

tener incidencia transnacional en la formulación de políticas públicas, el Estado y las instituciones internacionales.

Como lo describen Benería, Berik y Floro (2018), el feminismo se constituye como un movimiento global con las Conferencias mundiales de la mujer de las Naciones Unidas en México (1975), Copenhague (1980) y Nairobi (1985). Con la primera Conferencia de la mujer –y por influencia de Ester Boserup–, el feminismo y la discusión sobre políticas públicas estaban limitados a formular programas para la inclusión de la mujer dentro de los procesos generales del desarrollo (inclusión al trabajo remunerado, al salario, a la seguridad social, etc.). Es así que se debate en este contexto sobre el rol de la *mujer en el desarrollo* (Mujeres en el desarrollo). En un primer momento, como lo relata Toro Céspedes (2007), la acogida de este evento y la proclamación del Decenio de la mujer fue de “apoyo crítico o de rechazo” ante la mayoría de los círculos feministas de la región latinoamericana. Esto se debía a que existían dudas acerca de la efectividad de los gobiernos (la mayoría de corte autoritario) y de las instancias internacionales para poner en marcha políticas de bienestar social para la población y para la vida de las mujeres.

Más tarde, en los años ochenta, las agrupaciones feministas continuaron con su labor crítico ante el Estado y contra las agrupaciones izquierda que las habían relegado. Si bien era claro que las segundas habían sido importantes en su lucha contra el autoritarismo de los gobiernos latinoamericanos, su androcentrismo había renegado a las mujeres de la posibilidad de participación y visibilidad política. De esta manera, “para un movimiento que emergía y que buscaba definir sus contornos, la defensa de espacios propios de organización y autodeterminación de sus pautas y prioridades se volvió central” (Matos y Paradis 2012, 95). Es así que se empiezan a articular los movimientos de mujeres a través de los *Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe* desde 1981 en Bogotá, Colombia. Estos primeros encuentros permitieron establecer intereses comunes entre mujeres de diversos países y generar nuevas redes de activismo transnacional.

Desde mediados de los ochenta, y con los procesos de redemocratización de los Estados, ciertas ramas del feminismo empezaron un proceso de institucionalización donde demandaron a los gobiernos la implementación de nuevas políticas para las mujeres, reformas constitucionales, entre otras. En este marco, el escepticismo estatal que había caracterizado a

la mayoría de los movimientos de mujeres de finales de los setenta había cambiado, y se abrieron nuevos canales de diálogo institucional.

Ante estos cambios, además, se vio la necesidad de “promover un paradigma alternativo en el cual los problemas de las mujeres no fueran considerados en forma aislada, sino como el resultado de un *sistema de género* que les impone roles dependientes y marginales en la sociedad” (Rigat- Pflaum 2008, 42). Bajo esta perspectiva, no se trataba simplemente de incluir a las mujeres “en el desarrollo”, sino de transformar las estructuras patriarcales y sus instituciones, que consolidan la desigualdad y la violencia contra las mujeres. Es así que, en las instituciones nacionales e internacionales, se empezó a discutir sobre la necesidad de implementar programas de *transversalización del enfoque de género* (gender mainstreaming) en las diversas instancias del Estado.

Este periodo como lo describe Matos y Paradis (2012),

(...) estuvo marcado por una tercera ola del feminismo, que se caracterizó por un feminismo difuso, con un enfoque en los procesos de institucionalización en la discusión de las diferencias entre mujeres y en nuevas formas de organizarse colectivamente. [...] El feminismo en la región se pluralizó a partir de la expansión de los espacios de articulación de la política feminista, del aumento de la visibilidad y de la fuerza de las otras identidades del feminismo –feminismo afro, lésbico, popular, organización de mujeres sindicalistas, de trabajadoras rurales, etc.–; de la implicación de las feministas, que buscaron influir y participar en la política electoral; y de las nuevas oportunidades de interacción en una serie de instituciones sociales y políticas (Matos y Paradis 2012, 96).

Con el auge de la tercera ola feminista y con debate del *gender mainstreaming* se dieron varios hechos importantes relacionados con el avance de los Derechos sexuales y reproductivos (DSR): en primer lugar, “la articulación de organizaciones de mujeres, como son la *Red de Salud de las Mujeres Latinoamericanas*, creada en 1984 por mujeres provenientes de trece países de la región para abordar temas como el embarazo adolescente, VIH/SIDA y aborto inducido” (Centro de Documentación HEGOA 2009); en segundo lugar –y por el V Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe–, la institución del 28 de septiembre como fecha para lucha contra la despenalización del aborto en la región; y en tercer lugar, la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo (CIPD) de 1994 en el Cairo, donde:

(...) los Estados participantes reconocieron que la salud sexual y reproductiva es fundamental para las personas, las parejas y las familias, así como para el desarrollo social y económico de las comunidades y las naciones. La Conferencia representó la superación de programas de planificación centrados en “la familia”, situando a la mujer en el centro de un planteamiento integral de la reproducción. Además, reconoció que la salud reproductiva y sexual tenía que entenderse en el marco de los derechos humanos desde una perspectiva de género (IIDH 2008, 21).

En la misma línea discursiva de la CIPD y de la *Red de Salud de las Mujeres*, la Conferencia mundial de la Mujer de Beijing de 1995 propuso como una de sus metas fundamentales, “la igualdad de acceso y la igualdad de trato de hombres y mujeres en la educación y la atención de salud y promover la salud sexual y reproductiva de la mujer y su educación” (Declaración y Plataforma de Acción de Beijing 2014, 13).

Claramente, como lo afirma Gioconda Herrera (2001), las propuestas progresistas del feminismo tuvieron serias limitantes por la incapacidad de los Estados para aplicar políticas públicas y planes de bienestar social. El neoliberalismo –y las dictaduras previas de América Latina- habían socavado los pocos programas de bienestar social, y las estructuras de los Estados se encontraban debilitadas por la privatización extrema, los tratados de libre comercio, la carencia de institucionalidad, la corrupción, etc. En este contexto de revolución feminista, sin embargo, una serie de reformas permitieron que se debatan temas como el acceso equitativo a la educación, el reconocimiento del trabajo doméstico en la economía, la realidad de la violencia de género contra las mujeres, etc. En el caso del Ecuador, por ejemplo, después de la Conferencia de Beijing, “se produce un sorprendente crecimiento de la institucionalidad de género” (Herrera 2001, 3). En 1997 se crea la *Dirección Nacional de la Mujer* (DINAMU) que pasó a llamarse más tarde *Consejo Nacional para las Mujeres*. En 1998 se producen una serie de cambios en la Constitución que reconocen el derecho a tomar decisiones libres y responsables sobre la vida sexual, el reconocimiento del trabajo doméstico como labor productiva, etc.

Para la población LGBTI, además, los años noventa significaron un avance cultural en la discusión sobre DSR y leyes antidiscriminación. En primer lugar, se da un proceso de reivindicación que termina con la despenalización de la homosexualidad en varios países latinoamericanos (en Ecuador en 1997, por ejemplo) y con la erradicación de normativas y

leyes homofóbicas. Cabe decir que “mientras los derechos sexuales y reproductivos históricamente han sido entendidos como ligados al feminismo (legado de la afiliación histórica entre los movimientos LGBT y el de las mujeres y/o feministas), a partir de los años noventa, un movimiento más independiente y distinto ha emergido para articular y abogar por los derechos sexuales específicos (Wilkinson 2013, 56).

En segundo lugar, se instalaron los primeros esfuerzos internacionales por generar normativas universales a favor de la población LGBTI. La primera de estas normativas fue la *Declaración Universal de los Derechos sexuales* en 1999 en Hong Kong, implantada desde el Congreso Mundial de Sexología de la Asociación Mundial de la Salud Sexual. No obstante, el progreso más importante para los LGBTI se dio con los *Principios de Yogyakarta*: “una serie de declaraciones sobre cómo se aplica la legislación internacional de derechos humanos a la orientación sexual e identidad de género basados en los tratados y estándares legales internacionales vinculantes, incluyendo en su Principio Número 18 la libertad de abuso médico” (Comisión Internacional de Juristas citado en Wilkinson 2013, 57). En este clima de revolución sexual y de activismo feminista latinoamericano, una cosa quedó claro: la Iglesia católica, como religión dominante en la región desde tiempos coloniales, había perdido –en cierta medida– su capacidad para influir en el Estado y parar legislar sobre la sexualidad y cuerpo de los agentes. Como lo describe ampliamente Juan Marco Vaggione:

Por siglos, la Iglesia católica saturaba el campo de lo religioso y el catolicismo tenía el status (sólo excepcionalmente discutido) de religión oficial en la mayoría de los países. En este contexto de monopolio, la construcción del pecado como forma de delimitar el orden sexual quedaba en manos exclusivas de la Iglesia católica ya que la circulación de discursos religiosos alternativos era prácticamente inexistente y/o quedaban limitados a comunidades minoritarias con poco impacto público. Pero este monopolio también se presenta(ba) a nivel de las construcciones morales sobre la sexualidad. Lo religioso y lo moral eran construidos de manera prácticamente indistinguible en la postura de la Iglesia católica la que, de este modo, se presentaba no sólo como dadora exclusiva de principios religiosos para una comunidad particular (la católica) sino también de principios morales para la sociedad en su conjunto (moralidad pública). Así, combinando el monopolio religioso y moral, la Iglesia católica construía y sostenía la sexualidad reproductiva dentro del matrimonio religioso como la única forma moral de sexualidad. Por supuesto que esta construcción convivía con una amplia gama

de conductas y comportamientos diferentes a nivel privado que eran tolerados dentro de los límites de lo privado, sin amenazar al orden simbólico defendido por la Iglesia. [...] [Sin embargo], es posible afirmar, con riesgo a cierto reduccionismo, que la región latinoamericana está atravesando un momento diferente respecto a las políticas de la sexualidad, momento en el cual el ingreso de la sexualidad a las agendas públicas y a los debates legislativos permite pensar en una fractura del poder hegemónico de la Iglesia católica que se manifiesta en una serie de cambios en la regulación legal de la sexualidad. Desde las hendiduras de esta hegemonía fracturada se ha ido ampliando, con distintos niveles de vigencia, el vademécum de los derechos sexuales y reproductivos. Violencia de género, educación sexual, despenalización del aborto, reconocimiento de efectos jurídicos a las parejas del mismo sexo son, entre otros, manifestaciones del debilitamiento del poder hegemónico de la Iglesia para delimitar las políticas sobre la sexualidad. Entre los factores que permitieron el resquebrajamiento del poder hegemónico sobre la sexualidad es crucial considerar al feminismo y al movimiento por la diversidad sexual (Vaggione 2009, 30-31).

2.3. El conservadurismo anti-feminista a fines del siglo XX. Aparatos y fundamentos epistemológicos del discurso sobre la *ideología de género*

“Actualmente se considera a la mujer como un ser oprimido; así que la liberación de la mujer sirve de centro nuclear para cualquier actividad de liberación. Y ahora, resulta que a una teología de liberación política le ha tomado la delantera otra liberación antropológica” (Ratzinger 2018, 65).

Claramente, ante el proceso de politización de la sexualidad –especialmente de aquellos que sujetos abyectos de la sexualidad (hetero)normativa–, el Vaticano y la iglesia católica en general, empezó un proyecto para frenar el avance de los DSR y del activismo feminista. Es necesario entender que la Iglesia católica,

(...) articula sus principales posturas y argumentos bajo la autoridad y jurisdicción del Papa como vértice para luego ser reapropiados por las jerarquías en diferentes contextos. Algunos de los documentos oficiales además de reafirmar la postura hacia la moral sexual también articulan la política sexual y las principales estrategias para influir los debates públicos y legales (Vaggione 2012, 62).

Con esta estructura doctrinaria y jerárquica del Vaticano, una de las primeras intervenciones directas de la Iglesia sobre los DSR lo realizó Pablo VI con su Encíclica *Humanae Vitae* en 1968. En este texto, Pablo VI.

(...) continuó con una política restrictiva al reafirmar el anudamiento entre sexualidad y reproducción (carácter procreativo), el que junto al sacramento matrimonial (carácter unitivo), define la postura oficial sobre la moralidad y la legalidad sexual. Todo acto sexual debe tener la posibilidad, la facultad, de transmitir vida, para no contrariar la postura oficial de la Iglesia. Sexualidad y vida se vuelven términos inseparables razón por la cual debatir la sexualidad implica, de maneras más o menos directas, poner la vida en tensión. La defensa de una moral sexual se presenta en consonancia con la defensa de la vida humana en general y se plasma en el rechazo de la Iglesia a temáticas tales como el aborto, la anticoncepción, la masturbación o la homosexualidad porque cierran el acto sexual al “don de la vida” (Catecismo Iglesia Católica 1997 §2357). La contracara de esta postura es que el placer tiene un rol secundario, incluso negativo, en la construcción del orden sexual (Vaggione 2012, 60).

Siguiendo a Vaggione, en el discurso de Pablo VI existe una noción restrictiva del concepto “vida” en la medida en que ésta tiene sentido únicamente con la reproducción sexual; es decir, con la unión entre un espermatozoide y un óvulo. La sexualidad, además, frente a esta delimitación del significado “vida”, no es (o debería ser) un acto con fines placenteros, sino un acto divino de reproducción en el que interviene Dios. Los anticonceptivos, dentro de este anudamiento sexualidad-reproducción-vida, son colocados, por un lado, como una “barrera antinatural” que impiden la creación de un nuevo ser y, por otro, se conciben como dispositivos que descarnan la sexualidad humana de su origen “puro”, plenamente reproductivo y familiar. El aborto (aún más grave para la Iglesia), no obstante, es interpretado, no como una simple obstrucción del “acto de vida”, sino como la aniquilación del curso normal de la naturaleza y del proyecto sagrado de Dios.

A pesar de esta reacción de Paulo VI, no será sino hasta los años ochenta en que el Vaticano empezó a armar una estrategia directa de politización reactiva contra las políticas feministas. Los postulados de Paulo VI, inevitablemente, sirvieron de inspiración para lo que vendría después en el Vaticano.

Dos figuras significativas aparecieron a finales de los setentas y principios de los ochentas: Joseph Ratzinger que, junto con Juan Pablo II, se instituyeron como los pensadores claves en

la formulación de lo que en el futuro se llamaría como *ideología de género*. Ratzinger ya en 1981, –momento en que fue elegido como prefecto de la *Congregación para la Doctrina de la fe*–, por ejemplo, apoyó directamente algunas doctrinas conservadoras y anti-feministas que se estaban difundiendo en el seno de la iglesia como el mismo *Humanae Vitae* de Pablo VI (1968), el *Inter Insigniores* (1976) (que prohibía a las mujeres ser sacerdotisas) y *Persona Humana* (1975) (que califica cualquier tipo de relación homosexual como intrínsecamente desordenada) (Case 2019). Además, Ratzinger estaba fuertemente convencido de la necesidad de luchar contra otras formas de “desviación” que se estaban institucionalizando en la nueva era, como: el sexo prematrimonial, los anticonceptivos, el aborto y, en especial, el reconocimiento de la libertad de autodeterminación y de los derechos de las personas trans. Es así que menciona en uno de sus libros:

Pero entonces es preciso ir al fondo de la pretensión, que el feminismo radical³³ recibe de la cultura ambiente, de trivializar el carácter específico de la sexualidad, haciendo intercambiable todo tipo de función entre hombre y mujer. [...] Despojado del vínculo que le une a la fecundidad, el sexo ya no aparece como una característica determinada, como una orientación radical y originaria de la persona. ¿Hombre? ¿Mujer? Para algunos se trata de preguntas ya “superadas”, carentes de sentido, si no racistas. La respuesta del conformismo corriente es previsible: “poco importa ser hombre o mujer; todos somos simplemente personas humanas”. Esto, en realidad, no deja de ser grave, por muy bello y generoso que parezca: significa que la sexualidad no se considera ya como enraizada en la antropología; significa que el sexo se mira como una simple función que puede ser intercambiable a voluntad (Ratzinger y Messori 1985, 103).

Más adelante, Ratzinger vuelve a mencionar que:

³³ Es bastante probable que aquello que Ratzinger denomina como “feminismo radical”, provenga del clásico libro feminista de Shulamith Firestone *La dialéctica del sexo* publicado en 1970. En este libro, Firestone describe que el fundamento básico de la desigualdad entre hombres y mujeres se encuentra en la capacidad biológica de las segundas para reproducir. El dominio masculino, según la autora, implicaría una “institucionalización cultural” de esta desigualdad básica y la creación de una estructura de opresión contra la mujer. Ante esta desigualdad, Firestone describe una serie de sugerencias para un sistema cultural alternativo, entre las que consta: “*La liberación de las mujeres de la tiranía de su biología reproductiva por todos los medios disponibles y la ampliación de la función reproductora y educadora a toda la sociedad globalmente considerada –tanto hombres como mujeres.* Esto es algo susceptible de ser realizado en muy diversos grados. Tenemos ya (tras dura lucha) la aceptación de la planificación familiar, ya que no el control de la fertilidad por mor de sí mismo. Poco falta para que se nos propongan centros de cuidados infantiles diurnos, quizás hasta veinticuatro horas, regidos tanto por hombres como por mujeres. Ahora bien, esto –en mi opinión– es algo tímido, si no enteramente carente de valor como transición. Estamos hablando de un cambio *radical*; y, aunque dichos cambios no puedan súbitamente, deben mantenerse bien presentes en todo momento los objetivos radiales. Los centros de asistencia diurna engañan a las mujeres, aliviándolas de la carga inmediata, pero sin pregunta por qué esta carga pesa sobre las mujeres” (Firestone 1976, 258).

(...) no es casualidad que, entre las campañas de "liberación" que se han llevado a cabo en estos años, se haya planteado la lucha por sacudirse la "esclavitud de la naturaleza", reivindicando el derecho de ser hombre o mujer según el capricho de cada uno, por ejemplo, por vía quirúrgica, y exigiendo que el Estado haga constar en el registro civil esta voluntad autónoma del individuo. Y no es tampoco casualidad que las leyes se hayan adecuando con toda presteza a semejante reivindicación (Ratzinger y Messori 1985, 104).

En este sentido, Ratzinger no sólo problematiza los “peligros morales” del feminismo para las “vida” y la familia –como lo había hecho previamente Pablo VI– sino de una corriente que pretende implantar en la sociedad entera (a través de leyes, incluso) un cierto tipo de “polimorfismo/desorden sexual” (Garbagnoli 2016). Además, la retórica inevitablemente transfóbica de Ratzinger, alude directamente sobre las críticas que había desplegado el feminismo hacia la naturalización –médica, psiquiátrica, jurídica, religiosa, etc.– de la identidad femenina/masculina a través de la anatomía y los órganos sexuales. El feminismo, especialmente aquel de inspiración postestructuralista, había formulado algunas de estas preguntas: ¿Qué pasaría en el mundo si los órganos sexuales (la “naturaleza”) ya no definieran directamente la identidad y sexualidad de los sujetos? ¿Qué pasaría si los sujetos pudieran autodeterminarse en sus cuerpos y las leyes seculares avalaran estos cambios? ¿Cómo lidiar con las posibilidades médicas y quirúrgicas que existen en el mundo contemporáneo? ¿Existen posibilidades de superar el binarismo sexual y género instalado en los cuerpos? A través de estas preguntas instaladas desde el feminismo, Ratzinger intentó combatir desde su trinchera religiosa toda posibilidad de reivindicación de los cuerpos, utilizando la noción de “naturaleza fundamental”.³⁴

Con Juan Pablo II al mando como nuevo Papa, un innovador aparataje discursivo empezó a hacer eco en el Vaticano. “El énfasis en la producción cultural de roles de sexo y género fue directamente en contra a la innovadora *antropología teológica de la complementariedad sexual* que Juan Pablo II, electo como pontífice en 1978, había traído de su trabajo filosófico de Polonia al Vaticano” (Case 2019, 646). Es así que unos años más tarde, Juan Pablo II

³⁴ Sin embargo, como lo demuestra Mary Anne Case (2019), no es casualidad que Ratzinger haya percibido el peligro de la “trivialización de la sexualidad” tan tempranamente (o al menos mucho antes que la mayoría de los actuales activistas “anti-género”). En Alemania de 1978-80, momento en que Ratzinger partía de Múnich para su nuevo cargo en la *Congregación para la doctrina de la fe* en Roma, se discutía acerca de la necesidad del reconocimiento legal de la identidad de las personas trans, una vez que hayan llevado a cabo operaciones de “reasignación de sexo”. Este evento en Alemania occidental, levantó grandes controversias en los círculos conservadores del país. Además, Ratzinger presenció directamente el auge de la segunda ola del feminismo y, claramente, de la tercera ola.

publicó en 1988 y 1995 el *Mulieris Dignitatem* y la *Carta a las Mujeres*,³⁵ ambos con el objetivo de reflexionar, desde una perspectiva católica, sobre los cambios en relación a la “vocación de la mujer” en la sociedad. En el caso del segundo ensayo, publicado meses antes de la Conferencia de Beijing ante miembros de la ONU, Juan Pablo II afirmó que:

(...) cuando el Génesis habla de ayuda, no se refiere solamente al ámbito del obrar, sino también al del ser. Femenidad y masculinidad son entre sí complementarias, no sólo desde el punto de vista físico y psíquico, sino ontológico. Sólo gracias a la dualidad de lo masculino y de lo femenino, lo humano se realiza plenamente (“Carta del Papa Juan Pablo II a las mujeres”, Juan Pablo II 29 de junio de 1995).

En estos escritos, como lo afirma Sara Garbagnoli (2016) y Cristina Vega (2017), lo innovador es que el Vaticano logró renovar un discurso teológico-esencialista sobre las mujeres, para apelar en contra de los nuevos desarrollos teóricos y subversivos que planteaba el feminismo. Tanto para Ratzinger como para Wotyla, la naturaleza femenina no es representada como diferente por su supuesta “inferioridad innata” (cómo lo había sido en periodos anteriores, asociando la figura de la mujer a la de Eva y a la del pecado original); al contrario, hombres y mujeres son tratados como “iguales en dignidad pero diferentes y complementarios en naturaleza.” (Garbagnoli 2016, 192). En este caso, existe un intento por (re)naturalizar los roles de género a través de un discurso que apela a complementariedad necesaria, a la igualdad, a la solidaridad, al bien común, etc. Hombres y mujeres son iguales y tienen la misma “dignidad humana”, pero ontológicamente mantienen características innatas que los separa en naturaleza.³⁶

En el mismo año de publicación de la Carta a las mujeres, Wotyla publicó una de las encíclicas más importantes del activismo conservador y antiaborto: el *Evangelium Vitae*. Dentro de esta encíclica, el excardenal recuperó algunos de los argumentos previos de la Carta

³⁵ “Carta del Papa Juan Pablo II a las mujeres”. Juan Pablo II, 29 de junio de 1995.

https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women.html.

³⁶ Mary Anne Case explica a profundidad la problemática histórica sobre el concepto de “complementariedad”. Más allá de ser una categoría de antaño y con amplia difusión en la teología católica, es un concepto formulado muy tempranamente en la segunda mitad del siglo XX: “El concepto (de complementariedad) se desarrolla muy tempranamente en el período de la segunda posguerra, en simultáneo con la incorporación de la dignidad (que para las/os católicas/os sigue siendo una dignidad basada en el estatus) como característica central del desarrollo del régimen internacional de derechos humanos en el cual se incluyó la igualdad entre los sexos. (Moyn 2015 en Case 2018). La complementariedad, como lo describe Case, parece ser un concepto de corte político, formulado para mantener a la Iglesia en sintonía con las discusiones del momento sobre derechos humanos, dignidad, inclusión, mujeres etc.

a las Mujeres y del Mulieris Dignitatem, y describió la situación del mundo contemporáneo a través de lo que él denominó como la cultura de la muerte. Esta nueva cultura es descrita como una nueva estructura del pecado que legitima el genocidio de la población humana a través del aborto, la eutanasia, etc., y que puede ser frenada, únicamente, a través de la acción colectiva en favor de la cultura de la vida (“Carta del Papa Juan Pablo II a las mujeres”, Juan Pablo II, 29 de junio de 1995). Desde este escrito, el objetivo de Juan Pablo II consistía en forjar una sociedad civil que, por defensa de los ideales católicos y de una supuesta “cultura de la vida”, se accione en los diversos espacios público-políticos. Además, a través de este argumento, el antiguo Papa hace una importante aseveración:

En el cambio cultural en favor de la vida las mujeres tienen un campo de pensamiento y de acción singular y sin duda determinante: les corresponde ser promotoras de un nuevo ‘feminismo’ que, sin caer en la tentación de seguir modelos ‘machistas’, sepa reconocer y expresar el verdadero espíritu femenino en todas las manifestaciones de la convivencia ciudadana, trabajando por la superación de toda forma de discriminación, de violencia y de explotación (Juan Pablo II 1995, 202).

Pero, ¿qué significa este *nuevo feminismo*? ¿Y quién representa, entonces, al *antiguo feminismo*? Como lo describe Garbagnoli (2016), la distinción entre nuevo/antiguo y buen/mal feminismo, es una vieja estrategia política (y machista) que ha intentado dividir al feminismo en diversos momentos de la historia. En el caso de la jerarquía del Vaticano, al experimentar la politización de aquellos sujetos que eran centrales para el sostenimiento de la vida espiritual de su comunidad, era necesario instalar una estrategia que permitiera contrarrestar los efectos de este paradigma. Según Garbagnoli, no era posible para la iglesia, en un clima de profundos cambios sociales, seguir ignorando a las mujeres y a sus demandas sociales; pero sí era posible modificar los argumentos a través de los cuales los sujetos femeninos se “debían” visibilizar. El “mal” feminismo, según la interpretación del Vaticano, implicaría una doctrina que niega los valores “esenciales” de la feminidad –poniendo en peligro la familia, los roles naturales de los sexos y la humanidad entera; mientras que un “buen” feminismo implicaría el “rescate” de aquellos valores femeninos que se pierden en la postmodernidad (el “valor” de ser madre, esposa, virgen, etc.). Desde el *Evangelicum Vitae*, por tanto, el objetivo es que los laicos y los sujetos comprometidos con el catolicismo, instituyan a través de la sociedad civil, una nueva era de “complementariedad” y “reciprocidad” entre los sexos.

A pesar de los aportes directos de Ratzinger y Juan Pablo II, la categoría de *ideología de género* fue forjada en medio de los debates sobre los derechos de las mujeres en la Conferencia de Beijing (Corredor 2019). En este contexto, la activista estadounidense y ultracatólica, Dale O’Leary (la primera que acuñó éste término), escribió un texto previo a la cuarta conferencia de la mujer titulado: *Género: la deconstrucción de la mujer. Análisis de la perspectiva de género en preparación para la cuarta conferencia de la mujer* (1995).

Retomando entre líneas a Juan Pablo II, O’Leary realizó una distinción entre “feminismo (o perspectiva de la mujer)” e la *ideología de género feminista*, explicando que el segundo es un peligro para la sociedad, ya que desvincula a los humanos (especialmente a la mujer) de su “naturaleza esencial”. Dos años más tarde, además, O’Leary volvió a retomar su discusión sobre la *ideología de género feminista* en su texto *La agenda de género. Redefiniendo la igualdad* (1997). En este libro, la activista católica consolidó su propia genealogía de la *ideología feminista de género*, retomando para esto las discusiones de algunas pensadoras importantes como Shulamith Firestone, Judith Butler, Simone de Beauvoir, etc. En 2004, -y a partir de una preocupación mayor el levantamiento de movimientos feministas a nivel global-, el *Pontificio Consejo para la Familia*³⁷ (organismo creado por Juan Pablo II en 1981³⁸, pero renombrado en 2016 como el *Dicasterio para los Laicos, la familia y la vida*) fue el encargado de oficializar la categoría de *género* como peligrosa, “ambigua e ideológica” (Lexicon 15, 2007).

A partir de O’Leary y del *Lexicón*, como lo detalla Mary Anne Case (2019), ha habido una explosión de libros, panfletos, videos, etc., a nivel mundial que dificulta ubicar con precisión

³⁷ “Pontificio Consejo para la Familia”. Página del Vaticano. Acceso el 12 de noviembre de 2019. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_pro_20051996_sp.html.

³⁸ Según la página web oficial del Vaticano, al Consejo corresponde: “la promoción de la pastoral y del apostolado en campo familiar, mediante la aplicación de las enseñanzas y orientaciones del Magisterio eclesial para ayudar a las familias cristianas a cumplir su misión educativa y apostólica. Además, promueve y coordina los esfuerzos pastorales relacionados con el problema de la procreación responsable, y anima, sostiene y coordina las iniciativas en defensa de la vida humana en todos los estadios de su existencia, desde la concepción hasta la muerte natural.” (Pontificio Consejo para la Familia). Este organismo ha sido suplantado por el actual *Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida*. Vease la siguiente página web: <http://www.laityfamilylife.va/content/laityfamilylife/es/il-dicastero.html>. Cuando se instituyó el *Pontificio Consejo de la familia* a principios de los años ochenta, nuevas formas de activismo conservador-transnacional se instituyeron alrededor del mundo. A través de este organismo, por ejemplo, se declaró al año 1994 como el *Año de la Familia* y se organizaron encuentros mundiales de activistas católicos: Roma (1994), Rio de Janeiro (1997), España (2006), etc. Mediante este consejo, además, las Conferencias Episcopales de cada país instalaron Pastorales familiares y de vida, dedicados a promover la lucha antiaborto, la “protección” de la “familia natural”, etc.

los principales argumentos y líneas discursivas de los detractores de *ideología de género*. En realidad, este discurso ha sufrido una serie de acoplamientos y transformaciones que lo diferencian, en alguna medida, de sus predecesores. Ratzinger –obsesionado hasta el final de su papado por el tema de la sexualidad–, cuando se convirtió en el Papa Benedicto XVI, por ejemplo, describe a esta “nueva” *filosofía de la sexualidad* (el *gender*, en sus propias palabras), como la nueva arma de destrucción para la familia natural (Benedicto XVI 2017). Tony Anatrella, un “experto” sacerdote y psicoanalista del Vaticano, mencionó que el “género es una doctrina totalitaria en la medida que Occidente se busca reorganizar la sociedad desde la orientación sexual”³⁹. Por otro lado, el Papa Francisco I, pensado en ser un oasis ante las rampantes posturas conservadoras del Vaticano, advirtió en los últimos años sobre “el peligro de la *colonización* de las conciencias por parte de una *ideología* que niega la certeza profunda según la cual el hombre existe como varón y hembra, a quienes ha sido asignada la tarea de la transmisión de la vida” (Francisco I 2018).

Aun con esta variedad enorme textos y materiales que hablan sobre la *ideología de género*, es posible enumerar algunas características importantes de su retórica y funcionamiento: 1) En primer lugar, la idea de la *ideología de género* como una filosofía totalitaria que pretende implantar en la sociedad entera (especialmente en los niños) un polimorfismo sexual, 2) la *ideología de género* como un paradigma foráneo (casi como los migrantes) que viene a irrumpir con la familia natural y con los valores culturales de cada país, 3) la idea de una agenda y oculta y perversa, que vendría a estar manejada por una alianza entre la ONU, la CIDH, George Soros, la IPPF etc., y grupos feministas y LGBTI, 4) la *ideología de género* como una filosofía anti-científica que niega la realidad biológica de los seres humanos.

2.4. El protestantismo a fines del siglo XX: la transición religiosa en América Latina y la consolidación de nuevas esferas conservadoras

Aunque es claro que el catolicismo continúa siendo la religión más influyente en América Latina –especialmente a la hora de decir en temas de género y DSR–, el protestantismo (especialmente el de corte neopentecostal), ha surgido como un actor fundamental dentro la sociedad y de los procesos de politización reactiva desde finales del siglo XX. Según Paul

³⁹ “Tony Anatrella, psicoanalista: La homosexualidad no puede estar en el origen de la pareja conyugal, ni de la familia”, entrevista en *Catholic.net*, URL: <https://es.catholic.net/op/articulos/56538/cat/465/tony-anatrella-psicoanalista-la-homosexualidad-no-puede-estar-en-el-origen-de-la-pareja-conyugal-ni-de-la-familia.html#modal>.

Freston, con la debacle de las antiguas dictaduras, la globalización capitalista y los procesos de redemocratización de los ochentas y noventas, América latina ha adoptado nuevos valores ligados con la auto-expresión, el pluralismo, la libre-opción, etc. No obstante, en una región que se mantiene aún con profundos rasgos religiosos, los procesos de redemocratización y sus valores, se articulan con expresiones que atañen a valores católicos y a una moral cristiana. En otras palabras, el protestantismo ha podido adaptarse a los nuevos valores instituidos por la globalización capitalista y, al mismo tiempo, florecer en una región donde sus habitantes se mantienen profundamente arraigados a valores, tradiciones y costumbres religiosas. Desde aquí podemos hablar de una *transición protestante* que ha logrado acoplarse frente a nuevas coyunturas y que sigue creciendo alrededor de América Latina. Este crecimiento lo detalla la encuesta de Pew Research Center:

Los datos históricos sugieren que, durante la mayor parte del siglo XX, desde 1900 hasta la década de 1960, al menos el 90% de la población de América Latina era católica. En la actualidad, la encuesta de Pew Research muestra que el 69% de los adultos de toda la región se identifican como católicos. En casi todos los países encuestados, la Iglesia Católica ha sufrido pérdidas netas debido al cambio religioso de muchos latinoamericanos que se unieron a iglesias evangélicas protestantes o que rechazaron en general la religión organizada. Por ejemplo, aproximadamente uno de cada cuatro nicaragüenses, uno de cada cinco brasileños y uno de cada siete venezolanos ya no son católicos (PewResearchCenter 2014).

Es evidente que aún con estas pérdidas, el catolicismo mantiene cierta hegemonía en la región, pero ha perdido el monopolio total sobre lo religioso. Los sectores protestantes, como lo muestran las investigaciones de Pew Research Center (2014) y autores como José Luis Pérez Guadalupe (2018), tienen una tendencia al constante aumento de sus fieles, mientras que el catolicismo decae, poco a poco, en su filiación de sectores comprometidos. A diferencia de décadas anteriores donde el catolicismo era predominante en Ecuador, actualmente el 79% de la población se adscribe como católica, mientras que un 13% es evangélica (Pew Research Center 2014). De todas maneras,

(...) al hablar del crecimiento de los grupos evangélicos no sólo nos referimos al número o porcentaje de sus miembros, sino a la relevancia social que han adquirido en estos años, al bandono del anonimato público y del ‘complejo de minorías’ que los caracterizaba, a la importancia en las encuestas de opinión y estudios sociales, al ingreso a las clases medias y altas de la sociedad, al abandono de sus ‘templos de cochera’ para dedicarse a la construcción

de megaiglesias en zonas residenciales, a la conquista de líderes de opinión y grupos de incidencia, a la invasión de los medios de comunicación social y al ingreso inesperado en el mundo de la política partidaria (Pérez Guadalupe 2018, 19).

Cabe mencionar, en esta misma línea de discusión, que la transición protestante ha traído consecuencias importantes para el catolicismo y para la adscripción religiosa en clave de género. Investigadores como Freston (2013), Hagopian (2009) y Neri (2005) afirman que en el pasado las mujeres eran más católicas que los hombres; sin embargo, en nuestros días, “lo contrario es verdadero. Los hombres han permanecido católicos o han entrado en la categoría de los *sin-religión*; pero las mujeres han migrado desproporcionalmente hacia otras religiones, sobretudo el *pentecostalismo* (Freston 2013, 92). Según Neri, una interpretación para esta transición “es que los cambios en el estilo de vida femenino ocurridos en los últimos cuarenta años en América Latina (la entrada de las mujeres al mercado laboral remunerado, a mejores salarios, a mejores cargos laborales, etc.) no encontraron eco en la doctrina católica, menos dispuesta a aceptar cambios” (2005, 59).⁴⁰

¿Qué cambios concretos logró el pentecostalismo con respecto a las mujeres? Siguiendo a Soothill (2010), entre estos cambios se encuentran: la mayor apertura que han dado para la participación activa de las mujeres en las iglesias (llegando muchas a tener puestos como pastoras, dirigentes, lideresas, etc.); su mensaje carismático de renovación social; el cambio en relación a los hombres (menores niveles de alcoholismo y de violencia de género) y; su énfasis en el desarrollo personal, la construcción de la autoestima y el emprendimiento. Debemos preguntarnos, entonces, ¿cómo ha sido el proceso histórico que ha llevado al protestantismo a consolidarse como una nueva fuerza política y conservadora en la región? ¿Cómo aparece el (neo)pentecostalismo en la escena latinoamericana? ¿Qué acciones ha tomado contra los movimientos feministas y LGBTI?

⁴⁰ El informe de 2015- 2016 de ONU mujeres es sugestivo en estos cambios. Según esta investigación entre 1990 y 2013, “el mayor aumento en la fuerza de trabajo femenina, fue en América Latina y el Caribe, donde la participación de las mujeres en la población activa pasó del 40 al 54%, lo que redujo la brecha de género de 42 a 26 puntos porcentuales.” (ONU Mujeres 2015- 2016, 75). De esta manera es posible establecer que existe un solapamiento importante entre los cambios instituidos por el feminismo y el auge de las iglesias pentecostales. Ambos procesos, en realidad, están situados en un mismo contexto histórico, y las iglesias evangélicas se han adaptado con gran habilidad a los cambios en relación a la situación de la mujer en la sociedad.

Susana Andrade (2004) describe tres momentos históricos en el Ecuador y Latinoamérica con respecto a estas facciones religiosas: el protestantismo histórico (que llegó por medio de los procesos de la revolución liberal a principios del siglo XX); el protestantismo fundamentalista (que se instaura a mediados del siglo XX como una agrupación de misioneros anticomunistas norteamericanos que promulgan la santidad, el alejamiento de los problemas “terrenales”, etc.) y ; el protestantismo pentecostal (que aparece a finales de los setenta y que centra su discurso carismático sobre el “recibimiento de cristo en el corazón”, la glosolalia – o *hablar en lenguas*-, las revelaciones divinas y el bautismo en el espíritu santo).

Las primeras comunidades protestantes en América Latina aparecieron a finales del siglo XIX y principios del XX, cuando en diferentes países de la región se instalaron procesos de revolución liberal y nuevas reformas seculares cambiaron el panorama de los Estados nación. Misiones protestantes, la mayoría de ellas de Estados Unidos y/o Europa, apoyaron directamente a regímenes liberales, que pretendían separar los poderes del Estado y la Iglesia Católica, y consolidar nuevos tipos de sociedad con valores seculares. Aunque jugaron un papel relevante en estos contextos (especialmente en ámbitos como la educación en escuelas y colegios), su impacto social y político fue mínimo. No fue sino hasta 1916 con la ayuda del misionero Robert Speer y a través del *Congreso Misionero Evangélico* de 1916 en Panamá, donde las comunidades y misiones protestantes de la región decidieron articularse para promover la expansión evangélica en los diferentes Estados latinoamericanos:

Esa reunión fue un hito para las fuerzas protestante en estas tierras. Esta reunión fue precedida por un estudio detenido de la situación, basado en información enviada por corresponsales misioneros de todo el continente, y ese material sirvió de base a diez grupos de trabajo. Los tres volúmenes que resumen los estudios del Congreso dan una clara idea del alcance de la misión protestante en estas tierras y los resultados que había logrado. El Congreso también reflejó la actitud autocrítica de las misiones participantes, que reconocieron las fallas en su trabajo y buscaron nuevas formas de cooperación y coordinación (Escobar 2015, 12).

Esta reunión trajo consigo un cambio de perspectiva con respecto a la evangelización. Según Escobar (2015), los protestantes empezaron a concebir a las misiones y la consolidación de iglesias evangélicas, como un medio para la producción de nuevas subjetividades con una moralidad y ética cristiana. Para los misioneros de ese momento, como John A. Mackay y

Speer (quiénes impulsaron esta nueva ola evangelizadora en América Latina), no solo se trataba de importar una institucionalidad protestante a América Latina, sino de cambiar patrones de comportamiento y estilos de vida en la población: “El cristianismo no es una opinión ni un ritual. Es vida en sí mismo, y esa vida debe expresarse en pureza moral y fuerza. Ningún tipo de declaración teológica o adoración devota, puede servir para reemplazar el fruto ético en la pureza social y la victoria sobre el pecado ” (Speer 1913 en Escobar 2015, 12).

El nuevo estilo evangelizador de los evangélicos, claramente, implicaba una superación con respecto a los antiguos modelos misionales de la Iglesia Católica. No sólo se trataba de “imponer” colectivamente una institucionalidad religiosa, sino de transformar desde adentro a las subjetividades latinoamericanas. Este estilo de evangelización y de profesar la fe en los protestantes, los ha llevado a consolidar comunidades fuertes y con fieles comprometidos con el crecimiento de las iglesias.

En los años venideros, a mediados del siglo XX, las iglesias protestantes en Latinoamérica estuvieron en el centro de las disputas políticas desencadenadas por la Guerra Fría. En los años sesenta, la antigua corriente del protestantismo histórico había acabado, y las tendencias políticas e ideológicas de derecha e izquierda habían polarizado, incluso, al interior de las comunidades religiosas. Por un lado, como lo describe Jean Pierre Bastian (1995), el protestantismo más progresista de los sesenta se ve representada por el CELA III (Conferencia Evangélica Latinoamericana), mientras que las tendencias más conservadoras (aliadas, claramente a EEUU) se agruparon al primer Congreso Latinoamericano de Evangelización (CIADE I). Más tarde,

(...) de 1970 a 1978, se desarrolla una intensa lucha ideológica entre vanguardias protestantes: son los llamados movimientos ecuménicos que desarrollan estrategias de lucha sufriendo una fuerte represión, mientras que los grupos multinacionales protestantes entran en una fase de activa propaganda anticomunista, con la sumisión de los líderes a los regímenes militares, como en el caso de Chile (Bastian 1995, 28).

Mediante esta lucha ideológica se experimenta en la región un crecimiento de iglesias protestantes norteamericanas y de corte anticomunista. La mayoría de estas nuevas comunidades religiosas estaban influenciadas por los mensajes y discursos (transmitidos a

través de radios y canales de televisión) de algunos pastores y representantes evangélicos más importantes de Estados Unidos como Billy Graham. Con Graham, “el mensaje bíblico fue muy hábilmente mezclado con declaraciones anticomunistas, [al punto de que su mensaje sirvió para] instrumentalizar al pueblo evangélico en una cruzada contra la izquierda” – especialmente contra agrupaciones eclesíásticas como la TL (Bastian 1995, 28).

En 1980, cuando Ronald Reagan llegó al poder, el *Documento de Santa Fe* estableció lineamientos para atacar a la izquierda latinoamericana. Entre uno de los objetivos del Documento se ponía como objetivo primordial la entrada de nuevas iglesias protestantes norteamericanas en el sur global. Además, como lo afirma Francisco Sanpedro Nieto, el *Documento de Santa fe* (1995) “expresaba el pensamiento de la *nueva derecha* o *Mayoría moral*, movimiento que desde 1974 reúne a varias organizaciones reaccionarias”.⁴¹ Desde este momento, y con la entrada de la región al neoliberalismo, se establecieron nuevas iglesias de corte pentecostal, carismáticas y conservadoras.

Como lo detalla la investigación de Wilkinson (2013), uno de los enfoques principales de la corriente evangélica de finales del siglo XX (dirigida directamente desde los Estados Unidos) ha estado vinculado con su lucha contra los movimientos de liberación sexual. Si la iglesia católica ha puesto sus esfuerzos (aunque no exclusivamente) sobre temas relacionados con el aborto y la “protección de la vida”, la iglesia evangélica ha concretado su acción a través de lo que Wilkinson llama “movimiento ex-gay”. Este movimiento, como lo detalla la investigadora, tiene que ver con una cadena transnacional de organizaciones, clínicas, iglesias, etc., que buscan cambiar la tendencia sexual de personas que “padecen” de un supuesto “trastorno emotivo.” Entre las organizaciones que Wilkinson describe, se encuentra *Exodus América Latina* (que llegó a tener su sede en 1998 en Quito, Ecuador), *PATH* (Positive Alternatives to Homosexuality), *Camino de Salida* (organización evangélica que trabaja para “curar trastornos sexuales” como la homosexualidad), etc.

⁴¹ La mayoría moral en EEUU había tenido sus primeras intervenciones en Norteamérica a través del activismo conservador de Anita Bryant en el estado de Florida. Como lo describe la investigación histórica de Amy L. Stone (2016), Bryant fue la pionera en 1977 en crear la primera organización anti-gay *Save Our Children* (bastante similar en su slogan y argumentos a la actual campaña de *Con mis hijos no te metas* en América Latina). Esta campaña pretendía derogar leyes que favorecían la no-discriminación contra homosexuales con el argumento de que estas normativas favorecían a la “degeneración moral” de la sociedad, la violación y a la pederastia “innata” de los homosexuales.

Cabe mencionar, por último, que existe un último momento con respecto a la clasificación que detalla Susana Andrade, que puede ser expresado como *neopentecostalismo*. Según Heinrich Schafer (1995), esta corriente, al igual que su predecesor, da importancia a las manifestaciones del espíritu santo (glosolalia, convulsiones, etc.), a las interpretaciones personales y subjetivas de la Biblia (señales de Dios en las escrituras), a la conversión (“el recibimiento de Cristo en el corazón”), etc. Sin embargo, una de las características más importantes tiene que ver con la entrada de los evangélicos a la política; es decir su interés por la administración del Estado, la conformación de partidos políticos y movimientos sociales, etc. Si anteriormente el protestantismo de corte pentecostal estuvo “alejado de los problemas terrenales”, los actuales evangélicos ven a la política como una arena de conquista y de transformación.

El cambio que sufrieron los evangélicos con respecto a la política se debió a tres factores (Pérez Guadalupe 2018). En primer lugar, la conquista de sectores medios y altos. En pentecostalismo y las facciones evangélicas previas, habían puesto énfasis sobre las capas bajas de la sociedad, asentando iglesias y comunidades religiosas en sectores empobrecidos y marginalizados. A diferencia de estas facciones, el neopentecostalismo ha puesto mayor énfasis sobre las capas medias y altas de la sociedad, creando megaiglesias o iglesias enfocadas en estos sectores. En segundo lugar, “la diferencia misionológica”:

Probablemente en razón del público al que se pretende llegar (sectores medios y altos), el discurso religioso del movimiento neopentecostal o carismático trasciende el mensaje cristiano tradicional de culpa, cruz y pecado –típico del discurso evangélico y pentecostal clásico–, para profundizar en las dimensiones del pacto, resurrección y bendiciones con las cuales procura que su mensaje religioso sea más aceptable y acorde con la sensibilidad de los sectores medios (Pérez Guadalupe 2018, 42).

Desde aquí, los mensajes de los pentecostales están más enfocados en la eliminación del dolor, la satisfacción, el goce, etc. En tercer lugar, un cambio entre la negación del mundo a su redención. Las facciones pentecostales habían puesto énfasis en la negación del mundo y, por tanto, de todo lo que transcurría en él: la política, la economía, la cultura, etc. Los neopentecostales, por otro lado, empezaron a ver el mundo como un lugar para conquistar, disfrutar y transformar. Como lo demuestra Wilmer Simbaña (2012), los neopentecostales ponen especial énfasis en la “guerra espiritual” y la teología de la prosperidad. La guerra

espiritual consiste en la creencia de un mundo donde diferentes fuerzas malignas y divinas combaten por definir el rumbo de los sujetos y las naciones. En este campo, los cristianos se conciben como “soldados espirituales” encargados de combatir las fuerzas del infierno a través de la biblia, la oración, la evangelización y, en muchos casos, la intervención en la arena pública y política. La teología de la prosperidad, por otro lado, aparece junto con “la expansión hegemónica del pensamiento político neoconservador global” (Pérez Guadalupe 2018, 43) y tiene que ver con la intención de los evangélicos de involucrarse con el mundo, tener éxito en él y conquistarlo.

Es bajo este cambio de la doctrina evangélica donde, según Pérez Guadalupe, aparece la idea del *reconstruccionismo*. En esta, los evangélicos se posicionan como los agentes “legítimos” de transformar la política desde adentro y acoplarla de acuerdo a los mandamientos y enseñanzas cristianas. Para los evangélicos actuales, no se trata simplemente de influir en el orden de la política pública, la burocracia, etc., sino de imponer el Reino de Dios en el ahora y ganar al “Estado para Cristo”.

Como lo formula el escritor peruano, el neopentecostalismo y sus diferentes preceptos:

(...) se articulan directamente con sectores políticos evangélicos norteamericanos vinculados a las facciones más derechistas del Partido Republicano, conocida en la década de 1980 como la “mayoría moral”. A inicios de este siglo, se vincularon directamente con grupos relacionados con el Tea Party Movement y la derecha alternativa (Alternative Right), que estuvieron en la base de la candidatura presidencial de Donald Trump y que lo han apoyado durante su gobierno, a pesar de muchas de sus actitudes y conductas poco evangélicas (Pérez Guadalupe 2018, 42).

Algunos ejemplos importantes de los neopentecostales en la política ha sido con el ex - candidato a la presidencia del Ecuador, Nelson Zavala (2014) , el actual presidente evangélico Jimmy Morales en Guatemala, o de los congresistas peruanos Juan Carlos Gonzáles, Tamar Arimborgo, Glider Ushñahua, Moisés Guían Pianto y Julio Rosas (todos pertenecientes a movimientos anti-aborto y “profamilia” en el Perú).⁴²

⁴² Véase la nota del El Comercio del Perú: La evangélica en el congreso. URL: <https://elcomercio.pe/politica/influencia-evangelica-congreso-noticia-473036>

Capítulo 3

Procesos de politización reactiva en Ecuador. La ideología de género como nuevo discurso de activación política (2008- 2018)

Si bien existen condiciones históricas que han condicionado la manera en que los actores conservadores y religiosos se han politizado en la sociedad, las actuales movilizaciones *anti-género* tienen características propias que lo que separan de otras épocas de politización reactiva. Principalmente, como demostraré en este capítulo de análisis, esto tiene que ver con un panorama internacional en donde la acción colectiva ya no está enclaustrada a los límites del Estado-nación, sino que ha sufrido un proceso de transnacionalización. Las campañas *anti-género* iniciadas en Europa con las movilizaciones de *La Manif Pour Tous* en 2012, han logrado desplazarse (o domesticarse) a Latinoamérica, provocando la politización y visibilización de varios sectores religiosos y conservadores. Claramente, esta transnacionalización de la acción colectiva no implica que en Ecuador el reaccionarismo no haya tenido sus propias características y especificidades; por el contrario, los colectivos “pro-vida/pro-familia” acoplaron sus retóricas y aparatos frente a condiciones políticas concretas y de una manera que les permitiera enfrentarse al movimiento feminista y LGBTI locales.

Este capítulo intenta comprender cómo a través del discurso *anti-género* (un discurso foráneo y forjado por élites eclesiales) se han producido una serie de acciones colectivas en contra de la aplicación de políticas progresistas en favor de los DSR, especialmente de los niños y jóvenes en Ecuador. Esta sección retrata, a través del análisis de los datos del trabajo de campo, los sucesos de los colectivos *anti-género*, desde mediados del 2017, hasta octubre del 2018 (cuando la campaña de CMHNM trajo a Agustín Laje y Nicolás Márquez a dar una conferencia sobre *ideología de género*). Para responder esta pregunta, el siguiente capítulo está dividido en dos secciones principales: la primera, titulada “La genealogía del discurso y de los colectivos *anti-género* en Ecuador: de la nueva Constitución del 2008, hasta el Plan Familia” intenta analizar, desde la historia reciente, la manera en que se han ido gestando las acciones colectivas conservadoras que pretenden detener el avance de leyes y políticas feministas y de género. La Asamblea Constituyente de 2008, por todas las reformas que instaló en términos de DSR, fue un primer momento clave para el activismo *anti-género*, ya que se configuró un panorama de reformas en favor de las mujeres y personas LGBTI. De la misma manera, el periodo 2012-2016 con la política nacional ENIPLA (Estrategia Nacional Intersectorial de Planificación Familiar y Prevención del Embarazo Adolescente) y el

posterior surgimiento del Plan Familia (una política de corte conservador, impulsada por sectores religiosos católicos), fueron un segundo periodo clave para la configuración política de sectores religiosos reaccionarios. Tomando en cuenta la Constitución de 2008 y el periodo 2012-2016, esta sección permitirá entender que las actuales movilizaciones conservadoras de la campaña CMHNM tienen una historia previa que ha permitido su actual despliegue. La siguiente sección titulada “¡El león dormido despertó! La *ideología de género* y la instalación de la campaña Con mis hijos no te metas –Ecuador (2017-2018)” es un análisis del surgimiento de la campaña CMHNM en el país, así como de sus diferentes acciones contra la instalación de nuevas políticas progresistas en favor de DSR y derechos LGBTI. En este extenso acápite hay tres apartados: el primero analiza las primeras acciones colectivas de CMHNM en el año 2017, así como el discurso y los marcos que se pusieron en juego en este contexto. Existen tres marcos que configuran el accionar de los colectivos conservadores: la *ideología de género* como doctrina antinatural, el nativismo antielitista y el marco sobre lo liberal y los derechos humanos. . Recuperando este debate y sus marcos, el segundo apartado analiza la segunda marcha de CMHNM el 28 de julio de 2018, tomando en cuenta mi propia experiencia en esta movilización en la ciudad de Guayaquil. Por último, el tercer apartado es un análisis enfocado, exclusivamente, en las figuras de Agustín Laje y Nicolás Márquez y su paso por el país. Estos dos personajes, representantes de la nueva *alt-right* latinoamericana, dieron una conferencia en octubre del 2018 y fueron traídos por los colectivos que conforman la campaña de CMHNM. Desde el análisis del discurso, describo cómo estos dos conservadores argentinos son representativos de la configuración de una acción colectiva *anti-género* transnacional.

3.1. La genealogía del discurso y de los colectivos anti-género en Ecuador: de la nueva Constitución del 2008, hasta el Plan Familia (2014- 2016)

Según la investigación de Edgar González Ruiz en su libro *Cruces y Sombras* (2005), las organizaciones antiaborto se establecieron en Ecuador por el activismo religioso de Olga Muñoz a finales de los años setenta. Muñoz, junto con el jesuita Julio Terán Dutari (antiguo rector de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador), fueron los encargados de traer a Paul Marx –uno de los fundadores de *Vida Humana Internacional* – a Ecuador para impartir talleres y conversatorios “pro-vida”. Más adelante, Muñoz escribió en 1993 la tesis: *El derecho a la vida del menor no nacido en la doctrina y en la legislación ecuatoriana* y abrió, en este mismo periodo, un centro de consejería para mujeres que pensaban abortar. Es a partir de este contexto que a principios de los años dos mil se creó toda una red de dispositivos

(ONGs y agrupaciones) “pro-vida/pro-familia”: Funavi, Fundación Familia y Futuro, Red Acción Provida (de Amparo Medina), Grupo Provida Ecuador, entre otras⁴³. A través de la presión de estas organizaciones y de la iglesia católica, además, se instituyó desde el 2006 – por decreto del expresidente Alfredo Palacios– al 25 de marzo como el día del niño por nacer.⁴⁴

Sin embargo, no fue sino hasta principios del año 2008 donde el discurso de la *ideología de género* llegó institucionalizarse dentro de los grupos “pro-vida/pro-familia”. ¿Cómo surge el discurso de la *ideología de género* en estos colectivos? ¿Cómo llegó a constituirse como un discurso representativo en la acción colectiva de estos grupos?

Propongo, hasta donde se ha podido comprobar, tres momentos importantes de politización reactiva en donde se enuncia este discurso: el periodo del año 2008, cuyo epicentro son los debates acerca de la nueva constitución del Ecuador; el periodo 2012-2016, en torno a con la política nacional ENIPLA (Estrategia Nacional Intersectorial de Planificación Familiar y Prevención del Embarazo Adolescente) y ; el periodo 2017-2018, momento en el que se articula con la campaña *Con mis hijos no te metas* en Ecuador en respuesta a la propuesta por renovar las mallas curriculares de escuelas y colegios con un enfoque de género. Estos tres momentos comprueban, como lo describe Elizabeth S. Corredor, que “la actividad de los contra-movimientos [conservadores] sólo emergerá cuando un movimiento social demuestra potencial de éxito, particularmente en relación al avance de políticas públicas. El énfasis en la política pública es especialmente importante porque valida la habilidad de un movimiento para producir cambios, cuestión que, por otra parte, produce amenazas reales y percibidas para intereses opositores”.⁴⁵ (2019, 622). En estos tres espacios de tiempo, la *ideología de género* fue consolidándose, no sólo como un discurso de identificación para los colectivos “pro-vida/pro-familia”, sino como una retórica desenvuelta a nivel del debate público.

A continuación, explicaré estos dos primeros momentos de politización reactiva, para después acercarme de manera más profunda al fenómeno de CMHNM-Ecuador. Si bien la actual

⁴³ DOSSIER DE ORGANIZACIONES Y ACTIVISTAS ANTIDERECHOS EN ECUADOR Actualizado a octubre de 2017. IPPF.

⁴⁴ Para ver el decreto presidencial sobre el día del niño por nacer, diríjase al siguiente enlace con el decreto 1441: <https://www.derechoecuador.com/registro-oficial/2006/06/registro-oficial-9-de-junio-del-2006#anchor631032>

⁴⁵ La traducción es mía.

campaña conservadora tiene sus propias características, estos dos momentos previos son importantes en la medida en que establecieron el camino para la acción colectiva de los agentes conservadores.

3.1.1. Las primeras acciones colectivas anti-género en el contexto de la nueva Constitución

En el año 2007, el expresidente Rafael Correa convocó a una asamblea constituyente para elaborar una nueva constitución que reemplazaría a la de 1998. Con la participación de 130 asambleístas y de diversas agrupaciones sociales (entre ellos, grupos feministas y LGBTIs), se establecieron comisiones para tratar acerca del contenido de los diferentes capítulos de la nueva constitución. En este momento de apertura legal y de choque en los campos discursivos, la Asamblea Constituyente abrió una *ventana de oportunidad* para el posicionamiento de temas relacionados con los DSR, el aborto, el matrimonio homosexual, la implementación de leyes antidiscriminación, etc. “Los grupos LGBT se organizaron en torno a una gran coalición que funcionó desde noviembre de 2007 hasta mediados del año 2008, con la finalidad de articular esfuerzos para que los temas de interés fueran incluidos en la agenda de la Asamblea Nacional Constituyente (Argüello 2008, en Garrido 2016, 32). De todas maneras, aunque hubo algunos avances importantes en temas de derechos para las mujeres y LGBTI, muchas demandas feministas “quedaron como letra muerta o se reemplazaron con leyes que provocaron graves retrocesos” (Burneo 2018, 77).

A principios del 2008, cuando se discutían aún sobre las reformas del nuevo texto de ley, diversos sectores de la sociedad, particularmente grupos de poder económico y sectores religiosos se conglomeraron para rechazar la nueva propuesta de ley y votar en contra de la Constitución. Entre estos grupos se encontraba el Partido Social Cristiano (con el alcalde Jaime Nebot a la cabeza), Sociedad Patriótica (Partido del expresidente Lucio Gutiérrez) y varios sectores religiosos y conservadores (con la representación directa de la CEE y algunos pastores evangélicos). En el caso de los segundos, según la nota periodística de Hazte Oír⁴⁶, los artículos que causaron pánico moral en la nueva Constitución incluyeron a los numerales 11, 68, 69 y 67: todos aquellos en donde se hablaba de no-discriminación por orientación

⁴⁶ Para ver la nota completa de Hazte Oír: <http://www.hazteoir.org/noticia/ecuador-y-su-nueva-constitucion-aborto-homosexualismo-y-voto-catolico-13499> (“Ecuador y su nueva Constitución: aborto, homosexualismo y el voto católico”. *Hazte Oír*. Acceso el 12 de diciembre de 2018).

sexual o identidad de género, reconocimiento de familias diversas, legalización de uniones homosexuales (unión de hecho como equiparable al matrimonio) y DSR.⁴⁷

Las primeras acciones colectivas contra estas reformas en la Constitución vinieron, en un primer momento, de los sectores protestantes. Francisco Loor y Néstor Zavala, pastores evangélicos de la ciudad de Guayaquil, además de haber organizado una marcha en contra de este texto de ley en ciudad Alfaro (lugar donde se debatió el proyecto de ley), entregaron a finales de marzo una propuesta a la Asamblea en la que se planteaba la prohibición de las uniones de hecho entre personas del mismo sexo (pidiendo ,incluso, que se declare a la homosexualidad como “un estado patológico del ser humano”) y la creación de mecanismos estatales para “rehabilitar” a los homosexuales.⁴⁸ Más tarde, en el mes de junio, el entonces presidente de la CEE, Monseñor Antonio Arregui, se unió a los clamores de los grupos “pro-vida” católicos⁴⁹ y mencionó “que el actual proyecto de Constitución es inaceptable por sus graves vacíos en temas como la defensa de la vida, la familia, la educación y el derecho de los padres a educar a sus hijos”.⁵⁰ A través del aval de Arregui, además, la iglesia católica inició una campaña de “información” nacional para infundir terror y persuadir a la ciudadanía católica (a través de las arquidiócesis y diócesis de todo el país) a votar “No” en el proyecto de ley. En varias ciudades e iglesias del Ecuador, por ejemplo, las agrupaciones religiosas,

⁴⁷ Hazte Oír es un canal digital ultra-católico de noticias que difunde contenidos anti-aborto, anti-género y en favor de la “familia natural”. Esta plataforma Web nació originalmente en España por Ignacio Arsuaga, pero ha ido trasladándose a diversos países de América Latina. Actualmente –y por las controversias de esta plataforma, en la que se le incluye su relación con una organización paramilitar (el Yunque)- Hazte Oír ha abierto una plataforma alterna denominada Citizen Go. Para más información de este canal: <http://www.hazteoir.org/conocenos/el-origen-de-ho>. En la actualidad, Citizen Go es conocida por su apoyo directo a partidos políticos como el Vox. Para una nota sobre esta relación léase el artículo de Claire Provost y Adam Ramsay (2019) en Sin Permiso: <http://www.sinpermiso.info/textos/un-esquema-de-financiacion-coordinado-internacionalmente-trabaja-para-aupar-a-vox-y-a-la-extrema>

⁴⁸ “Evangélicos exigen no reconocer a los gays”. *El universo*, 25 de marzo de 2008. Acceso el 21 de enero de 2019. <https://www.eluniverso.com/2008/03/25/0001/8/EA661AD60C1B4E68ACA061EDCA512483.html>

⁴⁹ A principios de julio, según una noticia de Aciprensa (31 de julio de 2008), organizaciones laicales y pro-vida (El Consejo Ecuatoriano de Laicos Católicos (CELCA), la Red de Parlamentarios por la Vida, la Asociación de Médicos Pro-vida, el Frente Ecuatoriano de Mujeres, la Asociación Nacional de Organizaciones Pro vida y Familia Cristiano Evangélicas, entre otras.) convocaron la mañana del 9 de julio en Ciudad Alfaro a “la Marcha Nacional por la Vida para exigir a las autoridades del país que la Constitución “defienda la vida del ser humano desde su concepción, la dignidad de la mujer, la familia como núcleo de la sociedad, y la educación de nuestros hijos”. Sin embargo, no existen registros fotográficos o de prensa que den cuenta de esta marcha.

⁵⁰ “Obispos de Ecuador insisten: Proyecto de Constitución es inaceptable”. Aciprensa, 31 de julio de 2008. Acceso el 18 de septiembre de 2019. <https://www.aciprensa.com/noticias/obispos-de-ecuador-insisten-proyecto-de-constitucion-es-inaceptable>

(...) aclamaron a través de cientos de folletos repartidos por toda la ciudad de Quito que un voto al ‘SI’ significaba que se estaba ‘apoyando el matrimonio homosexual’. Ellos también aclamaron que un voto por el ‘Si’ implicaba que se estaba apoyando al socialismo, a la destrucción de la familia tradicional, a la pérdida de la autonomía municipal y a la destrucción de la libertad de expresión. Narrativamente, en los panfletos anti-Constitución, el matrimonio homosexual era el primer problema enlistado, antes que otras problemáticas políticas, económicas o sociales⁵¹ (Lind y Keating 2013, 10).

En este contexto de alta polarización social y de batallas discursivas, la incidencia de los grupos conversadores fue tal, que hubo temor desde los colectivos LGBTI de una regresión con respecto a los logros que se habían mantenido desde la Constitución de 1998 (Garrido 2015). En la misma Asamblea Nacional, por ejemplo, existieron opiniones divididas con respecto a estas reformas de ley. Rossana Queirolo, asambleísta guayaquileña por Alianza País y fiel adherente a la iglesia católica (específicamente al Opus Dei), era una de las opositoras a estas reformas constitucionales en género y DSR. Queirolo mencionó, a través de clásica asimilación paranoica entre homosexualismo y pederastia, que “mejor sería sacar la palabra orientación sexual e incluir la preferencia heterosexual. La palabra orientación deja la puerta abierta para los pedófilos, el bestialismo... (El Universo, 25 de marzo de 2008 en Garrido 2008, 42). En otra entrevista transmitida en junio en el canal Ecuavisa, el presentador de noticias Carlos Vera, le preguntó a Queirolo sobre su opinión acerca de la palabra *género* en la nueva Constitución. De manera poco confidente, Queirolo respondió:

Q: si, efectivamente la ideología de género o la palabra género, es una palabra equivoca, porque no es una palabra que debería utilizarse en la plataforma jurídica. [...] ¿Qué quiere decir la palabra género? Ya no se estaría utilizando la palabra sexo porque se estaría dando paso, no solamente a dos sexos que es el masculino y el femenino, sino a varios tipos de género, que podría ser masculino, femenino, bisexual, heterosexual, transexual y varios tipos de género que irán aumentando.

V: ¿Y cuál es el problema con que se reconozcan varios géneros?

Q: Que se estaría trastocando los valores de nuestra sociedad, y para difundir la ideología de género se está utilizando a nuestros niños. (Rossana Queirolo en entrevista para Ecuavisa. Acceso el 17 de diciembre de 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=fR1YGY173Wo>).

⁵¹ La traducción es mía.

En la retórica de Queirolo es posible identificar dos tópicos importantes del discurso *anti-género*. Por un lado, se encuentra la idea de que las leyes en favor de los DSR y LGBTI abrirían campo a un cierto tipo de *polimorfismo sexual* (Garbagnoli 2018) donde los deseos más perversos (incluidos la pedofilia y el bestialismo) se legitimarían en la sociedad. En este caso, además, la retórica de Queirolo nos remite a las clásicas asociaciones entre homosexualidad y perversión sexual (construidas, según Foucault, desde el siglo XVIII), donde el primero aparece como inherentemente perverso, anormal y patológico. En segundo lugar, además, con su entrevista a Carlos Vera, Queirolo posicionó al *género* como una categoría “equivoca” que distorsiona la “verdadera” realidad de los sexos: los sexos binarios, gonádicos, etc. Más adelante, como veremos con la campaña CMNHM, estas dos ideas (la *ideología de género* como perversión y como propuesta anticientífica) resurgirán en el debate público- político.

Más allá de los argumentos de Queirolo, lo importante es demostrar que el discurso de la *ideología de género* en el 2008 –que se estaba construyendo aún en la primera mitad del siglo XXI en los círculos católicos internacionales– empezaba a tener asidero en las agrupaciones conservadoras de Ecuador y América Latina. Es importante remarcar aquí que Queirolo, aun cuando estaba vinculada con Alianza País (en ese momento con un discurso y políticas progresistas), participaba activamente en las agrupaciones “pro-vida” de Guayaquil y se pronunció varias veces en contra de la despenalización del aborto –llevando a las comisiones de discusión de la nueva Constitución, una camiseta con el slogan “Déjame nacer” (Herrera Unapanta 2013). En el 2008, incluso, Rossana Queirolo junto con Anabella Azín (esposa del empresario Alvaro Noboa y líder del partido PRIAN) Diana Acosta (Asambleísta por Alianza País) y Cristina Reyes (Asambleísta por el PSC) participaron de una marcha anti-aborto en la ciudad de Guayaquil el 26 de marzo del 2008 (Herrera Unapanta 2013).

De todas maneras, Queirolo no fue la única asambleísta en oponerse a las reformas en DSR en la nueva Constitución. Balerio Estacio (pastor evangélico) y Teresa Benavidades, ambos asambleístas por Alianza País, se opusieron a todas las reformas que incluyeran despenalización del aborto y avances de derechos para personas LGBTI. Los dos asambleístas apoyaron la propuesta expuesta por Francisco Loor y Nelson Zavala de calificar a la homosexualidad como un “estado patológico del ser humano”, señalando, Estacio, que los homosexuales “dejaron su Estado natural y se convirtieron a la lascivia. El Estado debe crear instituciones que permitan ayudar a estas personas desviadas de su camino natural” (El

Universo 2008). Benavides, con un tono menos drástico que el del otro asambleísta, recalcó que los homosexuales son “personas que Dios ama por lo que no hay que abandonarlas, sino *darles luces* para que retomen su rumbo” (El Universo 2008).

La acción colectiva de los múltiples agentes conservadores –y de su alianza con sectores empresariales y de poder–, si bien no logró anular el proyecto de ley (siendo reconocido con más del 60% de aprobación nacional en las urnas), consiguió silenciar algunos debates claves para el movimiento feminista y LGBTI: despenalización del aborto, matrimonio homosexual, adopción homoparental, entre otros. El mismo Rafael Correa, ante la presión de la iglesia y de los sectores conservadores, se comprometió a mantener el matrimonio como una institución heterosexual, y abrir la posibilidad de la legalización de la unión de hecho para parejas del mismo sexo (Garrido 2015). Sin embargo, la Constitución del 2008 dio paso a nuevos debates y procesos de politización feminista y LGBTI para el futuro. El artículo 11, número 2 de esta ley, por ejemplo, mencionan la no discriminación por identidad de género, más allá de los rasgos biológicos que pueda tener una persona. En última instancia, este numeral otorga derechos a las personas trans de poder expresar libremente su identidad y ser reconocido/as ante el Estado.

De todas maneras, el 2008 significó la primera visibilización de la acción colectiva *anti-género*. Lo específico de este momento es que el activismo conservador y reaccionario parece encontrarse imbricado, aún, en discursos y estrategias exclusivamente religiosas. El hecho de que la Conferencia Episcopal haya presionado a las iglesias católicas de todo el país para iniciar una campaña en contra de la nueva Constitución (señalando la “gravedad” del pecado del aborto y de las relaciones entre personas del mismo sexo), o que Benavides mencione a Dios y su “amor” por los homosexuales, son muestra explícita de esto. Además, a diferencia de lo que llegará a ser la campaña de CMHNM en 2017, las iglesias evangélicas y la iglesia católica, aunque en sintonía común, no elaboraron ninguna alianza estratégica que les permitiera tener mayor peso político. En alguna medida, estos dos grupos religiosos establecieron una forma de acción colectiva para detener las reformas en DSR de la nueva Constitución, pero no existía, al parecer, una forma de identificación que los uniera como agentes de una misma movilización.

3.1.2. ¿Somos 14 millones? Nuevas campañas y estrategias de los sectores reaccionarios (2013- 2016)

En los años 2012 y 2013, Ecuador atravesaba un segundo momento de transformación alrededor de los DSR y las políticas feministas. El expresidente Rafael Correa –que estaba por comenzar un tercer periodo presidencial en 2013– se había comprometido, junto con la exministra Carina Vance, a reformar el sistema de salud pública e institucionalizar una serie de políticas y proyectos en favor de las mujeres y personas LGBTI. En primer lugar, el plan nacional ENIPLA (lanzado en 2012) positivizó la creación de una política integral para asegurar la prevención del embarazo adolescente y tener acceso efectivo a información sobre sexualidad, ITSs⁵², etc. En un segundo momento, entre los meses de marzo y abril de 2012, se logró discutir, por primera vez, acerca del reconocimiento legal de las familias homoparentales –amparándose en el artículo constitucional sobre las familias diversas . Esta discusión vino directamente por *Satya*, el caso legal de una pareja de lesbianas inglesas instaladas en Ecuador (Helen Bicknell y Nicola Rothon) que deseaban inscribir a su hija con sus dos apellidos en el registro civil. Y en tercer lugar, un nuevo –aunque no muy fructífero– debate sobre el aborto en la asamblea nacional.⁵³

Los colectivos conservadores de Ecuador, sin embargo, no se quedaron atrás ante las acciones de los colectivos feministas y LGBTI, y habían evolucionado desde su accionar en el 2008: sus discursos se empezaron a hacer más visibles, y sus estrategias mucho más integradas y organizadas a nivel nacional.

Con este segundo momento de politización reactiva, no sólo el clima político nacional se estaba transformando, sino que el mismo discurso sobre la *ideología de género* (y sus movilizaciones) empezó a difundirse alrededor del mundo. En el 2012, por ejemplo, la campaña francesa *La Manif Pour Tous* (La manifestación para todos) inauguró en Europa una serie de protestas en contra de la legalización del matrimonio homosexual, la adopción de niños por parejas del mismo sexo y la implementación de programas de educación en género

⁵² Infecciones de transmisión sexual.

⁵³ En el caso de Helen y Nicola varios colectivos católicos instalaron su propio equipo de abogados “pro-familia” para argumentar como “inconstitucional” el reconocimiento de Satya con sus dos apellidos maternos; mientras que en las discusiones en la asamblea sobre el aborto, diferentes representantes “pro-vida” (como la misma Amparo Medina), discutieron sobre este llamándolo un “asesinato de inocentes”, “un plan eugenésico” etc. Para más información sobre el caso Satya vea el siguiente documental: <https://vimeo.com/254891582>. Para ver la ponencia de Amparo Medina en la asamblea puede ver el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=tuP6BAKUBwI>

en escuelas y colegios. Con slogans similares a los de *La Manif Pour Tous*, además, diversos movimientos *anti-género* se difundieron en países como Eslovenia (2012), Alemania (2012), España (2012), Polonia (2012), Italia (2014), Hungría (2012-2013), entre otros (Kuhar y Zobec 2017).⁵⁴

Si bien los efectos de esta campaña *anti-género* no fueron iguales a los de Europa (hasta ese momento), ciertas estrategias y discursos sufrieron un proceso de difusión transnacional que empezaron a marcar el accionar de colectivos conservadores en América Latina y Ecuador. En el año 2013, a partir de la implementación de ciertas políticas en DSR, aparece el antecedente ecuatoriano de CMHNM: el contra movimiento *14 millones*⁵⁵. Esta campaña, manejada por una red nacional de activistas católicos (Isabel Salazar, Amparo Medina, Cristina Franco, entre otras) se oponían, por un lado, a las políticas del ENIPLA (como el libre acceso a la *píldora del día después* para mayores de 12 años y a la educación sexual con enfoque de género en escuelas y colegios), pero también a la campaña del *Género en mi cédula*⁵⁶ y a la propuesta de legalizar el matrimonio igualitario⁵⁷ (Ver anexo 1). Es así que el 19 de mayo se organizó un plantón en tres ciudades del Ecuador (Quito, Guayaquil y Santo Domingo) exigiendo que se deroguen estas políticas y propuestas de ley. En una carta de convocatoria a la marcha, las organizaciones ELCA, Orientar, Red Vida y Familia (que es manejada hasta la actualidad por Amparo Medina), La Casa de la vida, Funavi, Revista Vive, etc., posicionaron a todas estas reformas en DSR como parte de una estrategia derivada de la;

⁵⁴ Este momento de politización conservadora *anti-género* se lo debe examinar en un contexto donde el activismo transnacional estaba siendo reformulado por la expansión del neoliberalismo (en un contexto de crisis financiera global) y por las nuevas tecnologías de la información. Movimientos de la segunda década del siglo XXI como Occupy Wall Street en EEUU, la Primera Árabe en Medio Oriente, o el 15-M en España, abrieron un nuevo momento de la acción colectiva global, definida por el uso del internet y las redes sociales (Carty 2015). Esta *sociabilidad técnica avanzada* de la acción colectiva, como lo denomina Ulrich Dolata (2017), implicaba: un uso del internet como espacio de activismo (uso de hashtags, publicación de manifiestos, memes etc.), la difusión masiva e instantánea de discursos (y marcos de interpretación), la posibilidad de generar alianzas transnacionales de manera más ágil e inmediata, etc. Claramente, no fueron únicamente los sectores progresistas los que se aprovecharon de estas transformaciones digitales, sino que las agrupaciones de extrema derecha y conservadores *anti-género* también formaron parte de este proceso (Caiani y Parenti 2013).

⁵⁵ El nombre de esta campaña era una aseveración falsa a que todo el Ecuador (sus 14 millones de habitantes del momento) se oponía a los DSR y a las políticas de género. Sin embargo, sus plantones y marchas, aunque fueron organizadas en tres ciudades del Ecuador, no tuvieron gran cantidad de asistentes.

⁵⁶ La campaña del *Género en mi cédula* fue una propuesta elaborada por el Proyecto Transgénero y por la abogada y activista Elizabeth Vásquez, que buscaba el cambio de la categoría de sexo al de género en las cédulas de identidad de toda la ciudadanía. El propósito final de este cambio implicaba que a partir de los 18 años, todas las personas podrían optar por escoger su propia identidad femenina o masculina.

⁵⁷ El 5 de agosto del año 2013, Pamela Troya y Gabriela Correa intentaron casarse ante el Registro Civil en la ciudad de Quito. Sin embargo, su pedido fue negado. En este contexto nace la campaña por el Matrimonio Civil Igualitario en Ecuador.

(...) *ideología de género y de la cultura de la muerte* y contrarias a la riqueza de la identidad de nuestro pueblo. Los padres tienen el derecho a escoger para sus hijos una educación acorde a sus principios y valores. El bien de la sociedad solo es posible con el bien de la familia (Ver anexo 1).

Apenas se realizó la convocatoria, activistas feministas y LGBTI decidieron tomar acciones en contra de esta campaña. En Quito, por ejemplo, varias activistas feministas decidieron crear el hashtag #YoNoSoy14Millones y denunciar la homofobia y el machismo inherente en el discurso de esta agrupación. Varios activistas feministas y LGBTI, incluso, decidieron convocarse en el mismo plantón de *14 Millones* en Quito para mostrar su descontento con los sectores conservadores que organizaban esta campaña. Lo más impresionante de esto, es que el mismo Rafael Correa (en ese momento un poco más ambiguo con su posición con respecto al avance de Derechos sexuales y políticas de género) rechazó el accionar de este colectivo, mientras que la Conferencia Episcopal Ecuatoriana se desvinculó totalmente de esta plataforma.⁵⁸

Aún con todo esto, *14 millones* implicó, en alguna manera, una reacción colectiva más formal para operar en contra de las políticas de género que se estaban discutiendo en ese momento. En primer lugar, al igual que en Francia, se conformó una campaña nacional que dio uso de ciertos dispositivos (tecnológicos) como redes sociales para presentar un mensaje concreto y convocar a la ciudadanía a movilizarse. En este caso, la campaña difundió sus propios discursos, invitaciones, memes y hashtags (en este caso #Somos14millones) a través de páginas como Facebook y Twitter⁵⁹. En segundo lugar y, a diferencia de lo sucedido en 2008, esta campaña acuñó un uso estratégico de una retórica secular (o como lo denomina Vaggione, una forma de secularismo estratégico), mostrándose ligada al interés del “pueblo” (por eso el lema *Somos 14 millones*), la familia y los “niños”. Ya no se trataba simplemente de causar pánico moral a través de mensajes religiosos y apocalípticos, sino de utilizar una retórica que apele a las libertades, los valores civiles y una supuesta identidad ecuatoriana en peligro. En la información de perfil de esta campaña se menciona:

⁵⁸ Mientras rondaba la carta de 14 millones en redes sociales, se acusó a la CEE (Conferencia Episcopal Ecuatoriana) de promover esta campaña. La denuncia se hacía porque en esta carta aparecía el sello de esta institución. Sin embargo, la CEE afirmó que no se encontraban vinculados y que no “pueden auspiciar iniciativas con carácter político.” (Ver anexo 8)

⁵⁹ Para ver la página de Somos 14 Millones puede dirigirse al siguiente enlace:
<https://www.facebook.com/14Millones/>

14 millones es una iniciativa ciudadana que unifica fuerzas de personas y organizaciones que comparten el deseo de promover valores y principios, permanentes y no negociables, propios de la naturaleza humana –de manera especial los referentes a la familia-, pilares del auténtico desarrollo, que están siendo amenazados por ideologías ajenas a nuestra identidad ecuatoriana. (Somos 14 millones. Acceso el 16 de septiembre de 2019.

<https://www.facebook.com/14Millones/>)

Ante la arremetida de *Somos 14 millones* (de la que el mismo Rafael Correa acusó de utilizar, sin permiso, el logo de la Conferencia Episcopal), Ecuador se introdujo al escenario internacional de las agrupaciones anti-aborto y “pro-familia”. Poco tiempo después de las manifestaciones de estos grupos (que no fueron tan masivas, pero que causaron estruendo nacional), Guayaquil fue la sede –entre el 8 y 10 de noviembre– del *VI Congreso internacional pro-vida*⁶⁰: un evento que se realiza cada año en diferentes países (con ponentes relevantes del activismo conservador del momento) y que permite “profesionalizar el trabajo de los grupos pro-vida de todo el mundo (pero ,a la vez,) crear estrategias comunes para construir una cultura que defienda la vida humana en todas sus etapas” (Sonia María Crespo de Illingworth. VI Congreso internacional pro-vida 2013).⁶¹ El mismo Ignacio Ursuaga, presidente de Hazte Oír y uno de los invitados al congreso mencionó lo siguiente en una entrevista en un canal de Ecuador:

(...) nosotros esperamos que este congreso sirva para... primero conocernos todos los que estamos defendiendo la vida en todo el mundo, muy en particular en América, pero también vienen gente de Europa y de otros continentes. Y que de ese reconocimiento podamos aprender las mejores prácticas. Qué es lo que está funcionando en países de todo el mundo para defender el derecho a la vida, para cambiar la opinión pública y que se posicione cada vez más en contra del aborto para cambiar las legislaciones. Y luego, por otra parte, el animarnos, el salir con un impulso nuevo, renovado, para que cada vez la cultura de la vida avance en todo el mundo, y la cultura de la muerte vaya retrocediendo.⁶²

⁶⁰ Congreso en el que participaron como ponentes Ignacio Arsuaga, presidente de Hazte Oír (España), Shenan J. Boquet, presidente de VHI (EEUU), Alejandro Bermudez, director de EWTN noticias y Aci Prensa (Perú), Lila Rose, fundadora de Live Action (EEUU). Para más información vea la página web de este evento y el anexo 2. <http://www.ecuador2013.org/elcongreso.html#link>

⁶¹ Sonia María Crespo de Illingworth. VI Congreso Internacional pro-vida 2013. Acceso el 14 de diciembre de 2019. <http://www.ecuador2013.org/elcongreso.html#link>

⁶² Entrevista a Ignacio Ursuaga, en *Contacto* directo, 8 de noviembre de 2013. Acceso el 18 de noviembre de 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=DTnFZ0TjJxM&t=45s>.

Lo relevante de las declaraciones de Crespo como de Ursuaga es que caen, precisamente, en lo que teóricos como Tarrow y McAdam (2005) definen como *movimientos transnacionales* o *activismo transnacional*: la coordinación de agrupaciones o movimientos por fuera de los límites del Estado nacional. En el caso específico de este congreso, su importancia radicaba en: 1) reunir a activistas “pro-vida” anteriormente inconexos; 2) establecer procesos de identificación (en este caso, procesos de identificación transnacional) y, finalmente; 3) generar estrategias multiescalares de activismo (estrategias comunicacionales, digitales, etc.) y de politización reactiva que puedan ser implementadas en diferentes países. En este contexto, es importante resaltar que con el impacto transnacional del *VI Congreso próvida* se forjaron nuevas organizaciones “pro-vida/pro-familia” en Ecuador: Frente Joven, Observatorio Católico, CitizenGo, Ecuador Provida, Voluntarios por la Vida, Jóvenes por la Vida.⁶³

Después de estos eventos, el escenario conservador que se estaba armando, tanto a nivel nacional como internacional, influyó en el panorama político y social del país. Correa, aun cuando intentó mostrarse abierto a ciertos avances en temas de DSR, halló nuevas alianzas con sectores conservadores y religiosos. Mónica Hernández, exdirectora del Plan Familia, miembro Opus Dei y activista “pro-vida” fue una de ellas. Su arremetida más directa contra los DSR y las políticas feministas vino en octubre de ese mismo año, cuando Correa amedrentó “a varias asambleístas, con la amenaza de renuncia de su cargo como primer mandatario si no retiraban la discusión sobre el aborto por violación del debate a las reformas al Código Orgánico Integral Penal (COIP)” (Argüello 2013, 144). Ante esto, la posibilidad de reformar el COIP en torno a la despenalización del aborto por violación fue totalmente archivada. Dos meses después, en el Enlace Sabatino⁶⁴ No. 354 del 28 de diciembre, el exmandatario habló acerca de algunos avances nacionales y retos en relación a los derechos de las mujeres en Ecuador; más adelante, sin embargo, se refirió a una corriente de “feministas radicales” que han caído en el “exceso” y el “fundamentalismo”:

O sea, una cosa es ese movimiento feminista por igualdad de derechos que lo apoyamos de todo corazón. Pero de repente hay unos extremos y unos fundamentalismos. (...) ¡Ya no es

⁶³ DOSSIER DE ORGANIZACIONES Y ACTIVISTAS ANTIDERECHOS EN ECUADOR Actualizado a octubre de 2017. IPPF.

⁶⁴ El Enlace Sabatino era una transmisión en vivo donde el expresidente Rafael Correa expresaba los temas de relevancia de la semana en el país.

igualdad de derechos sino igualdad en todos los aspectos! O sea ¡que los hombres parezcan mujeres y las mujeres (parezcan) hombres! O sea... ¡ya basta! ¿Si saben que hay todo lo que se llama la ideología de género, que se enseña en algunos colegios y que mantienen algunas asambleístas nuestras? (...). Que básicamente ‘no existe hombre o mujer natural’, o sea que el sexo biológico no determina a la mujer, sino las ‘condiciones sociales’. Y uno tiene el derecho, la libertad, de elegir incluso, si uno es hombre o mujer. ¡Por favor, eso no resiste el menor análisis! (Rafael Correa. Sabatina No. 354).⁶⁵

La importancia de la referencia de Correa hacia la *ideología de género* no tiene tanto que ver con su contenido –aunque es interesante resaltar su división entre un “verdadero” feminismo” y un “feminismo fundamentalista”–, sino con haber posicionado este discurso en la arena del debate público-político. Antes de esta sabatina, la retórica de la *ideología de género* funcionaba más como un discurso para la acción colectiva de las agrupaciones “pro-vida” y “pro-familia”. Correa, sin embargo, se encargó de *normalizar* este discurso y legitimarlo para la confrontación de posturas que abogan por los derechos LGBTIs, el (trans)feminismo y las políticas en DSR.

Con los nuevos compromisos con los sectores conservadores, Mónica Hernández, asesora personal del expresidente y activista cercana a Amparo Medina, inició un proceso de reestructuración del ENIPLA y de las políticas de género. Entre septiembre y octubre del 2014, según documentos oficiales del Ministerio de Salud Pública (MSP), Hernández se reunió con Correa y con varios representantes del MSP para presentar sus críticas hacia los programas y enfoques del ENIPLA. En dos documentos formales presentados ante este curul –uno escrito por Mónica Hernández y otro por María Judith Turriaga– se describe al ENIPLA como una política “hedonista”, “feminista radical”, “anticientífica” y “permeada totalmente

⁶⁵ Rafael Correa. 2014. “Enlace Ciudadano Nro. 354 desde Guayaquil, Guayas” Secretaría general de comunicación del Ecuador, subido el 9 de diciembre de 2014. Acceso el 12 de enero de 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=ODXFdqGsy0>

por la *ideología de género*⁶⁶ (Documento MSP 1⁶⁷ y Documento MSP 2⁶⁸). En contraposición a este lineamiento “feminista radical” de la ENIPLA, la ex-asesora planteó eliminar todos los textos escolares que contengan temas relacionados orientación sexual e identidad de género, y construir una política enfocada en “valores”, “afectividad” y promoción de “la abstinencia sexual”.

¿Qué significa este discurso *anti-género* de Hernández? La utilización del argumento sobre la *ideología de género* para criticar al ENIPLA nos revela algo trascendental del funcionamiento de este discurso: que además de ser marco para la movilización de actores conservadores y religiosos, ha servido, también, como una herramienta (incluso académica) para criticar políticas públicas, proyectos de ley, etc. Desde estos informes, por tanto, las acciones colectivas *anti-género* pueden ser leídas como:

(...) un proyecto alternativo de producción de conocimiento, que tiene como objetivo dismantlar la investigación postestructuralista en ciencias sociales y humanidades en particular, ya que estas no están en línea con los hallazgos supuestamente incuestionables de las ciencias naturales (Paternotte y Kuhar 2018, 10).⁶⁹

En términos de identificación, además, la apelación a la *ideología de género* para desacreditar a la ENIPLA implica un posicionamiento en el cual Hernández (y los colectivos conservadores en general) se posicionan como un entes racionales y científicos, en oposición a unas feministas y activistas de género irracionales y poco comprometidas con “la verdad”. A principios del 2015, cuando el destino de la ENIPLA estaba marcado por su segura desaparición, Correa anunció su nueva política integral para “combatir” el embarazo

⁶⁶ En el segundo documento hacia el MSP, Hernández realizó una crítica hacia los cuadernos metodológicos del ENIPLA. Estos cuadernos eran usados en escuelas y colegios por parte de un equipo de servidores públicos para enseñar temas de género, sexualidad, etc. Hernández menciona: “Sustento lo mencionado ya que en los diferentes Cuadernos hay un cruce amplio de mensajes propios de la *Ideología de género*, corriente del pensamiento del Feminismo Radical, no científica, sino ideológica. Además de estos temas ideológicos no consentidos, se da información sesgada e incompleta sobre métodos anticonceptivos, sobre las ETS; planteamientos frontales o sutiles sobre la terminación de un embarazo; así mismo la mención a la responsabilidad de la familia para apoyar a sus hijas e hijos en lo que busca la ENIPLA es escasa por no decir nula; se deja abierto o se menciona frontalmente que la homosexualidad es algo natural –aunque definiendo tajantemente que NADIE en el país, es decir tampoco una persona de la diversidad GLBTI puede ser discriminada” (Documento MSP 2)

⁶⁷ Documento MSP 1. Oficio Nro. PR- ASEP- 2014-006114-O. Quito DM, 17 de octubre de 2014.

⁶⁸ Documento MSP 2. Oficio Nro. PR- ASEP-2014-006447-0. Quito, DM, 28 de octubre de 2014.

⁶⁹ Este tema lo veremos de nuevo con el caso de Agustín Laje y Nicolás Márquez, dos activistas *anti-género* y escritores del libro “El libro negro de la nueva izquierda”.

adolescente: el Plan Familia. Su nueva directora, la misma Hernández, anunció que se trataría de una política alejada de la “promoción del hedonismo”, enfocada en la familia, y dispuesta a incentivar el retraso de la vida sexual de los adolescentes. Varios grupos “pro-vida” del país apoyaron a la asesora de Correa, e inauguraron un periodo donde el debate público para promover políticas en DSR y género quedó totalmente silenciado. No vino a ser sino hasta el 2017 cuando este pacto conservador llegó a fracturarse y donde nuevos activismos conservadores surgieron para enfrentar la politización de los sectores feministas y LGBTI.

3.2. ¡El león dormido despertó! La ideología de género y la campaña Con mis hijos no te metas –Ecuador (2017-2018)

En Ecuador, el tercer momento de politización reactiva de los grupos conservadores se inauguró en un contexto de cambios y aperturas en el Estado. La llegada de:

Lenin Moreno a la presidencia en 2017 y el posterior clima de inestabilidad al interior de las filas de Alianza País desencadenaron una nueva coyuntura. La derogación Plan Familia tras asumir el cargo y la propuesta de los colectivos feministas a la Asamblea de revisar el Código Penal y replantear la despenalización del aborto en caso de violación, incesto y malformación del feto formaron parte del escenario en el que las agrupaciones conservadoras (Vega 2017, 4).

empezaron a activarse en los espacios públicos y políticos. En palabras de S. Meyer y Staggenborg (1998), las *estructuras políticas de oportunidad* –es decir, un contexto específico de apertura social y política- dieron paso para que, contrario a los intereses de los conservadores, se replantearan las normas legislativas alrededor la sexualidad y los DSR. En este contexto, una tercera faceta de politización reactiva se instalaría en el país y, con éste, nuevos actores, slogans, discursos y marcos de acción.

Es necesario reconocer, no obstante, que este contexto histórico se asienta en un panorama internacional de contrarreformas conservadoras. Como explicaba unas páginas atrás, las movilizaciones *anti-género* y *antifeministas* han llegado a tener trascendencia desde principios de los 2010, cuando la campaña *La Manif Pour Tous* inauguró una serie de movilizaciones alrededor de Europa y, después, en América Latina. Desde ese momento, la *ideología de género* y las formas de acción colectiva conservadora se difundieron alrededor del mundo, adaptándose a contextos muy diferentes. ¿Cómo se ha transferido y transformado el discurso sobre la *ideología de género* en nuestro contexto? ¿Qué significa la *ideología de*

género en nuestro contexto? ¿Qué significa la *ideología de género* para los grupos conservadores de Ecuador? ¿Qué diferencias internas existe (entre católicos y evangélicos, por ejemplo) con respecto a este discurso? ¿Qué efectos ha producido?

Tomando en cuenta el aspecto internacional de los colectivos *anti-género*, la historia reciente del activismo conservador en Ecuador y sus múltiples transformaciones, mi objetivo en esta sección es entender cómo a través de la transnacionalización del discurso *anti-género*, se ha producido una serie de acciones colectivas para frenar la implementación de políticas progresistas en favor de los DSR en Ecuador. En medio de estas manifestaciones colectivas, además, las acciones de los grupos conservadores se formalizaron, conformando una campaña con incidencia, no sólo en el espacio público, sino también en los espacios digitales. Desde este panorama, esta sección se centra un periodo que va de junio del 2017 (con el inicio de la campaña CMHNM) hasta finales del 2018 cuando el debate sobre el aborto empezó a surgir en el ámbito político. Lo central de este momento, como mostraré más adelante, son dos cosas: la alianza política entre católicos y evangélicos, y la configuración identificadora de los niños y jóvenes como seres “vulnerables” y sin agencia. Además, incluyo tres tipos de marcos que se movilizan en este discurso:⁷⁰ . el marco sobre de la (re)naturalización de los cuerpos, el aliberalismo antielitista y el marco de los derechos humanos,

3.2.1. Procesos de identificación en medio de la politización reactiva. Evangélicos y Católicos aliados en la lucha anti-género

En el 2016, y por la influencia de los activistas aliberales y *anti-género* europeos, una nueva campaña transnacional y conservadora se empezó a activar en casi toda América Latina. En México, el expresidente Enrique Peña Nieto propuso una reforma de ley que permitía la legalización del matrimonio homosexual y la adopción a niños por parejas del mismo sexo. A través de la manifestación de colectivos como el *Frente Nacional por la Familia*, la cámara de diputados rechazó la propuesta de Peña Nieto en noviembre de ese mismo año⁷¹. En Colombia, en cambio, el expresidente Juan Manuel Santos estableció un acuerdo de paz con las FARC, que incluía la transversalización del enfoque de género en el plan educativo de escuelas y colegios de todo el país. El pánico moral se instaló (incitado, además, por *fake*

⁷⁰ Para una cronología de todos los eventos conservadores, desde la campaña de CMHNM hasta marzo del 2019 con el debate del aborto, vaya a anexo 3.

⁷¹ Para una noticia más completa del Frente Nacional por la familia léase: <https://www.aciprensa.com/noticias/diputados-rechazan-matrimonio-gay-de-pena-nieto-en-mexico-56772>

news que rondaban las redes sociales), y cientos de agrupaciones de padres instaron a toda la población a votar “No” en el acuerdo de paz –aludiendo al carácter “ideológico”, “perverso”, etc., de dicho tratado. Finalmente, con un 50.21% de votaciones en contra, se negó el acuerdo de paz en Colombia.

Una de las acciones *anti-género* más potentes se protagonizó a finales del 2016 en Perú. El ministerio de educación de este país, frente a la enorme cantidad feminicidios y violencia contra las mujeres, empezó un diálogo para implementar una nueva malla curricular escolar con temas relacionados con la igualdad de género y la educación sexual. Ante estas nuevas políticas, diferentes colectivos e iglesias conservadores de Lima, especialmente evangélicos, crearon el 29 de noviembre la campaña *Con mis hijos no te metas* y se presentaron más de 17.000 firmas (en la plataforma cibernética CitizenGo) para detener el “adoctrinamiento en *ideología de género*” en las instituciones educativas. Las presiones de esta campaña, junto con masivas marchas alrededor del país, lograron que se destituya a la ministra de educación, Marilu Martens, y que cualquier proyecto de ley de género quedara vetado⁷². Eventualmente, y de la mano de personajes como Christian Rosas y Julio Rosas (ambos pastores evangélicos), esta campaña llegó a sufrir un proceso de transnacionalización que afectó la manera en que los actores conservadores se politizaron en Ecuador:

El movimiento *Con mis hijos no te metas* se ha extendido en Latinoamérica y ya ha cruzado el continente hasta llegar a España. Este eslogan ha sido utilizado en masivas marchas en Argentina, Uruguay, Colombia, Paraguay, Ecuador, Panamá y España, justamente, todos los países que ha visitado Christian Rosas en los últimos dos años, según su reporte migratorio.⁷³

En mayo del 2017, un nuevo presidente fue elegido en Ecuador: Lenin Moreno. Aunque este era parte del partido de Rafael Correa, Moreno decidió alejarse de las políticas, enfoques y actores del correísmo, e iniciar una nueva etapa de gobernabilidad en el país, afianzando pactos políticos con sectores que anteriormente estuvieron opuestos al régimen del expresidente. Una de las primeras acciones de Lenin Moreno fue eliminar el polémico (y claramente obsoleto) Plan Familia de la que Mónica Hernández seguía siendo la encargada.

⁷² Para más información del Perú, léase la siguiente noticia de Aciprensa: <https://www.aciprensa.com/noticias/peru-lanzan-campana-conmishijosnotemetas-contra-adoctrinamiento-en-ideologia-de-genero-49503>

⁷³ Jonathan Castro “La alianza internacional de conservadores” *Transnacionales de la fe*, 12 de agosto de 2019. <https://transnacionalesdelafe.com/la-alianza-internacional-de-conservadores-2019-08-12>

En esta misma línea, a finales de agosto del 2017 –y mientras la iglesia católica continuaba su polémica por un mural feminista pintado por el colectivo *Mujeres Creando*–⁷⁴ Lenin Moreno presentó ante la Asamblea Nacional, un nuevo proyecto de ley desarrollado por sectores feministas, denominado *Ley orgánica integral para prevenir y erradicar la violencia de género contra las mujeres*. Este texto estaba pensado en convertirse en una ley de prevención que, desde diferentes espacios (la educación, el acceso a la salud, el trabajo, entre otros), erradicaría la violencia de género contra las mujeres. La novedad de este documento es que, entre otras cosas, proponía un plan nacional de educación en género en escuelas y colegios, como parte de una estrategia para cambiar patrones socioculturales machistas y misóginos. Además, el texto utilizaba categorías como género, orientación sexual, identidad de género y diversidades sexuales.

Asimismo, en un tono similar a la ley contra la violencia, el nuevo *Código Orgánico de Salud* que se estaba discutiendo en la Asamblea, mencionaba que el “Estado garantizará 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” (Informe para primer debate del Código Orgánico de Salud. Art 130, citado de El Comercio⁷⁵). En consonancia con este artículo, el Código Orgánico de Salud garantizaba, a la vez, el acceso a métodos anticonceptivos (como es el caso de la píldora del día después) en toda la Red Pública Integral de Salud.

⁷⁴ En el mes de julio, un evento prendió las alarmas de los católicos conservadores: la exposición artística “La intimidad es política”, presentada por colectivos y artistas feministas de América Latina. Esta exposición, exhibida en el Centro Cultural Metropolitano de Quito (CCMQ), consistía de una serie de obras que intentaban retratar temáticas como la violencia contra la mujer, la maternidad obligada, entre otras. En esta exposición, no obstante, la obra que trajo mayor escándalo fue “El Milagroso Altar Blasfemo”: un mural expuesto en una de las paredes externas de CCMQ, que retrataba a una mujer crucificada en útero en forma de cruz (símbolo de la reducción de las mujeres a su capacidad reproductiva), un obispo cuasi desnudo masturbándose (símbolo de la pederastia institucionalizada de la iglesia católica) y otros retratos subversivos. La CEE, indignada, publicó un comunicado de prensa afirmando que “los grupos organizadores de tal muestra pictórica, en nombre de la libertad de expresión, atentan contra los derechos fundamentales de otras personas que disientimos de sus posiciones ideológicas; pues supuestamente luchan contra la homofobia, pero no dudan en promover la burla y la fobia contra los creyentes, particularmente contra los cristianos católicos” (Ver Anexo 4). Como si fuera poco, la reacción conservadora provino también de agrupaciones católicas como *Acción Católica Universitaria (ACU)* y *CitizenGo* que, presentando una lista de firmas de respaldo, demandaron que se suspendiera la exposición y que se impongan sanciones por “daño al patrimonio cultural de la ciudad” (Jaime Dousdebés, presidente de ACU, en entrevista personal, 2018).

⁷⁵ “Fact checking a las declaraciones de ‘Con mis hijos no te metas’, en Ecuador” *El Comercio*, 12 de octubre de 2017. Acceso el 16 de agosto de 2019. <https://www.elcomercio.com/tendencias/factchecking-marcha-genero-conmishijosnotemetas-ecuador.html>

Apenas estos dos proyectos de ley se hicieron públicos a mediados del 2017, sectores evangélicos (principalmente (neo)pentecostales) y católicos forjaron una alianza nunca antes vista en el país para detener leyes que, según su concepción, promovían: un tipo de enseñanza *ideologizada* que incitaba a la “homosexualización/transexualización en los niños”, relaciones sexuales precoces en jóvenes y y la incitación del aborto. Un nuevo campo discursivo se abrió, representado por sectores conservadores que veían en estas leyes una forma de decadencia moral –principalmente para la juventud del país. Si bien muchos de los activistas conservadores ya estuvieron presentes en anteriores manifestaciones “pro-vida/pro-familia” (como es el caso de Amparo Medina, Linda Arias e Isabel Salazar), nuevos actores se hicieron presentes. Entre estos sujetos politizados se encontraban nuevos líderes evangélicos que, a través de sus redes e iglesias, convocaron a sus fieles a unirse en una protesta social. Fernando Lay, uno de los pastores que lideró la campaña de CMHNM-Ecuador y que se consideraba un “novato” en las luchas políticas y las movilizaciones sociales, mencionaba que:

(...) la enseñanza forzada en ideología de género es un abuso sexual a la niñez. Porque es totalmente incapaz de discernir lo que está pasando, es muy vulnerable y están aprovechándose de su inocencia, de su vulnerabilidad, de su inmadurez de raciocinio para imponer una enseñanza (Fernando Lay, pastor de la IEVI. En conversación con el autor, marzo de 2019).

Ante la indignación por la “inocencia robada de los niños”, los grupos religiosos “pro-vida/pro-familia” (católicos y evangélicos) adoptaron el nombre *Con Mis Hijos No Te Metas* de Perú, junto con sus estrategias digitales, comunicacionales, slogans y discursos. Ecuador, como lo había mostrado anteriormente, tuvo episodios de politización reactiva que conglomeron a la iglesia católica y, en menor medida, a ciertas iglesias evangélicas en una lucha común. Sin embargo, esta vez la cuestión era diferente por dos motivos: 1) los grupos católicos y evangélicos –considerados antagonistas por su disputa en el campo de la hegemonía religiosa– configuraron una identificación común (una clase de identificación ecuménica) por su oposición al “género” y a las políticas feministas y; 2) las agrupaciones conservadoras y reaccionarias se adaptaron a la transnacionalización de la acción colectiva *anti-género* que se había desplegado sobre América Latina y el mundo. Con respecto al primer punto, Freddy Guerrero, uno de los pastores que lideró esta campaña, comentaba con sorpresa:

Es inexplicable casi, un milagro para nosotros, esta conexión entre el católico y el evangélico (...). Si hay alguien que para nosotros ha representado un cuco (...) es la iglesia católica. O sea, diálogos ecuménicos, ni se nombren, eso es del diablo, por decirlo de una manera gráfica o figurada. No hay tal. Y acá, fluyó de la noche a la mañana. ¿Cómo así se dio tan fácilmente? (Freddy Guerrero, líder evangélico y representante de Vida y Familia. Entrevista con el autor, marzo de 2019).

Según David Simba, uno de los líderes evangélicos que lideró esta campaña, la identificación como actores “anti-género” entre católicos y evangélicos se debió ciertos temas morales que compartían mutuamente:

Hubo una alianza muy pocas veces vista entre católicos y evangélicos porque siempre... La iglesia católica como que siempre nos ha puesto el pie, la zancadilla, la cascarita de plátano porque obviamente no quiere perder su poder religioso. (Sin embargo), hay temas morales que compartimos 100%. Venimos de la misma vertiente (David Simba, líder evangélico y representante de Políticos Evangélicos. Entrevista con el autor, marzo de 2019).

¿Cómo se consolidaron estas alianzas y estas formas de identificación? Según el testimonio personal de Fernando Lay (Fernando Lay, pastor de la IEVI. En conversación con el autor, marzo de 2019), varios líderes evangélicos (con su nuevo movimiento Vida y Familia) mantuvieron reuniones con la jerarquía institucional de la Conferencia Episcopal (el presidente, vicepresidente y el encargado de la Pastoral Familiar) acordando trabajar en conjunto. En estas reuniones, además, obispos y pastores de diferentes provincias firmaron una carta de respaldo en la que invitaban a la población ecuatoriana a una movilización nacional el 14 de octubre del 2017 (ver Anexo 5). Entre los firmantes católicos se encontraban: Eugenio Arellano (Presidente de la CEE), Luis Cabrera H. (Vicepresidente de la CEE) y René Coba Galarza (Secretario General de la CEE). Del lado de los evangélicos se encontraban los pastores: Freddy Guerrero (el entonces presidente de Sociedades Bíblicas Unidas), Jaime Cornejo (Pastor del Centro Cristiano de Cuenca), Fernando Lay (Pastor de la Iglesia de Ñaquito) y Estuardo López (Presidente de la Confraternidad Evangélica del Ecuador). Hay que resaltar que todos los pastores que firmaron esta carta pertenecen a iglesias de larga trayectoria o instituciones representativas de los sectores evangélicos (como el caso de Estuardo López).

Con estos acuerdos consolidados, se creó la página oficial de CMHNM⁷⁶, junto con otra serie de páginas alternativas, que sirvieron como verdaderos dispositivos para difundir el discurso sobre la *ideología de género* y convocar a la gente a las calles. Junto con esto, cada facción religiosa se hizo cargo de persuadir a diferentes agrupaciones e iglesias para sumarse a las movilizaciones de octubre. Antes de analizar la campaña y sus estrategias discursivas, describiré a continuación a estas dos facciones religiosas y la manera en que se organizaron para la acción colectiva.

Los evangélicos

A diferencia de otros países donde los evangélicos han tenido mayor visibilidad política (a través de la elección de presidentes, diputados, etc.), la campaña de CMHNM abrió las puertas para que sectores protestantes incursionen en el ámbito político en Ecuador.

Anteriormente, sólo Nelson Zavala (pastor guayaquileño y candidato a presidente en el 2013) y Melba Jácome (pastora evangélica y candidata a presidenta en el 2009) incursionaron en el ámbito político, como candidatos a la presidencia del Ecuador y con el propósito de establecer una “nación levantada económica y espiritualmente” (Melba Jácome, diario *El Universo*, 16 de abril del 2009)⁷⁷. De igual manera, como comentábamos anteriormente, Francisco Loor, pastor del *Centro Evangélico de las Asambleas de Dios*, también tuvo incursión política desde el 2008, cuando llamó a las iglesias evangélicas a oponerse a la nueva constitución. La campaña de CMHNM, sin embargo, representó el paso de un sector social evangélico enclaustrado en las enseñanzas bíblicas y espirituales, a uno comprometido con la realidad social y moral de la sociedad. Esta vez, no fueron sólo unos cuantos líderes los que se comprometieron a la “defensa de la niñez”, sino que una gran proporción de iglesias y de sus miembros se instalaron en acción colectiva. ¿Por qué se dio este cambio? ¿Será que existe cambio ideológico en la forma en que los evangélicos conciben la política y el mundo que los rodea?

David Simba comentaba en su entrevista:

⁷⁶ Para revisar la página de Con mis hijos no te metas, puede ir al siguiente enlace: https://www.facebook.com/conmishijosnotemetasec/?epa=SEARCH_BOX

⁷⁷ “Melba Jácome Marín, una pastora que aspira al voto de los creyentes” *El Universo*, 16 de abril de 2009. Acceso el 10 de enero de 2019. <https://www.eluniverso.com/2009/04/16/1/1355/37D8C99ECAD54775B56262621199C76E.html>

Desde los años 80 y hasta los 90, la posición política de la iglesia evangélica era completamente apolítica, porque había un concepto religioso, digamos... Obviamente como nosotros creemos en Cristo, lo que esperábamos por varias señales... Se esperaba el retorno de Jesús (...). Hay un autor que habla de la huelga social de la Iglesia Evangélica, es decir, la Iglesia Evangélica se declaró en huelga social porque, claro, ya venía Cristo. Lo que la biblia dice es que cuando Cristo regrese, se va a llevar a su gente, se va a llevar a su iglesia (...). Entonces los Cristianos Evangélicos de ese tiempo dijeron: 'Jesús va a venir y mañana nos vamos de este mundo, ¿para qué nos vamos a meter a estudiar, a prepararnos? Mejor metámonos al tema que 'realmente sirve' que es el tema religioso' (...). Eso hizo que la Iglesia Evangélica se mantenga fuera de cualquier ámbito social y por supuesto político (David Simba, líder evangélico y representante de Políticos Evangélicos. Entrevista con el autor, marzo de 2019).

Siguiendo a Simba, con el crecimiento exponencial del protestantismo en América Latina y la popularización de la corriente neopentecostal en la región, el discurso teológico premileniarista (es decir, centrado en los sucesos finales y el apocalipsis) y la subordinación a la labor misionera de los fieles (la conversión religiosa y la conexión íntima con Dios), fueron desplazados para consolidar un marco teológico que combinaba lo espiritual y la motivación por “ganar” el mundo y transformarlo. Como afirma José Luis Pérez Guadalupe:

(...) el neopentecostalismo no niega el mundo ni se empeña en criticar las modas o el sistema de consumo; por el contrario, busca redimir –es decir, liberar- todos estos espacios tradicionalmente vetados para los antiguos pentecostales (...). En esta nueva visión neopentecostal, el mundo ya no es algo de lo que cual se tenga que huir; sino el lugar que se tiene que conquistar y disfrutar, sin sentimiento de culpa (Pérez Guadalupe 2018, 43).

Por tanto, si el mundo es un lugar para conquistar y transformar, como lo sostienen las nuevas corrientes neopentecostales, entonces, la política se deshace su lado negativo y mundo, y se convierte en un espacio que necesita ser redimido y reformado. Estuardo López, presidente de la Confraternidad Evangélica del Ecuador y uno de los líderes evangélicos con mayor trayectoria en el país, mencionaba en su entrevista que “los misioneros nos enseñaron a ver la política como algo malo. (Sin embargo,) la política es ahora un campo de misión (y) los evangélicos tienen que dar el ejemplo” (Estuardo López, presidente de la Confraternidad Evangélica del Ecuador. Entrevista con el autor, enero de 2019). Junto con este interés por la labor política, el neopentecostalismo ha incorporado en su discurso (además del marco sobre

la *teología de la prosperidad*), el marco *reconstruccionista*: la idea de que “los cristianos están predestinados a ocupar los puestos de mando en este mundo (presidencia de los países, ministerios, alcaldías, parlamentos, etcétera) para incidir en la vida política de la sociedad” (Pérez Guadalupe 2018, 44).

En este contexto de neopentecostalismo y con el auge de la campaña CMHNM, se conformó el movimiento nacional Vida y Familia: “un movimiento de inspiración cristiana, no religioso y no partidista” (César Parra, líder del movimiento Vida y Familia. Entrevista con el autor, febrero de 2019). Fernando Lay, uno de los miembros fundantes de Vida y Familia, mencionó en su entrevista que para conformar esta agrupación se comunicó con pastores de todo el Ecuador y los invitó a movilizarse en sus respectivas ciudades. En este caso, al carecer la iglesia protestante de una institución que las regule (contrario a lo que sucede en la iglesia católica), Vida y Familia sirvió como un dispositivo de ensamblaje entre diversos líderes religiosos y activistas de todo el Ecuador –llegando a crear, incluso, su propia página de Facebook⁷⁸. El impacto de esta coordinación inter-ciudades fue tal, que llamó la atención de otras agrupaciones religiosas. Según el mismo testimonio de Lay, por ejemplo, un líder musulmán “preocupado del futuro de sus hijos”, se unió a los líderes evangélicos, y aportó con un equipo de comunicación para el manejo de redes sociales, difusión de *hashtags*, etc. De esta manera, cada iglesia y pastor aportó con sus propios recursos para las movilizaciones: tarimas, camisetas, pancartas, globos, etc.

Siguiendo éstas características, el movimiento Vida y Familia podría considerarse como un *frente evangélico*:

(...) se trata de un frente político liderado por hermanos evangélicos de diferentes denominaciones, pero que se abre a otros actores que comparten con ellos sus ideales políticos (aunque no plenamente sus ideales religiosos); en este caso, de cierta manera renuncian a sus principios religiosos para privilegiar, pragmáticamente, sus posibilidades políticas (Pérez Guadalupe 2018, 54).

En este contexto, la politización de los sectores evangélicos, así como la conformación del movimiento Vida y familia, despertó la atención de varios líderes y pastores. El 4 de mayo del

⁷⁸Para ver la página de Vida y Familia diríjase al siguiente enlace:
<https://www.facebook.com/VidayFamiliaEcuador/>

2018 (seis meses después de la primera marcha de CMHNM), el grupo MetaPolítica (un pequeño colectivo “pro-familia” y evangélico de Quito, dirigido por David Simba) organizó un conversatorio titulado *Los Cristianos en la Política* junto con diferentes pastores adscritos al movimiento Vida y Familia. El conversatorio, llevado a cabo en un auditorio de la Asamblea Nacional y al que pude asistir, intentaba mostrar el panorama histórico de los evangélicos en Ecuador, además de su necesidad por participar en la política y la administración estatal. Diego Trujillo, pastor de la iglesia Cristopol (una iglesia enfocada en el servicio espiritual a policías y sus familias) justificaba la entrada de los evangélicos a la política de la siguiente manera:

Y cuando nosotros empezamos a entender como cristianos un versículo que nos dice que no nos enrolemos con los negocios del mundo⁷⁹, no está diciendo que no nos enrolemos en la política; nos está diciendo que no nos enrolemos con la drogadicción, en el narcotráfico, en la corrupción, en esos negocios del mundo (...). No quiere decir que no participemos de la política, porque también la política para nosotros es un campo misionero (Diego Trujillo pastor de la iglesia Cristopol en conversatorio “Cristianos en la política”, 4 de mayo de 2018).

Más adelante, en el mismo conversatorio, Trujillo mencionó:

Existe un estilo de gobierno que es perfecto, el estilo de gobierno celestial. Y es el modelo al que nosotros deberíamos intentar de llegar. Modelos humanos como el comunismo, fascismo, etc., que son humanos y que tienen sus fallas. Pero hay un modelo, más pragmático, sin ideología política, al que deben intentar llegar los evangélicos (Diego Trujillo, conversatorio “Cristianos en la Política”, 4 de mayo 2018).

La afirmación de la “política como campo misionero” y de un “gobierno celestial” a ser implementado en la tierra, nos dirige, claramente, a la idea del reconstruccionismo. En este caso, los evangélicos (por su supuesta moralidad y proyecto de santidad), aparecen como los verdaderos encargados de “limpiar” la política e instaurar un nuevo régimen por fuera de las ideologías políticas terrenales. Diego Trujillo, mencionaba, incluso, que “la política es sucia. Y yo me atrevería a decir que es porque los cristianos han escondido el jabón”. Desde aquí existe una inversión en la manera en que se construye discursivamente la política: ya no se

⁷⁹ El pastor Diego Trujillo se refirió a Hebreos cap 2. 5-8. Sin embargo, estos versículos no dicen mucho en relación a los cristianos, la política y el mundo.

trata simplemente de impulsar la entrada de los evangélicos en el Estado, sino de transformar, a través de un modelo divino que ha sido revelado a los evangélicos, el mismo proyecto político. Desde aquí podemos hablar ya no simplemente de *políticos evangélicos* sino de *evangélicos políticos*: una nueva clase de sujeto religioso-político que desea ser parte los aparatos políticos (presidencias, partidos políticos, alcaldías, etc.) para posicionar un nuevo régimen “celestial” de acuerdo a una moral cristiana.

Los católicos

Los sectores católicos, como hemos detallado anteriormente, no eran novatos en el activismo político. A diferencia de los evangélicos, su coordinación para impulsar la campaña de CMHNM estuvo guiada por la CEE, la Pastoral Familiar (PF) y por el trabajo de las ONGs “pro-vida”. En este caso, se trata de una serie de dispositivos organizados en una estructura jerárquica y capaces de generar procesos de de politización reactiva.

Ahora, ¿qué es y qué importancia tiene la Pastoral Familiar? ¿Cómo incidió ésta en la politización de los sectores católicos? La iglesia católica, o por lo menos la CEE, posee una Comisión Episcopal con diferentes ámbitos pastorales encargados de temas específicos: la juventud, los NME, etc. La Pastoral Familiar tiene como objetivo impulsar, desde el compromiso de los laicos, iniciativas para la “protección de la vida y de la familia natural”. La Pastoral Familiar, que es coordinada a nivel de la CEE por Monseñor Danilo Echeverría, funciona con diferentes filiales en las diversas arquidiócesis, diócesis o vicariatos del país – involucrando a las iglesias locales en la lucha “pro-vida/pro-familia”. La Pastoral Familiar de la Arquidiócesis de la ciudad de Quito, por ejemplo, está bajo la coordinación de Amparo Medina y Javier Salazar, y mantiene relación con otras pastorales familiares del país. Las principales actividades de esta institución son:

1. Dar continuidad a los amparos y propuestas legales a favor de la vida humana, la familia y una educación sexual con visión antropológica y cristiana.
2. Generar conciencia pública de la importancia del cuidado del infante desde la concepción e impulsar en el país la difusión y aplicación del decreto Presidencial de 1998 para celebrar en el Ecuador “EL DIA DEL NIÑO POR NACER” (25 de marzo).
3. Formar e impulsar la organización de grupos de laicos comprometidos –hombres y mujeres de toda edad y condición- para que realicen acciones en favor de la vida

y para evitar que anteproyectos de Ley proaborto y anti familia se legalicen en el Ecuador.

4. Sensibilizar a la comunidad en general sobre los daños, físicos, psicológicos, sociales y morales que trae el aborto a las dos víctimas, la madre y el niño asesinado.
5. Concienciar al equipo directivo y docente de colegios y escuelas a nivel nacional de la importancia de una formación en una sana antropología de la sexualidad.⁸⁰

Como podemos leer en la cita anterior, la PF de Quito implica un dispositivo de politización reactiva de la iglesia católica que lucha por “evitar anteproyectos de Ley proaborto y anti-familia en el Ecuador”. Además, la Pastoral Familiar de cada Arquidiócesis, Diócesis o Vicariato funciona, al mismo tiempo, en un trabajo conjunto con las diferentes iglesias que existen en cada parroquia. Desde aquí, la PF tiene un alcance en las diferentes provincias del país.

Para las manifestaciones del 14 de octubre, la PF de la CEE trabajó motivando a civiles y laicos de todo el Ecuador para apoyar la campaña de CMHNM. En palabras de Santiago Jima (entrevista personal, 2019), uno de los laicos y comunicadores que trabaja en la PF de Quito como mano derecha de Amparo Medina:

Se hizo una convocatoria a nivel de la pastoral. Nosotros trabajamos motivando casi como en 10 provincias (...). Todos los misioneros de la pastoral, incluyéndome a mí daban los talleres de motivación. Yo por ejemplo me fui a Machala, a Guayaquil, a Ambato, Santo Domingo. Estuvimos motivando aquí en Quito mismo. Entrevistas en las radios, diciendo por qué debemos salir a la marcha (Santiago Jima, secretario de la Pastoral Familia. Entrevista con el autor, marzo de 2019).

La misma Medina, en coordinación con el pastor Fernando Lay, por ejemplo, dio una charla a las mujeres de la Iglesia de Iñaquito sobre los peligros y avances de la *ideología de género* en Ecuador unas semanas antes de la marcha de CMNHM. A través de la misma PF, además, se convocó a la Red Vida y Familia,⁸¹ una organización de laicos católicos de todo el país,

⁸⁰ “Pastoral Familiar”. Conferencia Episcopal Ecuatoriana, 19 de noviembre de 2015. Acceso el 1 de diciembre de 2019. <https://conferenciaepiscopal.ec/pastoral-de-la-vida/>

⁸¹ No confundir el Movimiento Vida y Familia (de inspiración evangélica) con la Red Vida y Familia (de inspiración católica).

comprometidos con la lucha *anti-género*. Según Linda Arias, una de las activistas católicas que impulsó la campaña CMHNM, se unieron veinticinco organizaciones en las que se encontraba: Acción pro-vida, Abogados por la Vida, La Casa de la Vida, S.O.S Mamá, Fundación Familia y Futuro, Red de Restauración Civil y El Frente Nacional por la Familia (Linda Arias, activista “pro-vida”. Entrevista personal, enero de 2019).⁸²

Dentro de la estructura jerárquica de los católicos, es necesario resaltar la importancia que tienen los laicos en la participación de esta campaña. Si bien hubo religiosos que apoyaron directamente la lucha “pro-vida/pro-familia”, fueron los laicos católicos los que se posicionaron en el frente de lucha. Esto, claramente, tiene que ver con un proceso de transformación histórica en la iglesia católica llevado a cabo desde el Concilio Vaticano II y reforzado, más tarde, por Juan Pablo II y su proyecto de la Nueva Evangelización que “exhortó con especial fuerza a los laicos cristianos para que con la fuerza de Cristo se empeñaron en transformar ‘las realidades temporales’ del mundo” (Iraburu 2010-2011, 2). A diferencia de la Teología de la liberación, sin embargo, la Nueva Evangelización no estuvo centrada en transformar las realidades concretas que producen desigualdad (estructuras económicas), sino en generar cambios a nivel moral y subjetivo.

Volviendo a los laicos, la misma Amparo Medina con Javier Salazar –miembros numerarios del Opus Dei– son los encargados de manejar la pastoral familiar e impulsar proyectos “pro-vida/pro-familia” como talleres para matrimonios, talleres para mujeres que desean abortar, etc. Nelson Martínez, uno de los representantes del Frente Nacional por la Familia, junto con su esposa Gina Guevara, pertenecen al Consejo de Laicos de Guayaquil y, al mismo tiempo, al Consejo Ecuatoriano de Laicos.

3.2.2. Pánico moral y movilizaciones masivas. Los marcos de acción colectiva del discurso sobre la ideología de género

Con cada sector religioso comprometido, evangélicos y católicos dejaron de lado sus diferencias doctrinarias y construyeron, por medio de la *ideología de género*, una

⁸² Según declaraciones públicas, el Frente Nacional de la Familia estaba conformado por diversos colectivos y representantes “pro-vida/pro-familia”. Entre sus filas se encontraba: Gina Guevara de Martínez (educadora), Leonardo Verdugo (profesor de ética médica y presidente del comité de ética del Omni Hospital), Eliana Mejía (Mov. Por la niñez y la adolescencia) y Cristina Franco (Asociación de abogados por la defensa de la vida y la familia). Para más información de esta agrupación diríjase al siguiente enlace: <https://www.facebook.com/FrentePorLaFamiliaEC/>

identificación basada en su posición como activistas *anti-género*. La politización reactiva de estos grupos eclosionó, en un primer momento, en redes sociales digitales y medios de comunicación. Plataformas digitales como Facebook y Twitter se llenaron de *posts* y mensajes que advertían sobre “LGBTización de los procesos educativos” (César Parra, entrevista personal, 2019), “la imposición de normativas para aprobar tácitamente el cambio de sexo” (Fernando Lay, pastor de la IEVI. En conversación con el autor, marzo de 2019) y de medidas que incitaban a los niños a “escoger” su orientación sexual u identidad de género. Con la fuerza emotiva de estos discursos y con la inmediata viralización de *fake news* en redes sociales (Whatsapp, Facebook, Twitter, etc.), el pánico moral estalló en la sociedad. La noticia (falsa) más difundida en redes sociales, incluía una fotografía en la que se mostraban los supuestos libros de educación sexual repartidos por el Ministerio de Educación en las escuelas y colegios del país (ver Imagen 1). Aunque esto fue una estrategia potente para causar indignación y rabia entre muchos ecuatorianos, la realidad era que las *fake news* habían sido usadas, anteriormente, en campañas *anti-género* de otros países. En el texto que aparece en la Imagen 1, por ejemplo, las definiciones de homosexualidad, heterosexualidad y bisexualidad eran la evidencia de un “adoctrinamiento” en *ideología de género* que “violaba la patria potestad y el derecho de los padres a determinar la educación especialmente en el ámbito moral” (Fernando Lay, pastor de la IEVI. En conversación con el autor, marzo de 2019). Mientras las noticias falsas se hicieron más virales, el entonces ministro de Educación Fander Falconí, emitió un comunicado nacional a principios de octubre afirmando que tales libros no pertenecían al Estado y que no existía ninguna disposición institucional para cambiar la malla curricular de las escuelas y colegios (Ministerio de Educación, 4 de octubre)⁸³. Sin embargo, el daño estaba hecho y las aclaraciones de Falconí solo sirvieron para avivar dudas y temor entre la población. César Parra, uno de los pastores evangélicos que lideraba esta campaña, avalaba esta política del miedo afirmando: “Nos han acusado de que hemos usado mucho el miedo, el terror para la convocatoria. Si, ¿y? Somos comunicadores, somos estrategas. Y ¿acaso el gobierno no lo hace? ¿Acaso la comunidad LGBTI no lo hace? Es parte del juego del hacer político” (César Parra, líder del movimiento Vida y Familia. Entrevista con el autor, febrero de 2019).

⁸³ Ministerio de educación aclara información que circula sobre educación sexual. 04 de octubre (acceso el 4 de enero de 2019). Para leer el comunicado oficial del Ministerio de Educación vaya a: https://twitter.com/Educacion_Ec/status/915742192567820289/photo/1

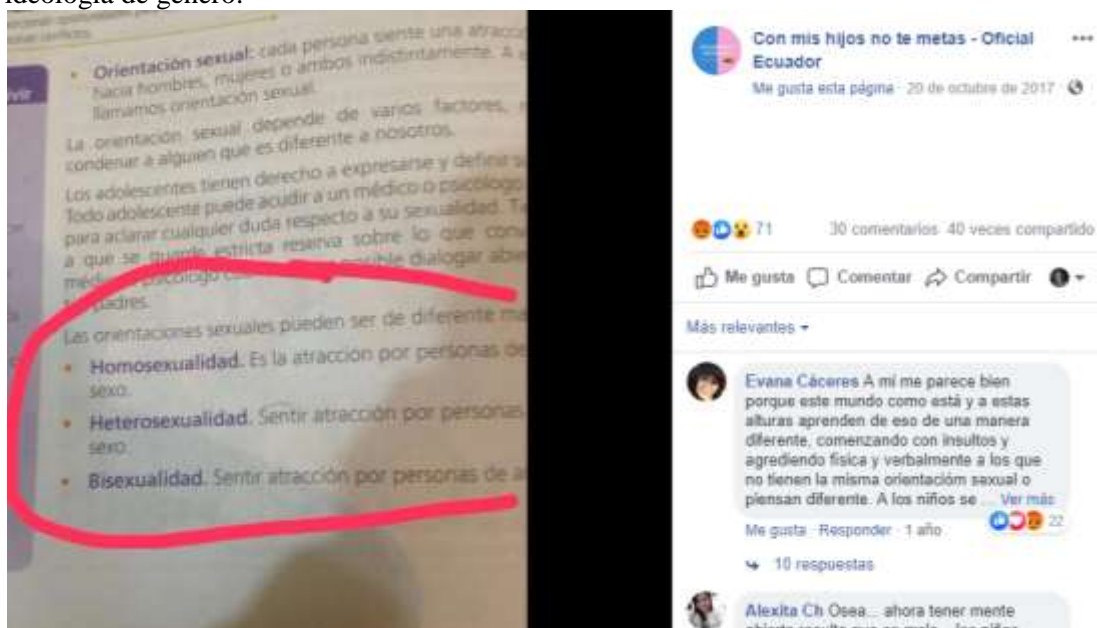
En medio de este campo discursivo instituido por la supuesta imposición de la *ideología de género* en las escuelas, diversos activistas feministas se activaron en redes sociales, e intentaron desenmascarar las *fake news* viralizadas por los sectores conservadores. Silvia Buendía, una de las activistas LGBTI y feministas más reconocidas en Guayaquil, mencionó en uno de sus artículos publicados en la revista GK:

Una mezcla de mentiras y absurdos se difundió en redes sociales por grupos conservadores que, a pesar de su religiosidad, no pueden cumplir con un mandamiento judeo cristiano: no mentir. Saben que si dicen la verdad nadie irá a sus convocatorias contra los derechos de las personas LGBTI”.⁸⁴

El alegato de Buendía ciertamente era correcto (era obvio que eran mensajes malintencionados y dispuestos a distorsionar al enemigo y generar pánico moral), pero no permitía entender una realidad más crucial: más allá de la falsedad de estos mensajes, lo importante era conocer cómo las *fake news* construían una realidad que producía sentimientos profundos de indignación y, al mismo tiempo, que movilizaba a diversos sectores de la sociedad. Los conservadores lo supieron muy bien y fue cierta imagen de los niños y los jóvenes lo que politizó a sectores conservadores y a una gran proporción de la población. ¿Quiénes son estos niños y jóvenes retratados por los colectivos *anti-género*?

⁸⁴ “La gente que dice mentiras para que otros vayan a sus marchas de odio” Silvia Buendía para GK, 13 de octubre de 2017. Acceso el 2 de enero de 2019. https://gk.city/2017/10/13/con-mis-hijos-no-te-metas/?fbclid=IwAR3-YRwyY-AXRyBsDNZEzwVtDpc9ibM_4Cf3zv0YVXg0KpqeYWQ2GUzXkk

Imagen 0.1. Uno de los supuestos libros promovidos por el Ministerio de Educación para fomentar la ideología de género.



Fuente: Fotografía de la página oficial de Con mis hijos no te metas- Oficial Ecuador.
Para revisar la imagen dirigirse al siguiente enlace:
https://www.facebook.com/pg/conmishijosnotemetasec/photos/?ref=page_internal

Con un ambiente de turbulencia social, CMHNM llamó el 14 de octubre a una marcha nacional (ver imagen 2). Según los voceros oficiales, se trataba de una marcha pacífica que no representaba a ningún tipo de ideología religiosa (llamando, incluso, a ateos a marchar) sino a una ciudadanía activa y comprometida con el bienestar social. Sin embargo, aunque la campaña de CMHNM pretendía mostrarse *estratégicamente secular* en sus discursos – utilizando, incluso, la Constitución y el Código de la niñez para justificar su campaña–, sus rasgos religiosos eran evidentes en sus manifestaciones públicas: Una semana antes de la marcha, por ejemplo, las iglesias (católicas y evangélicas) convocaron a una jornada de oración nacional en nombre de la vida y la familia. Los evangélicos de la ciudad de Quito, por su parte, se reunieron la mañana del 7 de octubre en el Parque Bicentenario, al norte de la ciudad para orar por las familias del Ecuador. El arzobispado de Quito, en cambio, convocó ese mismo día,

(...) fiesta de la Virgen del Rosario, se haga una jornada de oración en todas las parroquias, movimientos, grupos y familias. Invitamos a rezar el Santo Rosario en familia, a realizar momentos prolongados de adoración ante el Santísimo Sacramento –ojalá expuesto en la custodia-, a organizar peregrinaciones –en grupos o individualmente-; en fin, a realizar manifestaciones de fe y piedad popular que hagan llegar a la presencia de Dios el clamor de

todo un pueblo que sienta amenazada la riqueza de su fe (Arzobispado de Quito, comunicación oficial, septiembre de 2017).⁸⁵

Imagen 0.2 Convocatoria a la marcha de CMHNM el 14 de octubre de 2017.



Fuente: Para revisar la imagen dirigirse al siguiente enlace

<https://www.facebook.com/conmishijosnotemetasec/photos/a.1785559831473692/1797883946907947/?type=3&theater>

Imagen 0.3. Jornada de Oración para católicos de todo el país.



Fuente: Para revisar la imagen dirigirse al siguiente enlace.

<https://www.facebook.com/536910703054838/photos/a.537132756365966/1480116042067628/?type=3&theater>

Bajo estas condiciones y mediante una coordinación nacional, 24 ciudades del Ecuador marcharon la mañana del 14 de octubre del 2017. Estas ciudades fueron: Ambato, Babahoyo,

⁸⁵ Ver Anexo 6.

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. La cantidad de gente movilizada era impresionante y superaba a cualquier otra manifestación que se había registrado en los últimos doce años en Ecuador. Según activistas católicas como Amparo Medina de Quito o Cristina Valverde de Guayaquil, más de 1 millón de personas se movilizaron a nivel nacional (dato que no ha sido comprobado por ninguna institución oficial)⁸⁶. En Quito, por ejemplo, se dieron dos marchas consecutivas: una que partió desde el Parque del Arbolito hasta el Palacio de Carondelet, y otra que partió desde el sector de la Villaflora hasta el mismo punto. Es cierto, como lo señalaba Freddy Guerrero en su entrevista (Freddy Guerrero en entrevista con el autor, 2019), que no hubo tanta gente en las calles desde las protestas en contra del expresidente Lucio Gutiérrez a mediados del año 2005.

En las radios, los canales de televisión y en las redes sociales, se difundieron consignas y se pronunció, desde el ciudadano más común, hasta personajes reconocidos de la farándula nacional –María Teresa Arboleda (presentadora de noticias), Dalo Bucaram (excandidato a presidente) y Susana Rivadeneira (ex miss Ecuador) expresaron su apoyo a las iniciativas de esta campaña⁸⁷. Las marchas, además, aglutinaron a una inmensa diversidad de rostros y sujetos: mujeres, niños, padres, indígenas, y adolescentes eran algunos de los cuerpos que se exponían y tomaban el espacio público y las calles. Una frase emitida por una de las activistas que lideraba esta campaña resumía el sentimiento “revolucionario” del momento: ¡El león dormido despertó!⁸⁸

⁸⁶ En una nota de Aciprensa se menciona que fueron más de 1 millón de personas las que se movilizaron en Ecuador. <https://www.aciprensa.com/noticias/video-y-fotos-mas-de-un-millon-marchan-en-defensa-de-la-familia-y-la-vida-en-ecuador-51270>

⁸⁷ Para ver las declaraciones de Teresa Arboleda entre al siguiente enlace: <https://www.facebook.com/conmishijosnotemetasec/videos/180030366665975/>

⁸⁸ La persona que emitió esta frase fue Amparo Medina durante una conferencia de prensa posterior a la marcha nacional de *Con mis hijos no te metas*. Medina es una de las activistas anti-aborto más conocidas en Ecuador. Para ver la conferencia de prensa completa puede entrar en este enlace de Facebook: <https://www.facebook.com/FrentePorLaFamiliaEC/videos/1058884090915631/>



Imagen 0.4. Primera marcha de Con mis hijos no te metas en la ciudad de Guayaquil. Avenida 9 de octubre. Fuente: Diario La República.

Fuente: Para revisar la imagen dirigirse al siguiente enlace.

<https://www.larepublica.ec/blog/sociedad/2017/10/25/jueces-consideran-que-marcha-con-mis-hijos-no-te-metas-no-discrimino-a-gbti/>

En medio de esta convulsión social, CMHNM y sus líderes, realizaron una serie de propuestas para reformar la LOIPEVM. Podemos resumir las diferentes dimensiones de esta problemática (o la phenomenal structure, en palabras de Keller) en el siguiente cuadro:

Tabla 4. Phenomenal structure: el discurso anti-género de CMHNM y sus propuestas en Ecuador.

Dimensiones	Implementación concreta para la campaña CMHNM
Problema	La implementación de leyes que “atentan contra los niños”, al adoctrinarlos en <i>ideología de género</i> . La <i>ideología de género</i> , además, atenta contra las familias.
Causas del Problema	El Estado que, avalado por feministas y LGBTI, impulsan leyes en “contra de los niños y las familias”.
Soluciones	<ul style="list-style-type: none"> -Eliminar la categoría de género de todo proyecto de ley (incluyendo toda referencia sobre diversidades sexuales). -Eliminar toda referencia sobre educación sexual integral, acceso a anti-conceptivos y aborto. -Participar en la reformulación de una nueva ley de violencia contra la mujer (poniendo a disposición un equipo técnicos “pro-familia” para instituir una ley favor de la “mujer biológica”). -Crear una Secretaria de la Familia que “contribuya al fortalecimiento de la

	principal célula de la sociedad , la familia ecuatoriana”. ⁸⁹ -Destituir al Ministro de Educación y a la Ministra de Salud, Verónica Espinosa.
Posición subjetiva	-Activistas conservadores como anti-género y “defensores de los niños”. -El Estado como entidad “adoctrinada” en <i>ideología de género</i> . -Feministas y LGBTI como grupos corruptos y con poder.

Fuente: Datos tomados del trabajo de campo

Desde la marcha de CMHNM, los colectivos conservadores presionaron para que se modifiquen los artículos y categorías de la LOIPEVM.⁹⁰ Varios activistas pedían, como lo expongo en la tabla 4, que se elimine toda referencia sobre sexualidad, orientación sexual e identidad de género y, sobre todo, el artículo sobre educación en género en escuelas y colegios. Desde el 14 de octubre hasta el 25 de noviembre del 2017 (cuando se debatió, finalmente, la implementación de esta ley), hubo incertidumbre acerca de la decisión que tomaría el pleno de la Asamblea Nacional. Con la presión política de los grupos conservadores, pero también de los sectores feministas, por el otro lado, la ley pasó a llamarse *Ley de violencia contra la mujer*, eliminando así su referencia hacia el concepto de género. De todas maneras, el concepto género no fue del todo eliminado en el texto de ley final y tampoco las referencias sobre el aborto.⁹¹

Cabe mencionar, además, que, pese a que los sectores religiosos y conservadores lograron movilizar una gran cantidad de personas, su campaña tuvo resistencia desde los grupos feministas y LGBTI. Varios grupos entre los que se encontraban de Tejido Diverso, Surkuna, Proyecto Transgénero y Taller de Comunicación Mujer, plantearon medidas de acción de protección en octubre de ese mismo año, contra los representantes de la CEE y del movimiento Vida y Familia. En torno a estas medidas legales, las activistas feministas afirmaron que los mensajes de CMHNM incitaban al odio y a la misoginia. Esta acción fue importante en la medida en que Ecuador fue el único caso latinoamericano donde se

⁸⁹ “Manifiesto... a la Asamblea Nacional” página de Facebook de Vida y Familia. Publicado el 14 de octubre de 2017. Acceso el 12 de agosto de 2019. <https://www.facebook.com/VidayFamiliaEcuador/photos/a.843801309103343/850451575104983/?type=3&theater>

⁹⁰ Ley Orgánica Integral para Prevenir y Erradicar la Violencia Contra la Mujer, 5 de febrero de 2018.

⁹¹ El artículo número 26 numeral k dice que el sistema de salud debe: “garantizar el acceso libre y gratuito, la atención integral, confidencial y sin discriminación a las mujeres con aborto en curso”.

plantearon medidas legales contra los promotores de las movilizaciones *anti-género*. En la mirada de los conservadores, esta acción legal se trataba de una estrategia política de victimización de las “pro-género” para captar fama y atención mediática; por otro lado, para los grupos feministas y LGBTI, se trataba de una estrategia para encarar la politización reactiva de grupos conservadores y religiosos.

Aunque las medidas de acción de protección fueron negadas en sus diferentes instancias, CMHNM tuvo que enfrentar, no solo una nueva institucionalización de las políticas de género, sino la acción inesperada de agrupaciones feministas y LGBTI de base.

Frente a todo esto, es necesario profundizar más sobre los diferentes marcos de acción colectiva que confluyeron en este discurso. ¿Qué construcción de sentidos y qué formas de identificación confluyen en la *ideología de género*? A continuación, describiré tres marcos de este discurso.

1) **La (re)naturalización de los cuerpos**

Podemos empezar afirmando algo obvio: existe, en términos discursivos al menos, un proceso de (re)naturalización de la corporalidad en el discurso sobre la *ideología de género*, que intenta resituar a los órganos sexuales (y a la biología y fisonomía) como la base *a priori* de la verdad de los sexos y la sexualidad. En este caso, lo femenino y lo masculino (representados en las marchas con el color rosado y celeste) vuelven a aparecer como esencias transhistóricas; como identidades que tienen coherencia a través de un sistema heterosexual que “construye sexos gonádicos, binarios, diferenciados” (Preciado 2002, 102). Claramente, en este paradigma, toda forma de “incoherencia sexual” es enmarcada como una desviación del curso “normal” de la naturaleza que debe ser corregida (o al menos apartada) para el mantenimiento de identidades femeninas/masculinas “coherentes” y, por tanto, de las instituciones heteronormativas: la familia nuclear, el matrimonio heterosexual, la nación, etc. Frente a esta invocación performativa –no muy original, pero potente para movilizar a sectores religiosos conservadores– toda política nacional basada en la temible *ideología de género* se contradice con la supuesta “naturaleza heterosexual” las personas y, primordialmente, de los niños. Bajo este presupuesto, la *ideología de género* es construida como una “distorsión de lo real”; como una doctrina que confunde a las identidades masculinas y femeninas y que intenta pasar por alto aquellos datos externos y “evidentes” del cuerpo. Para Linda Arias, por ejemplo, la *ideología de género* significa “romper la armonía

natural de la persona. Por eso es *ideología*, porque no puede ser probada, no tiene una raíz, no tiene nada. En cambio, el tema de la identidad personal basada y fundamentada en la naturaleza, en la biología y en la ciencia, tiene una concatenación clara” (Linda Arias, entrevista personal, 2019). De la misma manera que Arias, Eugenio Arellano, presidente de la CEE, mencionó en su entrevista la manera en que la *ideología de género* se opone a cierta naturaleza primaria:

La *ideología de género* llevada a sus extremos cae al ridículo más espantoso. ¿Por qué? Porque niega lo natural, niega que nacemos varones o hembras. Nacemos hombres o mujeres. Y ser hombre o mujer no solo es un condicionamiento social como dice la *ideología de género*. Hay una naturaleza, y la naturaleza es la que me hace hombre o me hace mujer” (Eugenio Arellano, presidente de la CEE. Entrevista con el autor, febrero de 2019).

Imagen 0.5. Meme del movimiento Vida y Familia. No a la violencia psicológica de género contra niños naturalmente heterosexuales.



Fuente: Para revisar la siguiente imagen dirigirse al siguiente enlace.
<https://www.facebook.com/conmishijosnotemetasec/photos/a.1785559831473692/1792329164130092/?type=3&theater>

En esta (re)naturalización discursiva, no obstante, existen dos cuestiones que hay que problematizar. La primera tiene que ver con la relación entre una supuesta heterosexualidad primaria (ver Imagen 3.5) y la evocación sobre una “inocencia” sustancial de la infancia. Fernando Lay, como mencionaba anteriormente, hablaba de la educación en *ideología de género* como un “abuso sexual que se aprovecha de la inmadurez de raciocinio de los niños.”

Si retomamos el argumento de Lay, los niños son construidos como entidades incapaces de comprender el cuerpo y la sexualidad humana. Desde aquí, existe una división identificadora-adultocéntrica entre el adulto que puede razonar (y que conoce su “verdadera” identidad) y el niño que es incapaz de hablar, pensar y responder por su identidad-sexual-y-de-género.

Más allá de esta “inocencia primordial” a la que refiere el pastor evangélico, existe la construcción de la identidad infantil como naturalmente vinculada con la heterosexualidad. En este escenario, retomando la Imagen 5, la heterosexualidad se encuentra plasmada, simbólicamente, como una esencia primordial en el origen de todos los seres humanos. La homosexualidad y, por tanto, la “promoción” de la peligrosa *ideología de género*, vendrían a significar una “degradación/desviación” de este estado natural primigenio. Los niños, en este caso, al estar construidos como seres naturalmente heterosexuales, pero a la vez como identidades inocentes y manipulables, caerían en riesgo de ser engañados y pervertidos por una corriente que “destruye” su inocencia y su psique heterosexual.

La segunda cuestión que es necesario problematizar, entrelaza la compleja relación entre religión y ciencia. Desde hace varios siglos, la ciencia ha sido uno de los campos que se ha encargado de superar las mistificaciones de la religión: la creencia en el “más allá”, la existencia de espíritus, etc.⁹² Los diversos “mundos religiosos”, por tanto, se han visto enfrentados con el avance de las teorías científicas, los avances tecnológicos, etc. Al contrario de lo que se podría esperar, el uso estratégico del lenguaje “científico” sirvió a los católicos y evangélicos de CMHNM, no para desacreditar la religión, sino para intentar avalarla. Como vemos en la imagen 3.6, la gente se manifestó en las marchas llevando mensajes que aludían a una supuesta base natural de los sexos (en este caso, el cromosoma XY como representativo del sexo masculino), pero también con pancartas sobre el mito bíblico de fundación de los sexos: Adán y Eva.

⁹² Pensemos, por ejemplo, en el mito fundacional del ser humano que empieza con Adán y Eva (y que mantienen varios círculos protestantes hasta el día de hoy), y las largas investigaciones (genéticas, paleontológicas, antropológicas y demás) científicas que demuestran que el origen de nuestra especie se encuentra, realmente, en un complejo proceso evolutivo.



Imagen 0.6. Manifestantes en la marcha del 14 de octubre de 2017

Cartel de la izquierda: “Nací hombre XY y soy hombre”. Cartel de la derecha: “Y creó Dios al hombre a su imagen, a la imagen de Dios lo creó, varón y hembra los creó. No a la ideología”.

Fuente: Datos tomados del trabajo de campo.

Desde estas manifestaciones, la religión parece estar enfrentando un proceso de secularización que no lo desarraiga de sus dominios espirituales, pero que lo intenta posicionar como una doctrina compatible y coherente con el campo científico. Las creencias bíblicas, por tanto, confirman una “verdad” que la misma ciencia ha venido comprobando: la realidad biológica de sexos complementarios.

2) El nativismo antielitista

Lo peligroso de la *ideología de género* para los conservadores es que, además de “distorsionar lo real”, se impone en las sociedades como una doctrina manejada por sectores foráneos y poderosos. Fernando Lay, el pastor evangélico de la Iglesia Iñaquito, explicó en su entrevista acerca de algunos de los problemas “éticos y morales” de la nueva ley de violencia para la mujer. Entre todas las cosas que alarmaron al líder religioso, mencionaba que “existe una minoría con poder económico para comprar conciencias y con toda la influencia mediática, quiere imponer su preferencia como ley en Ecuador” (Fernando Lay, entrevista personal, 2019). En el mismo tono alarmista que Lay, en una carta emitida en redes sociales por el movimiento Vida y Familia el 14 de octubre de 2017, los pastores evangélicos manifestaban: “estamos a favor de erradicar toda tipo de violencia contra la mujer, sin enfoque ideologizante de género en lo tocante a las diversidades sexuales; y que éste (enfoque), no se imponga como ley sobre las mayorías de los ciudadanos ecuatorianos” (Vida y Familia, 2017). Ante éstas afirmaciones de los pastores evangélicos, debemos preguntarnos: ¿a qué lógica remite la enunciación sobre las “mayorías” y las “minorías”? ¿Qué implica la configuración identitaria entre una “mayoría” ecuatoriana y una supuesta élite corrupta y foránea?

Ruth Wodak (2013) nos recuerda que una de las características de los sectores conservadores y de la actual extrema derecha estadounidense, es su apelación a cierta lógica populista: una división imaginaria entre una “mayoría” patriota y otra corrupta y elitista que busca destruir las costumbres y pureza de un “pueblo”. En base a esta lógica, para Wodak, la “mayoría” patriota buscará redimirse y tomar control, nuevamente, sobre aquellos espacios que han sido usurpados por estas “minorías”. Siguiendo el concepto de Wodak, muchas agrupaciones y actores de la extrema derecha europeas, han configurado narrativas antisemitas en donde George Soros “un judío adinerado que está profundamente comprometido con las causas liberales” (Ben-Ami 2018), se retrata como actor representante de una élite foránea y opuesta a los intereses de los pueblos europeos. Es así que, por ejemplo, el primer ministro de Hungría, Viktor Orbán y su partido Fidesz, han aclamado en varias ocasiones que George Soros, a través de ONGs, fundaciones e instituciones liberales, han ingeniado un plan secreto para acabar con la cultura occidental a través de políticas feministas, LGBTI y la migración masiva de personas de Medio Oriente hacia occidente.

Por la complejidad que atañe este concepto para una región como América Latina y por los amplios debates académicos alrededor de esta categoría, me referiré, no a una “lógica populista” para describir a las organizaciones “pro-vida/pro-familia”, sino a una lógica nativista. Este marco nativista no sólo divide a la sociedad entre “mayorías” y “minorías”, sino que apela a una clase de nacionalismo en el que ciertos actores se conciben como los representantes del orden y de los valores culturales “propios” de cierta nación. En este caso, el nativismo implica, en términos de Benedict Anderson (1993), la defensa de una *comunidad imaginada* (la nación) que es limitada, soberana y donde prevalece la “noción de un compañerismo profundo” (Anderson 1993, 25). Por tanto, en la lógica nativista, cualquier fuerza externa que pretenda desestabilizar estos valores, se enmarcará como un enemigo del pueblo y, por tanto, del orden social en sí.

Esta comunidad imaginada, sin embargo, está compuesta por un orden jerárquico del género y la sexualidad. Yuval-Davis explica (2004) que los proyectos nacionales se construyen a través de normativas sociales que posicionan a las mujeres en el orden de lo privado (y, por tanto, con las labores de reproducción) y a los hombres en el ámbito de lo público-político. La clásica familia heterosexual aparece aquí como el centro donde se sostiene la nación, mientras que las mujeres se adscriben como las encargadas de reproducir el orden nacional: engendrar hijos, criarlos, pero también, infundir los valores y tradiciones que sostienen a la comunidad

nacional imaginada. Desde esta narrativa, cualquier iniciativa que desafíe los valores y tradiciones nacionales –incluyendo aquellas que remiten a los roles sexuales y de género hegemónicos– implicaría una amenaza para los intereses de la “mayoría” y de sus valores como ciudadanos. Yuval-Davis menciona que:

(...) la unidad mítica de ‘comunidades imaginadas’ nacionales que divide al mundo entre ‘nosotros’ y ‘ellos’ es mantenida e ideológicamente reproducida por todo un sistema de lo que Armstrong (1982) llama ‘centinelas de fronteras’ simbólicas. Estos ‘centinelas de fronteras’ pueden identificar a la gente como miembros o no miembros de una colectividad específica (Yuval-Davis 2004, 44).

Siguiendo este complejo ensamblaje entre nativismo, nacionalismo y orden jerárquico del género, ¿cómo se construye en la *ideología de género* a los “otros” nacionales y de género? Podría empezar afirmando que aquello que se construye como el sujeto no-heterosexual (el sujeto clasificado como el “anormal”) ha sufrido un proceso de transformación en este discurso: ya no se retrata a los LGBTI como simples “desviados” minoritarios a los que hay que reprimir o encerrar (como sucedía en los años noventa cuando la homosexualidad era penalizada en Ecuador); sino que estos son contruidos/identificados, en la narrativa “anti-género”, como fuerzas “totalitarias” y elitistas que intentan imponer su agenda particular y egoísta en las legislaciones nacionales. Además, al ser sectores *minoritarios* (pero poderosos), sus iniciativas son concebidas como contradictorias con los verdaderos intereses (heterosexuales) de la *mayoría* de la población. Desde una mirada conspiratoria y paranoica, en un video titulado *El negocio de la ideología de género*⁹³, Amparo Medina intenta explicar la relación que tienen los *ideólogos de género* con sectores empresariales e industrias farmacéuticas. En este video, Medina menciona que los grupos LGBTI y feministas,

(...) se han venido financiando a nivel internacional por farmacéuticas, por empresas famosas de cambios de sexo, de estética, que es un negocio millonario. No sé si ustedes conocen cuánto cuesta una operación de cambio de sexo (pero) te puede (...) estar costando más de 20,000 dólares y tienes que usar sus químicos y sus hormonas para toda la vida; porque como estás yendo contranatura, en cuanto dejas de usar esas hormonas, automáticamente retomas tu sexo natural. (...) O sea, es un negocio que no para nunca (...). Y ahí, los únicos que ganan son,

⁹³ Amparo Medina. Acceso el 18 de enero de 2019.
<https://www.youtube.com/watch?v=WlqBKI2vYAk&t=96s>

como siempre, estas empresas, que nos llevan a estas leyes. Y ¿quiénes pierden? Nosotros como seres humanos que vamos terminando pero destrozados (Amparo Medina. El negocio de la ideología de género. 2018).

Haciendo referencia a Cristina Vega (2019), esta identificación de los LGBTI como sectores elitistas y poderosos, representaría, paradójicamente, una apelación crítica hacia al sujeto modelo del capitalismo neoliberal: individualista, egoísta e interesado únicamente en sus deseos particulares. Sus deseos estarían relacionados con la “destrucción de la familia tradicional”, la “perversión” de la niñez y la imposición de una ideología única, egoísta y “totalitaria” sobre la población. Por otro lado, los sectores *anti-género* se adscriben como la “verdadera voluntad popular” y la reacción legítima y ciudadana contra grupos minoritarios que solo buscan sus intereses particulares. En la carta de invitación a la movilización del 14 de octubre de 2017, por ejemplo, los grupos conservadores se autodenominan, desde una posición “patriótica” y nativista, como “herederos de las luchas sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y colonialismo ideológico”.

En la misma línea que la carta del 14 de octubre, Fernando Lay mencionaba en su entrevista (y con un tono conspirativo) que la ley de violencia contra la mujer atentaba contra la voluntad popular y la soberanía del Ecuador:

(La ley de violencia contra la mujer) es una violación a la soberanía ecuatoriana, porque la soberanía ecuatoriana reposa sobre su pueblo. Y al no consultarse al pueblo, esta presión que viene del exterior: Naciones Unidas, lo que ahora se conoce como *El Nuevo Orden Mundial* financiado por el señor Soros con miles de millones de dólares, que no solamente compran publicidad sino compran conciencias, compran funcionarios. (...) Entonces, había que hacer algo por proteger al Ecuador de esa violación a su soberanía, a su democracia, respeto a los padres, la libertad de conciencia y, sobre todo, la protección a la niñez que es la que iba a salir afectada (Fernando Lay, pastor de la IEVI. En conversación con el autor, marzo de 2019).

3) El liberalismo, los derechos y la libertad

Desde una mirada más profunda, la lógica nativista de los conservadores *anti-género* podría ser calificada como inherentemente aliberal. Benjamin Moffitt menciona que este tipo de lógicas al,

(...) construir 'al pueblo' como un grupo homogéneo, construir a 'la élite' como un actor singular, ignorar o reprimir la diferencia y (...) atacar activamente a los grupos minoritarios, se contradice frente al compromiso del liberalismo con el pluralismo, la apertura y la protección de la libertad individual (Moffitt 2017, 111).

Incluso, si llevamos más allá el nativismo de los *antis-géneros*, esta parecería contradecirse con ciertos valores fundamentales de las sociedades liberales modernas: libertad, racionalidad y la apertura a la diversidad. Toda esta retórica aliberal, junto con la visibilización público-política de sectores religiosos, parecería oponerse, incluso, a los cimientos de los Estados laicos. Amparo Medina y Agustín Laje por ejemplo, en varias ocasiones han intentado desacreditar a instituciones liberales (ONU, OMS, UNICEF, IPPF, etc.) que promocionan políticas de género, igualdad, equidad.⁹⁴

Sin embargo, ¿qué sucede cuando estos mismos grupos configuran en su discurso un marco liberal que apela a las libertades, la democracia y a los derechos humanos? ¿Realmente existe en el activismo *anti-género* una oposición total al liberalismo o, incluso, a cierto discurso democrático?

En la carta de convocatoria a la marcha del 14 de octubre, es imposible no sorprenderse por la apelación que hace Vida y Familia y la CEE sobre los derechos humanos y la defensa de la libertad. En este documento, los pastores y obispos comienzan, no con una apelación religiosa o bíblica, sino parafraseando –de manera alterada– a la Constitución del Ecuador. Más adelante, en el segundo párrafo, CMHNM hace uso de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y de La Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, para demostrar que existen marcos normativos internacionales que “respaldan” la vida desde la concepción, la “familia natural” y, sobre todo, las libertades humanas: la libre conciencia de los padres, la libertad de profesar una religión, la libertad de asociación y libre expresión. Por más extraño que parezca, como lo señala Cristina Vega (2019),

(...) el actual victimismo que enarbolan estas jerarquías religiosas en algunas de sus campañas da forma a algo verdaderamente paradójico: una suerte de fundamentalismo que se apoya en recursos democráticos. Quienes lo enarbolan se presentan como receptores de políticas

⁹⁴ Para Amparo Medina véase el siguiente video: Testimonio Amparo Medina ‘Yo promoví el aborto desde la ONU’ <https://www.youtube.com/watch?v=sdPOgvib3HE> .

impuestas por la fuerza al conjunto, gracias a la influencia internacional del ‘lobby de género’, y buscan, en este sentido reclamar sus derechos como familias. Se entiende así que lo que se formula como derechos de minorías (colectivos LGBTI y ¡mujeres!) resulta ser un modo de mermar los derechos de la mayoría de la nación (familias católicas que comulgan con los principios más conservadores). Si la democracia se fundamenta en la soberanía y la participación del pueblo, en la imaginación conservadora, son vulnerados, tanto por minorías como por fuerzas foráneas (Vega 2019, 72).

Siguiendo el argumento de la autora, los colectivos *anti-género* no se configuran en su simple oposición a un régimen liberal que protege la diversidad, a las mujeres y los LGBTI; al contrario, su accionar colectivo actualiza elementos discursivos de la democracia liberal para justificar su oposición a las políticas de género y DSR. Una suerte de discurso nacionalista-nativista, en este caso, se articula con enunciados basados en los derechos humanos, la libertad, la soberanía territorial, los derechos de familia, los derechos individuales y demás. Benjamin Moffitt llama a esta novedosa asociación discursiva como la expresión de un *liberalismo aliberal*:

(...) en lugar de oponerse directamente al liberalismo, estos partidos (o agrupaciones, en este caso) reconfiguran las defensas liberales tradicionales de agrupaciones discriminadas en su propia imagen (...). Ellos también invocan defensas liberales sobre libertad de expresión, secularismo y libertad individual, para así mostrar una cara más cívica y democrática⁹⁵ (Moffitt 2017, 112).

Lo más importante de estas articulaciones discursivas es que, además de ensamblar un marco sobre la libertad y los derechos humanos, los colectivos *anti-género* han puesto en acción la dicotomía primaria que moviliza al paradigma liberal: lo límites entre lo público y lo privado. Esta división “tiene que ver aquí con una separación de las *esferas de la vida*. Aquí, se realiza una distinción entre el reino político (lugar en donde se toman decisiones que conciernen al bienestar de todos) y la esfera de la familia y el mercado (lugar en donde se toman decisiones para promover intereses privados)” (Gavison 1992, 4-5).⁹⁶ Frente a esta apelación entre lo público y lo privado, Gina Guevara de Martínez, representante del Frente Nacional por la Familia, mencionaba en una rueda de prensa previa a la marcha del 14 de octubre que:

⁹⁵ La traducción es mía.

⁹⁶ La traducción es mía.

(...) se deben buscar 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 el ámbito de lo privado, de la intimidad, del espacio emocional de cada individuo, de cada familia.⁹⁷

En esta división pública/privada a la que refiere Guevara, además, lo privado aparece como un espacio sacro, neutro y esencialmente patriarcal/ heterosexual, donde se desarrolla la libertad humana y, por tanto, donde *otros* no pueden *intervenir*. El mismo lema de esta campaña (*Con mis hijos no te metas*) da cuenta de esta lógica anti-intervencionista sobre lo privado y, por tanto, sobre la familia. La libertad es concebida aquí, prácticamente, como un rasgo inherente y propio de la individualidad, pero sobre todo, de la familia heteronormativa. No obstante ¿qué implica en el fondo esta enunciación sobre la “no-intervención”?

Recuperando a Axel Honneth (2014), la forma liberalismo que enarbolan los conservadores, construye a la libertad como *libertad negativa*⁹⁸; es decir, como un valor que se opone a cualquier tipo injerencia (sea del Estado o de cualquier grupo) sobre la vida privada de los sujetos y de sus familias.

César Parra, miembro del movimiento Vida y Familia, ratificó esta libertad negativa explicando el problema de las políticas de género en la educación:

El tema del enfoque de género (bien calculada, diría yo) nace en involucrarse en la arena de lo privado. Cuando se involucra en el ámbito de lo privado, que es la educación de los hijos, la educación de la relación de parejas, la relación de la constitución de los roles familiares entonces sale el tema de ... Bueno, ¿qué pasó? ¿Por qué el Estado tiene un contrato (...) para la educación de los niños en los colegios? ¿Qué pasó? O sea, estamos de acuerdo en el tema del enfoque de género en términos de paridad relacional; sin embargo, cuando ya aparecen firmando contratos con el ministro para la educación sobre la sexualidad en los colegios sobre nuestros hijos, (...). ¿Qué pasó? ¿Qué sucedió? ¿Qué es el enfoque de género en el fondo? ¿U

⁹⁷ Gina Guevara. Rueda de prensa. Acceso el 14 de diciembre de 2019.

<https://www.facebook.com/FrentePorLaFamiliaEC/videos/1056424897828217/>

⁹⁸ Retomo esta expresión de Axel Honneth y de su libro *Derecho de la libertad*. En este libro, Honneth esboza de manera histórica el significado de la libertad en las sociedades occidentales. Para Honneth, la idea de *libertad negativa* nace entre los siglos XVI XVII con el Leviatán de Thomas Hobbes. Según Honneth, “en el nivel más elemental, la libertad, para Hobbes, no es otra cosa que la ausencia de resistencias externas que podrían impedir el movimiento a los cuerpos naturales” (2006, 36). Llevado esto a los seres humanos, la libertad implicaría la ausencia de impedimentos para que los agentes puedan accionarse sobre el mundo. Más allá de su origen hobbesiano, para el pensador Alemán, la libertad negativa es representativa del individualismo moderno y de la cultura de masas actual.

es la lgbtización de los procesos educativos? (...) Entonces, nos preguntamos ¿Qué paso? ¿Cuál es la libertad de conciencia y (donde está) la libertad de la objeción? (César Parra, líder del movimiento Vida y Familia. Entrevista con el autor, febrero de 2019).

Unos minutos después de esta afirmación, Parra fue enfático en mencionar, desde una visión anti-intervencionista/anti-estadista y desde su concepción de “libertad”, que su lucha como colectivos “pro-vida/pro-familia”, no iba directamente contra las personas LGBTI y las feministas, sino contra la “sumisión” del Estado ante la *ideología de género* y la *lgbtización de los procesos educativos*: “el Estado es nuestro enemigo (...) que quiere ponernos una política pública que contradice nuestros principios de familia, nuestros principios de libertad” (César Parra, líder del movimiento Vida y Familia. Entrevista con el autor, febrero de 2019). ¿Qué formas de identificación se construyen contra los LGBTI en esta lógica liberal? ¿Qué significado tiene que los LGBTI y las políticas de género tengan capacidad de transformar las relaciones sociales y privadas?

Lo más paradójico de esta afirmación liberal de Parra es que, en un primer plano, intenta mostrarse tolerante y desvinculado de cualquier premisa directamente homofóbica. No se trata, según Parra y de los conservadores, de que los LGBTI y su sexualidad (“desviada”) sean el problema *per se*; sino que es su politización, su visibilización, su “intromisión” en el Estado y su potencial para cambiar, incluso, el escenario de las relaciones privado-patriarcales, lo que los vuelve un problema. Carlos Villafuerte, dirigente de la Pastoral Familiar del Puyo resaltaba exactamente esta misma posición:

Piensan que estamos en contra de estos grupos y no es así; no estamos en contra de estos grupos. Nosotros los respetamos, los acogemos. Lo que pase entre sábanas entre parejas de estos grupos es decisión personal. Están en la libertad de hacer eso. Estamos en un Estado libre y tenemos la libertad de hacer lo que cada uno quiera. Pero lo que no estamos de acuerdo es que se utilice nuestros impuestos como ecuatorianos para promover estas leyes y que se utilice a nuestros hijos. Porque a nosotros no nos van a hacer cambiar de mentalidad y se manipule a nuestros hijos de 5 años a vestirse como mujer, a las mujeres vestidas de varones y preguntarles qué sienten... Y luego, cambiar los textos para confundir (Carlos Villafuerte, dirigente de la pastoral familiar de Puyo. Entrevista con el autor, febrero de 2019).

Desde la posición subjetiva de Villafuerte, los LGBTI son tolerables, siempre y cuando se mantengan “entre sábanas”; es decir, ocultos de la visibilidad pública y por fuera de la

posibilidad promulgar políticas que alteren el orden “natural/heterosexual” de lo privado. “Aunque no se prohíbe directamente la homosexualidad, el status social real de los homosexuales se ve afectado por la mera existencia de la homosexualidad, en tanto amenaza virtual que (intenta) obliga(r) a los” (Žižek 1998, 145) LGBTI a no politizarse, visibilizarse, ni influir sobre la configuración de la vida social, especialmente en el ámbito familiar. En otras palabras, lo que se busca es una identificación LGBTI “subterránea” y despolitizada que sólo pueda funcionar, paradójicamente, en la esfera tolerable de lo privado y por fuera del alcance de los niños y de las familias.

De todas maneras, más allá de que se niegue una identificación en particular, lo que se intenta negar es la posibilidad de una ciudadanía activa capaz de cuestionar las estructuras de desigualdad que se imponen sobre la vida social, incluyendo sobre lo público y lo privado. Lo que promulgan los actores conservadores, en última instancia, es un tipo de ciudadanía heteronormativa que excluye la presencia de todo lo LGBTI.

3.2.3. Experiencias desde la marcha anti-género del 28 de julio de 2018. Guayaquil como centro de las movilizaciones conservadoras

La politización reactiva de las agrupaciones conservadores no terminó con estas disputas legales, ni con la aprobación de la LOIPEVM. Aunque sus pedidos de reforma legal no fueron del todo acatados en la Asamblea Nacional (pidiendo que se eliminen de la ley de violencia, los conceptos de género, orientación sexual y toda referencia sobre las reformas a las mallas curriculares), CMHNM armó una barrera contra cualquier política que intentara plantear una educación con enfoque de género. A partir de este evento, nuevas organizaciones y activistas “pro-vida/pro-familia” emergieron en el 2018, despertando la atención de líderes políticos. En este marco, por ejemplo, nace COFIVAL, una “organización civil que agrupa a las asociaciones más representativas del Ecuador en favor de la vida, la familia y la libertad.”⁹⁹ Más adelante en el 2018, la angustia de los activistas “pro-vida/pro-familia” empezó cuando a finales de mayo, la Corte Constitucional reconoció –después de siete años– que Helen Bicknell y Nicola Rotheron eran las madres de Satya y que podían inscribir a su hija con sus dos apellidos. “Todo niño tiene solo una madre y esa es la realidad de toda persona desde la

⁹⁹ Para ver más de Cofival puede acceder al siguiente sitio web: https://twitter.com/Covifal_ec. Cofival estaba supuesta a integrar en un solo movimiento a todos los activistas “pro-vida/pro-familia” del Ecuador.

naturaleza, la biología, la ciencia y el sentido común”, exclamaban los líderes de CMHNM desde las redes sociales y medios de comunicación.¹⁰⁰

Unos días después del reconocimiento de Satya, Lenin Moreno publicó el decreto 397° donde, respaldándose en LOIPEVM anunció un plan de reforma en las mallas curriculares de las instituciones educativas primarias, secundarias y superiores de todo el país. Las reformas incluían temas relacionados con la transversalización de enfoque de género, nuevas masculinidades, mujeres en su diversidad, prevención y erradicación de la violencia contra las mujeres, entre otros.¹⁰¹ Al igual que en octubre del 2017, CMHNM anunció en su página oficial de Facebook que este tipo de medidas “intentan enseñarles a nuestros hijos a decidir qué tipo de género desean tener, y que haber nacido hombre o mujer no define su sexualidad”¹⁰². Nuevamente, el pánico moral recorrió las redes sociales, mientras que los activistas “pro-vida/pro-familia” amenazaron con manifestarse en las calles. Al poco tiempo de estas amenazas, Lenin Moreno hizo público el 19 de julio un nuevo decreto (el decreto 450°) en favor de CMHNM, proponiendo una nueva malla curricular sin enfoque de género, nuevas masculinidades y mujeres en su diversidad. Los activistas “pro-vida/pro-familia” agradecieron a Moreno por esta medida, pero se mantuvieron alertas ante cualquier medida que “irrumiera con los derechos de los padres y las familias”.

Aún con todo esto, la tranquilidad no duró mucho para los conservadores: a mediados de julio, la Corte Constitucional decidió resolver una acción de protección presentada en el 2011 por la *Fundación Ciudadana Papá por Siempre* contra el Ministerio de Salud. En esta acción legal, la fundación apelaba a que el MSP, con sus programas de educación sexual y entrega de preservativos a adolescentes (El ENIPLA, en ese momento), “omitía el punto de vista de los padres, y, por lo tanto, menoscaba su deber constitucional de educar a sus hijos” (Corte Constitucional. Sentencia No 003 18- PJO-CC 2018, 2)¹⁰³. La Corte, por su parte, decidió

¹⁰⁰ Para ver esta declaración, diríjase al siguiente enlace:

<https://www.facebook.com/conmishijosnotemetasec/photos/a.1785559831473692/2058646220831717/?type=3&theater>

¹⁰¹ Decreto 397°. Reglamento General de la Ley Organica Integral para Prevenir y Erradicar la violencia contra la mujer. Presidencia del Ecuador. https://drive.google.com/file/d/1QT018Km4-pG3p6uYO8Z7KRGB7K_-2axz/view

¹⁰² Para ver esta declaración, diríjase al siguiente enlace:

<https://www.facebook.com/conmishijosnotemetasec/photos/a.1785559831473692/2130082243688114/?type=3&theater>

¹⁰³ http://portal.corteconstitucional.gob.ec/Raiz/2018/003-18-PJO-CC/REL_SENTENCIA_003-18-PJO-CC.pdf

resolver esta acción legal contra-argumentando que “corresponde al adolescente decidir sobre su vida y salud sexual y reproductiva, fundamentando sus decisiones en las herramientas otorgadas por la familia y el Estado, para la adopción de decisiones libres, informadas y responsables” (Corte Constitucional. Sentencia No 003 18- PJO-CC 2018, 34). La resolución tomada por la Corte, no sólo reafirmaba la legitimidad de las políticas tomadas desde el MSP, sino que instituía como norma la enseñanza en DSR en los jóvenes.

Inmediatamente, CMHNM llamó una vez más a una movilización nacional convocando a todos los padres y familias a unirse en las calles para eliminar esta resolución de la Corte. Esta vez, sin embargo, los activistas *anti-género* fueron mucho más precavidos: no hubo carta de respaldo firmada por alguna institución o grupo religioso, y sus mensajes fueron más discretos en redes sociales y medios de comunicación. Diferentes ciudades (Quito, Guayaquil, Cuenca, Santo Domingo, Esmeraldas, Azogues y Tena) y agrupaciones de padres, maestros, y escuelas se unieron a la marcha convocada el 28 de julio de 2018. Aunque la campaña no tuvo la misma fuerza que la del 14 de octubre, los conservadores volvieron a demostrar su habilidad para convocar a sus iglesias y a la ciudadanía en acción política.

A continuación, retomando mi propia experiencia etnográfica en la marcha de Guayaquil, analizaré los discursos y marcos que surgieron en esta movilización. Como se verá a continuación, retomo algunas de las discusiones que presenté en el anterior acápite.

Guayaquil y su movilización *anti-género* de 2018

En la protesta nacional del 28 de julio, parece claro que la mayor cantidad de personas movilizadas se manifestaron en Guayaquil y, en menor medida, en Quito u otras ciudades del Ecuador. En realidad, existe un consenso entre varios activistas evangélicos y católicos de que Guayaquil es la sede de la movilización social de los sectores conservadores (principalmente de católicos), mientras que en Quito se concentra la base social que disputa la parte política-jurídica (la implementación de leyes y políticas para legalizar el aborto, el matrimonio etc.). ¿Qué hace de Guayaquil una de las ciudades clave para los procesos de politización reactiva? En gran medida, esto se explica por la historia de las últimas tres décadas de la ciudad. Guayaquil, como ciudad donde se concentra gran parte del capital y de las élites del país, ha sido administrada en los últimos 27 años por el Partido Social Cristiano (PSC). Ideológicamente –y con una historia que lo enlaza con las clásicas aristocracias hacendadas y a la Iglesia Católica– el “PSC conjuga valores conservadores, católicos, empresariales y

despóticos característicos a la derecha moderna en Ecuador y un discurso sobre cultura e identidad, ‘la guayaquileñidad’, asociado a una versión heroica, masculina y patricia de la historia (Andrade 2006, 162). Inevitablemente, el PSC, junto con su ideología y sus políticas de manejo urbano, han incidido fuertemente en la manera en que se ha construido Guayaquil, tanto en su cultura y como en sus formas de organización y exclusión social y espacial.

A principios de los noventa, el alcalde de la ciudad, León Febres Cordero (expresidente del Ecuador), empezó un proceso de renovación urbana en Guayaquil que intentaba alejarlo del caótico modelo impuesto anteriormente por el PRE (Partido Roldosista Ecuatoriano). Este proceso de renovación, llamado *renewación urbana* por los mismos miembros del PSC, se caracterizaba por una tendencia a la concesión de servicios básicos, así como a la privatización del manejo de espacios públicos. La ciudad, además, adoptó un modelo de vigilancia y control, que restringía la libre movilidad y uso de los espacios urbanos. El término *regeneración*, sin embargo,

(...) incluía presupuestos religiosos conservadores y aludía frecuentemente a la preservación de ‘la moral y las buenas costumbres’. El vínculo entre la Iglesia Católica, especialmente a través del Arzobispado de Guayaquil -en manos del Opus Dei- y la Municipalidad era (y sigue siendo) cercano y ambas instituciones, junto con otras corporaciones de elite, actuaban como un frente político gremial (Andrade 2006, 162).

Juan Larrea Holguín, conocido jurista y líder del Opus Dei (pupilo del mismo Josemaría Escrivá de Balaguer, fundador de esta orden religiosa), fue elegido como Arzobispo de la ciudad de Guayaquil en 1989 y apoyó ,sin mayor escrúpulos, las políticas de represión policial del PSC contra mendigos, homosexuales, personas trans, entre otras.¹⁰⁴ En 2003, cuando Holguín dejó su cargo, Antonio Arregui, nuevo Arzobispo de la ciudad y miembro del Opus Dei, continuó con las labores de Larrea, apoyando la formación de nuevos

¹⁰⁴ En una nota de prensa del diario El Universo del 26 de abril de 1992, se publicó una noticia titulada: *Grave Crisis Moral, Travestismo en nuestras calles* hablando sobre el “problema” de las travestis y mujeres trans que trabajan como trabajadoras sexuales en las calles de Guayaquil. En esta nota, diversos expertos hablan de las medidas a tomar para acabar con este “mal” en la ciudad. Juan Larrea Holguín se pronunció en esta nota afirmando lo siguiente: “El crimen, el delito y aún el pecado, siempre van envueltos de otros pecados y delitos. El mal llama al mal. Cuando se desquicia una parte del edificio moral de una persona, todo lo demás sufre, se llega a las peores consecuencias, las desviaciones contrarias a la naturaleza y que avergüenzan aún el nombrarlas. Hay que pedir que haya una mayor eficacia por parte de las autoridades para reprimir estos actos, porque el bien, las causas obvias están en una educación eficiente, esto no afecta que también se requiera de una actividad eficiente por parte de la policía y de las autoridades de la Función Judicial. Hay lealtad” (*El Universo*, 26 de abril de 1992).

movimientos eclesiales, casas de beneficencia y organizaciones “pro-vida/pro-familia”. La alianza entre el PSC y El Arzobispado de Guayaquil, incentivó la formación de actores y organizaciones de carácter católico-conservador, como es el caso de Casa de la Vida (fundado en 2003 por P. Paulino Toral, miembro del Opus Dei¹⁰⁵), Fundación Familia y Futuro, entre otros. Como lo relata Varea en su libro sobre el aborto (2018), estas organizaciones se caracterizan por su labor de corte asistencialista (en una ciudad con tremendas formas de marginalidad y exclusión social), así como de su oposición a los DSR y las políticas de género.

A través de las alianzas históricas entre la iglesia católica, el PSC y el municipio, Guayaquil se ha convertido en el centro donde se despliegan los dispositivos “pro-vida/pro-familia” católicos. Estos dispositivos, sin embargo, no solo actúan como ONG’s o casas de asistencia social, sino que se configuran como lugares en donde se reproducen discursos y formas de acción colectiva *anti-género*. Existe, además, un complejo aparataje (no muy bien investigado aún) que vincula a los dispositivos “pro-vida/pro-familia”, con empresas y sectores de poder del Ecuador. En el anexo 9, por ejemplo, se pueden ver los diferentes auspiciantes que tiene *La Casa de la Vida* en Guayaquil para sus fiestas anuales para recaudar fondos para su organización.

Con este contexto general sobre la ciudad, pasaré a describir la marcha del 28 de julio.

La marcha convocada por CMHNM comenzó a las diez de la mañana en el Parque Centenario: un lugar céntrico de la ciudad y símbolo de la independencia de la ciudad. Desde este punto, *A Mis Hijos Los Educo Yo*, junto con agrupaciones religiosas como el *Centro Cristiano de Guayaquil* y *Ecuador Busca Líderes* encabezaron la movilización hasta la Iglesia San Vicente.

¹⁰⁵ Paulino Toral, miembro del Opus Dei, fue fundador de La Casa de la vida en Guayaquil. Para más información de esta organización dirjase al siguiente nota de prensa: <https://www.eluniverso.com/2007/12/03/0001/18/CD471C0C0D7F4133ACB7A9E6F763DA9C.html>



Imagen 0.7. #AMisHijosLosEducoYo en la marcha del 28 de julio de 2018.

Fuente: Datos tomados del trabajo de campo

Mientras la marcha avanzaba por la avenida 9 de octubre, más gente se aglutinaba a la movilización. Diferentes colectivos religiosos y no-religiosos se unieron gritando consignas (“¡A mis hijos los educo yo!, “¡No a la ideología de género!”, “¡Con mis hijos no te metas!”, “Yo estoy a favor del diseño original”), cantando y rezando con emoción, mientras la marcha continuaba al son de tambores y pandeetas. En medio de la movilización, una mujer de una iglesia pentecostal me entregó una hoja titulada *Un mensaje para reflexionar. Consejo para la Juventud*. En una de las carillas se podía leer:

¡Mira! Como el diablo te ha atrapado en sus juegos de perversidad; muchos jóvenes están en las drogas, el alcohol, otros están fornicando, adulterando, otros se manchan sus manos de sangre porque matan por dinero, *otros están viviendo una vida desordenada acostándose varón con varón y mujer con mujer* (“Un mensaje para reflexionar. Consejo para la juventud”, panfleto de la marcha CMHNM 28 de julio de 2018).

Unos días antes de la marcha, los activistas de CMHNM pidieron a los manifestantes no presentarse simbología religiosa, sino con carteles y banderas que aludieran a la ciencia, a la protección de la familia, la niñez, etc. En estos pequeños círculos, sin embargo, la retórica secular se desvanecía y emergía un discurso que mezclaba mensajes religiosos con formas de activismo político conservador. En toda la marcha, la gente levantaba carteles con pasajes bíblicos referentes a la “complementariedad de los sexos” (Génesis 1: 27) o relacionados con el “castigo” de Dios hacia los pecadores y “sodomitas” (1ra de Corintios 6: 9-10 y los pasajes sobre la destrucción de Sodoma y Gomorra). La homosexualidad, desde estos micro-espacios de politización reactiva, ni siquiera era planteada como una opción a ser tolerada en el espacio privado, sino que era penalizada simbólicamente y concebida como el equivalente del

desorden social, el pecado y/o el asesinato. En este caso, la religión y sus reglas morales figuraban como un marco en sí que permitía la politización reactiva de sectores evangélicos y católicos.



Imagen 0.8. Ecuador es un país consagrado. Dios ama y bendice la familia.
Fuente: Datos tomados del trabajo de campo

Mientras la marcha avanzaba, tomé valor para acercarme a otras agrupaciones, conversar con la gente y tomar fotografías. En esto, recibí un nuevo panfleto que explicaba la razón de la marcha y lo que exigían los activistas *anti-género* al presidente y a la Asamblea Nacional. Al lado inverso, en cambio, se presentaba una caricatura con tres escenarios: una isla habitada por dos parejas de gays, otra isla habitada por dos parejas de lesbianas y una última isla habitada por dos parejas heterosexuales. A cada lado de los retratos se presentaba el futuro a cien años de cada una de las islas: las dos primeras enfrentan la extinción, mientras que la última, no sólo se reproduce, sino que se forja como una sociedad ideal y desarrollada. Debajo de estos inocentes dibujos se presentaba un potente mensaje: “la homosexualidad no es natural, interrumpe el ciclo de la vida y condena la raza humana a la extinción” (ver imagen 3.9).



Imagen 0.9. Panfleto entregado en la marcha de CMNHM del 28 de julio de 2018. “¿Qué tan natural es la homosexualidad?”

Fuente: Datos tomados del trabajo de campo

¿Qué nos puede decir un simple panfleto sobre el discurso y los marcos de acción de CMNHM? Además de intentar reproducir un marco biologicista basado en la división binaria de los sexos, esta caricatura retrata un mundo apocalíptico en donde la *ideología de género*, al estar expandida, lo único que crea es muerte y extinción para la especie humana. Pero, ¿acaso no se trata únicamente de una metáfora para retratar lo “antinatural” de las prácticas sexuales de los LGBTI? ¿O acaso existe una paranoia real en torno a las políticas de género como un intento para reducir (o incluso extinguir) o controlar la población humana? Al lado inverso de esta caricatura, el panfleto dice:

*¿Qué afirmamos? Lo que afirmo y afirma la humanidad de todo tiempo y lugar dentro o fuera del cristianismo: La **Creación del hombre** en dos entidades sexuales (varón y mujer), con idéntica dignidad como personas humanas; distintos y complementarios, como afirma la Ciencia actual, en la constitución genética, biológica, anatómica, fisiológica, psicológica y espiritual. El **Matrimonio** que en sí no es estéril, sino que, por ser heterosexual procrea y trae al mundo el nacimiento de ciudadanos para nuestra Patria, de tal modo que la población no*

envejezca como en Europa (“¿Qué tan natural es la homosexualidad?”, panfleto de la marcha CMHNM, 28 de julio de 2018).

Lo interesante de esta afirmación es que el matrimonio heterosexual, no solo es funcional por traer gente al mundo, sino que es funcional en la medida en que, desde un marco nacionalista-aliberal-nativista, consolida ciudadanos para la patria. En su argumento inverso, por tanto, el matrimonio homosexual y la *ideología de género* que la avala, son infecundos en términos biológicos, pero sobre todo, “estériles” a la hora de reproducir el orden nacional. ¿Y cuál es la representación por excelencia de esta infecundidad nacional y biológica?: Europa como continente “madre” de las políticas liberales de género, es construido como un lugar devastado, tanto en términos poblacionales (ya que su población está envejeciendo), como culturalmente (¿Qué tan natural es la homosexualidad? Panfleto de la marcha CMHNM, 28 de julio de 2018). Algo paradójico se instala en este discurso: Europa no es retratado como símbolo del progreso social y la modernidad, sino como una sociedad en decadencia que ya no sirve como modelo social a seguir.

Esta paranoia aliberal hacia las políticas de género (y a sus proyectos “homosexualizantes”) no solo la comparten los activistas conservadores guayaquileños, sino varios activistas de CMHNM. Para Carlos Villafuerte, dirigente de la Pastoral Familiar del Puyo, la *ideología de género* es retratada como una doctrina de grupos foráneos con poder que, a través de la promoción de la homosexualidad, intentan controlar y destruir la especie humana:

Entonces, ¿qué hacen? (los LGBTI): Aprobar leyes. Como estos grupos, generalmente, son solteros llegan a tener cierto status, llegan a tener puestos altos en los gobiernos. Entonces desde ahí, desde esos espacios de poder, promueven ese tipo de leyes que al mismo tiempo como que van ligados con intereses económicos.... Con intereses económicos porque mientras más homosexuales y lesbianas haya, se está controlando la natalidad directamente (Carlos Villafuerte, dirigente de la pastoral familiar de Puyo. Entrevista con el autor, febrero de 2019).

Nuevamente, las agrupaciones LGBTI y las feministas, son identificados como seres malignos, movidos por intereses sectarios y económicos, más que por el beneficio y voluntad de toda la nación. Miguel León, activista de A Mis Hijos Los Educo Yo (y autoproclamado como activista católico “ex-gay”) y uno de los que dirigía la marcha del 28 de julio, mencionaba ante todos los asistentes de la marcha: “usted le va a decir, nuevamente a todos

esos oportunistas, movidos por fines particulares, económicos y políticos que ¡Con mis hijos nadie se va a meter! ¡Con mis hijos no te metas!” (Miguel León, discurso público, marcha del 28 de julio de 2018).

Mientras la marcha seguía por la Avenida 9 de octubre, una inmensa bandera del Ecuador era llevada a cada extremo por líderes y activistas “pro-vida/pro-familia”, recordándoles a los espectadores y a los medios de comunicación, que no se trataba de una simple marcha religiosa, sino de una acción “en favor de la patria y sus valores” (ver Imagen 3.10).



Imagen 0.10. Bandera del Ecuador en la marcha del 28 de julio de 2018.
Fuente: Datos obtenidos del trabajo de campo

Como lo demuestra Nira- Yuval Davis (2004), toda ideología nacionalista está asentada, necesariamente, sobre ciertos presupuestos de género que reproducen desigualdades sociales. Para los LGBTI es claro: estos deben mantenerse fuera de la construcción nacional por ser “improductivas” para la reproducción de la cultura y los valores. En el caso de las mujeres, “aunque colocadas desigualmente en razón de su sexualidad, estas ocupaban (y ocupan) una función nuclear en el contrato social: la reproducción (patrimonio, herencia, filiación, manutención de la vida cotidiana, la faz sumergida de la economía)” (Corrêa 2008, 40). Desde este marco, las mujeres son las encargadas de “reproducir” el orden nacional, no solo a través de su capacidad de engendrar hijos, sino cumpliendo su rol mariano como madres, cuidadoras y jefas de hogar. Los hombres, en cambio, se posicionan como los representantes del orden político-público, y como las figuras ideales del progreso y la modernización. En la línea de este argumento melancólico-patriarcal, pude acercarme a uno de los representantes de la

marcha y preguntarle sobre su postura con respecto a las nuevas políticas de género que planeaba instituir el nuevo gobierno. Gustavo Sires, presidente del comité de padres de un colegio de Guayaquil mencionó enfáticamente:

(...) creemos en la igualdad de derecho, pero no en la igualdad de género, donde el hombre y la mujer puedan tener las mismas condiciones, los mismos beneficios, la misma igualdad (...) para desempeñar cualquier cargo. Nosotros sabemos que dentro el plan de Dios, Dios creó al hombre y a la mujer. Y el hombre fue creado como proveedor y protector, y la mujer fue creada como administradora, como ayuda idónea justamente del hombre. Y todo lo que se oponga a ese plan nosotros lo rechazamos (Gustavo Sires, presidente de comité de padres de un colegio. Entrevista con el autor, julio de 2018).

Más adelante, cuando la marcha llegó a la iglesia de San Vicente, los líderes de *A Mis Hijos Los Educo Yo* se pronunciaron con un parlante ante los manifestantes presentes. Miguel León, exclamó fervientemente:

Por eso nos hemos convocado a esta gran asamblea, ciudadana, patriótica para defender nuestro derecho, nuestro derecho como padre de familia, nuestro derecho por la libertad, para decidir sobre la educación de nuestros hijos (...) ¿A ustedes les preguntaron si querían que recibieran sus hijos educación con enfoque de género? (Miguel León, representante “pro-vida”. Discurso público en marcha del 28 de julio de 2018).

Luego, Gina Guevara, una de las activistas de esta organización (y representante, también, del Frente Nacional por la Familia), lanzó un discurso representativo de esta visión heroica, patriótica y nacionalista:

No queremos que nos impongan, no queremos que dañen a nuestra sociedad, a nuestra cultura. Ecuador no tiene porqué parecerse a otras sociedades. Si las otras sociedades, las otras madres y los otros padres no supieron defender a sus hijos, ¡pues nosotros, Ecuador, sí! ¡Nosotros sí sabemos proteger a la familia! (Gina Guevara, activista “pro-vida”. Discurso público en la marcha del 28 de julio, 2018).



Imagen 0.11. Miembros de #AMisHijosLosEducoYo dando su discurso al pie de la Iglesia San Vicente.

Fuente: Datos obtenidos del trabajo de campo

¿Cuáles son estas *otras sociedades* a las que refiere Guevara? ¿Qué elementos *dañan* a la cultura ecuatoriana? Aquí es importante asociar este argumento anti-intervencionista con la expresión usada en la primera carta de CMHNM de *colonialismo ideológico*. Desde este marco – a primera vista emancipador- la *ideología de género* es construida como un enemigo externo y forjado en países occidentales que “destruyeron” sus instituciones “primordiales” (la familia nuclear y heterosexualidad normativa) a través de la legalización del matrimonio igualitario, el aborto, los vientres de alquiler, la educación sexual, el “hedonismo”, etc. Ecuador, por otro lado, es construido como una *comunidad nacional imaginada* con principios y valores esenciales a los que hay que proteger de esta intervención. Desde esta perspectiva, no solo la familia aparece en riesgo, sino que es el mismo Estado-nacional el que se construye como vulnerable frente a un enemigo foráneo.

Existe algo intrigante en este discurso nacionalista, la apelación hacia una libertad y la idea del *colonialismo ideológico*. ¿Qué relación coexiste entre éstos y la noción de *libertad negativa* que enarbolan los padres de familia? Siguiendo a Wendy Brown, “existe una noción de libertad que está extendiendo las demandas de lo privado (la no intromisión de la *ideología de género* en las familias y niños) hacia la propia figura de la nación. [La lucha contra el enemigo “foráneo” de la *ideología de género*] podría ser interpretado como: ‘somos nosotros quienes tenemos el libre derecho de reclamar en nombre de nuestra propia nación’” (Raza *et al* 2016, 119). El sujeto liberal, por tanto, se ha transformado, a la vez, en un defensor “en

libertad” de aquello que considera que interviene, no solo con el orden de lo privado (las familias y sus hijos), sino con los “verdaderos” valores y cultura de *su* nación.

No obstante, este sujeto que dice ser “libre” (el sujeto liberal) y que escoge por su nación y familia, no es un sujeto cualquiera. ¿Si los padres son “libres” de escoger la educación que prefieren para sus hijos, qué lugar ocupan, entonces, los niños y los jóvenes? ¿En qué posición se encuentran ellos al momento de decidir y tener voz? En realidad, algo que caracteriza sustancialmente a la campaña de CMHNM, es su visión adultocéntrica en la que los niños se identifican como seres inocentes e incapaces de decidir por sí mismos. Desde los postulados teóricos de Jorge Daniel Vásquez, el adultocentrismo implica un posicionamiento discursivo (y político, claramente) en donde determinados sujetos son construidos como “deficitarios de razón (déficit sustancial), de madurez (déficit cognitivo-evolutivo) y de responsabilidad y/o seriedad (déficit moral)” (Vásquez 2013, 222).



Imagen 0.12. La inocencia de los niños y la autoridad de los padres se respetan.
Fuente: Datos obtenidos del trabajo de campo

Si los niños en el discurso de CMNHM son deficitarios de razón y de madurez para aprender y desarrollarse en relación sobre temas de género y la sexualidad (como lo fueron otros grupos en la sociedad como los indígenas, las mujeres, los esclavos, los afrodescendientes, entre otros), los padres se identifican como sujetos totalmente racionales que pueden disponer de la vida y de la educación de sus hijos como ellos plazcan. En el fondo de este discurso liberal, por tanto, lo que se encuentra es un sujeto patriarcal y autoritario (tal como lo hace

referencia el cartel de la imagen 12) que puede disponer de su vida y cuerpo como le plazca, pero que sus *otros* deben ser tutelados y vigilados:

Para las concepciones modernas liberales, seculares o religiosas, el individuo es siempre un varón, equivalente a otros, racional, público, político, y, por lo tanto, emancipado (o potencialmente emancipado), además de blanco. El individuo es dueño de sí, propietario de su persona en el sentido de la tradición liberal, y es, por este motivo, quien entra libremente en relaciones contractuales para fundar la comunidad política. Los hombres (mayormente blancos) pueden ser abstraídos de su corporeidad social y física, de su sexo y de sus dependencias y descendencias. Los demás no se pertenecen, son cuerpos de, por y para otros... y, por tanto, deben ser tutelados (Vega 2019, 75).

3.2.4. La visita de Agustín Laje y Nicolás Márquez a Ecuador. La articulación entre la (extrema) derecha y el activismo “pro-vida/pro-familia”

Si existen representantes ideológicos de la nueva derecha latinoamericana, esos son Agustín Laje y Nicolás Márquez. Graduados ambos en Argentina y fieles adeptos a la iglesia católica, Laje y Márquez se han abierto espacio en los círculos de la derecha, defendiendo las antiguas dictaduras latinoamericanas y criticando lo que ellos denominan como *marxismo cultural*. Desde la publicación de *El libro negro de la nueva izquierda. Ideología de género o subversión cultural* (2016), ambos escritores se han visibilizado como la cara “juvenil” de la derecha, al punto de que, por invitación de agrupaciones libertarias, neo-facistas y conservadoras, han recorrido toda América Latina dando conferencias y cooptando nuevos seguidores. Cabe resaltar que la presencia de estos dos personajes en la región ha visibilizado, hoy más que nunca, que la derecha se ha convertido en un verdadero movimiento transnacional con sus propios *think tanks* (Agustín Laje maneja la *Fundación LIBRE*, por ejemplo¹⁰⁶), diarios (*Prensa Republicana*¹⁰⁷), congresos internacionales (el *Congreso Sudamericano por la Vida y la Familia*), campañas, entre otros. Si bien aún no es posible saber si existe una verdadera coordinación internacional para instalar una agenda de derecha en las instituciones internacionales o en los mismos Estados, es evidente la influencia que han llegado a tener ciertos movimientos al momento de apoyar políticos con posturas misóginas, racistas y neoliberales. Agustín Laje y Nicolás Márquez, por ejemplo, tienen vínculos con

¹⁰⁶ Véase la página oficial de Fundación Libre:

<https://www.facebook.com/CentroDeEstudiosLibre/posts/1336465316395838/>

¹⁰⁷ Véase la página oficial de Prensa Republicana, administrada por Nicolás Márquez:

<https://prensarepublicana.com/>

líderes de derecha como Santiago Abascal del partido Vox en España, José Antonio Kast, candidato presidencial de la derecha chilena, entre otros.

Lo paradójico de esta corriente *anti-género*, y de todos los adeptos que siguen a Laje y Márquez, es que no pertenecen, necesariamente, a las antiguas facciones conservadoras de finales del siglo XX (el Opus Dei, grupos militares, etc.), sino que se encuentran entre ellos jóvenes de toda clase: universitarios, líderes políticos, emprendedores, empresarios, pastores evangélicos neopentecostales, etc. ¿No existe acaso una extraña inversión en uno de los sujetos privilegiados de la izquierda? Es decir, ¿desde cuándo la juventud pasó de ser el símbolo de la rebeldía y la insurrección, a ser el sujeto representativo de la extrema derecha?



Imagen 0.13. Agustín Laje con jóvenes de la agrupación Libertario en Ecuador.

Para revisar la siguiente imagen dirigirse al siguiente enlace:

<https://www.instagram.com/p/BpadW31gFw4/?igshid=10zd7h2yqzb3e>

Es importante remarcar, además del cambio estructural de la extrema derecha, la manera en que la *ideología de género*, a través de las figuras de Laje y Márquez, ha demostrado su capacidad de fluctuación entre diferentes campos. Por un lado, hemos visto que la *ideología de género* ha servido como un marco para la movilización social de actores religiosos en las dos marchas de CMHNM en Ecuador y en el resto del mundo; sin embargo, más allá de su efectividad movilizadora, existe un intento por formalizar este discurso en un marco cuasi-académico para “desmontar” a la izquierda intelectual –representada, según ellos, por el

feminismo, la teoría queer, la perspectiva de género, entre otros. Como lo describe Agustín Laje en uno de sus ensayos sobre el avance de los grupos de derecha y alt-right en el mundo:

La hegemonía neomarxista, al parecer, ha sido puesta en cuestión. El problema, acaso, es que la reacción se ha dado por ahora sólo en la arena política, y de manera espontánea. No hay de por momento una sistematización intelectual clara que otorgue sustancia a un nuevo frente que resulte más o menos homogéneo en su teoría y en su praxis, para enfrentar al marxismo cultural en todos los ámbitos.¹⁰⁸

Ahora, ¿cuál es el supuesto aporte “académico” de Laje y Márquez ante esta “falta de sistematización intelectual de la derecha”? Claramente, su libro sobre la nueva izquierda publicado en 2016 intenta ser una de las nuevas “armas intelectuales” para criticar de frente a las perspectivas teóricas que se adscriben dentro del feminismo. Más allá de esta afirmación propuesta por Laje, ¿puede considerarse que no ha habido intentos anteriores por sistematizar un pensamiento *anti-género* previo a la de estos conservadores? ¿Qué pasaría con los “aportes” de escritores/as como Dale O’Leary o del mismísimo Joseph Ratzinger en este campo? ¿Tiene algo novedoso el discurso (*anti-marxista/anti-ideología de género*) de estos representantes de la nueva alt-right latinoamericana? Examinemos su discurso:

En el caso de Ecuador, Agustín Laje y Nicolás Márquez, dieron una conferencia dentro de la UEES (Universidad Espíritu Santo de Guayaquil) en agosto de 2017, por invitación del colectivo Red de Restauración civil: una organización neo-fascista de guayaquil “que promueve la justicia social, la paz, los valores y las buenas costumbres”¹⁰⁹. No obstante, su existencia como voceros de la derecha se dio a conocer en el país en octubre del año 2018 cuando la campaña CMHNM y sus organizaciones adyacentes (La Red Vida y Familia, Red Familiar de Principios Formativos, Red de Restauración Civil, Frente Nacional por la Familia y A Mis Hijos Los Educo Yo) convocaron a la *Ira Convención Internacional de la Familia* llevada a cabo en Cuenca, Guayaquil y Quito y en la que participaron los dos argentinos. Estas convenciones tuvieron impacto en la medida en que el mismo Agustín Laje fue invitado a medios de comunicación para hablar sobre *ideología de género* y adoctrinamiento escolar en Ecuador y América Latina.¹¹⁰

¹⁰⁸ Agustín Laje. “La hegemonía neo- marxista es puesta en cuestión”. *El diario de Tandil*, 26 de diciembre de 2016, <https://eldiariodetandil.com/2016/12/26/la-hegemonia-neomarxista-es-puesta-en-cuestion>

¹⁰⁹ https://www.facebook.com/pg/RedRestauracion/about/?ref=page_internal

El último día de estas conferencias –llevada a cabo en la Universidad de los Hemisferios–, Laje y Márquez dirigieron una charla titulada *Efectos de la aplicación de políticas públicas internacionales respecto a la familia*.¹¹¹

Imagen 0.14. Conferencia de Agustín Laje y Nicolás Márquez en la ciudad de Quito.

QUITO
Jueves
25
de Octubre
18H30
Agustin Laje / Nicolás Márquez
1ª CONVENCION INTERNACIONAL DE LA FAMILIA
LAS FAMILIAS DEL ECUADOR UNIDAS EN UN SOLO SENTIR
Lugar:
COLISEO DEL ANTIGUO COLEGIO ANDERSON
(Av. Gaspar Villaroel E5-35 E Isla Isabela)
PUNTOS DE VENTA:
Parroquia la Primavera de Cumbaya
Librería Espiritual (Av. Eloy Alfaro y 9 de Octubre)
Iglesia Evangelica Inaquito (Villalengua y Veracruz)
Radio Católica PB (Av. America y Mercadillo)
Organizan:
Real Vida y Familia Ecuador
DONACION SUGERIDA \$5.00

Fuente: Para ver la entrevista a Agustín Laje en el programa Contacto Directo puede dirigirse al siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=8uiqC-HKWqM>

En la sala de conferencias donde se dio el evento (que parecía una capilla por su decoración y por tener una estatua de una virgen de piedra a la puerta), alumnos de diferentes carreras de dicha universidad (especialmente de la Maestría de investigación en Derecho, con mención en Derechos Constitucionales, Humanos y Ambientales, que habían sido los que organizaron este conversatorio) llegaron para escuchar a los expositores. Amparo Medina, una de las encargadas de traer a los expositores, también se encontraba en la sala escuchando con atención. Agustín Laje comenzó el evento recalando al público:

¹¹¹ Agustín Laje. Charla “Efectos de la aplicación de políticas públicas internacionales respecto a la familia”, conferencia en la Universidad de los Hemisferios, Quito, 2018.

Ustedes saben que con Nicolás Márquez venimos peregrinando por toda América Latina dando una visión alternativa sobre las cuestiones de género que de golpe empezamos a vivenciar como una revolución cultural en todos nuestros países. Y nuestra posición muchas veces molesta, molesta porque es contestataria respecto de la visión hegemónica que impera sobre todo en las universidades, en los centros educativos, en los Estados Nación y en las organizaciones internacionales en particular (Agustín Laje, conferencia Autoritarismo de la ideología de género y la nueva izquierda en la Universidad de los Hemisferios, 26 de octubre de 2018).

Más adelante, y refiriéndose a las cancelaciones de sus eventos en centros universitarios, continuó: “Se ha instalado una visión hegemónica sobre las cuestiones de género, que poco a poco ha adquirido una visión dogmática” Agustín Laje, conferencia Autoritarismo de la ideología de género y la nueva izquierda en la Universidad de los Hemisferios, 26 de octubre de 2018). ¿Qué tiene de peculiar esta afirmación? Lo novedoso tiene que ver con la posición subjetiva/identificadora en la que se adscriben Laje y todos aquellos que deciden cuestionar la *ideología de género*. Ya habíamos visto en páginas anteriores que los líderes de CMHNM se identificaban como la verdadera voluntad popular dispuesta a defender a la nación de “enemigos y corrientes externas”. En una perversa inversión en su marco –similar a la de los líderes “pro-vida/pro-familia” ecuatorianos– la derecha parece posicionarse a través de estos escritores, como la verdadera fuerza “contestaría” ante una academia “corrompida” por las teóricas feministas y LGBTI. Desde esta perspectiva, Laje y Márquez se adscriben como *outsiders* ante una sociedad que ha sido “cooptada” por el *marxismo cultural*, y que puede/debe ser combatida a través de una “batalla cultural” en los medios de comunicación, las redes sociales, la academia y el Estado. Además, esta inversión es visible en la medida en que Laje y Márquez utilizan la categoría de *hegemonía* –un concepto utilizado por la mayoría de sectores de izquierda progresistas, desde Antonio Gramsci hasta los nuevos teóricos neomarxistas– para designar el supuestos totalitarismo cultural de la nueva izquierda.¹¹²

¹¹² Aunque su uso parezca ser inintencionado, Laje y Márquez ya habían remarcado la idea de *hegemonía* varias veces en otras ponencias, entrevistas y ensayos –incluso, Agustín Laje hace una lectura colorida y paranoica de este concepto en *El libro negro de la nueva izquierda*, señalando a Chantal Mouffe y Ernesto Laclau como uno de los “puentes” entre el marxismo clásico y el nuevo *marxismo cultural* (véase el acápite de este libro titulado *El post-marxismo de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe* (2016)). Desde esta perspectiva que reactualiza a los paradigmas de izquierda, si la *ideología de género* es lo hegemónico (por su supuesta cooptación de la cultura), Laje y Márquez son agentes *contra-hegemónicos* de este sistema “dogmático y totalitario”.

¿Cómo pudo darse esta inversión performativa en la que la alt-right y los conservadores aparecen ahora como los “guardabarreras del conocimiento subversivo”¹¹³? ¿Cómo han llegado a cooptar un lenguaje y un discurso que ha caracterizado tradicionalmente a la izquierda?

Hay que remarcar que es justamente esta inversión en su marco la que permite entender la adscripción de sectores juveniles a las filas de la extrema derecha. Como lo afirma el mismo Laje:

(...) los jóvenes, impulsados por su rebeldía, se dan cuenta que lo rebelde hoy en día es estar en contra de la *ideología de género*. Estar a favor de la *ideología de género* es ser parte de las masas, parte del *status quo*, parte de lo que las autoridades y el poder, académico, intelectual, moral, político, económico, quieren que uno adhiera.¹¹⁴

Después de esta introducción, Laje prosiguió con su exposición intentando mostrar la genealogía política de la *ideología de género*. Según Laje, todo tuvo su comienzo en las décadas del 50-60, cuando el mundo entró en una nueva faceta de desarrollo capitalista en la cual las antiguas premisas de Marx habían quedado en desuso. Gran parte de los sectores obreros, según Laje, se aburguesaron y fueron incluidos a las estructuras de bienestar social provenientes de los Estados-nación. En esto, ya que el marxismo ortodoxo había “perdido” al sujeto privilegiado de la revolución (a los obreros) y la URSS perdía la batalla frente al capitalismo global, la izquierda se reformó, dejando atrás su lucha por el cambio en las estructuras económicas, y volcándose a la lucha cultural, sexual y de género. Desde esta visión, el proyecto de la izquierda no murió con la caída del muro de Berlín en los noventa, sino que se asentó en nuevos campos sociales. Es desde aquí, según los autores, que nace la *ideología de género* como un subproducto del marxismo ortodoxo, pero enfocado en promover una lucha en el ámbito de la cultura (el *marxismo cultural*). Como lo describen en la portada de su libro: “el marxismo que ofreció llegar a una sociedad sin clases económicas, hoy se propone llegar a una sociedad sin clases sexuales donde el placer no tiene barreras, arrasando con la naturaleza humana y de la familia” (Márquez y Laje 2016, 1).

¹¹³ Utilizo la expresión de Angela Nagle y de su análisis sobre la nueva alt-right en el contexto norteamericano de Trump. Angela Nagle, “Kill all normies – With Angela Nagle”, video 7:41, Virtual Futures, 15 de diciembre de 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=ww91UiPZYWo&t=461s>

¹¹⁴ Agustín Laje, “Agustín Laje: ‘Cada día hay más jóvenes contra el progresismo’”, en entrevista con *La ContraTV*, subido el 4 de marzo de 2018, video, <https://www.youtube.com/watch?v=8Z7rwnJYZZM>.

Pero ¿qué ha sucedido, entonces, con los perversos *ideólogos del género*? ¿Cómo se han convertido en lo que ahora son desde la visión de Laje y Márquez? El relato prosigue con un intento por interconectar diferentes paradigmas teóricos en una sola línea temporal. Según Laje, Simone de Beauvoir es una de las cadenas de traspaso entre el marxismo ortodoxo y el nuevo marxismo cultural. Cuando de Beauvoir escribió su libro *El segundo sexo*, siguiendo a Laje, el feminismo logró dos cosas: por un lado, alejó a la mujer de su naturaleza esencial (recordemos la clásica frase: “la mujer no nace, llega una a serlo”) y por otro; reemplazó la noción de *lucha de clases* por *lucha de los sexos* –posicionando al hombre (y no al burgués) como el enemigo a combatir de las mujeres.¹¹⁵

El segundo paso fue dado por Kate Millet que, a diferencia de la escritora francesa, politizó la vida privada de la familia a través de su clásica frase: “lo personal es político”. Según Laje,

(...) esto es gravísimo, es gravísimo ¿Por qué? Porque la sociedad moderna, quién rige la política o lo más relevante, por lo menos, de la política es el Estado moderno. Decirle a ese Estado que lo personal es político significa legitimar al político para intervenir en todo aquello que es personal. La relación que yo tengo, por ejemplo, con mi novia, la relación de una esposa con su esposo, la relación de un padre con su hijo, como son relaciones personales, son entonces relaciones políticas. Y si son relaciones políticas quedan habilitadas para ser intervenidas, diseñadas, rediseñadas por el poder que se encarga de la política, por el Estado (Agustín Laje, conferencia Autoritarismo de la ideología de género y la nueva izquierda en la Universidad de los Hemisferios, 26 octubre de 2018).

Esta aseveración nos remite, nuevamente, a nuestro argumento sobre la lógica *anti-intervencionista* y liberal/aliberal de los grupos conservadores, y su discusión sobre lo público y lo privado. Si lo público es lo político, lo privado remite, dentro de esta clásico marco patriarcal, a una estructura inamovible y transhistórica que “debe” permanecer por fuera de la reflexión crítica (como se lo ha hecho por mucho tiempo con cuestiones como la violencia intrafamiliar, la violación, etc.).¹¹⁶ En otras palabras, la sexualidad, el género y la familia

¹¹⁵ Es desde aquí, según estos ideólogos de la alt-right latinoamericana, en donde se puede rastrear el supuesto odio del feminismo hacia los hombres. Si la mujer es el segundo sexo, ¿quién es el primer sexo? se preguntaba Laje.

¹¹⁶ En este caso, además, el argumento de Millet es descontextualizado y llevada a un dominio que nada tiene que ver con su verdadera propuesta emancipadora. La idea de Millet no es que el Estado deba intervenir en lo personal (ya que para ella lo político no implica directamente al Estado, como lo intenta demostrar Laje), sino que todo lo personal y lo que consideramos más “auténtico” de nuestra vida privada, siempre está atravesado por relaciones de poder marcadas por la historia. Esto, claramente, no sólo tiene que ver con el

(todas ellas “esencias naturales” de lo privado), deben mantenerse en un supuesto círculo hermético de protección contra interferencias externas que intentan deformarla. La libertad, en esta medida, no se ejerce como un campo en construcción por el bienestar común, sino como una propiedad que se defiende desde el individuo y su ámbito privado.

No obstante, no fue sino hasta Monique Wittig y toda la corriente postestructuralista que la sigue (incluyendo a Judith Butler), en el discurso de Laje, que el dogma *intervencionista* del feminismo se volvió realmente peligrosa. Para el conservador argentino, estas autoras iniciaron un proceso de deconstrucción filosófica y social que terminó desarraigando a la identidad humana de su esencia física y natural. Desde este discurso, las feministas anularon los argumentos científicos que califican a los sexos (los cromosomas, las hormonas, las gónadas, los órganos sexuales etc.), sumergiendo al mundo en una suerte de “esquizofrenia social” donde cualquiera, más allá de sus límites corporales y biológicos, puede identificarse como el/ella desee –un tipo de *voluntarismo* de género que la misma Butler y otras teóricas postestructuralistas refutan.¹¹⁷ Es así que afirmó que la *ideología de género*:

Es un conjunto de ideas anticientíficas que con propósitos políticos autoritarios desarraigan a la sexualidad humana de su naturaleza y la explican exclusivamente a partir de la cultura. Lo que hemos visto es un proceso de deconstrucción de lo sexual, barriendo todo dato natural en función de los aspectos culturales (Agustín Laje, conferencia Autoritarismo de la ideología de género y la nueva izquierda en la Universidad de los Hemisferios, 26 de octubre de 2018).

En este caso, ¿quiénes son enmarcados como los representantes de este “engaño” de la realidad? Existen dos símbolos de esta distorsión: las personas trans y los matrimonios del mismo sexo. Nicolás Márquez (una figura más extrema y más conservadora que el mismo Laje), exclamaba en la segunda parte del conversatorio:

No existe el cambio de sexo, lo que existe es el cambio estético, es el cambio de *look*, el cambio de apariencia o, técnicamente hablando, el cambio fenotípico. Un varón que se

género, sino con múltiples aspectos de nuestra vida diaria (la manera en que comemos, vestimos, hablamos, o lo que denomina Norbert Elías como el *proceso civilizatorio*).

¹¹⁷ “Porque si el género es algo construido, no lo es necesariamente por un *yo* o un *nosotros* que existan antes que la construcción, en ningún sentido espacial o temporal del término *antes*. En realidad, no está muy claro que pueda haber un *yo* o un *nosotros* que no haya sido sometido, que no esté sujeto al género, si por generización se entiende, entre otras cosas, las relaciones diferenciadoras mediante las cuales los sujetos hablantes cobran vida” (Butler 2004, 25.)

autopercibe como mujer por supuesto que no pasa a ser mujer, aunque se haya hecho una amputación. De la misma manera lo mismo sucede cuando una mujer se autopercibe varón. Pero lo que ocurre es que en los países donde la *ideología de género* se ha institucionalizado, el Estado le reconoce al que cambió de identidad: primero, le reconoce la nueva identidad, y segundo, obliga a los demás a participar de esa fantasía. (...) Entonces, si yo me auto percibo supermán, ustedes deben tratarme con la referencia de un superhéroe y el Estado me debe financiar la capa (Agustín Laje, conferencia Autoritarismo de la ideología de género y la nueva izquierda en la Universidad de los Hemisferios, 26 de octubre de 2018).¹¹⁸

Con respecto al matrimonio, en cambio:

El matrimonio homosexual no existe como tal. Es una de las falsificaciones de la realidad a la que nos ha sometido la *ideología de género*. Miren, el matrimonio es *matris* y *monium*. Es *matrismonium*, es la unión en la *matris*. ¿Qué es la *matris*? Es el útero materno. Y entonces, ¿qué es el matrimonio? Es la unión a partir de la cual, por las cualidades inherentes del vínculo, existe la potencialidad, o la posibilidad de la maternidad. (...) Una unión por dos personas del mismo sexo no puede ser nunca considerada matrimonio (Nicolás Márquez, Autoritarismo de la ideología de género y la nueva izquierda en la Universidad de los Hemisferios, 26 de octubre de 2018).

En el primer caso, el problema, según Márquez, no es directamente la existencia de las personas trans (o “esquizofrénicos sociales”, usando su lenguaje), sino que estas intenten “imponerle” al resto de la ciudadanía su propia “fantasía anticientífica”. En este caso, los rasgos biológicos y los órganos se construyen, desde una perspectiva cuasi-positivista, como una sustancia que plasma por sí mismo la organización de la identidad hombre/mujer; siendo las/os trans un tipo de “copia falsa” del sexo al que se intentan acoplar. Es así que Márquez mencionaba que todos tienen la “libertad del mundo de autopercibirse como quiera y nosotros no estamos cuestionando ni las orientaciones sexuales de la persona, porque no nos interesan, ni las fantasías, ni las autopercepciones de cada quién. Lo que estamos cuestionando es que después esto se haga política pública y termine condicionando los Estados” (Nicolás Márquez, Autoritarismo de la ideología de género y la nueva izquierda en la Universidad de los Hemisferios, octubre de 2018).

¹¹⁸ Nicolás Márquez. Charla “Efectos de la aplicación de políticas públicas internacionales respecto a la familia”. Conferencia en la Universidad de los Hemisferios, Quito, 2018.

Sin embargo, para el escritor argentino lo más “peligroso” de esta apertura a las identidades “discordantes”, especialmente de aquellas que buscan el reconocimiento de una identidad de género diferente, es que abriría –como un tipo de caja de pandora– la posibilidad de un mundo apocalíptico y perverso donde cualquiera podría identificarse como desee, llegando a legitimar como válidos sus perversos deseos sexuales. Utilizando la mofa, y el uso de noticias descontextualizadas, Márquez daba el caso de Stefonknee Wolscht (una mujer trans canadiense que reveló al mundo su transición de ser un hombre casado, al de una mujer trans-queer) y de Tom Peters (un hombre definido como “transespecie”) como representativos del avance “letal” de la *ideología de género* sobre las culturas occidentales.

En el segundo caso (que es aún más paradójico), el matrimonio es reducido a la capacidad reproductiva de los sujetos, siendo la unión de parejas del mismo sexo una contradicción que descarna al matrimonio de su “verdadera” base biológica. En este caso, el matrimonio aparece por fuera de su historia, es decir, de las condiciones sociales que han permitido su surgimiento y su reproducción por los siglos. “No hay que otorgarle al homosexual derechos que la naturaleza le niega” exclamaba Márquez, como si la naturaleza dictaminara por sí misma nuestras relaciones sociales y la forma en que se construyen los derechos. Si llevamos este argumento biologicista a su extremo, podemos preguntarle al conservador argentino: ¿qué sucedería, entonces, con aquellas parejas heterosexuales que, por cuestiones médicas y biológicas inherentes a su cuerpo (una alteración congénita, la edad, etc.) son incapaces de reproducirse? ¿Podrían acceder, según un criterio netamente biológico, al matrimonio? Después de una larga exposición de dos horas y media, Márquez concluyó su exposición enumerando los derechos que “viola” la *ideología de género*, todos ellos en clave de “libertad”: derecho a la *libertad* de expresión, a la *libertad* de pensar, a la *libertad* científica y la más importante, según este escritor: la *libertad* religiosa. Libertad como *no-intervención*, como libertad *negativa*, en otras palabras. No obstante, ¿por qué es tan importante la libertad religiosa para el líder de la alt-right argentina? Porque, en los países en donde el cristianismo sigue vigente, es la que permite que se reproduzca la nación y su cultura: “Los valores cristianos perfeccionan a la comunidad y perfeccionan al individuo. (...) Hay que defender los principios cristianos porque son principios buenos y fundantes de la mejor civilización conocida que es la civilización occidental y cristiana” (Nicolás Márquez, Autoritarismo de la ideología de género y la nueva izquierda en la Universidad de los Hemisferios, octubre de 2018) . La aseveración de Márquez sobre el cristianismo y la civilización nos lleva a pensar, inevitablemente, sobre la relación compleja entre cristianismo, secularismo y religión. Desde

la lectura de Márquez sobre lo religioso, “el cristianismo se interpreta en términos culturales o de civilización, sin referencia a cuestiones de teología, creencias o rituales” (Brubaker 2016). Es decir, el cristianismo no importa tanto en su expresión religiosa, sino en la manera en que sirve para reproducir un orden nacional y, por tanto, su cultura secular.¹¹⁹ Retomando esta lógica, si la *ideología de género* es “anti-cristiana” y foránea (así como sucede con los migrantes islamistas que llegan de Medio Oriente a Europa y que están siendo rechazados por las actuales políticas xenófobas de los partidos de extrema derecha), esto implicaría que no sólo es opuesta a un orden religioso y a sus ritos, sino a la misma cultura secular de los Estados-nación latinoamericanos. En términos de Roger Brubaker (2016), no estamos hablando simplemente de una politización religiosa que utiliza estratégicamente un lenguaje secular, sino de una reinterpretación del cristianismo que intenta reordenar (nuevamente) la doctrina secular de los Estados nacionales en general.

Más allá de los argumentos específicos de Agustín Laje y Nicolás Márquez, debemos preguntarnos cómo pudo surgir esta extraña asociación entre *ideología de género* y un supuesto *marxismo cultural* que lo avala. Hay que mencionar, en primer lugar, que el término *marxismo cultural* no fue inventado por ningún teórico o escuela de izquierda; en realidad, como lo detalla Tanner Mirrlees (2018), es una categoría que nació, en un inicio, en el contexto de la Alemania nazi (denominado en este momento como *bolchevismo cultural* por el mismo Adolf Hitler¹²⁰), pero que resurgió en los años noventa por agrupaciones alt-right y neo-facistas norteamericanas para detallar una “nueva” corriente de la izquierda enfocada en la revolución cultural y la deconstrucción de los valores occidentales. Desde ese entonces, diferentes teóricos de la alt-right norteamericana, al igual que Laje y Márquez en América Latina, han producido sus propias versiones sobre lo que ellos denominan como *marxismo cultural*. Una de las versiones canónicas de este discurso fue puesta en escena por Michael Minnicino en su libro: *The Dark Age. The Frankfurt School and Political Correctness*. En este texto, para resumirlo brevemente, Minnicino detalla que el *marxismo cultural* empezó

¹¹⁹ Roger Brubaker llama a esta nueva relación entre secularismo y religión como *Cristianismo secular*. Según Brubaker, en Europa, en un continente con un alto índice de ateos, el cristianismo está pasando de su ámbito exclusivamente ritual y religioso, a convertirse en el fundamento de la “civilización europea”. Este cristianismo secular es apelado actualmente por la nueva derecha europea, para fomentar políticas de exclusión contra migrantes (la mayoría de ellos adscritos al Islam) provenientes de África o Medio Oriente. Desde este cristianismo secular, el Islam (al igual que la *ideología de género*) es construido como enemigo foráneo de los “verdaderos valores seculares de Europa”.

¹²⁰ Tanner Mirrlees (2018) explica que Hitler utilizó esta idea como un epíteto anti-semita para despotricar contra cualquier corriente cultural que se iba en contra de los “verdaderos” valores alemanes.

con Antonio Gramsci con su propuesta por transformar los órganos culturales que reproducen a la sociedad capitalista (las escuelas, los medios de comunicación, etc.); más tarde, la Escuela de Frankfurt, con el aval de Adorno y Horkheimer (“dos judíos”¹²¹) introdujeron las ideas de Gramsci en Norteamérica, en un intento por iniciar la destrucción de los valores culturales de Estados Unidos (la cristiandad, la familia, las tradiciones, entre otros). Con este desplazamiento del marxismo iniciado por los teóricos de Frankfurt, se dio paso para las siguientes revoluciones en el orden cultural: las revoluciones feministas, LGBTI, la lucha anti-racista, etc. Todo el proceso revolucionario en la cultura iniciada en los sesentas, según Minnicino, ha hecho de la izquierda un órgano de poder capaz de adoctrinar al mundo con su filosofía.

Lo importante, por tanto, es entender a Márquez y a Laje como una de las tantas versiones del *marxismo cultural* propuestas por la alt-right en el mundo. En este caso, lo novedoso de los conservadores argentinos es su capacidad para combinar la retórica sobre la *ideología de género* (con su genealogía específica en el Vaticano) y el *marxismo cultural* (con su genealogía en la alt-right) en un solo cuerpo discursivo.

¹²¹ Nótese el sesgo antisemita.

Capítulo 4

¡Herodes ha llegado! Los debates sobre la despenalización del aborto y la acción colectiva “pro-vida/pro-familia”. Salvemos las 2 vidas: la nueva campaña de los conservadores (noviembre del 2018- marzo del 2019)

Después de estas dos marchas, la campaña de CMHNM y el discurso sobre la *ideología de género* mutaron frente a los nuevos debates y coyunturas nacionales e internacionales con respecto a los DSR. Después de dos marchas masivas, los activistas “pro-vida/pro-familia” se habían dado cuenta del potencial para activarse y captar amplios sectores de la población. Sus acciones dejaron de ser espontáneas, para convertirse en un verdadero proyecto conservador nacional. Si bien hubo continuidad con los procesos de politización reactiva –atacando cualquier posibilidad de una reforma en DSR y género– los activistas *anti-género* estaban dispuestos a proponer nuevos proyectos y políticas que los representaran. Para lograr esto, los “pro-vida” empezaron a generar lazos directos con assembleístas y personas vinculadas a partidos políticos: Héctor Yépez (del partido Creo), Esteban Torres (Partido Social Cristiano), Roberto Gómez (Creo), Poli Ugarte (Creo) y Viviana Bonilla (assembleísta independiente) se convirtieron en algunos los voceros de estas agrupaciones. En este contexto, nuevos actores se sumaron (cómo es el caso de Martha Villafuerte, directora de la agrupación Red Familiar Guayaquil), mientras que otros forjaron sus propios colectivos “pro-vida/pro-familia”.

A finales del 2018, y con la presión del activismo feminista en Ecuador, la Asamblea Nacional decidió dar paso a un debate para reformar el Código Integral Penal en relación a la despenalización del aborto. Los colectivos anti-género se activaron nuevamente a nivel público y establecieron nuevos marcos y estrategias para detener estas reformas de ley. La diferencia, sin embargo, será que el énfasis sobre los jóvenes pasará ahora sobre los “niños por nacer”.

En la primera sección de este capítulo se tomará en cuenta los detalles sobre la nueva campaña *Salvemos las 2 vidas-Ecuador* y los cuatro marcos que constituyen al discurso anti-aborto: un aliberalismo religioso, la construcción del aborto como un negocio perverso, la identificación de los cigotos, fetos y embriones como “vidas humanas” y la consolidación de un nuevo marco “pro-mujeres”. Estos cuatro marcos, aunque tienen características específicas, funcionan de manera conjunta en un mismo sistema discursivo –denominado aquí como el discurso sobre la *ideología abortista*. En la siguiente sección, en cambio, se retomará

lo que Keller (2012) denomina como *phenomenal structure*; es decir, la manera en que en un movimiento social construye su problema, sus soluciones, sus acciones y su posición subjetiva/identificación ante cierto evento en la sociedad. En este caso, se intentará mostrar que las agrupaciones “pro-vida” en Ecuador no sólo están enclavadas en formas de politización reactiva, sino que existen un intento por plasmar en la vida social y en el Estado, ciertas políticas ligadas con sus propios valores religiosos y morales.

Esta sección toma en cuenta algunas entrevistas realizadas a ciertos activistas anti-aborto en la coyuntura de los sucesos sobre la discusión sobre la despenalización del aborto en Ecuador. Además, una de las fuentes principales de información, cómo veremos a continuación, provienen de la inauguración de la campaña *Salvemos las 2 vidas en Guayaquil* (una conferencia a la que fue posible asistir y en la que habló Martha Villafuerte, una activista “pro-vida”) y la marcha anti-aborto en la misma ciudad.

4.1. Salvemos las 2 vidas: de la *ideología de género* a la *ideología abortista*. Nuevos marcos de acción colectiva

Cómo he logrado constatar en páginas anteriores, los discursos (y en este caso, el discurso sobre *la ideología de género*) producen realidades que permiten a los agentes accionar en el entorno social. Desde esta perspectiva, los discursos implican la producción de una serie de emociones y sentimientos que interpelan a los sujetos y que se interiorizan como códigos normativos para el accionar sobre el mundo social. En el entorno de la acción colectiva, sin embargo, los discursos articulan marcos de acción que, además de construir “realidades” y movilizar a sectores de la población, intentan “controlar el entendimiento público de un asunto relevante y persuadir a observantes casuales y elites similares para favorecer su interpretación de los eventos”¹²² (Rose 2011, 3).

Bajo esta dinámica de persuasión, los discursos, en la arena de la acción colectiva, se encuentran siempre en *competencias políticas* con otras estructuras enunciativas por la legítima interpretación de los eventos (Keller 2012). La politización reactiva de los grupos conservadores *anti-género*, ciertamente, es una muestra explícita de las actuales confrontaciones políticas y discursivas entre aquellos que desean mantener (e incluso

122

reforzar) el orden social patriarcal, y aquellos que buscan la liberación de las relaciones de dominación falocéntricas.

En estos campos de confrontación discursiva, es importante remarcar la capacidad de readaptación de los discursos ante condiciones diversas y coyunturas específicas.

“Individualmente y después colectivamente, las personas interpretan y reorganizan símbolos y significados en el proceso de la actuación de esos significados en un mundo de condiciones estructurales y eventos contingentes” (E. Kanne 1997, 259). Por tanto, retomando a E. Kanne, deberíamos hablar –y más aún en el contexto de los nuevos conservadurismos– de discursos que funcionan en su pragmática social y, por tanto, en sus múltiples contextos y disputas. ¿Cómo se han adaptado los discursos conservadores ante los nuevos debates y coyunturas de los DSR, desde finales del 2019 hasta los primeros meses del 2019? Y más importante, ¿cómo a través del discurso *anti-género* y sus marcos se han dado una serie de acciones colectivas en Ecuador contra las propuestas legislativas para despenalizar el aborto en casos de violación? Como demostraré a continuación, el discurso *anti-género*, bajo ciertas condiciones concretas, no solo ha cambiado en sus marcos, sino en su sujeto: ya no son (únicamente) los “indefensos” niños en las escuelas los que están en peligro, sino los “niños por nacer” y, en segundo lugar, las mujeres.

En el aspecto internacional, la *Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito* inició en Argentina en 2018 con el intento de despenalizar el aborto en todas sus causales. Aunque esta propuesta no logró plasmarse como proyecto de ley, esta resonó en toda América Latina, trayendo consigo la denominada *Marea Verde*: una serie de movilizaciones masivas que convocaron (y convocan aún) a miles de mujeres en favor del derecho de decidir sobre sus cuerpos y vidas. Esta campaña con su distintivo pañuelo verde, fue replicada y difundida alrededor de toda la región (con su nombre *Aborto libre EC* en Ecuador), iniciando una serie de debates sobre las condiciones legales y sociales del aborto. Es así que desde Argentina, las problemáticas de la soberanía del cuerpo, la maternidad deseada, el acceso a métodos anticonceptivos, la violación y el incesto, sufrieron un proceso de domesticación en cada país, que llevaron a diversos agentes sociales y actores políticos a reflexionar sobre sus propias legislaciones y políticas en torno a los DSR y el aborto. Desde ese instante, los feminismos en movimiento se convirtieron, más que nunca, en un accionar colectivo transnacional que logró poner en el centro de los debates políticos y legislativos la

cuestión de la vida de las mujeres y las niñas –principalmente de las que viven condiciones de mayor precariedad y pobreza.

Como reacción ante estas reformas legales, los sectores más conservadores de Argentina – principalmente católicos– armaron la campaña *Salvemos las 2 Vidas*, proponiendo el “rescate” del feto y de las “confundidas” madres que desean abortar. Esta campaña era novedosa por tres razones: en primer lugar, aunque estaba manejada por activistas católicas (entre ellas, Chinda Brandolino, una homeópata y activista anti-aborto), su discurso –al igual que el de CMHNM– apelaba, no a una doctrina religiosa, sino a valores seculares: la “vida”, la “libertad”, lo “humano”, los derechos, etc. En segundo lugar, sus retóricas y acciones públicas daban la imagen de verdaderos movimientos revolucionarios y juveniles, al punto que incluyeron su propio pañuelo (celeste), consignas, barras, voceros, etc. En tercer lugar (y tal vez lo más novedoso), es el traspaso de un discurso “pro-vida” enfocado exclusivamente sobre el “niño por nacer” (el feto y el cigoto), a uno que se declara “pro-mujeres”. Desde este enfoque, las facciones anti-aborto intentan posionarse como las verdaderas y legítimas representantes de las mujeres, en oposición los movimientos feministas que se accionan por el aborto libre y los DSR. La llegada de *Salvemos las 2 Vidas*, no obstante, obedece a una nueva lógica internacional donde el conservadurismo transnacional (y cierto grado, la misma derecha) intenta cooptar las estrategias y discursos de los movimientos progresistas y de izquierda. Carol Mason (2019) es enfática en demostrar que en contextos occidentales (Irlanda, Estados Unidos y Rusia, especialmente), los grupos “pro-vida” han logrado estructurar campañas que, al mismo tiempo que combaten el aborto, apelan a las mujeres, a sus derechos, a su “labor como madres”, etc.

Aunque *Salvemos las 2 vidas* no tuvo el mismo impacto mediático que CMHNM, su campaña sufrió un proceso de difusión transnacional que llegó a Ecuador por medio de redes sociales digitales y por las relaciones transnacionales entre activistas “pro-vida/pro-familia”. En el caso de Ecuador, la campaña se autodenominó *Salvemos las 2 vidas- Ecuador*.

Esta disputa entre *Salvemos las 2 vidas* vs *Aborto libre EC* marcaría las formas de politización reactiva de los grupos conservadores, delineando, así, el escenario político del género desde finales del 2018 hasta los primeros tres meses del 2019.

A finales de julio (al mismo tiempo en que se daba la segunda marcha de CMHNM), y con el clima internacional de debate sobre el aborto, las organizaciones feministas en las que

constaban 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, presentaron ante la Comisión de Justicia y la Comisión de Salud de la Asamblea Nacional del Ecuador, un proyecto para reformar el artículo 150 del COIP y despenalizar el aborto en casos de violación¹²³. Estas reformas se plantearon en un contexto nacional de incremento del embarazo adolescente: “En los últimos 10 años, el incremento de partos de adolescentes entre 10- 14 años fue del 78% y en adolescentes entre 15-19 del 11%” (Unicef 2017, 4).

Más tarde, entre el 17 de octubre y el 12 de diciembre del 2018, los debates sobre la despenalización del aborto avanzaron en las dos comisiones. Esta vez, 5 colectivos “pro-vida” presentaron sus ponencias, alegando sobre la supuesta inconstitucionalidad de dicha reforma legal. Entre los ponentes se encontraban: Amparo Medina (representando a S.O.S Mamá), Martha Villafuerte (presidenta de Red Familiar de Principios Formativos), José Redrován (Cuenca Escoge la vida), Érica Vásconez (Red Vida y Familia Ecuador) y Cristina Franco (Abogados por la Mujer, Niñez y Familia).¹²⁴ Dichas organizaciones que participaron en la Comisión de Justicia podrían ser calificadas, en términos foucaultianos, como verdaderos *dispositivos* que, en sus diferentes provincias y lugares de acción, han incentivado el discurso “pro-vida/pro-familia” y acciones para frenar el aborto y proyectos de ley con enfoque de género.

Entre éstas cinco organizaciones podemos destacar a S.O.S Mamá que, como proyecto manejado por Amparo Medina en la Pastoral Familiar, incentiva a mujeres embarazadas (generalmente de muy escasos recursos) a no abortar, instruyéndolas sobre el evangelio católico (el *Evangelium Vitae* de Juan Pablo II es parte de la doctrina que se enseña en este lugar) y proveyéndoles de víveres y pequeñas ayudas económicas para ellas y sus familias¹²⁵. En palabras de la misma Medina:

¹²³ Para ver la noticia completa véase el siguiente enlace:
<https://www.redaccionmedica.ec/secciones/salud-publica/vuelven-a-presentar-propuesta-para-despenalizar-el-aborto-en-caso-de-violaci-n-92559>

¹²⁴ Ver Anexo 7.

¹²⁵ Este proyecto es parte, según lo relatado por Santiago Jima (entrevista personal, 2019), de dos iniciativas más manejadas por esta activista católica: la Caravana por la vida (que es un proyecto donde Amparo Medina viaja a diferentes parroquias, escuelas, colegios, incentivando a las mujeres a no abortar, y dando talleres sobre sexualidad “afectiva” y castidad) y Bebés en el cielo (una iniciativa para darle “santa sepultura” a fetos abortados y que han sido encontrados en basureros, parques, etc.).

Amparo M: Somos básicamente una organización civil, una organización social, que lo que hace es acompañar a madres embarazadas para que no aborten, dar talleres sobre sexualidad integral. Trabajamos el síndrome post-aborto, en sanación a atracción al mismo sexo. Y nuestra labor es básicamente operativa. Y a partir de la acción operativa que tenemos hemos ido generando ciertas microorganizaciones en barrios, en movimientos, en sectores evangélicos, católicos. Pero nosotros partimos del trabajo cotidiano, es decir, ningún grupo pro-vida en Quito no tiene una acción concreta qué hacer, o sea, no somos un grupo pro-vida de “cartel”. Tenemos acompañamiento a madres, atendemos a más de mil madres solamente en Quito que son acompañadas para, en el tema de embarazo.

Lisbeth: ¿en 1 año sería?

Amparo M: Nosotros en los 10 años hemos atendido a más de 20.000 mujeres en las puertas de los abortuarios o con necesidades especiales en su embarazo (Amparo Medina, dirigente de la pastoral familiar en Quito. Entrevista con Lisbeth, lidereza católica “pro-vida”. Marzo de 2019).¹²⁶



Imagen 0.1. Panfleto informativo sobre S.O.S Mamá entregado en la Pastoral Familiar. Las frases dicen: “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”. Fuente: Datos tomados del trabajo de campo

¹²⁶ El fragmento de esta entrevista citada en el texto fue realizada por “Lisbeth”, una joven católica “pro-vida” de la organización Lazos de Amor Mariano. En medio de mi investigación encubierta conocí a Lisbeth, quién fue un contacto importante para recolección de información, especialmente de Amparo Medina, organizaciones católicas y actores “pro-vida” católicos en general.

El 18 de diciembre, y con una amplia participación de lideresas feministas en las dos comisiones (18 panelistas), se dio paso para un primer debate en la Asamblea Nacional para establecer cambios legales para despenalizar el aborto en cinco causales: si el embarazo es consecuencia de una violación, estupro, incesto o inseminación no consentida, o si se determina que existe una grave malformación del feto que haría inviable su vida. Con esto, los 137 asambleístas del Ecuador tuvieron que elegir en votación (ya que el segundo debate se dará en la segunda mitad del año 2019) si se llegan a establecer estas reformas legales, o si se mantendrá el artículo 150 del COIP. Con esto, los colectivos “pro-vida/pro-familia” decidieron activarse en las calles, las redes sociales y los medios de comunicación.

4.2. Procesos de politización reactiva en los debates sobre el aborto. La campaña

Salvemos las 2 vidas

Ante esta apertura de la Comisión de Justicia, un nuevo campo discursivo en torno al aborto se abrió para los conservadores y las feministas. Diferentes argumentos se alzaron desde los activistas “pro-vida”, tachando a las feministas de “asesinas”, “violar” la voluntad de los padres y “atentar” contra los principios de la Constitución. Intentando causar pánico moral entre los sectores religiosos, Amparo Medina¹²⁷, como buena representante católica y de la CEE, tildó en redes sociales a las comisiones de ser la reencarnación de Herodes: el rey que en los relatos bíblicos envió a sus súbditos a asesinar a los niños menores de dos años en Belén:

La comisión de justicia de la asamblea nacional ha declarado la guerra a la familia y a nuestros hijos. En este momento podemos decir, como estamos pasando épocas navideñas ¡Herodes ha llegado! Mañana celebramos el 28 de diciembre que es el día de los santos inocentes y es justamente lo que estamos viviendo. Herodes se ha convertido hoy en día en la Comisión de Justicia y en la Comisión de Salud. La comisión de justicia quiere reformar el artículo 150 y decir que hay niños en el Ecuador que pueden nacer y niños que no pueden nacer. Y nos dicen de la manera más soberanamente hipócrita que pueden hacerlo aquellas mujeres que quieran y las que no quieran no; es decir, ¡aquí en este país se está declarando la libertad para matar, la libertad para asesinar!¹²⁸

¹²⁷ Amparo Medina, “Todos levantemos nuestra voz para defender la vida de un bebé inocente.. Que no tiene la culpa... #Salvemoslas2Vidas #UnidosPorLaVida”. El Amor en Movimiento, video en facebook, subido el 27 de diciembre de 2018, acceso el 29 de enero de 2019.

<https://www.facebook.com/amorenmovimientoEC/videos/2283180691716436/>

¹²⁸ Más adelante realizaré un análisis sobre el discurso religioso y la relación con el tema “pro-vida”.

Esta vez, sin embargo, los grupos “pro-vida/pro-familia”, principalmente católicos, se activaron tomando como base la experiencia previa de CMHNM, y un discurso (el de la *ideología de género*) que les había posibilitado movilizar a gran sector de la población. En primer lugar, al igual que sucedió en la campaña *anti-género* del 2017, los grupos anti-aborto adaptaron, en un proceso de difusión transnacional, la campaña, slogans y colores de *Salvemos las 2 vidas* de Argentina. Esto tuvo que ver con dos cosas: en primer lugar, con las posibilidades que ofertan las nuevas tecnologías de la comunicación (en donde se difunden contenidos través de páginas web y redes sociales) y; en segundo lugar, con las relaciones que mantienen algunas activistas “pro-vida” de Ecuador, con organizaciones anti-aborto de Argentina. Amparo Medina, por ejemplo, mantiene vínculos con Chinda Brandolino, una de las homeópatas católicas más conocidas en Argentina por sus posturas en contra de las políticas de vacunación (consideradas, según ella, un plan para extinguir la raza humana), aborto, matrimonio homosexual y por haber sido una de las que inauguró esta misma campaña en su país¹²⁹. Éstas relaciones transnacionales (formas de difusión relacional, en el lenguaje de las teorías de los movimientos transnacionales) entre activistas “pro-vida” de Ecuador y Argentina, se volvieron aún más evidentes con la visita de Amparo Medina a Buenos Aires a fines de junio del año 2018. A través del *Círculo de Formación San Bernardo de Claveral* (“Asociación de fieles laicos, católicos apostólicos romanos, interesados fundamentalmente en la evangelización de la cultura”, según su página en Facebook¹³⁰), Medina logró visitar la capital argentina y dar talleres *anti-género/anti-aborto* a grupos católicos conservadores, en un momento crucial donde el Senado estaba por decidir si se daría paso a las reformas legales que permitían el aborto legal.

Con estas redes transnacionales establecidas y con la ayuda de medios digitales, diferentes colectivos anti-aborto enviaron a sus ponentes al pleno de la Asamblea a alegar su oposición a la despenalización del aborto en sus cinco causales. El primer debate se dio en tres sesiones los días 3 y 5 de enero y el 15 de febrero del 2019. Diferentes asambleístas y ponentes de las dos partes dieron sus argumentos a favor y en contra de la despenalización del aborto. Del lado de los “pro-vida”, personajes como Carlos Arsenio Larco (del Movimiento evangélico Vida y Familia), Martha Villafuerte (presidente de Red Familiar de Principios Formativos),

¹²⁹ Para conocer los argumentos de Brandolino sobre las vacunas diríjase al siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=CRSviOLIGwQ>. Para ver el programa en el que aparece Brandolino y Medina, diríjase a este otro enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=irdSSZeOiDs&t=934s>.

¹³⁰ Para más información del *Círculo de Formación San Bernardo de Claveral* diríjase al siguiente enlace: <https://www.facebook.com/sanbernardo.declaraval/>

Pablo Crespo (Red Vida y Familia), etc., exclamaron, entre otros argumentos, que el aborto no resuelve el problema de la violación y que se están “trastocando” principios bioéticos fundamentales. Martha Villafuerte, activista de Red Familiar Guayaquil, además de hacer énfasis en “el crimen del aborto”, intentó corroborar la forma en que el actual gobierno de Moreno estaba “promoviendo” el aborto a través del sistema educativo:

¿Cómo pueden permitir que un ministerio de educación implemente una materia en la malla curricular denominada *Desarrollo Humano Integral*¹³¹ con materia para niños de 10 años con *ideología abortista*? ¿Cómo pueden permitir que un ministerio de salud promueva programas de ayuda saludable ‘sexual’ a adolescentes, promoviendo que vayan sin el acompañamiento de los padres de familia? ¡Eso es *ideología abortista*! (Martha Villafuerte, ponencia en la Sesión 565 de la Asamblea Nacional, 2019).¹³²

Al mismo tiempo que asambleístas y activistas sociales se manifestaban, diferentes colectivos “pro-vida” armaron pequeños plantones en los exteriores de la Asamblea, alzando su pañuelo celeste, cantando consignas, y rezando “Ave marías” y “Padres nuestros” por los “niños por nacer”.

El 18 de febrero de este mismo año se inauguró en la ciudad de Guayaquil la campaña oficial *Salvemos las 2 vidas- Ecuador* a cargo del movimiento *Ecuador por la familia*:

(...) un movimiento social que reúne a todas las familias ecuatorianas que desde sus diferentes organizaciones se unen a esta campaña en defensa de la vida desde su concepción. Fundado por los grupos A Mis Hijos Los Educo Yo, Red de Restauración civil, Frente nacional por la

1. ¹³¹ Según una nota periodística de El Comercio, “En este ciclo 2018- 2019, los estudiantes de primero a décimo de básica, en Sierra y Amazonía, recibirán una nueva asignatura: Desarrollo Humano Integral. De este modo, la Cartera cumple con una responsabilidad, que se estableció en la Ley para prevenir y erradicar la violencia contra las mujeres: ubicar en la malla curricular contenidos con enfoque de género, en relación a derechos de las mujeres; nuevos patrones socioculturales y masculinidades, que eviten la subordinación de mujeres sobre hombres. Además, se propone crear una cultura de paz. ¿Cómo será estas clases? Más que teoría, los profesores ofrecerán herramientas a los alumnos, para enfrentar y prevenir situaciones de acoso escolar, abuso sexual, embarazo adolescente, consumo de drogas. Les expondrán casos, para que ellos, por ejemplo, respondan qué harían en esa situación. Habrá debates, se compartirán experiencias, etc” (“¿Cuál es la nueva materia que estudiarán los alumnos de básica este ciclo en Sierra y Amazonía?” *El Comercio*, 19 de septiembre de 2019. Acceso el 10 de enero de 2019. <https://www.elcomercio.com/actualidad/educacion-materia-alumnos-basica-ecuador.html>)

¹³² “Martha Villafuerte - Sesión 565 - Comisión General - #ReformasCOIP” Martha Villafuerte. Ponencia en la Sesión 565 de la Asamblea Nacional. Subido el 3 de enero de 2019. Acceso el 19 de diciembre de 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=19feysRGybg>

familia, Red de jóvenes activos, Red familiar de principios formativos (Presentadora de conferencia, evento Salvemos las 2 vidas, 18 de febrero de 2019).

Con esta inauguración, las diferentes marchas “pro-vida” que se celebraron el 16 y 23 de marzo en diferentes ciudades del Ecuador, acuñaron el mismo nombre de dicha campaña con su característico slogan y colores (ver imagen 4.2). En Guayaquil, ciudad en donde se dio muy probablemente la marcha “pro-vida” más grande del país, la Arquidiócesis del Guayaquil, junto con las organizaciones Frente Joven Ecuador, Red de Jóvenes Activos, Proyecto Esperanza (una organización de acompañamiento en aborto), Médicos por la Vida, A Mis Hijos Los Educo Yo, Red Familiar de Principios Formativos, Fundación Familia y Futuro, Frente Nacional por la Familia, Red de Restauración Civil y CELCA (Consejo Nacional de Laicos del Ecuador), organizaron el *Festival por la Vida*. En términos de movilización, la invitación a la marcha “pro-vida” no acuñaba directamente ningún mensaje religioso (aunque la invitación mostraba a la Arquidiócesis de Guayaquil como una de las organizadoras), mostrándose, así como una marcha secular en favor de los derechos humanos, la vida, las mujeres, etc. Sin embargo, la participación de sectores religiosos, especialmente católicos, era obvia en toda la marcha: agrupaciones como Juan XXIII, Lazos de Amor Mariano e incluso, Tradición y Acción (una facción nueva ligada a la antigua organización de derecha Tradición, Familia y Propiedad) participaron en la movilización, utilizando simbología religiosa, rezando, recogiendo firmas, etc.



Imagen 0.2. Panfleto de invitación a la Marcha por la Vida de Guayaquil el 16 de marzo de 2019. Fuente: Datos obtenidos del trabajo de campo

Es bastante claro, como lo hemos detallado en el capítulo 2, que el tema del aborto tiene una larga data en América latina, especialmente para los sectores católicos conservadores y para los laicos comprometidos. Debemos mencionar que si bien existe un compromiso desde varios sectores evangélicos con el tema anti-aborto (como es el caso de Carlos Arsenio Larco¹³³ y el movimiento Vida y Familia) el marco “pro-vida” (y aún en su forma de *ideología abortista*) no ha llegado a consolidarse como un tema totalmente representativo en el interior las comunidades evangélicas. En la marcha de Guayaquil, por ejemplo, no hubo mayor participación de sectores evangélicos (como sí fue el caso de la segunda marcha de CMHNM en la misma ciudad), sino de agrupaciones católicas conservadoras. De igual manera, según el testimonio personal de Sofía Yépez (que ha trabajado investigando agrupaciones marianas desde el año 2018 en Flacso-Ecuador), la mayoría de personas que se movilizaron en la caminata “El Amor en movimiento” el 16 de marzo de 2019 en la ciudad de Quito, eran su mayoría católicos (Sofía Yépez, comunicado personal, 2019).

¿A qué se debe esto? Existen dos cuestiones a tomar a en consideración. En primer lugar, existe un problema de identificación de las agrupaciones evangélicas con la lucha “pro-vida”.

¹³³Para escuchar un debate entre Carlos Arsenio Larco y Ana Vera (representante de Surkuna y Aborto libre EC), diríjase al siguiente enlace: https://www.youtube.com/watch?v=HLHxvM_RPU&t=449s

Freddy Guerrero, uno de los pastores que fundó el movimiento Vida y Familia, mencionó que la mayoría de iglesias evangélicas de Ecuador no se identifican con el discurso “pro-vida”: “la causa pro-vida es una causa que la levanta la iglesia católica, inicialmente. (...). (Los evangélicos) no necesitamos el discurso pro-vida para defender la vida” (Freddy Guerrero, líder evangélico y representante de Vida y Familia. Entrevista con el autor, marzo de 2019). Es necesario recordar que desde los años ochenta y noventa, la causa anti-aborto se ha levantado en América Latina desde la dirección de instituciones y ONGs católicas: Vida Humana Internacional, Red Latinoamericana de Centros de Ayuda para la Mujer, Acción Provida, etc.

La segunda cuestión tiene que ver con el foco de lucha (moral) en el que se ha concentrado la iglesia evangélica durante más de tres décadas: la lucha contra la homosexualidad y de las relaciones/identidades no-heterosexuales. Como lo demuestra de manera precisa la investigación de Anne Wilkinson (2013), las iglesias evangélicas han desarrollado esfuerzos por consolidar un movimiento ex-gay transnacional, a través de instituciones y clínicas de “deshomosexualización” (como Camino de Salida, Path, entre otros). En Ecuador –y en América Latina en general– el movimiento ex-gay y la oposición sobre las relaciones homosexuales de los evangélicos, tiene sus raíces sobre la influencia que tuvieron misioneros protestantes estadounidenses desde los años ochenta, con agendas que provenían directamente de sectores ultraconservadores y republicanos como la Mayoría Moral¹³⁴. A diferencia del aborto, la “ideología de género” parece apelar a esta tradición histórica anti-gay/anti-LGBTI, en la que se han venido formando los pastores e iglesias evangélicas de Ecuador.

A continuación –y retomando los debates sobre los anteriores capítulos- detallaré cómo se ha construido el discurso anti-aborto en Ecuador en el contexto de los debates sobre el nuevo Código Penal. En alguna medida, cómo demostraré adelante, la lucha “pro-vida” se ha ido alimentando de la retórica y estrategias de la anterior campaña de CMHNM. Existen cuatro marcos que constituyen a este discurso y diversas formas en las que se posicionan los sujetos en estos: lo religioso y su enfrentamiento al liberalismo, la construcción del aborto como un

¹³⁴ En Ecuador, según Wilkinson, el movimiento ex-gay “tiene sus raíces en la actividad misionera cristiana que lleva más de un siglo en este país. Las organizaciones misioneras, sobre todo de los EEUU como Misión Alianza y HCJB, prepararon el terreno para el surgimiento del movimiento ex-gay, como parte directa de las misiones cristianas extranjeras orientadas a la promoción y la conversión al cristianismo transnacionalmente. Como se nota en esta descripción detallada, la actividad misionera cristiana, especialmente de HCJB desde el cual surgió Camino de Salida, ha estado profundamente marcada por el movimiento cristiano de los EEUU, con raíces históricas que se extienden hasta el siglo XIX” (2013, 80).

negocio perverso, la identificación de los cigotos, fetos y embriones como “vidas humanas” y la consolidación de un nuevo marco “pro-mujeres”.

Marcos de acción colectiva en el discurso anti-aborto

1. Religión y oposición al liberalismo

Es inevitable analizar la movilización de los sectores conservadores “anti-aborto/anti-género” y no hablar desde su apelación a un tipo de lenguaje religioso. Aunque las marchas de CMHNM de los años 2017 y 2018 tenían un claro tinte religioso, las movilizaciones anti-aborto de fines de marzo de 2019 contenían más elementos litúrgicos y emotivos: rezos, cánticos católicos, movimientos eclesiales con sus slogans y pancartas, imágenes de vírgenes y cristos ensangrentados, etc. (imagen 4.3).



Imagen 0.3. Pancarta religiosa en la marcha anti-aborto de Quito (16 de marzo de 2019). Del lado izquierdo dice: “Maldito quién quita la vida al inocente”. Del otro lado: “Es crimen contra el Espíritu Santo, el aborto. Debéis luchar contra este demonio. El aborto”. Fuente: Datos obtenidos del trabajo de campo de Sofía Yépez en su investigación “Preparando el “ejército de dios”: movilización religiosa reactiva en las prácticas de evangelización de los jóvenes católicos”

En gran medida, como lo expondré adelante, la “defensa de la vida” y la exposición en los espacios públicos del anti-aborto, remite directamente con temáticas religiosas como la anunciación de María, el nacimiento de Jesús, el arrepentimiento, etc. Además, cómo describía unas páginas atrás en el capítulo 2, quién consolidó la legitimidad de la lucha “pro-

vida” fue Paulo VI con su Enclíclica *Humanae Vitae* y, más tarde, Juan Pablo II con su *Evangelium Vitae* y sus conceptos sobre la “cultura de la muerte” y la “cultura de la vida”. Ambos textos tienen una importancia radical para los movimientos católicos-conservadores de todo el mundo y Ecuador, en la medida en que consolidan el marco teológico y la inspiración para iniciar procesos de acción colectiva.



Imagen 0.4. Invitación a la Santa misa por el día del niño por nacer en Guayaquil.
Fuente: Datos obtenidos del trabajo de campo

Describámoslo nuevamente: para el Vaticano y para la iglesia católica en general, sexualidad, reproducción y vida están interrelacionados en la medida en que el sexo es legítimo únicamente si su propósito es generar una “nueva vida” (Vaggione 2012). Cualquier intento de llevar la sexualidad por fuera del camino de la reproducción (por meros usos de placer, por ejemplo) interrumpe los “planes de una nueva vida” y es considerado negativo y antinatural frente a los ojos de Dios. En este caso, la sexualidad es considerada, no como un propósito en sí mismo (el placer), sino como un acto creador en el que Dios planifica instaurar un nuevo ser humano sobre la tierra. La anticoncepción y el aborto (siendo este último aún más grave para los católicos), bajo esta lógica, serían la oposición maligna ante un curso divino y, al mismo tiempo, una interrupción ante el “curso natural” y reproductivo de la sexualidad. Desde esta teología católica, por tanto, la “vida” (y su derivación en “pro-vida”) no es una categoría amplia o neutral (como a veces lo intentan mostrar algunos católicos-

conservadores), sino que se encuentra fuertemente enlazada a la cuestión de la sexualidad, la fecundación y su no-interrupción.

De todas maneras, lo más importante en este anudamiento entre sexualidad-reproducción-vida es la manera en que, según los católicos, existe una supuesta corriente diabólica y anti-cristiana (o una nueva corriente “anti-vida”), dirigida por una nueva estructura secular (y feminista, claramente) que intenta destruir esta relación esencial forjada por Dios. Para Juan Pablo II, esta corriente –llamada en sus propios términos como cultura de la muerte– intenta desarraigar a la sexualidad de su base intrínsecamente reproductiva, imponiendo una cultura liberal enfocada exclusivamente en la individualidad y los placeres. En palabras de Juan Pablo II, el aborto y los métodos anticonceptivos,

(...) tienen sus raíces en una mentalidad hedonista e irresponsable respecto a la sexualidad y presuponen un concepto egoísta de libertad que ve en la procreación un obstáculo al desarrollo de la propia personalidad. Así, la vida que podría brotar del encuentro sexual se convierte en enemigo a evitar absolutamente, y el aborto en la única respuesta posible frente a una anticoncepción frustrada (Juan Pablo II 2015, 33).

Ante esta nueva estructura del pecado que destruye la “esencia” de la sexualidad, Juan Pablo II incentiva a que los católicos y sus laicos luchen por una nueva cultura de la vida en donde la sexualidad, la reproducción y la vida vuelvan a ser comprendidos como uno solo:

Este horizonte de luces y sombras debe hacernos a todos plenamente conscientes de que estamos ante un enorme y dramático choque entre el bien y el mal, la muerte y la vida, la ‘cultura de la muerte’ y la ‘cultura de la vida’. Estamos no sólo ‘ante’, sino necesariamente ‘en medio’ de este conflicto: todos nos vemos implicados y obligados a participar, con la responsabilidad ineludible de elegir incondicionalmente en favor de la vida (Juan Pablo II 2015, 60).

Retomando Juan Pablo II, por tanto, la batalla por la “vida”, no es únicamente una disputa por un “niño por nacer”, sino que en el marco de las agrupaciones católicas conservadoras, se trata de una batalla espiritual contra una corriente diabólica y destructiva que ha ido

insertándose sobre el mundo¹³⁵. En términos concretos, como lo explica Sofía Yépez en su investigación (2019), la organización Lazos de Amor Mariano-Ecuador y sus miembros, por ejemplo, reivindican la lucha contra la cultura de la muerte, identificándose como un nuevo “ejército de Dios” que, con la Virgen María a la cabeza de la batalla y a través de retiros espirituales, inmolaciones, consagraciones y con el compromiso en actividades “pro-vida” de la Iglesia, “aplastarán la cabeza de la serpiente” (Yépez 2019).



Imagen 0.5. Carteles “pro-vida” en la marcha del 16 de marzo de Guayaquil. “No a la Cultura de Muerte”, “Sí a la Vida”.

Fuente: Datos obtenidos del trabajo de campo

Además de esta imagen dicotómica entre cultura de la muerte y cultura de la vida en la que se asientan las acciones de los colectivos “pro-vida”, el aborto es enmarcado como un acto que traería devastación para la sociedad. En uno de los panfletos entregados por la organización Tradición y Acción en la marcha del 17 de marzo en Guayaquil titulado: “EL ABORTO: UN CRIMEN PÚBLICO NO UNA DECISIÓN PRIVADA. ECUADOR DILE ¡NO! A LA DESPENALIZACIÓN DEL ABORTO” se menciona:

Si Ecuador oficializa la matanza de los inocentes por la legalización del aborto, la gravedad del pecado aumentará, pues pasará a ser un pecado colectivo; es decir, que Ecuador adoptaría como nación una práctica criminal que clama a Dios por venganza. Con base en las

¹³⁵ Uno de los textos más interesantes que recalca estas batallas espirituales, es el libro de Plinio Corrêa de Oliveira *Revolución y Contrarevolución* (2005). En este texto, el autor intenta describir cómo la civilización occidental ha ido en un proceso gradual de degeneración moral y de las costumbres que ha terminado por devastar el mundo. Esta devastación, según Corrêa de Oliveira, empezó con la Reforma Protestante, hasta llegar a la revolución comunista de principios del siglo XX. Aún con este supuesto debacle, la esperanza de los contra-revolucionarios (es decir, de aquellos que buscan levantarse y restituir el antiguo orden tradicional y católico) es que llegará un momento en que, a través de la Virgen María, se restituya este antiguo orden sacral en el que “por fin su Inmaculado Corazón triunfará”.

enseñanzas de San Agustín, las naciones –entes jurídicos- no irán al cielo ni al infierno, sino que serán castigadas o premiadas en esta tierra según sus obras (...).

Pero, por muy malo que sea todo esto, aún no será lo peor. El horrendo crimen del asesinato de inocentes, en muchísimos casos, no roba a sus víctimas solo la vida terrena, sino también la bienaventuranza eterna, ya que, por regla general, los abortados expiran antes de haber recibido el Sacramento del Bautismo.¹³⁶

Siguiendo el tono emocional y apocalíptico de este panfleto, el aborto es repudiable, no solamente por su relación con una cultura de la muerte que lo avala, sino por ser un robo ante la posibilidad de que un ser humano pueda gozar la vida eterna. Hay que mencionar que desde los círculos católicos, el bautismo permite alejar a los sujetos del “pecado original” (aquel pecado impuesto por Adán en el jardín del Edén), dándoles la posibilidad de vivir una vida eterna en la gracia de Dios¹³⁷. Desde la posición de Tradición y Acción, por tanto, el aborto no es construido únicamente como un “asesinato a un bebé indefenso”, sino como una irrupción ante un orden cósmico-religioso.



Imagen 0.6. Miembros de la agrupación religiosa Tradición y Acción en la marcha de Guayaquil del 17 de marzo de 2019. Fuente:

Su cartel dice: “¡Aborto! Un crimen público, no una decisión privada. El aborto es un pecado que clama a Dios por venganza”.

Fuente: Datos obtenidos del trabajo de campo

¹³⁶ Tradición y Acción, panfleto “EL ABORTO: UN CRIMEN PÚBLICO NO UNA DECISIÓN PRIVADA. ECUADOR DILE ¡NO! A LA DESPENALIZACIÓN DEL ABORTO”, 2018.

¹³⁷ Para más información sobre el bautizo y el “pecado original” vaya al siguiente enlace: <https://www.aciprensa.com/recursos/por-que-hay-que-bautizar-a-los-ninos-3992>

En este marco crítico contra un régimen liberal que exalta el hedonismo (y a más de eso que irrumpe con un supuesto orden cósmico-divino), además, existe una relación importante entre marianismo, feminidad y embarazo que determina las acciones colectivas de los grupos católicos-conservadores. A diferencia de las religiones protestantes, el catolicismo pone énfasis en María, madre de Jesús y su imagen de maternidad que se plasma en los activistas conservadores (ver imagen 4.7). La virgen embarazada de la Buena Esperanza –la imagen mariana más representativa de los activistas “pro-vida” y una de las más antiguas – por ejemplo, es el retrato de una mujer que, al margen de sus deseos individuales, se convirtió en la madre de Dios. Para los activistas católicos “pro-vida”, además, la Virgen de la Buena Esperanza es importante en la medida en que cada 25 de marzo se celebra “la Fiesta de la Anunciación de la Santísima Virgen María, también llamada *Festum Incarnationis, Initum Redemptionis Conceptio Christi, Annuntiatio Christi, Annuntiatio Christi*”¹³⁸. Esta fiesta religiosa es un recordatorio del momento en que el Arcángel Gabriel le anunció a María que, dentro de nueve meses, sería la madre de Jesús. En la actualidad, a más de ser un recordatorio de este suceso bíblico, poco a poco el 25 de marzo se ha ido consolidando como la fecha clave en que los activistas “pro-vida” realizan marchas, plantones y misas en “defensa de los niños por nacer” y en recordatorio de la llegada del salvador en la tierra¹³⁹ (ver imagen 18). Lo importante de esta fecha, así como de la imagen de la Virgen de la Buena Esperanza, como explica Sofía Yépez, es que:

En diversos relatos sobre María, se la muestra como una mujer libre de pecado original que fue escogida por dios por las virtudes que la caracterizaban. Sin embargo, estas virtudes tienen que ver con la castidad, la pureza y la maternidad. En los pasajes bíblicos en los que aparece se la describe como virgen o madre que guía a su hijo, lo protege y lo cuida. No la muestran como un ser humano con deseos y motivaciones más allá del cuidado de su hijo. Estos relatos responden al modelo tradicional de sujeto femenino, que está asociado al ámbito doméstico y a la maternidad. Así, el lugar que las mujeres ocupan en la sociedad está atravesado por la

¹³⁸ “Anunciación del Ángel a María, la encarnación de Jesús”. *Foros de la Virgen*, 19 de diciembre de 2019. <https://www.forosdelavirgen.org/articulos/anunciacion-del-angel-a-maria-la-encarnacion-de-jesus-25-marzo>.

¹³⁹ La fiesta de la Anunciación es una celebración que, según historiadores, data de tiempos medievales. No fue sino hasta los años noventa y principalmente en 1999 que esta adquirió un carácter específico relacionado con la lucha “pro-vida”. En el año 1999, el expresidente argentino, Carlos Saúl Menem, con el aval de Juan Pablo II, invitó a los presidentes de la región de ese momento a unirse a estas celebraciones en “favor de la vida” – siendo el 2006 el año en que Ecuador acuñó esta celebración. Desde este momento, el 25 de marzo se ha convertido en una fecha emblemática para la Iglesia Católica, en la medida en que se combina lo político, la acción colectiva y lo religioso.

influencia que ejercen en el hogar y su poder sobre los hijos (Fuller 1995, 242, citado en Yépez 2019).

Siguiendo a Yépez, si la maternidad está asociada directamente con la imagen de María, el aborto para los colectivos “pro-vida” sería una irrupción (un tipo de *Otro*) ante un modelo femenino que se configura únicamente como madre o cuidadora. Por tanto, cualquier mujer que aborte estaría cometiendo, no sólo una “violación a la vida” (o un “homicidio”, en palabras de los conservadores), sino un desgarramiento ante la misma imagen maternal plazmada por la Virgen. Bajo este desgarramiento de la identificación maternal por la práctica del aborto (y más aún para aquellas que deciden defender la despenalización de este), lo que se construye es la identificación de una mujer irresponsable “que pone por encima de todo sus deseos y su cuerpo en el ejercicio de una sexualidad sin constricciones” (Vega 2019, 74). En otras palabras, la práctica del aborto –y su posible apertura legislativa– configuran un orden simbólico donde se identifica un sujeto liberal femenino e individualista, que busca únicamente su propio beneficio personal por fuera de la maternidad y del modelo familiar. Desde aquí, el aborto es configurado como esencialmente opuesto a la identidad maternal y, por tanto, a la identidad femenina como tal. Un fragmento de este mismo panfleto de Tradición y Acción representa exactamente esta crítica religiosa al sujeto liberal del feminismo:

El aborto es el resultado de un homicidio voluntario, y tanto quien lo hace como quien lo legaliza atrae sobre sí misma la maldición divina. San Agustín describe las alternativas de la humanidad como dos ciudades: la Ciudad de Dios y la Ciudad del Hombre, según estén guiadas por el amor de Dios o por el amor egoísta humano. El derecho de decidir sobre el propio cuerpo se fundamenta solo en el egoísmo humano, incapaz de inmolarse por el hijo y ávido de satisfacer sus propias pasiones; en cambio, los habitantes de la Ciudad de Dios no se mueven por el amor por sí mismo, sino por la dedicación a la voluntad del creador.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Tradición y Acción, panfleto “EL ABORTO: UN CRIMEN PÚBLICO NO UNA DECISIÓN PRIVADA. ECUADOR DILE ¡NO! A LA DESPENALIZACIÓN DEL ABORTO”, 2018.

Imagen 0.7. Anuncio sobre consagraciones a bebés en La Casa de la Vida.
Al lado derecho, la imagen de María de la Buena Esperanza, patrona de las mujeres embarazadas.



Fuente: Para revisar la imagen dirigirse al siguiente enlace:
<https://www.instagram.com/p/BuU3s8qF15B/?igshid=jjbkfsa4ynip>

a. El aborto como negocio perverso

Más allá de los argumentos religiosos, los colectivos “pro-vida” han configurado un marco aliberal en el cual el aborto aparece como un perverso negocio manejado por organismos internacionales (la ONU, la CIDH, entre otras) y empresas farmacéuticas. Desde este marco existe un traspaso de un marco aliberal enteramente basado en presupuestos religiosos (la cultura de la muerte/la cultura de la vida), a uno que intenta configurar una retórica secular con tintes anticapitalistas incluso. Es aquí, nuevamente, donde aparece una conexión entre el discurso *anti-género* y la *ideología abortista*, ya que, según los activistas “pro-vida/pro-familia”, ambas ideologías son promovidas por grupos foráneos de poder (el “nuevo orden mundial”, en palabras de Chinda Brandolino). En esta adscripción del aborto como negocio perverso, Amparo Medina, la actual dirigente de la Pastoral Familiar de la Arquidiócesis de Quito, es una de las representantes más llamativas de este marco. En su todas sus ponencias y entrevistas, Medina se presenta como exfuncionaria feminista (sea representando a la ONU, Unicef, etc.) que, por un proceso de conversión y reflexión, ha decidido convertirse al activismo católico y “pro-vida”. Este es su relato.¹⁴¹

¹⁴¹ La versión relatada por Medina en su entrevista es una de tantas versiones que circulan en la web. En una de los primeros relatos de su historia, por ejemplo, Medina cuenta haber sido parte de agrupaciones guerrilleras y de izquierda en los años noventa, a más de haber participado en organismos internacionales vinculados a proyectos en DSR. En esta versión, su conversión llegó con una aparición de la Virgen y con un llamado para convertirse en líder “pro-vida”. Para ver esta versión puede ir al siguiente enlace:

De feminista “pro-aborto” a activista “pro-vida”: el relato de Amparo Medina

Amparo Medina: La verdad han sido tres momentos específicos: en el año 2004 nosotros hicimos evaluaciones y ciertas actividades que ya las veníamos realizando durante muchos años. Nosotros en el año 2000 con la ONG que trabajamos, siempre hemos sido consultores. O sea, mi... digamos que el fuerte de mi profesión ha sido la consultoría y dentro de los espacios de consultoría trabajé con varias organizaciones. Trabajé con UNICEF, trabajé con el PMT, trabajé con la OEA, trabajé con el COAS de Italia, con la GTZ de Alemania, y veníamos generando ciertos procesos de desarrollo social, ciertos procesos de desarrollo humano en donde el objetivo fundamental era el mejoramiento de la calidad de vida. Y en el año 2000 nos invitan a ser parte de un proyecto para salud sexual y reproductiva, con el objetivo de hacer la difusión, promoción y educación y capacitación en el uso de anticonceptivos, sobre todo en la parte de adolescentes. En donde había tres públicos: el uno eran los médicos, los educadores, los jóvenes directamente en las aulas. Hicimos todo un proceso de más o menos... no sé cuántas capacitaciones, pero capacitamos toda la parte de la costa del pacífico. Y en este proceso de capacitación nosotros lo que hicimos fue generar ciertos ámbitos de políticas en donde cada uno de los procesos era justamente anticoncepción y aborto. Logramos un éxito increíble; por lo tanto, nos invitan a presentar nuestro modelo en Santiago de Chile y en Santiago de Chile en este modelo, vimos varios otros modelos que se habían dado a nivel de América Latina. Nuestro proyecto era de seis millones y medio de dólares. Pero si digamos que si en Brasil, si en México, que son continentes apartes para los fondos, nos habíamos gastado más o menos 70 millones de dólares. Y en la evaluación nuestra sorpresa fue que en vez de mejorar la calidad de vida de los jóvenes las habíamos empeorado. Quintuplicamos el embarazo adolescente, ya no hay 5 enfermedades, sino 30 tipos de enfermedades de transmisión sexual en América latina. Hay aproximadamente un uso y consumo de anticonceptivos en el 70% de la población. Pero sin embargo el aborto ha crecido. Tenemos en este momento el Sida que ha crecido de manera alarmante; creo que hay ya como 200000 ya en el Ecuador y de esos hay que multiplicarle por 5 porque de esos casos hay los identificados, más los no identificados. Entonces la verdad era el cuestionamiento a la metodología de la entrega de preservativos y anticonceptivos no funcionan. Después... Yo no nunca había visto un aborto. Nosotros habíamos traído los AMEU que son las máquinas de absorción manual del endometrio. Habíamos hablado del aborto, creíamos firmemente en el derecho del cuerpo de la mujer, en el derecho a decidir, en el derecho de la mujer en ser autónoma, más sobre todo en el empoderamiento de las decisiones tanto que empezaban en su cuerpo y se proyectaban en lo social. Y cuando nos hablaban del aborto siempre nos burlábamos y todo, pero nunca había

<https://www.youtube.com/watch?v=ld5xaKhmNNU&t=283s>. No obstante, la misma ONU ha desmentido en reiteradas ocasiones que Medina haya sido parte de esta organización.

visto un aborto. Estaba convencida del aborto, hablaba del aborto como si fuera irte a un dentista. Hablaba del aborto como si fuera un tema de irte a, yo que sé, un manicure y sales. Y pude acompañar a una amiga a un aborto. De hecho, nosotros mismo le incitamos a que se haga el aborto porque era una relación adúltera. Entonces vi por primera vez un aborto, vi por primera vez lo que le sucede a un niño abortado. No ves coágulos, no ves células, ves restos humanos; ves restos humanos que caen en un frasco y eso para mí fue impactante. Y luego vi lo que le hace la mujer al aborto. Primero constatar que ninguna mujer va al abortuario feliz, ninguna mujer va segura de matar a su hijo, todas van indecisas y luego ninguna mujer queda bien después de un aborto. Sabes que te embarazas de hijos, abortas hijos, matas hijos y claro ahí en el tema feminista fue más duro todavía porque cuando salimos esperamos encontrarnos al tipo ahí. Resulta que el tipo llegó, pagó y se largó. Entonces a él le tocó 1 minuto de placer y 300 dólares todo lo que le costó. La que puso el cuerpo, su vida, se desangró y todo.

Joseph Salazar: ¿O sea, la pareja de ella?

Amparo Medina: Claro, la pareja de ella, salió pagó y se fue. Entonces como feminista te cuestiona, porque dices bueno, la anticoncepción es para las mujeres, el aborto es para las mujeres, la que se desangra son las mujeres, la mayor cantidad de personas que mueren en abortos son mujeres. Entonces dices, a ver, ¿a qué estamos jugando? (...) Entonces dices a ver, estas políticas no están bien. Entonces ahí empezó un serio cuestionamiento a las políticas feministas, un serio cuestionamiento a las políticas de salud sexual y reproductiva. Y me cambié, me cambié de área, a un área más bien de desarrollo sostenible, de salud sustentable. Me fui a la amazonia a trabajar con grupos indígenas y ahí empieza todo un proceso de conversión, pero digamos que no tiene nada que ver mi proceso de conversión con mi cuestionamiento a estas políticas. Yo empecé cuestionando estas políticas desde otro ámbito totalmente diferente y la sigo haciendo de la misma manera, como mujer, como madre yo estoy convencida de que no hay nada más machista que la anticoncepción y el aborto (Amparo Medina, dirigente de la pastoral familiar en Quito. Entrevista con el autor, marzo de 2019).

Lo interesante del relato de Medina, en primer lugar, tiene que ver con su supuesta conversión de “feminista pro-aborto”, a nueva lidereza “pro-vida”. En un primer plano, la historia de Medina nos remite a la clásica noción cristiana de arrepentimiento (muy común en personajes bíblicos como Saulo de Tarso) en la que, a través de su caída en el mundo (incluso a los más “bajo” que sería llevar a una mujer a abortar) decidió arrepentirse y enmendar sus errores a través de su servicio incondicional por los “niños por nacer”. En segundo lugar, y más allá de lo veraz/inveraz de esta conversión, es importante mencionar que Medina no es la única que afirma haber pasado por este proceso de transformación. En realidad, existe una larga tradición de activistas “pro-vida” que afirman haber sufrido este cambio: Bernard. N

Nathanson, por ejemplo, un conocido doctor de EEUU que practicó abortos a más de 60.000 mujeres en los años setenta (según su testimonio), relató haberse arrepentido de este “crimen” y convertido a la causa católica y “pro-vida”. En un caso más reciente, Sara Winter, una supuesta “exfeminista radical” de Brasil (muy cercana al régimen de Bolsonaro), ha mencionado en varias de su entrevista que después de haber experimentado un aborto en su propio cuerpo, se ha comprometido con la religión católica y con el activismo “pro-vida/pro-familia”¹⁴². En este caso, la configuración identitaria del “exabortista” a la que apela Medina no es casualidad, sino que es un relato constitutivo de la identificación misma de estas organizaciones.

Lo relevante de esta identificación de “exabortista” que asume Medina, es que le ha permitido configurarse como una verdadera activista transnacional “con experticia” para hablar sobre los “negocios secretos” que mantienen los organismos internacionales y las grandes farmacéuticas abortistas. En junio de 2018, como mencionaba unas páginas atrás, Medina viajó a Argentina en el contexto de las reformas legales del aborto por invitación de Virginia Cristeli y del círculo de formación católico *San Bernardo de Claraval*. El 24 de noviembre de ese mismo año, Medina estuvo en Paraguay con el auspicio de varios activistas “pro-vida/pro-familia” para dar una charla sobre los peligros de la ONU, el aborto, etc (ver imagen 4.8). En esta línea aliberal que continuamente replica la activista católica, Medina mencionó en su entrevista que:

(...) el aborto y la salud sexual y reproductiva son un negocio, eso hay que estar clarísimos. Estamos frente a una empresa que vende aborto y vende anticonceptivos. Y ahora vende bebés abortados también. Entonces es un negocio que deja millones y millones de dólares. (...) (Un negocio que tiene un buen montaje empresarial, con unos buenos equipos de distribución en donde realmente lo único que buscan es seguir ganando muchísimo dinero (Amparo Medina, entrevista personal, 2019).

¹⁴² Para ver una intervención Con Sara Winter puede dirigirse al siguiente enlace:
<https://www.youtube.com/watch?v=7M9DjUNsexU>

Imagen 0.8. Invitación a la conferencia magistral de Amparo Medina en Paraguay.



Fuente: Para revisar la imagen dirigirse al siguiente enlace: <https://www.adndigital.com.py/invitan-presenciar-conferencia-activista-pro-vida/>

Lo importante de este marco aliberal que continuamente es apelado por Medina, es que funciona como un marco de acción colectiva que moviliza a los sectores conservadores y religiosos. Al igual que la *ideología de género*, el aborto y las políticas anticonceptivas son tratados como fuerzas foráneas que pretenden destruir a las naciones latinoamericanas. Carlos Villafuerte, el encargado de la Pastoral Familiar del Puyo, mencionaba, incluso, que el aborto es una forma de control hacia las poblaciones menos desarrolladas, para que grupos de poder foráneos y occidentales puedan mantener su hegemonía económica y política:

También se dice que si nosotros aprobamos el aborto, estaríamos actualizados como los países del primer mundo. Y en los países del primer mundo, en algunos países ya se están dando cuenta del error que han cometido al aprobar este tipo de leyes. En Estados Unidos aunque Donald Trump no es un buen ejemplo, pero él al menos dice que es pro-vida y que quiere abolir el aborto en los Estados de Estados Unidos. (...) Pero lo que si ha hecho es quitar la financiación a una clínica Planned Parenthood que es una clínica abortista. Esta clínica tiene 46,000 locales a nivel mundial. Es un gran negocio el aborto (...). Y ahorita esta clínica está buscando, lógicamente, más mercado, digamos, en términos económicos. Por eso está lanzándose a Latinoamérica y si ustedes se fijan, es una ola que viene desde Argentina (y) va subiendo todo. En Francia, por ejemplo, ¿qué han hecho? En Francia están dando un subsidio a las parejas que quieren tener más de dos hijos. Les pagan, creo, un año de sueldo para que

estén en casa y puedan. O sea, ¿por qué? Porque los países de Europa, generalmente, están quedándose con poblaciones viejas, son más los que mueren que los que están naciendo. Y al final, ¿qué va a pasar? Que nosotros, los países subdesarrollados que tenemos gente joven, al final es cuestión de tiempo que nosotros seamos una potencia y ellos vayan en decadencia. Eso es lo que les preocupa y esas tendencias son las que se dan a nivel mundial para controlar la población (Carlos Villafuerte, dirigente de la pastoral familiar de Puyo. Entrevista con el autor, febrero de 2019).

En el relato de Villafuerte, el aborto es construido, no sólo como una plataforma de mercado perversa (representado en la némesis por excelencia de todos los activistas “pro-vida”: Planned Parenthood), sino como una estrategia (casi biopolítica, para tomar una categoría foucaultiana) de control colonial hacia poblaciones del tercer mundo. Desde este razonamiento, el daño que trae el aborto no sólo se plasma gráficamente contra "los niños por nacer", sino contra las mismas naciones que implementan este tipo de políticas. En la misma línea del argumento de Villafuerte, en la marcha de Guayaquil del 17 de marzo, por ejemplo, los sectores religiosos no cargaban únicamente banderas o pancartas con simbologías religiosas, sino carteles que apelaban a la peligrosidad de la injerencia de corrientes e instituciones foráneas intentan “imponer” sus doctrinas y políticas en la nación ecuatoriana (ver imagen 4.9).



Imagen 0.9. Manifestantes con pancarta en la marcha “pro-vida” de Guayaquil. En esta dice: “Rechazamos el código orgánico de muerte”. Al lado de la frase se encuentra una calavera con el casco e insignia de la ONU. Fuente: Datos obtenidos del trabajo de campo

b. Cigotos, embriones y fetos como “vidas humanas” y sujetos de derechos

Algo característico de las agrupaciones “pro-vida” desde las batallas legales iniciadas desde Roe vs Wade en EEUU, hasta la actual campaña de *Salvemos las 2 vidas* en América Latina, tiene que ver con la enmarcación de los fetos, embriones y cigotos como “vidas” humanas (incluso como sujetos) a las cuales hay que proteger del aborto.

En el artículo de Rosalind Petchesky *Fetal Images* (1987), la autora detalla cómo en el contexto de los años ochenta –en un momento en que la cultura visual crecía en Estados Unidos con la llegada masiva de la televisión, las videocámaras, etc., – la retórica anti-aborto se valió de los nuevos instrumentos médico/tecnológicos para plasmar en videos e imágenes el retrato de los fetos como “bebés” y como seres humanos. En este caso, y como forma clarísima de secularismo estratégico, “hubo una transformación de la retórica anti-aborto desde una perspectiva primordialmente religiosa/mística, a una médica/tecnológica”,¹⁴³ (Petchesky 1987, 267)¹⁴⁴. “Es importante entender que el feto no existe sino es en su exceso de visualidad, en su saturación de significados, en su visualidad esparcida que no lo restringe a ningún lugar, es decir, está construido en el proceso semiótico-material que implican las tecnologías de visualización”.¹⁴⁵

Claramente, la imagen tecnocientífica del feto, desde el lado de los activistas conservadores, intentaba persuadir a los espectadores que el aborto no era otra cosa que el “asesinato” a un ser similar a ellos en su “humanidad”. La muestra más clara de esta humanización del feto, vino cuando se estrenó en diferentes canales televisivos de los ochenta el documental *El Grito Silencioso*: un documental donde el doctor Bernard N. Nathanson mostraba cómo se procede en un aborto quirúrgico, a través de técnicas que desmiembran y substraen las partes del feto de un vientre materno.

¹⁴³ La traducción es mía.

¹⁴⁴ Donna Haraway, al igual que Petchesky, analiza este entrelazamiento entre la tecnociencia y los fetos: “Tanto la tierra como el feto deben su existencia como objetos públicos a tecnologías de visualización. Estas tecnologías incluyen ordenadores, cámaras de vídeo, satélites, máquinas sonográficas, tecnologías de fibra óptica, televisión, mico cinematografía y mucho más. Tanto el feto global como la esférica Tierra existen por y en el interior de la cultura visual tecnocientífica. Y, además, creo que ambos implican contacto. Ambos provocan un anhelo por la sensibilidad física de una Tierra húmeda y verde azulada y una criatura suave y carnosa. Tal es el motivo por el cual estas imágenes son tan poderosas ideológicamente. Singifican lo inmediatamente natural y encarnado, por encima y en contra de lo construido y descarnado” (Haraway 1997, 204).

¹⁴⁵ Díaz, Jorge. “La imagen política del feto”. *El desconcierto.cl*, 29 de abril de 2016. <https://www.eldesconcierto.cl/2016/04/29/la-imagen-politica-del-feto/>

Desde el estreno de este documental a finales del siglo XX, se ha vuelto tendencia en todas las agrupaciones “pro-vida” del mundo, difundir material visual y audiovisual fatalista (incluso un tanto similares al género cinematográfico *gore*) donde se muestran imágenes y videos de fetos abortados a través de técnicas quirúrgicas o químicas. El proceso de producción subjetiva del feto (y de los embriones y cigotos, incluso) ha sido importante en la medida en que ha permitido a las agrupaciones anti-aborto producir un discurso cargado de emocionalidad y sentimientos de compasión, culpa, tristeza, remordimiento y demás (Varea 2018).

De la misma manera que en Estados Unidos de los años ochenta, los activistas “pro-vida” ecuatorianos han configurado un marco de humanización de los cigotos, embriones y fetos donde aparecen como seres humanos sensibles. En un panfleto de la Pastoral Familiar de Quito titulado “¡Mírame Crecer!” se describen los procesos evolutivos que tienen los embriones y fetos durante su etapa de gestación. La primera parte de este folleto comienza con la imagen de un cigoto diciendo: “¡Hola, aquí estoy!” y debajo, en las últimas cuatro líneas de la descripción, este mismo ser (en primera persona) dice:

En el momento en que el óvulo de mamá es fecundado por el espermatozoide de papá, comienza mi vida como un ser humano, único e irrepetible (...) a través de la historia de mi vida, habré de desarrollar un papel dentro de mi propia familia y mi comunidad, una misión específica que únicamente yo podré realizar. Solo necesito tiempo, alimento, y sobre todo mucho AMOR” (ver imagen 4.10).



Imagen 0.10. Folleto de la Pastoral Familiar donde se muestran imágenes de embriones describiendo su propio proceso de crecimiento.
Fuente: Datos obtenidos del trabajo de campo

En este pequeño panfleto, el cigoto, además de concebirse como un sujeto humano, es construido como un ser trascendentalmente abocado a la existencia. Además, si bien es un sujeto independiente en sensibilidad, este se construye, a la vez, como un ser en relación a una familia.

Otro ejemplo de este proceso de identificación “humanista”, se detalla en otro panfleto de la Pastoral Familiar donde se describen los peligros “abortivos” de la pastilla del día después. La diferencia con el anterior panfleto tiene que ver con que el cigoto es configurado directamente como un “bebé humano”:

Los estudios más recientes, los médicos especialistas, la FDA, los fabricantes y la OMS afirman que la píldora del día después SI tiene efectos antimplantatorios, es decir, NO DEJA que el BEBÉ se anide en la matriz para ser alimentado por ella. Por lo tanto, el BEBÉ recién concebido es abortado apenas inicia el ciclo de la vida (...).

Consecuencias

1.- El bebé recién concebido sin forma de defenderse, ha sido condenado a la muerte, no podrá alimentarse de la matriz de su madre, no podrá crecer, deja de vivir, será desechado (“Mecanismo de acción pastilla del día después”, panfleto, 2019).

Este proceso de humanización de los cigotos/embriones/fetos, no obstante, se ha ido plasmando a través de actos y efectos concretos. Uno de ellos, como nos relataba Santiago Jima en su entrevista, es un proyecto dirigido por la Pastoral Familiar de Quito llamado “Bebés en el Cielo”. Esta iniciativa comenzó en el año 2017 con la dirección de Amparo Medina y consistía en darle “santa sepultura” a fetos que han sido encontrados por Medicina Legal en parques, basureros, baños y en espacios públicos. Esta ceremonia ha sido llevada a cabo en el cementerio Santa Rosa en el sur de Quito y consistía en darle nombres a los fetos, una familia adoptiva (conformada por una mujer que había abortado y que se había arrepentido, según el testimonio de Santiago Jima) y enterrarlos a través de una ceremonia religiosa católica.

En una alianza entre Medicina Legal, Fiscalía, médicos forenses, policías, abogados y sacerdotes (Monseñor Danilo Echeverría y Fausto Trávez, arzobispo de Quito) se dio paso para que la Policía Nacional fuera parte del evento (ver imagen 4.11).

Con un tono emotivo y melancólico, la cadena RT relató la segunda sesión de estos entierros en el año 2018 de la siguiente manera:

Los pequeños cuerpos, de entre diez semanas de gestación hasta neonatos, fueron adoptados, momentáneamente, por voluntarios, quienes les dieron un nombre. Los 36 ataúdes blancos fueron depositados en dos fosas comunes, en las que se colocó una lápida con la inscripción: ‘En memoria de los niños no nacidos, 13 de marzo 2018’.¹⁴⁶

¹⁴⁶ “VIDEO ‘Bebés al Cielo’, entierro masivo en Ecuador de 36 fetos y recién nacidos abandonados”. RT, 14 de marzo de 2018. Acceso 08 de abril de 2019. <https://actualidad.rt.com/actualidad/265525-entierro-masivo-fetos-abandonados-ecuador-aborto>

Imagen 0.11. La Policía nacional del Ecuador en el acto “Bebés en el cielo” llevando los féretros de los fetos.



Fuente: Para revisar la imagen dirigirse al siguiente enlace:
https://twitter.com/PoliciaEcuador/status/973627296686002178?ref_src=twsrc%5Etfw%7Ctwcamp%5Etweetembed%7Ctwterm%5E973627296686002178&ref_url=https%3A%2F%2Factualidad.rt.com%2Factualidad%2F265525-entierro-masivo-fetos-abandonados-ecuador-aborto

De todas maneras, las implicaciones de la humanización del cigoto/embrión/feto han desembocado, al mismo tiempo, en el uso de un discurso liberal sobre los derechos humanos. Si bien, como mencionábamos atrás, existe una oposición a ciertas “corrientes ideológicas mundiales” que se consideran foráneas y peligrosas, el lenguaje internacional de los derechos humanos ha permitido que los grupos “pro-vida” tengan mayor incidencia sobre las políticas de los Estados y ofrezcan una imagen más secular e ilustrada en la sociedad. Bajo este lenguaje de derechos, el feto no es simplemente un humano más –como lo argumenta Petchestky– sino que se lo considera como un sujeto moral, político e, incluso, como un ciudadano (Grzebalska y Petó 2018). En esta reivindicación de los derechos de los “niños por nacer”, Linda Arias, abogada “pro-vida”, mencionaba:

Absolutamente todos somos seres humanos con nuestra propia dignidad y con nuestra propia integridad en derechos, incluido al que está por nacer. Ese es el punto álgido en donde como que no encontramos un entendimiento con la gente que piensa que el derecho a la vida de los niños por nacer puede ser violentado. Y sobrepone el derecho de la mujer, que lo único que hace es sostenerlo, engendrarlo; sobrepone sobre el derecho del niño que está por nacer. Nosotros, en el tema pro-vida, obviamente defendemos al más indefenso que es el niño que

está por nacer que, a veces, está en riesgo (Linda Arias, activista “pro-vida”. Entrevista personal, enero de 2019).

De igual manera, la CEE del Ecuador –a diferencia de lo sucedido en el contexto del 2008 cuando se discutía sobre la Asamblea Constituyente y su nuevo texto de ley– lanzó un comunicado en su página web hablando de los derechos del niño por nacer, apartándose de su marco religioso, y haciendo énfasis en aspectos médicos, éticos y jurídicos. En este comunicado, la CEE afirmaba que:

(...) la Constitución ecuatoriana asegura a todas las personas el derecho a la vida, a la integridad física y psíquica y las protege desde la concepción. (Cfr. Art. 45). Las Leyes, los reglamentos y las ordenanzas deben, entonces, reconocer, respetar, promover, defender y garantizar los derechos de todos los seres humanos, desde su inicio y hasta el final, en base a verdades científicas y valores éticos. No es correcto legislar despojándose de los valores éticos.¹⁴⁷

Retomando nuevamente a Moffit (2017) la discusión sobre el aborto (al igual que la de la *ideología de género*) ha generado un ensamblaje efectivo entre: un discurso aliberal y populista que identifica al feminismo y a los DSR como corrientes perversas y foráneas y; un discurso liberal enfocado sobre los derechos humanos del “niño por nacer”. De todas maneras, existe un segundo marco a considerar que es aún más paradójico: el marco “pro-mujeres”.

c. El marco “pro-vida/pro-mujeres”

¿A qué nos remite el slogan *Salvemos las 2 vidas*? ¿Es sólo el cigoto, el embrión y el feto los únicos que se construyen como seres vulnerables? Melody Rose, académica estadounidense y experta en nuevos grupos conservadores, en su original artículo *Pro-Life, Pro-Woman? Frame Extension in the American Antiabortion Movement* (2011) nos revela algo totalmente novedoso de la nueva era conservadora: los actuales colectivos “pro-vida” han pasado de tener un marco completamente enfocado en el “niño por nacer”, a uno que remite también a la mujer y sus derechos. ¿Cómo se dio este cambio? Y ¿Por qué?

¹⁴⁷ “¿Y los derechos de los niños por nacer?”, *CEE (Conferencia Episcopal Ecuatoriana)*. Acceso el 15 de enero de 2019. <http://conferenciaepiscopal.ec/y-los-derechos-de-los-ninos-por-nacer/>

Según Rose, “para mediados de los años ochenta el enfoque en el feto había fallado en producir la prohibición total del aborto, y algunos activistas se habían cansado esperando el cambio”¹⁴⁸ (2011, 9). De esta manera, y con el avance exponencial del discurso feminista a nivel internacional, las agrupaciones anti-aborto comenzaron a formular un nuevo marco que incluyera la defensa del feto y el cigoto (o el “bebé”, según ellos), pero también los derechos sobre las vidas de las mujeres. Uno de los primeros pasos que dieron los grupos anti-aborto fue formular la muy conocida (y pseudo-científica) teoría sobre el *síndrome post-aborto*. David C. Reardon fue el primero en escribir un libro sobre los efectos nocivos del aborto en EEUU, basándose en 252 entrevistas con mujeres que habían terminado voluntariamente su embarazo. La conclusión de Reardon era que el aborto no sólo destruye una vida “humana”, sino que produce una serie de secuelas (depresión, drogadicción, ruptura de relaciones sociales, maltrato infantil, entre otros) que afectan psíquica e, incluso, fisiológicamente a las mujeres. Con la difusión de las ideas de Reardon, diferentes organizaciones “pro-vida” empezaron a activar protocolos de atención para mujeres que habían abortado (al igual que lo hace Medina en su organización S.O.S Mamá) brindándoles servicios psicológicos, médicos, etc., y posicionándolas como una de las “víctimas” de los grupos feministas. Desde este momento, el lema de lucha de las agrupaciones conservadores pasó de un marco netamente “pro-vida” a uno “pro-mujeres”.

Lo importante del síndrome postaborto y de su marco “pro-mujeres”, tiene que ver, sin embargo, con su difusión transnacional. Carol Mason (2019), explica como en todo el mundo (y no solamente en EEUU) los grupos conservadores y de derecha han adoptado un supuesto lema “pro-mujeres”, para intentar desmovilizar al feminismo y legitimar agendas en contra de los DSR –e incluso, contra los LGBTI. En el caso de Ecuador, como mencionábamos unas páginas atrás, Amparo Medina menciona en su entrevista que “no hay nada más machista que la anticoncepción y el aborto”. Desde el esquema interpretativo aliberal de la activista católica, el negocio de los DSR y de las grandes farmacéuticas, tienen dos sujetos concretos: por un lado, los “bebés abortados” –los cuales son usados, incluso, para ser comercializados– y, por otro, las mujeres: aquellas que llevan el mayor peso de la anticoncepción (terminando con grandes daños físicos en el cuerpo) y, en última instancia, del aborto. En esta misma lógica anti-mercantil/anti-neoliberal donde la mujer es usada y desechada por los grupos

¹⁴⁸ La traducción es mía.

farmacéuticos (e incluso, por las feministas oficiales), Linda Arias hablaba del activismo “pro-vida” como una lucha política en favor de las mujeres:

(...) ser pro-vida significa tener una vida de calidad, en donde a las mujeres no se nos use. No es que somos cosificadas porque nosotras podemos vivir embarazos. No, eso es parte de nuestra naturaleza humana. A nosotros si se nos quiere cosificar, por ejemplo, con el vientre de alquiler, es decir, ‘tienes un útero y yo te pago para que tú engendres¹⁴⁹’ (Linda Arias, activista “pro-vida”. Entrevista personal, enero de 2019).

Volviendo con la campaña *Salvemos las 2 vidas* que surgió en Ecuador a principios del 2019, Martha Villafuerte comentaba en la inauguración de esta plataforma el plan alternativo que propondrían los grupos “pro-vida” en caso de que no se despenalice el aborto:

Rescatar la vida del vientre materno y de la víctima de una violación, que no deja de ser una víctima. Y matar a un ser humano dentro de un vientre materno no debe ser legal ni debe ser para nada considerado; es algo inconstitucional. La propuesta en sí es anticonstitucional. (...) Con esa base nosotros creamos una base para un programa para la madre que ha sido víctima de una violación y para el niño por nacer en caso de violación, producto de una violación, denominado *Salvemos las 2 vidas*¹⁵⁰ (Martha Villafuerte, conferencia “Salvemos las 2 vidas”, 2019).

Como podemos leer, Villafuerte plantea, no sólo un programa para la “salvación del bebé”, sino un programa para reparar a las mujeres que han sufrido de una violación. Más adelante, en la misma ponencia –y considerando la teoría de las secuelas post-aborto–, la misma activista comentó sobre el “peligro” que significa el aborto para las mujeres, tanto desde el ámbito psicológico, como médico:

El procedimiento del aborto y las píldoras abortivas a veces provocan la muerte por sangrado, (...), etc. Porque no existe el aborto seguro (...). Quieren proponer el aborto seguro. No, no

¹⁴⁹ Aunque sea muy paradójico, existen muchas posturas dentro del feminismo con respecto a los vientres de alquiler. Escritoras como Amelia Valcárcel o Silvia Federici se han manifestado varias veces con respecto a la maternidad subrogada, afirmando que es una forma de cosificación contra las mujeres. En este caso, el activismo anti-aborto parece incluir en su agenda varias demandas que se han puesto desde el mismo feminismo.

¹⁵⁰ Martha Villafuerte había propuesto crear un nuevo proyecto para ayudar a las mujeres que han resultado embarazadas producto de una violación. Esta propuesta, según Villafuerte, tendría que ser implementada desde el gobierno.

existe el aborto seguro, porque no nacemos para matar a un ser humano en nuestros vientres; nosotras nacemos para crear vida. El aborto seguro no existe. Y en los estudios también muestran altos índices de suicidio por secuelas post-aborto. Eso es un tema muy interesante y que nadie está profundizando, ya que las secuelas post aborto sí existen, porque es un trauma psicológico y emocional para la cual no hemos sido configuradas genéticamente y que está afectando mucho a las que practican el aborto (Martha Villafuerte, conferencia “Salvemos las 2 vidas”, 2019).

En última instancia, lo que intenta afirmar Villafuerte es que el aborto (al igual que la *ideología de género*) es un acto “anti-natural” y peligroso para una mujer, en la medida que sus órganos, su cuerpo –e incluso una supuesta psiquis maternal– están “diseñados” para llevar una “vida”. El aborto es una suerte de *contra-natura* que lo único que puede traer es devastación, tanto a nivel fisiológico como psíquico. Es aquí, con este argumento naturalista, donde aborto e *ideología de género* empatan y mantienen una conexión. Casi al final de la entrevista con Amparo Medina, la “exactivista feminista” describió la relación entre las políticas abortistas y la *ideología de género* en el mundo. Medina respondió:

Es que una vez que yo he implantado políticas en donde le digo a una mujer que es un derecho matar a su hijo.... O sea, los seres humanos tenemos de por sí, tenemos en la naturaleza un sentido de protección. O sea, si tú ves en este momento que alguien se va a cruzar y le va a coger un carro, tú automáticamente vas a salvarle. (...). Ese sentido de protección es natural en el ser humano; sin embargo, la política del aborto lo que hace es generar un cambio en esa estructura natural del ser humano y decir ‘mira, tu no tienes sentido de protección, tu puedes matarle a alguien y vas a mejorar tu calidad de vida’. Entonces una vez que yo hablo del derecho a decidir y el derecho a decidir cruza por dejar de proteger al otro y lo mato; luego que he dado ese paso, voy a dar un siguiente paso que ya no es solamente está destinado a las mujeres, sino que también a la población en general que es mi derecho a decidir en mi cuerpo. Entonces mi cuerpo se convierte en un objeto por el cual yo puedo hacer uso a mi placer y a mi querer. Entonces este derecho a decidir ya no solamente está en el derecho a usar de tu cuerpo sexualmente, matar a un ser humano, sino a hacer de tu cuerpo un objeto con el cual yo puedo vivir el placer y usarlo a mi placer. Este derecho a decidir cruza sobre todo también... y tu dices también qué relación hay con las empresas químicas farmacéuticas, porque ellas son las que hacen las operaciones, por ejemplo, de transformación de sexo (Amparo Medina, dirigente de la pastoral familiar en Quito. Entrevista con el autor, marzo de 2019).

En otras palabras, las políticas de aborto destruyen cierta “naturalidad esencial” para los seres humanos (especialmente para las mujeres) y, con ello, abren las puertas para que otras formas de *anti-naturaleza*, agrupadas bajo el paraguas de la *ideología de género*, se extiendan por el mundo. No obstante, el problema para Medina pasa también con respecto al derecho (egoísta) de decidir: Si una mujer puede “decidir matar a su propio hijo”, no hay mucho camino para que otras personas, desde sus deseos más individuales y personales, puedan decidir sobre otro tipo de “perversidades anti-naturales”: cambios de sexo, hormonización, implantes, etc. El derecho a decidir, bajo el esquema interpretativo que tiene Medina, es tomado como un derecho egoísta donde me autocosifico y lo único que importa es *mí* placer y *mi* vida. No obstante, el marco “pro-mujeres” de estos grupos conservadores, no sólo se expone a través de la defensa de las mujeres violadas o usadas por las grandes farmacéuticas, sino a través de la lucha por “las mujeres por nacer” aspecto que cobra sentido en el actual ciclo de luchas feministas, vinculado al lema “Ni una menos”.

El cigoto, embrión o feto ya no son tomados como entes neutrales (o como hombres, en realidad), sino como seres sexuados, “posibles mujeres” a las cuales el aborto les quitaría el “derecho de existir”, concibiéndose este hecho bajo el paraguas del feminicidio. En palabras de la misma representante de *Salvemos las 2 vidas*:

Apoyamos sí, es verdad, apoyo el derecho a las mujeres, todas tenemos opciones también, siempre y cuando no mates a nadie. Mi derecho termina cuando interrumpes el del otro, porque no existe derecho a matar. En Ecuador no existe la pena de muerte (...). Entonces, ¿qué pena de muerte tengo practicar a un ser que está en mi vientre? El 50% de los niños no nacidos son niñas, entonces eso quiere decir que 1 de cada 2 abortos quita el derecho a una mujer. Entonces, ¿dónde están los derechos de esa mujer que se encuentran en el vientre materno? (Martha Villafuerte, conferencia “Salvemos las 2 vidas”, 2019).

Imagen 0.12. “Soy tan feminista que defiendo a la mujer antes de nacer”. Imagen postada en el Instagram de la agrupación. Frente Joven (Guayaquil).



Fuente: Para revisar la imagen dirigirse al siguiente enlace:
<https://www.instagram.com/p/B3Fczg9Aphb/>

Podemos denotar que Villafuerte, Medina y varios activistas anti-aborto, extrapolan el discurso actual sobre el femicidio (común en todos los movimientos feministas latinoamericanos actuales y que ha venido tomando fuerza desde el #8M de 2017 con movimientos como *Vivas Nos Queremos* y *Ni Una Menos*) al campo del aborto. Si el aborto es un “asesinato” y el 50% de los abortos son provocados a “bebés” de sexo femenino, la consecuencia lógica, según Villafuerte, sería que el aborto es, efectivamente, una forma (y la más primordial para ellos) de femicidio.

Desde aquí podemos hablar de la triangulación de tres sectores que las agrupaciones conservadoras anti-género/anti-aborto intenta cooptar mediante su liberalismo aliberal: por un lado está el “pueblo” (la voz popular que “decide” sobre su familia y nación); los jóvenes (cómo el caso de agrupaciones “pro-vida” juveniles como Frente Joven y Red de jóvenes activos (Ver imagen 4.13) y; las mujeres. Actualmente, este marco “pro-mujeres” ha tomado forma en lo que activistas anti-aborto (como la misma Medina o Frente Joven en la imagen 4.12) denominan “feminismo pro-vida”:

Tenemos un grupo de mujeres feministas que nos han acompañado en todo el proceso porque creen que, por ejemplo, el tema de la *ideología de género* le ha restado derecho a las políticas

de mujeres, cosa que yo comparto totalmente. Entonces vienen y participan de nuestras actividades. Ellas también acompañan al tema del aborto porque consideran que el aborto es un acto machista, consideran que la mujer no tiene por qué andar sola con su hijo cuando el hombre podría ser parte del proceso educativo de sus hijos (...) ¿Cuál es la diferencia? Qué ese tipo de grupos de feministas (porque hay LGBTI que también apoyan la vida), como no están dentro de la norma de sus grupos y de los grupos progres estos que ahora están en los medios de comunicación, que están en las universidades, que están en todo lado, entonces no son noticia (Amparo Medina, dirigente de la pastoral familiar en Quito. Entrevista con el autor, marzo de 2019).

¿Qué incidencia tiene el nuevo “feminismo-pro-vida” en el accionar colectivo de los feminismos en movimiento? De manera general, el feminismo pro-vida puede ser leído como un intento por desmovilizar a los feminismos en movimiento y captar la atención de las mujeres. En buena parte, es necesario reconocer que una gran proporción de las personas que lideran la causa “pro-vida” en el país son, efectivamente, mujeres: Amparo Medina, Martha Villafuerte, Gina Guevara, Nancy Tosi (activista “pro-vida” cuencana que representa a Vida Humana Internacional), Erika Váscones, Eliana Cabrera, Isabel Salazar (presidenta de la Comisión Ecuatoriana de Justicia y Paz), etc. Esta causa, no obstante, está movilizand, no sólo mujeres adultas, sino a mujeres jóvenes que pertenecen a movimientos eclesiales, grupos religiosos, etc (Yépez 2019). Esta tendencia “pro-mujeres”, sin embargo, no es una casualidad en Ecuador, sino que, tal como lo explica Carol Mason (2019), es un marco de acción que viene activándose en diferentes países y contextos. La misma (extrema) derecha, ha intentado cooptar discursos progresistas para legitimar agendas que se oponen a las vidas de ciertas minorías: musulmanes, migrantes, etc.

Ahora, ¿a qué se refieren estos colectivos cuando se enuncian/identifican desde el “feminismo pro-vida”? ¿Qué significa feminismo para ellos? Podría decir que la apelación al feminismo tiene que ver con intento por volver a “darle dignidad” a las mujeres, pero posicionándolas, nuevamente, en sus roles binarios y “complementarios” como madres, cuidadoras y esposas. Al contrario del “género” que es una categoría que deconstruye identidades fijas (por eso su decantación en *ideología de género*), el feminismo es interpretado como una forma de recuperar una esencia femenina trascendental que viene perdiéndose por la ideología de género, los grupos LGBTI y/o las “feministas radicales” (en sus propios términos).



Imagen 0.13. Las agrupaciones Red de Jóvenes Activos y Frente Joven en la marcha anti-aborto de Guayaquil del 17 de marzo de 2019.

Fuente: Datos obtenidos del trabajo de campo

4.3. Mucho más que sectores reaccionarios: Las múltiples dimensiones discursivas de la lucha pro-vida/pro-familia

La categoría de politización reactiva, tal como lo intenta explicar Vaggione (2009), es un concepto que pretende explicar cómo las actuales agrupaciones religiosas conservadoras han empezado un proceso de activación para frenar el avance de las políticas feministas y de género. No obstante, más allá de mantenerse como simples organizaciones reaccionarias, las agrupaciones “pro-vida” han logrado articular, en alguna medida, una propuesta para posicionar sus propias políticas “pro-vida/pro-familia” en la sociedad. Desde aquí, como lo afirma Martha Villafuerte, la dirigente de la Red Familiar de Principios Formativos, lo que le interesa al anti-aborto es “no sólo ser reactivos, sino proactivos” (Martha Villafuerte, conferencia “Salvemos las 2 vidas”, 2019). Este interés por ser proactivos implica, en última instancia, intentar generar cambios a nivel de la política pública e incidir a nivel del Estado. Para analizar este aspecto proactivo, tomaré en cuenta el concepto de phenomenal structure de Reiner Keller (2012). Para el escritor alemán, los discursos no solo pueden ser analizados a través de los marcos que lo constituyen, sino a través del tipo de problema que configuran, su (posible) resolución y otras múltiples dimensiones:

Construir un tema como un problema en la agenda pública requiere que los protagonistas aborden el tema en varias dimensiones y se refieran a declaraciones argumentativas, dramatizantes y evaluativas; la determinación del tipo de problema o tema de una unidad de enunciado, la definición de características, relaciones causales (causa-efecto) y su vínculo con

responsabilidades, identidades de actores involucrados y no-humanos, dimensiones del problema, valores morales y juicios estéticos, consecuencias, posibles cursos de acción y otros (Keller 2012, 69).

La estructura fenomenal, sin embargo, puede ser formulada de acuerdo al tipo de discurso que estemos analizando. ¿Cuál es el problema para los grupos anti-aborto y conservadores? ¿Cómo resolverlo? ¿Quiénes son sus actores? ¿Quiénes generarían estos cambios? ¿Cómo enfrentarse a los grupos que se oponen a sus discursos y posiciones políticas? En la Tabla 1 he logrado ordenar, siguiendo un modelo similar presentado Reiner Keller (2012), seis dimensiones del discurso “pro-vida”, basándome en la conferencia inaugural de la campaña *Salvemos las 2 vidas*, entrevistas e información obtenida en redes sociales: el problema y sus causas, los responsables (sea el Estado, la sociedad, etc.), las soluciones al problema, la autoidentificación, la identificación de los otros y los valores que atraviesan sus propuestas. A continuación, la tabla de la phenomenal structure y su explicación.

Tabla 5. Phenomenal structure: el discurso “pro-vida” y sus propuestas en Ecuador

Dimensiones	Discurso “pro-vida” en Ecuador
Problema y causas	<p>La despenalización del aborto como “legalización del asesinato a bebés”.</p> <p>Discrepancias con actores que ven al aborto como problema de salud pública y de desigualdad social.</p> <ul style="list-style-type: none"> - Agrupaciones feministas y actores políticos que buscan la despenalización del aborto en casos de violación, estupro, incesto, inseminación no consentida o por una grave malformación del feto que hará inviable su vida en el COIP. - Problema de las mujeres violadas y embarazadas que intentan abortar . - Problema de los “bebés” abortados.
Responsables	<ul style="list-style-type: none"> - El Estado (debe asegurar la “vida desde la concepción” en todas sus causas, aún cuando el “niño por nacer” sea producto de una violación. Implementar políticas para asegurar la “vida del niño por nacer”). - Sociedad civil y grupos “pro-vida” (deben comprometerse con la causa anti-aborto y exigir al Estado que no cambie el COIP).

	<ul style="list-style-type: none"> - Médicos (no deben, por ningún motivo, practicar abortos. Además, todo aquel que lo haga debería ser juzgado por la ley). - Mujeres (enseñarles que el aborto es un “asesinato”).
<p>Propuestas políticas</p>	<p>Detener la reforma del COIP con respecto al aborto en casos de violación.</p> <p>Para esto, además, se propondrá otro plan tanto para el “niño por nacer”, como para la madre violentada:</p> <p>1.- Generar un proceso de acción colectiva nacional que incluya la alianza con agrupaciones “pro-vida”. Esto implicaría:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Una Campaña comunicacional (incluyendo redes sociales) a nivel nacional desde jóvenes desde los 14 años para promover la no-despenalización del aborto en el COIP. - Establecer una red sólida de agrupaciones “pro-vida” nacionales para promover la no-despenalización del aborto, y proyectos en favor de la familia y el no-nacido. Hasta marzo existían 60 agrupaciones aliadas. - Marchas a nivel nacional por “el día del niño por nacer”. Todas éstas se darían el 17 de marzo. - Votar por candidatos “pro-vida” y hacer lobby político (a finales de marzo, todo el país estaba en medio de elecciones a alcaldes, prefectos y concejales. Tomando en cuenta este contexto, los grupos anti-aborto presionaron afirmando que solo votarían por candidatos “pro-vida”). - Acercamiento con asambleístas afines al pensamiento “pro-vida” para respaldarlos (lobby político). - Foros y conversatorios “pro-vida/pro-familia”: Convenciones sobre la familia, debates sobre aborto, etc. - Activismo desde las Pastorales familiares en todo el Ecuador (la iglesia católica lanzó a finales de

	<p>2018, en Riobamba, el proyecto “Misión Familia” en la que todas las Pastorales Familiares (incluyendo aquellas que se encuentran en pequeñas parroquias), tenían la disposición de dirigir sus actividades en relación al fortalecimiento de la familia, la lucha “pro-vida”, el amor en matrimonio, entre otros).</p> <p>2.- Programa nacional <i>Salvemos las 2 vidas</i> para reparar a la mujer que ha sido violada y para el cuidado del “niño por nacer”:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Más sanciones penales a los violadores (reformas en el COIP). - Registro de personas que hayan sido acusadas de abuso sexual a menores. - Generar políticas públicas en favor de la madre y el “bebé”: casas de acogida para madres e hijos, por ejemplo. - Mejoramiento en las políticas de adopción. - Implementación de políticas de adopción donde se permita el proceso de adopción desde el vientre materno. Esto implicaría mayor agilidad en los trámites para que una pareja adopte al “bebé por nacer” desde el momento que una mujer esté embarazada. - Establecer sanciones penales para aquellos que promuevan y/o ejecuten abortos. - Crear un código legal para la familia. - Establecer un ministerio exclusivo para la familia que haga valer este código.
Posicionamiento subjetivo/identificación	<ul style="list-style-type: none"> - Organizaciones “pro-vida” como defensoras de “vida” humana y de los derechos. - “Pro-vidas” como representantes de la “moral”, lo “ético”, los “valores” y lo “científico”.
Identificación de los otros	<ul style="list-style-type: none"> - Organizaciones feministas como promotoras del “asesinato a bebés”. - Organizaciones feministas como respaldadas por poderosos grupos de poder (farmacéuticas, organismos internacionales, etc.). - Comisiones de Justicia y de Salud como promotoras del “asesinato a inocentes”.

	<ul style="list-style-type: none"> - El Estado como garante de derechos para los no-nacidos.
Valores	<ul style="list-style-type: none"> - Vida humana como algo invaluable que empieza desde la concepción y que se debe respetar. - Respeto a la constitución y a su artículo sobre la protección de la vida desde la concepción - Moral de la sociedad como algo degradación

Fuente: Datos obtenidos del trabajo de campo

Podemos empezar analizando el problema que formulan los sectores conversadores. Para ellos, la despenalización del aborto en el COIP es considerado una legalización del “asesinato de bebés”. En este caso, el aborto debe mantenerse en su punibilidad, ya que contradice los derechos humanos y la misma Constitución. A diferencia de las feministas, para los “pro-vida”, el aborto no tiene que ver con una cuestión de salud pública y/o capacidad de autodeterminación, sino con un “crimen” contra un ser indefenso y sin agencia. Desde la posición simbólica de los conservadores, por tanto, el Estado debería “defender la vida” desde la concepción, los médicos deberían negarse a practicar abortos (y aquellos que lo hagan deberían ser penalizados por la ley) las mujeres deberían mantenerse como madres (aún cuando su embarazo sea producto de una violación) y los grupos “pro-vida” deberían generar acciones en contra del aborto y su posible despenalización.

En segundo lugar, se encuentra la propuesta política de las agrupaciones “pro-vida”. En primer lugar, su propuesta consistía en crear una política nacional llamada *Salvemos las 2 vidas*. Esta tendría como objetivo impulsar proyectos en favor de los no-nacidos y de las mujeres embarazadas producto de una violación, en caso de que las reformas al COIP sean negadas por la Asamblea Nacional. Para lograr instituir con eficacia esta política nacional, las agrupaciones anti-aborto propusieron crear un Ministerio de la familia y un código orgánico que establezca normativas en favor de la familia, el no-nacido, los niños y las mujeres (un Código orgánico de la familia). Al mismo tiempo, éste código impulsaría penas más fuertes para aquellos que violen a una mujer y para aquellos que impulsen y/o practiquen abortos. Al mismo tiempo, la asambleísta Lourdes Cuesta, en alianza con los conservadores, propuso crear un registro de violadores en el país para asegurar que estas personas no trabajen cerca de niños u adolescente, Desde todas éstas propuestas, existe un intento por sustituir las políticas transversales de género (*gender mainstreaming*), por unas que pongan énfasis directamente

por la familia y “niños por nacer” (un tipo de *family mainstreaming*). En esta lógica familiarista, César Parra, mencionaba:

Yo creo si hay una regresión muy sustantiva en la constitución es el tema familia, definitivamente. (..) Y es esta Constitución verde¹⁵¹ (...), con todos sus actores políticos que eliminó a la familia como sujeto social de derechos y lo colocó en los derechos individuales de la persona. Los perros tienen más derechos que las familias, en principio. (...) Pero la familia como núcleo constitucional de la expresión de la construcción social, en términos de Berger, se eliminó a la familia. Entonces esta constitución verde eliminó a la familia como sujeto social de derechos. Y eso, en mi opinión, eso es una agenda nuestra: volver a ese principio fundamental de reconocer a la familia, no solo el hogar como el espacio inviolable, sino la familia misma como construcción. Que además es la replicadora por esencia de la cultura (César Parra, líder del movimiento Vida y Familia. Entrevista con el autor, febrero de 2019).

Lo más importante de la propuesta política, no obstante, tiene que ver con políticas públicas a favor de las mujeres que deseen abortar y de sus “bebés”. Por un lado, los “pro-vida” propusieron crear nuevas casas de acogida para mujeres de escasos recursos que no puedan mantener su embarazo con normalidad. Se trataría, entonces, de generar proyectos asistencialistas que incentiven a las mujeres a mantener su embarazo. Lo más novedoso, sin embargo, tiene que ver con el mejoramiento de las políticas de adopción. Los “pro-vida” hablaron de crear una nueva política de adopción, donde una persona pueda adoptar un “niño” desde que éste se encuentre en el vientre de una mujer que desea abortar. En este caso, se trataría de agilizar los procesos de adopción en el país, para que apenas se cumplan los nueve meses de gestación, una persona o pareja pueda adoptar al bebé recién nacido.

Desde el lado de la acción colectiva, por otro lado, las agrupaciones anti-aborto consolidaron todo un aparato para impedir la despenalización del aborto. Por un lado, estos decidieron impulsar una campaña comunicacional en redes sociales y medios de comunicación para incentivar a la población (principalmente a los jóvenes) a afiliarse a la lucha “pro-vida”. Esta campaña se llevaría a cabo a través de las diferentes alianzas con agrupaciones “pro-vida/pro-familia” en todas las provincias del Ecuador (60 eran las agrupaciones que se habían aliado hasta ese momento a la campaña “Salvemos las 2 vidas”). De la misma manera, esta campaña

¹⁵¹ Con “Constitución verde”, Parra se refiere a qué esta fue impulsada por Alianza País y el Correísmo, que en su momento tuvieron el color verde como símbolo de su partido.

comunicacional tendría como fin localizar a los assembleístas anti-aborto, visibilizarlos y generar vínculos para apoyarlos en su voto negativo ante la reforma del COIP (imagen 4.14). En la misma forma, ya que eran tiempos de elecciones de alcaldes, prefectos y concejales, los “pro-vida” intentaron persuadir a los nuevos políticos de que sólo votarían por aquellos que impulsen proyectos y políticas “pro-vida/pro-familia”.

Imagen 0.14. Martha Villafuerte entregando un reconocimiento a Esteban Torres (asambleísta por el Partido Social Cristiano) por oponerse a las reformas “abortistas” del COIP



Fuente: Para revisar la imagen dirigirse al siguiente enlace:
<https://www.facebook.com/RedFamiliarPF/photos/a.2180406265565205/2294865487452615/?type=3&theater>

La campaña comunicacional, además, estaría acompañada de una serie de seminarios y conversatorios anti-aborto. Con la conferencia de Agustín Laje y Nicolás Márquez se había inaugurado, por ejemplo, las Convenciones por la familia llevadas a cabo en 3 ciudades del Ecuador. La idea era llevar a cabo estas convenciones de manera anual, trayendo a expositores internacionales en favor de la “familia natural”, la lucha anti-aborto, etc.

De todas maneras, la iglesia católica también apoyó la causa “pro-vida” a través del proyecto nacional “Misión Familia”. Este proyecto, que fue discutido en un principio en octubre del 2018 en una reunión de obispos, empezó a ser implementado a principios del 2019 y tenía como objetivo que todas las Pastorales Familiares del país incentiven actividades en favor del matrimonio, la “vida”, en otros.

Frente a estas dimensiones del problema que formulan los colectivos “pro-vida”, es necesario preguntarse acerca de su capacidad para incidir en el Estado y transformar la sociedad. Si bien existen procesos de politización reactiva que intentan detener los avances del feminismo, es necesario preguntarse por el tipo de política y de sociedad que plantean estos grupos. El discurso “pro-vida/pro-familia”, desde aquí, debe verse como un intento por transformar el mundo e instaurar un nuevo tipo de racionalidad política. ¿Quiénes aparecen en esta política? ¿Quiénes se marginan?

Conclusiones

Mientras escribía esta investigación, varios sucesos han cambiado el panorama de los procesos de politización reactiva de los sectores conservadores. El 12 de junio de 2019, la Corte Constitucional del Ecuador falló a favor de una sentencia que permitía el matrimonio entre personas del mismo sexo. Esto se dio después de que en una acción de protección presentada por colectivos LGBTI del Ecuador, se pusiera a discusión la aplicabilidad de la Opinión Consultiva OC24/17 de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. En este documento se reafirma que todos los Estados miembros de esta convención deben aplicar reformas en el ámbito de los derechos LGBTI, incluyendo: el reconocimiento legal a la identidad de género y de las orientaciones sexuales no-heterosexuales, los DSR de las diversidades sexuales y el acceso al matrimonio igualitario. Cuando la Corte Constitucional dio paso a esta resolución, diferentes sectores conservadores reaccionaron y un intenso debate se produjo en medios de comunicación y redes sociales. A poco tiempo de esto, la campaña de CMHNM volvió a surgir, exigiendo se revoque la sentencia de la Corte y apelando, nuevamente, a una supuesta voluntad popular desquebrajada:

¡Ecuatorianos estamos de Luto! Siempre recordaremos el Miércoles 12 de junio del 2019, día nefasto para las familias ecuatorianas. La Corte Constitucional mediante el voto de 5 jueces se tomó la atribución de vulnerar los derechos de 17 millones de ecuatorianos, al prostituir la Constitución de la República del Ecuador, ya que pese a que el art. 67 define al matrimonio como la unión de un hombre y una mujer, y que en el año 2008 mediante referéndum donde el 63% del pueblo ecuatoriano aprobó en las urnas esta Constitución incluyendo el artículo mencionado; hoy inconstitucionalmente aprueban el matrimonio igualitario, es decir el matrimonio entre personas del mismo sexo. Imponiéndose prepotentemente sobre toda la voluntad y derecho del pueblo.¹⁵²

Evangélicos y católicos se unieron en las calles el 29 de junio de 2019 (en Guayaquil el 22 de junio), mientras que nuevas agrupaciones conservadoras se aliaron a las manifestaciones. La FEINE, (Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicos del Ecuador), por ejemplo, se movilizó en el centro histórico de la ciudad de Quito, junto con el respaldo de varias agrupaciones indígenas evangélicas de todo el país. La presión masiva de estos

¹⁵²Con mis hijos no te metas- Ecuador. Comunicado 13 de junio de 2019. Acceso el 25 de agosto de 2019. <https://www.facebook.com/conmishijosnotemetasec/photos/a.1785559831473692/2659553474074319/?type=3&theater>

sectores, sin embargo, no impidió que la Corte ratificara su decisión y que, finalmente, se apruebe el matrimonio civil igualitario. Tras el registro oficial de esta sentencia, Alexandra Chávez y Mishelle Avilés, dos mujeres lesbianas de Guayaquil, fueron la primera pareja del mismo sexo en contraer matrimonio el 17 de julio de 2019.

A principios del mes de agosto, en cambio, la Asamblea Nacional del Ecuador decidió iniciar el segundo debate de aprobación del nuevo COIP y, con esto, habilitar la despenalización del aborto en casos de violación, incesto, estupro e inseminación no consentida. Diversos colectivos anti-aborto se unieron para oponerse a estas reformas legales; mientras que sectores feministas y de mujeres se autoconvocaron en plantones, medios de comunicación y redes sociales. *Salvemos las 2 vidas* siguió siendo el lema de los activistas “pro-vida”, laicos y sacerdotes. La propuesta de ley, sin embargo, no corrió la misma suerte que la sentencia que habilitaba el matrimonio civil igualitario. El 17 de septiembre de 2019, cuando la Asamblea Nacional votó por estas reformas, el número de asambleístas que estuvieron a favor no fue suficiente para aprobar esta normativa. Mientras a las afueras de la Asamblea Nacional los grupos “pro-vida” celebraban con rezos, oraciones y cánticos (ya que se habían convocado en el exterior de la Asamblea Nacional con banderas y carteles) la rabia e indignación recorría a todas las mujeres feministas que esperaban la aprobación de leyes más justas para sus vidas y cuerpos. Con todo, ¿no es esta la prueba de que es más fácil aprobar legislaciones que asimilan a los LGBTI al mundo heterosexual (matrimonio), que aprobar leyes que permiten a las mujeres autodeterminarse y construir vidas por fuera de las relaciones patriarcales? Más allá de estos debates, todos estos sucesos indican que el conservadurismo continuará activándose a través de redes sociales, medios de comunicación y espacios públicos. Mientras el feminismo se fortalece en Ecuador y en América Latina a través de las mujeres indígenas, las estudiantes, las trans, las madres y las lesbianas, el reaccionarismo se activa como una suerte de contramovimiento con sus propios slogans, discursos y actores.

En este panorama (a veces no muy alentador), creo que es necesario reflexionar sobre varias cuestiones fundamentales de los activismos *anti-género* en Ecuador. En primer lugar, es necesario reconocer la adaptabilidad del discurso sobre la *ideología de género* para asentarse en contextos diversos y generar procesos de activación política. Aunque sus orígenes remiten al Vaticano y su enfrentamiento contra el feminismo transnacional de los noventa, la *ideología de género* se adaptó frente a las condiciones pragmáticas y políticas del país de los últimos once años: los debates sobre las nuevas políticas de prevención de violencia contra las

mujeres, la reiteración de los DSR de los jóvenes, el acceso a métodos anticonceptivos, entre otros. Si bien Ecuador es un caso ejemplar de este proceso de difusión y adaptabilidad transnacional del discurso *anti-género*, otros países como Cuba (un país socialista) podrían proporcionar detalles interesantes de la capacidad de asentamiento de este discurso.

En segundo lugar, así como la *ideología de género* se adapta a contextos tan distintos, su flexibilidad le permite configurarse como un pegamento simbólico (Graff 2016) que articula diversas temáticas y, sobre todo, diversos marcos de acción colectiva. Por un lado, como demostré en el capítulo 3, existen momentos en que la *ideología de género* sirve para enunciar un marco sobre lo científico y lo natural y, luego, un marco que apela a lógicas populistas: la voluntad de las “mayorías” por el de las “minorías”, la enunciación de elites corruptas y malvadas que destruyen la nación, etc. Tomando en cuenta esto, no es posible generalizar las características propias del discurso *anti-género*, sino que se necesitan marcos teóricos capaces de analizar la especificidad de esta estructura enunciativa en contextos y tiempos específicos. Por tomar un ejemplo, ¿qué características tiene la retórica *anti-género* de Ecuador que lo diferencian o vinculan con la de las agrupaciones conservadoras europeas?

En tercer lugar, si el pegamento simbólico funciona para ensamblar marcos interpretativos de diferente calibre en el discurso *anti-género*, algo similar sucede con los actores que se alían en estas campañas. Como he mencionado anteriormente, una suerte de movimiento ecuménico se ensambló a través de sectores religiosos en CMHNM para detener el avance de políticas en DSR. Estas alianzas resquebrajaron (al menos en parte) las fricciones entre sectores evangélicos y católicos para forjar una suerte de “hermandad” conservadora. Carlos Arsenio Larco, abogado de Vida y Familia y amigo de Amparo Medina comentaba en su entrevista:

La falta de madurez en general, las circunstancias históricas entre evangélicos y católicos (yo soy Cristiano evangélico), nos han tenido así como trabajando por separado; lo cual cuando uno va entendiendo muchas cosas (y) uno dice, ‘qué error más fundamental, que error más grave’. Si algo bueno ha dado este proceso es (...) (saber que) hay muchas más cosas que nos unen que las que nos separan, que son cuestiones accidentales. Y nos unen, por ejemplo, el hecho de (...) estos temas de género con el cual han querido influir mal a nuestros hijos. (...). Esto ha permitido que enfoquemos hacia un mismo rumbo y esto ha generado una unión. Que no es así ni la panacea de la unión que algunos pensáramos que debería darse, pero ha permitido superar muchas cosas, muchísimas cosas. Vea usted, ¿cuándo se imaginaron (...)

hace 50 años, hace 10 años. (...) que ante las demandas de los grupos LGBTI que pusieron contra pastores y obispos, (...) que los abogados (...) íbamos a ser los evangélicos? Entonces era una maravilla de demostración de que superamos muchas cosas. Eso es bueno, eso es positivo. Hemos aprendido a llamarnos hermanos (Carlos Larco, abogado del movimiento Vida y Familia. Entrevista con el autor febrero, 2019).

Lo importante de estas alianzas, sin embargo, es comprender cómo pueden ir evolucionando en el tiempo, los nuevos actores aparecen en escena y el impacto que llegarían a producir en el futuro de la política nacional y de los DSR.

Como cuarto punto –y tomando en cuenta los diferentes actores que se ensamblan a través de este discurso– hay que recalcar las articulaciones entre la (extrema) derecha y los grupos *anti-género*. Aunque los orígenes de la *ideología de género* se remontan a la escena del Vaticano y de sus voceros, es inevitable no darse cuenta de las maneras en que la extrema derecha ha logrado captar este discurso. Agustín Laje y Nicolás Márquez, aunque son un ejemplo notable del ensamblaje (llegando a articular discursivamente a la *ideología de género* y el *marxismo cultural*), no son los únicos. En Brasil, por ejemplo, Jair Bolsonaro, el presidente de extrema derecha de ese país, logró captar a un gran electorado (especialmente evangélicos y católicos) combinando cuatro discursos: el discurso sobre la corrupción (tomando al Partido de los Trabajadores como el símbolo máximo de la corrupción y de la decadencia de Brasil), la inseguridad (plasmado en su obsesión por legalizar el porte de armas), la *ideología de género* (afirmando, incluso, que “combatirá la *ideología de género* conservando nuestros valores”¹⁵³) y el nacionalismo racista (con sus múltiples expresiones racistas contra los sectores negros y empobrecidos). En un escenario local, la articulación entre extrema derecha e *ideología de género* se puede visibilizar en Ecuador a través de la agrupación neo-nazi “Orden del Condor” (ver imagen Conclusiones 1. y 2.). Aunque esta agrupación parece tener rasgos más relacionados con el ocultismo, el *new-age* y el nacionalismo (combinando elementos rituales andinos con ideologías de corte nacional-socialista), han adoptado como uno de sus lemas el anti-feminismo y la lucha contra *ideología de género*. El 14 de octubre de 2017, como se puede ver en las dos imágenes siguientes, esta organización participó en la movilización de CMHNM.

¹⁵³ Para ver esta frase diríjase al siguiente enlace: <https://www.perfil.com/noticias/internacional/combatir-ideologia-genero-definiciones-polemicas-jair-bolsonaro.phtml>

Imagen. Conclusiones 1. Agrupación neo-nazi “Orden del Cóndor” en la marcha de CMHNM el 14 de octubre de 2017.

Uno de los carteles dice: “Ideología de género otra artimaña del marxismo intelectual”



Fuente: Para revisar la página web donde se obtuvo esta imagen:

<https://www.facebook.com/ordendelcondor/photos/a.953603474722848/1468674799882377/?type=3&theater>

Imagen. Conclusiones 2. Agrupación neo-nazi “Orden del Cóndor” en la marcha de CMHNM el 14 de octubre de 2017.

Uno de los carteles dice: “La Ideología de género destruye la familia tradicional”



Fuente: Para revisar la página web donde se obtuvo esta imagen, revisar el siguiente enlace:

<https://www.facebook.com/ordendelcondor/photos/a.953603474722848/1468674799882377/?type=3&theater>

En último lugar, una de las características que he logrado detallar en esta investigación sobre los colectivos *anti-género*, es su capacidad para adoptar discursos y estrategias de otras formas de activismo. En sintonía con esto (aunque no utilizo las mismas categorías de la autora), Y.H Lo (1982) menciona que si un movimiento social es muy fuerte, un contramovimiento social llegaría a adoptar parte de los programas, discursos y estrategias de su contrincante. Por un lado, como expuse en el capítulo 4, las agrupaciones anti-aborto han articulado un tipo de marco “pro-mujeres” que intenta deslegitimar el feminismo y, al mismo tiempo, posicionar a la lucha “pro-vida” como el verdadero agente en favor de los derechos de este sector. La campaña de “*Salvemos las 2 vidas*” es un ejemplo claro de esto, al superar un enfoque exclusivo sobre los fetos y cigotos (un tipo de humanización de los fetos), y adoptar un discurso que se refiere a las vidas de las mujeres: la cuestión de síndrome postaborto, el riesgo de los “bebés” de sexo femenino de ser abortados, la cosificación de las mujeres por medio de la maternidad subrogada, los mecanismos de reparación para las mujeres embarazadas por su violador, etc. De igual manera, la continua apelación de los sectores *anti-género* sobre su lucha como una cuestión de “mayorías” versus “minorías” (concebidas como corruptas y elitistas), parece intentar apelar a los sentimientos y emociones del pueblo y de los sectores populares.

Tomando esto en cuenta, si bien la *ideología de género* tiene ciertos rasgos propios que lo caracterizan, es necesario revelar qué otro tipo de discursos externos intenta cooptar para continuamente renovarse y adaptarse frente a sus contrincantes.

Estas formas de cooptación, en términos analíticos (pero también políticos) no deben pasar por alto por las feministas y por las agrupaciones de la disidencia sexual. Como mencionaba unas páginas atrás, el conservadurismo (y la derecha) está intentando, a través de esta estrategia, cooptar a tres tipos de actores: a las mujeres (por medio el marco “pro-mujeres” al que me refería hace un momento), a los jóvenes (aludiendo al igual que Laje sobre la “rebeldía” de oponerse a la *ideología de género*) y al “pueblo” (apelando a la lucha contra el feminismo como una cuestión de defensa nacional contra enemigos externos y foráneos). Todo esto nos debe llevar a pensar que el conservadurismo ha dejado de percibirse como una posición anticuada, para convertirse en una fuerza política capaz de verse llamativa ante ciertos sectores sociales a las que las mismas feministas y la izquierda intentan apelar. El uso estratégico de redes sociales como Facebook, Instagram y Twitter, a la vez que facilitan

formas de acción colectiva transnacional, permiten configurar la imagen de los activismos “pro-vida/pro-familia” como juveniles, activos y renovados (ver imagen Conclusiones 3).

Imagen. Conclusiones 3. Foto posteada en el perfil de Instagram de la agrupación Frente Joven Ecuador.

En la imagen se puede ver a una mujer joven con un cartel que dice “Toda vida vale”




Fuente: Para revisar esta imagen revisar el siguiente enlace:
<https://www.instagram.com/p/BtM5bcx1KIi/?igshid=dmqt3uy98ce8>

Bajo estas dinámicas de politización reactiva en la que el conservadurismo se enfrenta a los feminismos en movimiento, hay que reflexionar sobre la acción colectiva como un proceso dinámico que continuamente se adapta frente a las condiciones pragmáticas de la vida social. El activismo *anti-género* debe ser analizado a la par con las formas en las que el feminismo se acciona y plantea cambios estructurales en el Estado y la vida social.

Anexos

Anexo 1. Carta de convocatoria a la marcha Somos14Millones

¿QUÉ FUTURO QUEREMOS? ¡TÚ DECIDES!



Invita a jóvenes, familias e instituciones a la

GRAN CONCENTRACIÓN NACIONAL

ECUADOR SE LEVANTA POR LA DEFENSA DE LOS DERECHOS

VIDA, FAMILIA Y LIBERTAD

DOMINGO 19 DE MAYO - 11h00 Plaza de San Francisco, centro histórico.

Estás dispuesto a permitir:

- 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, niñas y jóvenes reciban una educación sexual 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 a nombre del Estado Laico se limite 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".

Los padres tienen el derecho a escoger para sus hijos una educación acorde a sus principios y valores.

Derecho Constitucional Art. 29

Se suman a esta convocatoria y animan a todos a concurrir:



EL BIEN DE LA SOCIEDAD SÓLO ES POSIBLE CON EL BIEN DE LA FAMILIA

www.14millones.org

Anexo 2. Invitación al Congreso Internacional Pro-vida en la ciudad de Guayaquil (2013).



PROVIDA

Nos mueve la Vida
VI CONGRESO INTERNACIONAL
GUAYAQUIL - ECUADOR
8 AL 10 DE NOVIEMBRE 2013
CENTRO DE CONVENCIONES



	Individual	Grupo de 2	Grupo de 5
Hasta el 31 de octubre	\$100,00	\$40,00	\$70,00
Desde el 1 de noviembre	\$110,00	\$30,00	\$60,00
El día del Congreso	\$130,00	\$120,00	\$110,00

Por primera vez en Ecuador
el Congreso Mundial Provida que reúne a los
grandes líderes que están en el frente de batalla
contra la cultura de la muerte.



Ignacio Arsuaga, España
Presidente de HazteOír.org, la mayor
plataforma de participación ciudadana
de defensa de la vida y la familia.



Lila Rose, EE.UU.
Una de las mujeres más influyentes
de Washington con solo 24 años.
Fundadora del grupo LiveAction.org



Alejandro Bermudez, Perú
Director de EWTN Noticias
y de ACI Prensa



P. Shenan Boquet, USA
Presidente de Human Life
International, la organización provida
más grande del mundo.

www.ecuador2013.org
E-mail: coordinacion@ecuador2013.org
(04) 6005338 - 2392983





¡INSCRÍBETE!
Y COMPRA TU ENTRADA

18 ponentes internacionales

Anexo 3

Eventos desde las agrupaciones conservadores anti-género/anti-feministas	
Fecha	Evento
25/03/2017	Movilización en varias ciudades del Ecuador por "El día del niño por nacer". En Quito la marcha tiene el nombre de El Amor en Movimiento
26 de julio de 2017	Se inaugura desde la CEE y la Pastoral Familiar de Quito, el proyecto "Bebés al Cielo". Este proyecto da "santa sepultura" a fetos encontrados en espacios públicos o basureros. En julio 26 se sepultaron 51 fetos.
jul-17	polémica por el mural "El Milagroso Alter Blasfemo" del colectivo Mujeres Creando. CEE del Ecuador se pronunció
ago-17	Ante las demandas de colectivos feministas, el presidente Lenin Moreno anuncia sobre una propuesta de ley para prevenir y erradicar la violencia contra las mujeres. El texto incluye un apartado sobre la transversalización del enfoque de género en las mallas curriculares. Este texto entrará a debate en la Asamblea Nacional para ser modificado o descartado.
sep-17	Ante la propuesta de ley (que incluye el intento por "adoctrinar" a niños y niñas en ideología de género), iglesias evangélicas y católicas forjan una alianza y convocan a una manifestación nacional <i>Con mis hijos no te metas-Ecuador</i>
sep-17	Fake news empiezan a difundirse en redes sociales, afirmando que por orden del Ministerio de Educación se están repartiendo libros y folletos en escuelas y colegios, que pretenden "homosexualizar" a niños y niñas.
04/10/2017	Ministerio de Educación desmiente en un comunicado que se estén promocionando libros sobre educación sexual en escuelas y colegios.
07/10/2017	Iglesias evangélicas y católicas convocan a una jornada de oración nacional previo a la marcha de CMHNM del 14 de octubre.
12/10/2017	Activistas LGBTI (Cayetana Salao, Nua Fuentes e Iván Carrasco) interponen medidas cautelares afirmando que la campaña CMHNM incita al odio.
14/10/2017	25 ciudades del Ecuador marchan con el lema <i>Con mis hijos no te metas y exigiendo que se elimine o modifique la nueva ley de violencia</i> . Algunos sectores sociales exigieron también que se derogue el proyecto de Código de Salud, en la que (supuestamente) se promovía el aborto.

17/1 0/2017	En una primera audiencia, colectivos feministas y LGBTI interponen una acción de protección contra los líderes de CMHNM , afirmando que la campaña incita al odio y viola los derechos de las mujeres y diversidades sexuales.
25/1 0/2017	En una segunda audiencia se niega la acción de protección, afirmando que CMHNM solo expresaba su derecho a la manifestación y al libertad de expresión.
17/0 1/2018	Se instala una audiencia en la Corte Provincial, donde LGBTI y feministas apelan la acción de protección. La Corte decidió no seguir con el caso.
24/0 3/2018	Marcha en diferentes ciudades por el "Día del niño por nacer".
13/0 3/2018	Segunda jornada del proyecto "Bebés al cielo". 36 fetos son sepultados.
04/0 5/2018	Se realiza un evento donde miembros del movimiento Vida y Familia hablan sobre los evangélicos la política. El evento se llama Cristianos en la política y se da en la Asamblea Nacional del Ecuador.
29/0 5/2018	La Corte Constitucional reconoce a Satya con sus dos apellidos maternos. Helen Bicknell y Nicola Rathon son sus madres. Líderes de CMHNM se pronuncian en contra de esta resolución.
30/0 4/2018	A través de agrupaciones evangélicas, Ralph Drollinger, pastor capellán de la Casa Blanca, es invitado a dar una conferencia sobre cristianos en la política. El evento es dirigido a pastores o líderes interesados en empezar una carrera como evangélicos políticos.
22/0 7/2018	Se publica de manera oficial una 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 (El Universo, julio 2018)
22/0 7/2018	CMHNM llama a una segunda movilización nacional, afirmando que la Corte está violentando los derechos de los padres y niños.
25/0 7/2018	Organizaciones feministas presentan ante la Comisión de Justicia de la Asamblea Nacional, una propuesta para despenalizar el aborto en casos de violación dentro del COIP
28/0 7/2018	CMHNM se moviliza en varias ciudades, exigiendo que se derogue la sentencia de la Corte.

29/0 8/2018	En la ciudad de Cuenca, una pareja homosexual apeló ante la Corte Provincial del Azuay la posibilidad de inscribir su matrimonio ante el Registro Civil. Abogados del Registro Civil y de movimientos conservadores apelaron en contra.
10/0 9/2018	La Corte de Azuay da razón al Registro Civil de no dar paso al matrimonio entre personas del mismo sexo.
22/1 0/2018	Se inaugura la primera Convención Internacional de la Familia, coordinada por activistas y grupos conservadores. Los invitados para dar las charlas son Agustín Laje y Nicolás Márquez. La primera conferencia se dio en la ciudad de Cuenca
23/1 0/2018	Segundo día de la Convención de la Familia en Cuenca
24/1 0/2018	Agustín Laje y Nicolás Márquez se presentan en Guayaquil, en la universidad Espíritu Santo.
25/1 0/2018	Agustín Laje y Nicolás Márquez se presentan en Quito en la auditorio del excolegio Anderson.
26/1 0/2018	Agustín Laje y Nicolás Márquez se presentan en Quito en la universidad de los Hemisferios.
19/1 2/2018	Comisión de Justicia y 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 hagan inviable su vida, incesto, estupro e inseminación no consentida. Esto se dio 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) hayan presentado sus opiniones y argumentos en contra y a favor del aborto.
01/0 1/2019	La iglesia católica dispone en todo el Ecuador el proyecto "Misión Familia"; proyecto que se debe implementar desde todas las Pastorales Familiares del país. Este es un proyecto para "rescatar" la familia y para prevenir abortos.
03/0 1/2019	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
05/0 2/2019	Continuación del primer debate en la Asamblea Nacional sobre el aborto

18/0 2/2019	Inauguración de la campaña Salvemos las 2 vidas-Ecuador. Slogan tomado de la campaña anti-aborto en Argentina
16/0 2/2019	"Marcha por la Vida" en varias ciudades del Ecuador. El slogan es Salvemos las 2 vidas.

Fuente: Datos obtenidos del trabajo de campo

Anexo 4. Comunicado de Prensa de la CEE contra la exposición “La intimidad es política”



Comunicado de Prensa

Quito, 1 de agosto de 2017

Con mucha preocupación y malestar, hemos seguido de cerca, a través de las redes sociales, la denominada exposición "La intimidad es política". Preocupación, porque cuenta con el auspicio de Instituciones serias, como la Ilustre Municipalidad de Quito, llamadas a respetar los derechos de todos los ciudadanos, sean o no creyentes.

Malestar, porque los grupos organizadores de tal muestra pictórica, en nombre de la libertad de expresión, atentan contra los derechos fundamentales de otras personas que disientimos de sus posiciones ideológicas; pues supuestamente, luchan contra la homofobia, pero no dudan en promover la burla y la fobia contra los creyentes, particularmente contra los cristianos católicos.

En nombre de muchos cristianos queremos manifestar la gratitud a todas las personas que, independiente de su posición social, política y religiosa, han levantado su voz con firmeza y claridad para expresar su inconformidad por tan grotesca burla a los símbolos religiosos.

SECRETARÍA GENERAL

CONFERENCIA EPISCOPAL ECUATORIANA

Fuente: Datos obtenidos del trabajo de campo

Anexo 5. Carta de pastores y obispos invitando a la marcha del 14 de octubre del 2017



Carta abierta de las Comunidades Católicas y Evangélicas del Ecuador a las Autoridades y ciudadanía en general

En consonancia con el espíritu de la Constitución de la República, como ciudadanos del pueblo soberano del Ecuador, reconociendo nuestras raíces milenarias forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos; celebrando a la naturaleza de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia; invocando el nombre de Dios y 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 llamado a una convivencia ciudadana en diversidad y en armonía con la naturaleza para alcanzar el bien común de una sociedad que respete, en todas sus dimensiones, la dignidad de las personas y las colectividades.

En ese sentido, los ciudadanos y asociaciones de inspiración cristiana a los que representamos, requerimos que las autoridades de turno respeten y garanticen en todas sus actividades y decisiones derechos humanos universales e inalienables como la libertad de pensamiento y de conciencia, la libertad de profesar libremente una creencia religiosa y de manifestarla, practicarla y enseñarla en público y en privado, el derecho de asociarse con otras personas para promover, ejercer y proteger nuestros intereses legítimos de orden político, económico, religioso, social, cultural, educativo, y el derecho a que se proteja la vida desde la concepción, la familia natural como elemento fundamental de la sociedad y el derecho preferente de los padres a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos conforme están consagrados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos y en la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, y que se manifiestan en la vivencia efectiva de la vasta mayoría de los ecuatorianos así como en la Constitución de la República.

Especialmente, ratificamos que es de vital importancia que en todo acto normativo y decisión administrativa de las autoridades de turno se respeten:

- a. Los valores culturales y las convicciones cristianas de la mayoría de los ciudadanos del Ecuador, que como pueblo tenemos el derecho inalienable a la libre determinación política, social y cultural;
- b. La identidad sexual natural de hombres y mujeres como expresión objetiva de la dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana;
- c. La expresión de la fe y los valores cristianos manifestados públicamente, de manera individual o en asociaciones para promover, ejercer y proteger sus intereses legítimos de orden político, económico, religioso, social, cultural y educativo;



- d. La libertad de los padres para garantizar que sus hijos reciban la educación integral, religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones en armonía con el interés superior del niño;
- e. El objeto de la educación en todos sus niveles (primario, secundario y superior), que consiste en promover el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales, favoreciendo la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos.

Finalmente, hacemos un llamado a la ciudadanía en general y a las organizaciones sociales y eclesiales a participar de manera activa a favor de la vida, la familia y las libertades fundamentales.

Quito, septiembre 15 del 2017

+Eugenio Arellano F., MCCJ
Obispo Vicario Apostólico de Esmeraldas
Presidente de la Conferencia
Episcopal Ecuatoriana

+Luis Cabrera H., OFM
Arzobispo de Guayaquil
Vicepresidente de la Conferencia
Episcopal Ecuatoriana

+René Coba Galarza
Obispo Castrense del Ecuador
Secretario General de la Conferencia
Episcopal Ecuatoriana


Pr. Freddy Guerrero
Promotor Movimiento Vida y Familia

Pr. Jaime Cornejo F.
Promotor Movimiento Vida y Familia

Pr. Fernando Lay S.
Promotor Movimiento Vida y Familia

Pr. Estuardo López
Promotor Movimiento Vida y Familia

Anexo 6. Arzobispado de Quito invitando a día de oración y a la marcha de CMHNM el 14 de octubre



ARZOBISPADO DE QUITO
**A TODOS LOS SACERDOTES, MIEMBROS DE LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA,
MOVIMIENTOS DE APOSTOLADO LAICAL, FIELES Y PERSONAS DE BUENA VOLUNTAD
DE LA ARQUIDIÓCESIS DE QUITO**

Quito, 29 de septiembre del 2017

Estimados hermanos y hermanas:


"Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, varón y mujer los creó" (Gen. 1,27). Esta verdad revelada, expresada en pocas palabras, tiene una riqueza inmensa de contenido. Manifiesta la sublime grandeza de la naturaleza humana, la sacralidad de cada vida humana, la excelsa dignidad no solo del alma sino también del cuerpo humano, la complementariedad entre varón y mujer, y otras verdades más. Los católicos, junto con muchas otras personas –que somos la mayoría de ecuatorianos–, defendemos y predicamos estas verdades porque reconocemos que son la más profunda y universal riqueza que Dios ha concedido a toda la humanidad.

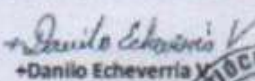
Por otra parte, estas verdades –que tienen además un profundo fundamento científico y antropológico– han sido atacadas en estos últimos años de manera persistente y agresiva en muchas partes del mundo y, desgraciadamente, también en nuestro querido Ecuador. En estas últimas semanas se ha propuesto, tanto del ejecutivo como del legislativo, diversas iniciativas jurídicas que pretenden agravar aún más la situación.



Como ciudadanos y creyentes no podemos quedar ajenos a esta situación. Lo primordial es acudir a Dios, Nuestro Señor, para que nos otorgue las luces y la fuerza necesaria para saber mantener y proclamar estas verdades tan humanas y divinas. Convocamos para que el día sábado 7 de octubre, fiesta de la Virgen del Rosario, se haga una jornada de oración en todas las parroquias, movimientos, grupos y familias. Invitamos a rezar el Santo Rosario en familia, a realizar momentos prolongados de adoración ante el Santísimo Sacramento –ojalá expuesto en la custodia–, a organizar peregrinaciones –en grupos o individualmente–; en fin, a realizar manifestaciones de fe y piedad popular que hagan llegar a la presencia de Dios el clamor de todo un pueblo que siente amenazada la riqueza de su fe.

Por otra parte, queremos unir intenciones y esfuerzos para que toda iniciativa ciudadana que defienda estos preciados valores tenga la mejor acogida. Confiamos que la marcha ciudadana pacífica convocada para el sábado 14 de octubre cuente con la participación mayoritaria del pueblo ecuatoriano. Eso ayudará a concientizar que lo que está en juego no son valores solo para gente creyente, sino que incumben a toda persona que siente lesionada su más profunda dignidad.

Invocamos la intercesión de la Santísima Virgen María, Madre de Dios y Madre Nuestra, para que nos alcance de la Santísima Trinidad las gracias que necesitamos para alcanzar la mayor gloria de Dios y el mejor beneficio para las almas. Unidos en los Corazones Santísimo de Jesús y María,


Fausto Gabriel Travez T. O.M.I.
ARZOBISPO DE QUITO
PRIMADO DEL ECUADOR


+Danilo Echeverría V.
OBISPO AUXILIAR DE QUITO



Quito - Ecuador
Calle Oe-422 y Avenida, Apdo. 17-01-00106
Telf.: 2284429, Telefax: 2581973, E-mail: arzobispado_quito@andino.net
Quito - Ecuador

Anexo 7. Agrupaciones “pro-vida/pro-familia” que participaron en la Comisión de Justicia



<https://www.facebook.com/RedFamiliarPF/photos/a.2129585197313979/2223077587964739/?type=3&theater>

Anexo 8. Carta de la CEE donde se deslindan de la plataforma Somos14Millones



Quito, mayo 16 del 2013
No. 1022/2013

S.E. Monseñor
Giacomo Guido Ottonello
Nuncio Apostólico en Ecuador
Presente.-

Excelencia:

Luego de la conversación telefónica que he mantenido con S.E. Monseñor Antonio Arregui Y., Arzobispo de Guayaquil y Presidente de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, quien se encuentra en Panamá reunido en la Asamblea Plenaria del CELAM, me ha pedido que le comunique lo siguiente:

"La utilización del sello de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana en la convocatoria realizada por el Movimiento "14 millones" no ha sido autorizada por esta Conferencia y aparece contra su voluntad, expresamente comunicada a los organizadores".

Siempre aclaramos al Movimiento en mención, que la Conferencia Episcopal no puede auspiciar iniciativas con carácter político.

Hago propicia la ocasión para reiterarle el testimonio de mi fraterna consideración y estima.

Atentamente,

P. Omar Mateo López
Secretario General Adjunto de la
Conferencia Episcopal Ecuatoriana

Anexo 9. Grupos de poder, empresas y sectores económicos que auspician los eventos de Casa de la Vida



ELECTRO CABLES
Caminos de energía

IX CENA
... POR ...
LA VIDA Y LA FAMILIA

Logo: *se Villero* Casa de la Vida

Offset ABAO
Impresores desde 1961

TOUS
JOYEROS DESDE 1928

IX CENA
... POR ...
LA VIDA Y LA FAMILIA

Logo: *se Villero* Casa de la Vida

MEGARENT®
Alquiler de Equipos Industriales y de Construcción

PUERTO LIMPIO
Juntas por una ciudad cada vez más limpia.

LAB - CENTRO ILLINGWORTH
Establecido en 1954

IX CENA
... POR ...
LA VIDA Y LA FAMILIA

Logo: *se Villero* Casa de la Vida

Lista de referencias

- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. 2009. *La dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Alejos Grau, Carmen-José. 2017. “América Latina en el siglo XX: religion y política.” *STUDIA ET DOCUMENTA Rivista dell’Istituto Storico San Josemaría Escrivá* Vol. 11: 19-48. URL: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6034068>.
- Anderson, Benedict. 1993. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Andrade, Susana. 2004. *Protestantismo Indígena. Procesos de Conversión Religiosa en la Provincia de Chimborazo*. Quito: Abya Ayala, Flacso Sede Ecuador e IFEA.
- Andrade, Xavier. 2006. ““Mas ciudad”, menos ciudadanía: renovación urbana y aniquilación del espacio público en Guayaquil (Análisis)”. *Ecuador Debate. Jóvenes y juventudes*, Quito: CAAP, no. 68: 161-198. ISSN: 1012-1498
- Argüello, Sofía. 2013. “El proceso de politización de la sexualidad: identificaciones y marcos de sentido de la acción colectiva”. *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 75, núm. 2 abril-junio: 173-200. México: Universidad Nacional Autónoma de México Distrito Federal.
- Argüello, Sofía. 2014. “Identidades en disputa: discursos científicos, medios de comunicación y estrategias políticas del Movimiento de Liberación Homosexual mexicano, 1968-1984”. En *La memoria y el deseo. Estudios gay y queer en México*, coordinado por Parrini, R y Brito, A, 25-49. Ciudad de México: PUEG, UNAM.
- Bastian, Jean Pierre. 1995. “Protestantes en Latinoamérica”. *Revista Iglesias, Pueblos y Culturas* “Evangélicos en América Latina” Nro. 37- 38, 25-49. Quito: Abya Yala.
- Ben-Ami, Shlomo. 2018. “El antisemitismo tiene un nuevo nombre. La extrema derecha contra George Soros”. *Nueva Sociedad*. URL: <https://nuso.org/articulo/antisemitismo-soros-derecha-trump-orban-netanyahu/>
- Benedicto XVI. 2017. “Pronunciamientos de Benedicto XVI sobre la ideología de género.” *Revista de antropología y cultura cristianas*. Pontificia Universidad Católica de Chile. Humanitas. URL: <http://www.humanitas.cl/cuadernos/papa-benedicto-xvi-sobre-la-ideologia-de-genero-cuaderno-35>.
- Benería, Lourdes, Berik, Günseli y Floro S., María. 2018. *Gender, development and globalization. Economics as if all people mattered*. New York: Routledge.
- Benford, Robert D. y Snow, David.A. 2000. “Framing Processes and Social Movements: and overview and assessment”. *Annual Review of Sociology*. Vol. 26: 611- 639.

- Berger y Luckmann. 2003. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Raza, Sebastián, Jorge Daniel Vásquez, Samuel Burgum y Wendy Brown. 2017 “¿Rehacer El Demos? Entrevista con Wendy Brown.” *Theorein. Revista De Ciencias Sociales*. 2, no. 1, 115–27. doi:10.26807/THEOREIN.V2I1.10
- Brubaker, Rogers. 2016. “A new “Christianist” secularism in Europe”. *The Immanent Frame. Secularis, religion, and the public sphere*, 11 de octubre, 2016. URL: <https://tif.ssrc.org/2016/10/11/a-new-christianist-secularism-in-europe/>
- Burneo Salazar, Cristina. 2018. “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*. Compilado por Ana Cristina González Vélez, Laura Castro, Cristina Burneo Salazar, Angélica Motta, Oscar Amat y León. Lima: Flora Tristán. Centro de la mujer peruana.
- Butler, Judith. 2002. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.
- Caiani, Manuela y Kroel, Patricia .2014. “The transnationalization of the extreme right and the use of the Internet”, *International Journal of Comparative and Applied Criminal Justice*, 39:4, 331-351. doi:10.1080/01924036.2014.973050
- Caiani, Manuela y Parenti, Linda. 2013. *European and American Extreme m Right Groups and the Internet*. Burlington: Ashgate.
- Carty, Victoria. 2015. *Social Movements and New Technology*. Boulder: Westview Press.
- Case, Mary Anne. 2018. “El rol de los Papas en la invención de la complementariedad y la anatematización del género desde el Vaticano”. En *¡Habemus Género! La iglesia Católica y la ideología de género*. SPW - Observatorio de Sexualidad y Política: 26-53.
- Case, Mary Anne. 2019. “Trans Formations in the Vatican's War on 'Gender Ideology'. 44 Signs”. *Journal of Women in Culture and Society*. URL: https://chicagounbound.uchicago.edu/journal_articles/9669.
- Centro de Documentación HEGOA. 2009. “Tema Central: El movimiento de mujeres en América Latina”. *Boletín de recursos de información* n°19, octubre de 2009. URL: <http://omal.info/spip.php?article118>.
- CIHR, Canadian Institutes of Health Research; NSERCC, Natural Sciences and Engineering Research Council of Canada; y SSHRC, Social Sciences and Humanities Research

- Council. 2016. Tri-Agency Framework: Responsible Conduct of Research. Página del gobierno de Canadá, Panel on Responsible Conduct of Research
- Collins, Randal. 2001. "Social Movements and the focus of Emotional Attention". En *Passionate Politics. Emotions and Social Movements*. Chicago: Chicago University Press.
- Comisión de la verdad. 2010. *Informe de la comisión de la verdad. Sin verdad no hay justicia. Tomo 1: Violaciones de los derechos humanos*. Quito: Ediecuatorial. URL: <https://www.elcomercio.com/uploads/files/2018/01/08/IE-002.01-2016.pdf>
- Consejo Pontificio para la Familia. 2007. *Lexicón. Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*. Madrid: Ediciones Palabra. URL: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_famil_y_pro_20051996_sp.html.
- Cornwall, Susannah. 2011. *Controversies in Queer Theology*. London: SCM Press.
- Corrêa de Oliveira, Plinio. 2005. *Revolución y Contra-Revolución*. Lima: Asociación Tradición y Acción por un Perú Mayor.
- Corrêa, Sonia. 2008. "Cruzando la línea roja: cuestiones no resueltas en el debate sobre los derechos sexuales". En *Sexualidad, derechos humanos y ciudadanía. Diálogos sobre un proyecto en construcción*. Ivone Szasz y Guadalupe Salazas (coordinadoras). México DF: El Colegio de México.
- Creamer G., Pedro. 1981. *Iglesia y sociedad en el Ecuador contemporáneo: interpretación teológico-pastoral de la documentación episcopal. Serie Teológica Ecuatoriana, 10*. Quito: Imprenta del Colegio Técnico Don Bosco."
- Declaración y Plataforma de Acción de Beijing. 2014. "Declaración política y documentos resultados de Beijing". *ONU Mujeres*. ISBN: 978-1-936291-94-6.
- della Porta, Donatella y Mario Diani. 1999, 2006. *Social Movements: an introduction*. Cornwall, United Kingdom: Blacwell Publishing.
- della Porta, Donatella y Tarrow, Sidney. 2005. "Transnational process and social activism: An introduction". En *Transnational Protest and Global activism. People, Passions and Power*. EDonatella della Porta y Sidney Tarrow. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers INC.
- Diani, Mario. 1992. "The concept of social movement". *The sociological Review*, 40(1): 1–25.
- Dolata, Ulrich. 2017. "Social Movements and the internet. The sociotechnical constitution of collective action". *SOI Discussion Paper 02*. Alemania: University of Sttugart.

- Dussel, Enrique. 1977. *Religión*. México: Editorial Edicol.
- E. Kane, A. 1997. “Theorizing Meaning Construction in Social Movements: Symbolic Structures and Interpretation during the Irish Land War, 1879–1882”. *Sociological Theory*, 15 (3). doi: <https://doi.org/10.1111/0735-2751.00034>. PP: 249–276.
- Escobar, Samuel. 2015. *It’s your turn Young ones- Make me proud! Evangelical Missioin in Latin America and Beyond*. En: The reshaping of Mission in Latin America. REGNUM EDINBURGH CENTENARY SERIES Volume 30. Pg 9-23.
- F. Sívori, Horacio. 2019. “Taller “Reaccionarismo, democracia, derechos y diversidad: desafíos actuales””. En *Fundamentalismos religiosos, derechos y democracia*. Mónica A. Maher (coordinadora). Quito: Flacso-Ecuador/ Planned Parenthood Global.
- Faludi, Susan. 1991. *Backlash: The undeclared War against American Women*. Nueva York: Crown.
- Fassin, Èric. 2006. “La democracia sexual y el choque de civilizaciones”. *Revista Mora*, 18 ISSN 0328-8773. URL: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/mora/article/view/322>
- Fiorenza, E. S. 1975. “Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation”. *Theological Studies*, 36(4), 605–626. doi: <https://doi.org/10.1177/004056397503600402>.
- Firestone, Shulamith. 1976. *La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista*. Barcelona: Kairós.
- Foucault, Michel. 1976. *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano. Un caso de parricidio del siglo XIX presentado por Michel Foucault*. Barcelona: Tusquets.
- Francisco I. 2018. “El Papa alerta del peligro de la «colonización de las conciencias» por parte de la ideología de género”. *Infovaticana*. URL: <https://infovaticana.com/2018/05/07/el-papa-alerta-sobre-el-peligro-de-la-colonizacion-de-las-conciencias/>.
- Fraser, Nancy. 2015. *Fortunas del feminismo*. Quito: Instituto de altos estudios nacionales, Traficante de sueños.
- Freston, Paul. 2012. “Las dos transiciones futuras. Católicos, Protestantes y Sociedad en América Latina”. En: *Religión, Política y Cultura en América Latina. Nuevas Miradas.*, editado por Cristian Parker. Santiago: Universidad de Santiago de Chile. Instituto de estudios avanzados.
- Gamson, W. A. 1989. “News as Framing: Comments on Graber.” *American Behavioral Scientist*, 33(2), 157–161. doi: <https://doi.org/10.1177/0002764289033002006>.

- Garrido Álvarez, Rafael José. 2016. ‘Violencia contra mujeres lesbianas y hombres gays en la ciudad de Quito, 2008-2015.’ Tesis de maestría, FLACSO- Sede Ecuador.
- Gavison, Ruth E. 1992. “Feminism and the Private-Public Distinction.” *Stanford Law Review*, Vol. 45, 1992-1993, 1. Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=1878561>
- Goffman, A. 2015. *On the run: Fugitive life in an American city*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Goffman, Erving. 2006. *Frame analysis. Los marcos de la experiencia*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas y Siglo XXI.
- Gonzales Ruiz, Edgar. 2005. *Cruces y Sombras. Perfiles del conservadurismo en América Latina*. Libro virtual en Promsex. Salud. Sexualidad. Solidaridad. URL: <https://promsex.org/publicaciones/cruces-y-sombras-perfiles-del-conservadurismo-en-america-latina/>.
- Goodwin, J., Jasper J. M. y Poletta F. 2001. “Introduction: why emotions matter.” En: *Passionate Politics. Emotions and social movements*. Chicago: University of Chicago Press.
- “Gran marcha en Ecuador para exigir que Constitución defienda la vida desde concepción”. *Aciprensa*, 8 de julio de 2008. Acceso el 18 de septiembre de 2019. <https://www.aciprensa.com/noticias/gran-marcha-en-ecuador-para-exigir-que-constitucion-defienda-la-vida-desde-concepcion>
- Graff, Agnieszka. 2016. “‘Gender Ideology’: Weak Concepts, Powerful Politics.” *Religion and Gender*. Vol. 6, no. 2 (2016), 268-272. doi: 10.18352/rg.10177
- Grzebalska, Weronika y Pető, Andrea. 2017. “The gendered modus operandi of the illiberal transformation in Hungary and Poland.” *Women's Studies International Forum Elsevier*. doi: <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2017.12.001>.
- Guzmán Barcos, Virginia Montaña Virreina, Sonia. 2012. “Políticas Públicas e institucionalidad de género en América latina (1985- 2010)”. *Serie Mujer y Desarrollo*. Santiago de Chile: Naciones Unidas, Cepal, División de asuntos de género.
- Hagopian, Frances .2009. *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Haraway, Donna. 1997. *Testigo _ Modesto@ Segundo _ Milenio. HombreHembra © _ Conoce _ Oncorrotón ®. Feminismo y tecnociencia*. Londres: Routledge.

- Herrera Unapanta, Fanny Elizabeth. 2013. "El aborto y la Constituyente del 2008: lucha ideológica y discursiva en la prensa ecuatoriana." Tesis de maestría. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Herrera, Gioconda. 2001. "El género en el Estado: entre el discurso civilizatorio y la ciudadanía" Dossier. *Íconos: revista de ciencias sociales. Política social y política pública*, Nro. 11, julio de 2001, 80-88. Quito: FLACSO sede Ecuador. ISSN: 1390-1249.
- Honneth, Axel. 2011. *El derecho de la libertad*. Buenos Aires: Katz.
- Houtart, François. 2005. "Los pontificados de Juan Pablo II y de Benedicto XVI frente a América Latina". *Nueva sociedad. Seguridad en América Latina*, Nro. 198, 2005, págs. 32-41. URL: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1233168>.
- IIDH (Instituto Interamericano de Derechos Humanos). 2008. *Los derechos reproductivos son derechos humanos*. San José: Fondo de Población de las Naciones Unidas Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo.
- INEC, Instituto Nacional de Estadística y Censos. 2012. Primeras estadísticas oficiales sobre filiación religiosa en Ecuador.
http://www.ecuadorencifras.gob.ec/wpcontent/descargas/Boletines/Religion/presentacion_religion.pdf
- Iraburu, José María. 2010-2011. *Católicos y política*. Navarra: Fundación GRATIS DATE.
- Ittefaq, Muhammad y Ahmad, Taufiq. 2018. "Representation of Islam and Muslims on social media: a discourse analysis of Facebook." *Journal of Media Critique*. University of Maine.
- Jasper, James. 2012. "Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación". *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. Nro.10, año 4, diciembre 2012-marzo de 2013, 48-68. Argentina. ISSN: 1852-8759.
- Jelen. Ted. J. 1993. "The concept of fundamentalism applied to non-western settings." *Review of Religious Research*. Vol. 35, Nro 1, 68-71. URL: <http://www.jstor.org/stable/3511065>.
- Juan Pablo II. 2015. *Evangelium vitae Sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana*. Dirección de Pastoral y Cultura Cristiana Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago de Chile: Ediciones UC.
- Keller, Reiner. 2011. "The sociology of knowledge approach to discourse. (Skad)." *Humand Studies* 34, 43-65. Alemania: University of Koblenz-Landau.

- Keller, Reiner. 2012. "Entering Discourses: A New Agenda for Qualitative Research and Sociology of Knowledge". *Qualitative Sociology Review. International Perspectives on the Future of Qualitative Research in Europe* Vol. VIII. Issue 2. Editores Bernt Schnettler and Rebstein.
- Korolczuk, Elżbieta. 2014. "'The war on Gender' from a Transnational Perspective – Lessons for a Feminist Strategising". *Heinrich Boll Stiftung*, 1-9. URL: <https://www.semanticscholar.org/paper/The-War-on-Gender-%22-from-a-Transnational-for-Korolczuk/9c3d8b924649fb36f0bc7440ccce86111a3c3dd3>
- Kuhar, Roman y Zobec, Ales. 2017. "The anti-gender movement in Europe and the Educational Process in Public Schools." *CEPS Journal*, vol.7, Nro 2, Ljubljana.
- Laje, Agustín y Márquez, Nicolás. 2016. *El libro negro de la nueva izquierda. Ideología de género o subversión cultural*. Red de Restauración Civil.
- Lauder, Matthew A. 2003. "Covert Participant Observation of a Deviant Community: Justifying the Use of Deception" *Journal of Contemporary Religion* 18:2, 185-196, doi: 10.1080/1353790032000067518.
- Lind, Amy y Christine (Cricket) Keating. 2013. "Navigating The Left Turn". *International Feminist Journal of Politics*, Vol. 15, No. 4, 515.
- Loaeza, Soledad. 2013. "Estados Unidos y la contención del comunismo en América Latina y en México". *Foro Internacional*, vol. LIII, 5-56. México DF: El Colegio de México, A.C.
- Marshall, Ruth. 2014. "Christianity, Anthropology, Politics." *Current Anthropology*, vol. 55, Nro. S10. doi:10.1086/677737
- Mason, Carol. 2019. "Opposing abortion to protect women. Transnational strategy since de 1990's". *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol 44, Nro. 3. Chicago: The university of Chicago.
- Matos, Marlise y Paradis, Clarisse. 2012. "Los feminismos latinoamericanos y su compleja relación con el Estado: debates actuales." *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*. Nro. 45, septiembre 2013, 91-107. Quito: FLACSO-Sede Ecuador. ISSN: 1390-1249.
- Mirrlees, Tanner. 2018. The Alt-Right's Discourse of " Cultural Marxism " : A Political Instrument of Intersectional Hate. *Atlantis Journal*. Issue 39.1. pp 39-60.
- Moffitt, Benjamin. 2017. "Liberal Illiberalism? The Reshaping of the Contemporary Populist Radical Right in Northern Europe" *Politics and Governance*, vol. 5, Issue 4, 112–122. ISSN: 2183–2463. doi: 10.17645/pag.v5i4.996.

- Morán Faúndes, José Manuel y Peñas Defago, María Angélica. 2012. *Los fundamentalismos religiosos en movimiento. Manual de capacitación para activistas latinoamericanos/as*. Córdoba: Católicas por el Derecho a Decidir Argentina, Católicas por el Derecho a Decidir, Awid, FoudFoundation.
- O' Leary, Dale. 1995. *Género: la deconstrucción de la mujer. Análisis de la perspectiva de género en preparación para la cuarta conferencia de la mujer*. URL: <https://digitalcollections.library.gsu.edu/digital/collection/booth/id/1356>.
- O' Leary, Dale. 1997. "La agenda de género. Redefiniendo la Igualdad". *Asociación Médica Católica de Estados Unidos*. URL: <http://www.catolicosalerta.com.ar/nuevo-orden/agenda-genero.pdf>.
- ONU. Organización de las Naciones unidas. 2015- 2016. *Informe Anual*. Nueva York. URL: <https://www.unwomen.org/-/media/annual%20report/attachments/sections/library/un-women-annual-report-2015-2016-es.pdf?la=es&vs=3039>
- Ornelas Delgado, Jaime y Aceves López, Liza. 2011. "La izquierda latinoamericana en el siglo xx y la utopía recuperada." *Bajo el Volcán*, vol. 11, nro. 17, septiembre-febrero, 273-295. Puebla, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Parker, Cristián. 2012. "Religión, cultura y política en América Latina: nuevos enfoques". En *Religión, Política y Cultura en América Latina. Nuevas Miradas*. Editado por Cristian Parker. Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile. Instituto de estudios avanzados.
- Pastrone, Pablo N. 2015. "Mons. Enrique Angelelli, testigo de la fe". *Teología*, 118. URL: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/enrique-angelelli-testigo-fe.pdf>
- 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 Guadalupe y Sebastian Grundberger. Lima, Peru: Konrad Adenauer Stiftung (KAS), Instituto de Estudios Social Cristianos (IESC).
- Petchesky, Rosalind. 1987. "Fetal Images: The Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction". *Feminist Studies*, vol. 13, Nro. 2, verano, 1987, 263-292. URL: <http://www.jstor.org/stable/3177802> .
- Petó, Andrea. 2015. "“Anti-gender” mobilisational discourse of conservative and far right parties as a challenge for progressive politics". *Gender as symbolic glue. The position and role of conservative and far right parties in the anti-gender movilization in*

- Europe*. Editado por Eszter Kováts y Maari Põim: 126- 131. FEPS in cooperation with the Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Pew Research Center. 2014. “Pew Research Religión en América Latina: Cambio generalizado en una región históricamente católica.” URL: <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/11/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SPANISH-TRANSLATION-for-publication-11-13.pdf>
- Pleyers, Geoffrey. 2018. *Movimientos Sociales en el siglo XXI: perspectivas y herramientas analíticas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Meloni González, Carolina. 2019. “Paul B. Preciado y la sonrisa de los cocodrilos: una entrevista desde Urano. Parte II. El rumor de las multitudes”. Entrevista para El salto, 14 de junio de 2019. URL: <https://www.elsaltodiario.com/el-rumor-de-las-multitudes/paul-b-preciado-y-la-sonrisa-de-los-cocodrilos-una-entrevista-desde-urano-parte-ii>
- Preciado, Beatriz. 2002. *Manifiesto Contrasexual*. Madrid: Opera Prima.
- Provost, Claire y Ramsay, Adam. 2019. “Un esquema de financiación coordinado internacionalmente trabaja para aupar a Vox y a la extrema derecha europea.” *Sin permiso*. URL: <http://www.sinpermiso.info/textos/un-esquema-de-financiacion-coordinado-internacionalmente-trabaja-para-aupar-a-vox-y-a-la-extrema>
- Puar, Jasbir. 2007. *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Duke University Press.
- Ratzinger, Joseph. 2018. *La Sal de la Tierra*. Libros Palabra.
- Ratzinger, Joseph y Messori, Vettorino. 1985. *Informe sobre la fe*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Rigat- Pflaum, María. 2008. “Gender mainstreaming: un enfoque para la igualdad de género”. *Nueva sociedad*, Nro. 218, noviembre-diciembre de 2008, ISSN: 0251 3552.
- Rose, Melody. 2011. “Pro-Life, Pro-Woman? Frame Extension in the American Antiabortion Movement.” *Politics & Policy. Journal of Women*. doi: 10.1080/1554477X.2011.537565
- Roulet, T. J., Gill, M. J., Stenger, S., y Gill, D. J. 2017. “Reconsidering the Value of Covert Research: The Role of Ambiguous Consent in Participant Observation.” *Organizational Research Methods*, 20(3), 487–517. doi: <https://doi.org/10.1177/1094428117698745>.

- Rubin, Gayle. 1989. "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad". En *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, compilado por Vance, Carole: 113-190. Madrid: Revolución.
- S. Corredor, Elizabeth. 2019. "Unpacking "Gender Ideology" and the Global Right's Antigender Counter movements". *Signs: Journal of Women and Society*, vol. 44, Nro. 3. The University of Chicago.
- S. Meyer, David y Staggenborg, Suzanne. 1996. "Movements, Countermovements and the Structure of Political Opportunity". *AJS*, vol. 101, Nro. 6, 1628- 60. The University of Chicago.
- Salazar, Joseph y Yépez, Sofía. 2018. "Con mis hijos no te metas y la transnacionalización de la lucha contra la ideología de género en América Latina." Ensayo no publicado, última revisión 2018.
- Sanpedro Nieto, Francisco. 1995. "¿La sectas invaden Latinoamérica?" En *Evangélicos en América Latina. Revista Iglesias, Pueblos y Culturas*, Nro 37- 38, 45-50. Quito: Abya Yala.
- Sara, Garbagnoli. 2016. "Against the Heresy of Immanence: Vatican's 'Gender' as a New Rhetorical Device Against the Denaturalization of the Sexual Order". *Religion and Gender*, vol. 6, Nro. 2, 187-204. doi: 10.18352/rg.10156.
- Sassen, Saskia. 2007. "Una sociología de la globalización". *Análisis Político n. 61. Dossier Poder y Sociedad Global*. Bogotá. URL: file:///C:/Users/Joseph%20Salazar/Downloads/Una_sociologia_de_la_globalizacion.pdf
- Schafer, Heinrich. 1995. "Protestantismo centroamericano: Institución y carisma". *Evangélicos en América Latina. Revista Iglesias, Pueblos y Culturas*, Nro, 37- 38, 67- 62. Quito: Abya Yala.
- Scott, W. Joan. 2017. *Sex and Secularism*. New Jersey: Princeton University Press.
- Silva, Sergio. 2009. "La teología de la liberación." *Teología y Vida*, vol. L, 93 – 116. Facultad de Teología. Pontificia Universidad Católica de Chile. URL: <https://scielo.conicyt.cl/pdf/tv/v50n1-2/art08.pdf>
- Simbaña Lincango, Wilmer Vinicio. 2012. "El ciudadano para de sufrir: el movimiento neopentecostal y la construcción de sus actitudes políticas." Tesis de maestría en Ciencias Políticas, FLACSO sede Ecuador.
- Soneira, Abelardo Jorge. 2007. "Catolicismo, movimientos eclesiales y globalización en Latinoamérica". *Revista Cultura y Religión* ISSN 0718-4727. URL:

https://www.researchgate.net/publication/26553221_Catolicismo_movimientos_eclesiales_y_globalizacion_en_Latinoamerica Catholicism ecclesiastic movements and globalisation en Latin america.

- Soothill, Jane. E. 2010. "The Problem with 'Women's Empowerment': Female Religiosity in Ghana's Charismatic Churches." *Studies in World Christianity*. 16 (2): 82-99. URL: <https://www.eupublishing.com/doi/abs/10.3366/E1354990110000766>
- Stone, Amy. L. 2016. "The impact of anti-gay politics on the LGBTQ movement." *Sociology Compass*, Nro. 10, 459-467. doi: 10.1111/ soc4.12373.
- Suárez, Ana Lourdes. 2014. "Nuevos movimientos y comunidades eclesiales "católicas"; ¿Qué renuevan?" *Revista Sociedad y Religión* vol. XXIV, Nro. 42, 92-131. CONICET – UCA. URL: <https://www.redalyc.org/pdf/3872/387239045005.pdf>
- Tamayo G., Eduardo. 2008. "Resistencias al autoritarismo: Gobierno de León Febres Cordero (1984-1988)." *Agencia Latinoamericana de Información ALAI*, 1- 99. URL: <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/114230-opac>.
- Tarrow, Sidney y McAdam, Doug. 2005. "Scale Shift in Transnational Contention. En: Transnational Protest and Global activism." En *People, Passions and Power*. Editado por Donatella della Porta y Sidney Tarrow. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers INC.
- Tobar Solano, Boris. 2015- 2016. "La Teología de la liberación del Ecuador. Líderes, Principios y Estilos de Iglesia". *Revista PUCE*. Nro. 102 3, 385-404. ISSN 1012-389X. URL: [file:///C:/Users/Joseph%20Salazar/Downloads/20-40-1-SM%20\(5\).pdf](file:///C:/Users/Joseph%20Salazar/Downloads/20-40-1-SM%20(5).pdf)
- Torres, Ailyn Santana. 2019. *De la marea rosa a la marea conservadora y autoritaria en América Latina: desafíos feministas*. Ecuador: Friedrich Ebert Stiftung.
- Unicef. 2017. *Estudio de caso. Inclusión educativa y embarazo adolescente en una comunidad Kichwa amazónica*. URL: https://www.unicef.org/ecuador/Estudio_de_caso_embarazo_en_adolescencia_e_inclusion_educativa_2017.pdf
- Vaggione, Juan Marco. 2009. *Sexualidad, Religión y Política en América Latina. Trabajo preparado para los Diálogos Regionales. Rio de Janeiro*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Vaggione, Juan Marco. 2010. "El fundamentalismo religioso en Latinoamérica. La mirada de los/as activistas por los derechos sexuales y reproductivos". *Colección: Religión, género y sexualidad. Católicas por el derecho a decidir*, 287- 319. Córdoba: Ferreyra Editor.

- Vaggione, Juan Marco. 2012. La 'Cultura de la vida'. "Desplazamientos estratégicos del activismo católico conservador frente a los derechos sexuales y reproductivos". *Religião e Sociedade*, 32(2), 57-80. Rio de Janeiro.
- Valencia, Sayak. 2014. *Capitalismo Gore*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género. (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)
- van Stekelenburg, J., y Klandermans, P. G. 2009. "Social movement theory: Past, present and prospect." En *Movers and shakers: Social movements in Africa*, editado por I. van Kessel y S. Ellis: 17-44. (African Dynamics; No. 8). Leiden: Brill.
- Varea, Soledad. 2018. *El aborto en Ecuador: sentimientos y ensamblajes*. Quito: FLACSO, Sede Ecuador.
- Vásquez, Jorge Daniel. 2013. "Adultocentrismo y juventud: Aproximaciones foucaulteanas" *Revista Sophia: Colección de Filosofía de la Educación*, Nro. 15. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala.
- Vega, Cristina. 2017. "¿Quién teme al feminismo? A propósito de la "ideología de género" y otras monstruosidades sexuales en Ecuador y América Latina." *Sin Permiso. República y Socialismo para el siglo XXI*. URL: <http://www.sinpermiso.info/textos/quien-teme-al-feminismo-a-proposito-de-la-ideologia-de-genero-y-otras-monstruosidades-sexuales-en>
- Vega, Cristina. 2019. "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-existencia en tiempos de oscuridad*. Editado por Karin Gabbert y Miriam Lang. Quito: Fundación Rosa Luxemburg y Abya Yala.
- ¡Venga tu reino! Movimiento *Regnum Christi*. 2014. "Tema de estudio y reflexión N° 4. Los movimientos y nuevas comunidades eclesiales". *Comisión Central para la revisión de los estatutos del Regnum Christi*. Legión de Cristo.
- Wilkinson, Annie Kathryn. 2013. "Sin sanidad, no hay santidad": las prácticas reparativas en Ecuador / Annie Kathryn Wilkinson. Quito: FLACSO, Sede Ecuador.
- Wimmer Andreas y Schiller Glick, Nina. 2002." Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences." *Global Networks* 2, 4, 301-334.
- Wodak, Ruth. 2015. "Populism and politics: transgressing norms and taboos." *The politics of fear*, 55, 1-24. City Road, London: SAGE Publications Ltd. doi: 10.4135/9781446270073.n1

Yépez, Sofía. 2019. "Preparando el ejército de dios: movilización religiosa reactiva en las prácticas de evangelización de los jóvenes católicos." Tesis de maestría FLACSO-Ecuador.

Yuval-Davis, Nira. 2004. *Género y Nación*. Lima: Flora Tristán.

Žižek, Slavoj. 1998. "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado. Estudios culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo." En *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Jameson, Fredric y Žižek, Slavoj: 137-188. Buenos Aires, Paidós.