

Sexualidad, Salud y Sociedad

REVISTA LATINOAMERICANA

ISSN 1984-6487 / n. 27 - dic. / dez. / dec. 2017 - pp.220-241 / Viveros, M. / www.sexualidadsaludysociedad.org

Intersecciones, periferias y heterotopías en las cartografías de la sexualidad

Mara Viveros Vigoya

Escuela de Estudios de Género, Universidad Nacional de Colombia
Bogotá, Colombia

> mviverosv@unal.edu.co

Copyright © 2017 Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

<http://dx.doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2017.27.12.a>

Resumen: Este artículo identifica algunas de las formas de organización del género y la sexualidad en el espacio sociopolítico colombiano. Haciendo uso de lo que se podría llamar un juego de escalas, que va de lo global a lo local y viceversa, se hace referencia al cuestionamiento del que es objeto actualmente el enfoque de género, en uno de los períodos más densos de la historia colombiana reciente. Para tal objeto, se exploran tres formas de relación de los actores con las políticas de género y sexualidad: las intersecciones e interfaces que se producen entre las lógicas e intereses del dogmatismo religioso y los sectores sociales conservadores, en oposición a quienes defienden la democratización de la sociedad; las periferias que dan cuenta de las áreas y actores sociales que se dejan por fuera del núcleo de la política sexual; y las heterotopías, esos lugares *otros* que constituyen, así sea de forma transitoria, impugnaciones del ordenamiento social y sexual.

Palabras clave: Colombia, género, ideología de género, políticas sexuales.

Intercessões, periferias e heterotopias nas cartografias da sexualidade

Resumo: Este artigo identifica algumas das formas de organização do gênero e da sexualidade no espaço sociopolítico colombiano. Fazendo uso do que se poderia chamar de um jogo de escalas, que vai do global ao local e vice-versa, faz-se referência ao questionamento de que é objeto atualmente o enfoque de gênero, em um dos períodos mais densos da história colombiana recente. Para tal objeto, exploram-se três formas de relação dos atores com as políticas de gênero e sexualidade: as intercessões e interfaces que se produzem entre as lógicas e os interesses do dogmatismo religioso e os setores sociais conservadores, em oposição àqueles que defendem a democratização da sociedade; as periferias que dão conta das áreas e dos atores sociais que ficam fora do núcleo da política sexual; e as heterotopias, esses lugares outros que constituem, mesmo que de forma transitória, impugnações do ordenamento social e sexual.

Palavras-chave: Colômbia; gênero; ideologia de gênero; políticas sexuais

Intersections, peripheries and heterotopias in the cartographies of sexuality

Abstract: This article identifies some of the forms of organization of gender and sexuality in the Colombian sociopolitical space. Making use of what could be called a scales game, ranging from the global to the local and vice versa, it refers to the questioning that has been done to the gender approach in one of the most dense periods of recent Colombian history. To this end, three forms of relation of the actors with the politics of gender and sexuality are explored: the intersections and interfaces that take place between the logics and interests of the religious dogmatism and the conservative social sectors, in opposition to those who defend the democratization of the society; the peripheries that account for the areas and social actors that are left out of the nucleus of sexual politics; and the heterotopias, those other places that lodge in the reality, either temporarily, challenges of social and sexual order.

Keywords: Colombia, gender, gender ideology, sexual politics.

Intersecciones, periferias y heterotopías en las cartografías de la sexualidad¹

Introducción

La noción de género y los debates que suscita en relación con sus efectos sociales y consecuencias políticas han jugado un rol crucial en distintos procesos sociales en diferentes países, por ejemplo, los que acompañaron en Francia el voto del Pacto Civil de Solidaridad Social en 1999 o la legalización del matrimonio homosexual en 2013; la descalificación de movimientos sociales como el feminista o indígena por parte del presidente Rafael Correa en Ecuador; el impedimento de la continuidad del mandato de Dilma Rousseff como presidenta de Brasil en abril de 2016; o, en Colombia, el resultado negativo del plebiscito del 2 octubre de 2016, que buscaba refrendar los acuerdos de paz logrados entre el Gobierno nacional y las Farc-EP². Estos ejemplos ponen de presente los dilemas que se nos plantean hoy en día a quienes trabajamos en el campo de los estudios feministas y de género en relación con la forma en que es entendido este campo (Scott, 1999); es decir: bien como expresión académica de la ampliación del espacio democrático en las sociedades contemporáneas —mediante el reconocimiento de la igualdad y libertad de los grupos devaluados por razones de género y sexualidad—, bien como amenaza para los fundamentos trascendentales del orden social.

En este artículo, me propongo identificar, a partir de un estudio de caso: el de la política sexual colombiana, algunas de las formas de organización del género y la sexualidad en el espacio sociopolítico colombiano. Haciendo uso de lo que se podría llamar un juego de escalas, que va de lo global a lo local y viceversa, y a partir de mi experiencia situada, voy a analizar el cuestionamiento del que es objeto ac-

¹ El contenido principal de este artículo proviene de una conferencia impartida en el marco del III Congreso Internacional sobre Estudios de Diversidad Sexual en Iberoamérica: Nuevas Cartografías de la Sexualidad, que tuvo lugar en Granada (España), del 8 al 11 de noviembre de 2016. La versión escrita presenta variaciones ligadas tanto al proceso editorial de la *Revista Sexualidad, Salud y Sociedad* como a la retroalimentación recibida durante el Congreso. Agradezco a Carmen Gregorio Gil y a Ana Alcázar por su invitación a participar del Congreso.

² En el plebiscito del 2 de octubre de 2016 el 50,21 % de los votantes en Colombia dijo “no” al acuerdo final alcanzado con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, Ejército del Pueblo (Farc-EP), tras casi cuatro años de negociaciones en La Habana, Cuba.

tualmente el género, como cuestión nodal de la política sexual contemporánea, en uno de los períodos más densos de la historia colombiana reciente.

Para tal objeto, voy a explorar tres formas de relación de los actores con las políticas de género y sexualidad con el fin de cartografiar el panorama actual de los derechos sexuales y reproductivos, haciendo énfasis en el caso colombiano. El primer tipo de relación o modalidad es la de las intersecciones e interfaces que se producen entre las lógicas e intereses del dogmatismo religioso, y los de los sectores sociales conservadores que defienden la tradición, la familia y la propiedad, en oposición a quienes defienden la inclusión del enfoque de género y diversidad sexual en las políticas públicas. La segunda modalidad hace alusión a las periferias como metáforas espaciales y simbólicas que dan cuenta de las áreas del género y sexualidad que se dejan por fuera del núcleo de la política sexual. La tercera modalidad es la de las heterotopías, esos lugares *otros* que constituyen en la realidad, así sea de forma transitoria, impugnaciones al ordenamiento jerárquico del género y la sexualidad. Ahora bien, estas tres modalidades no serán tratadas por separado, sino que las iré identificando a medida que vaya trazando una cartografía en la que incluyo referencias a hechos de la política sexual en distintos países (Francia, Ecuador, Brasil y Colombia), en los cuales el ataque a la llamada ideología de género fue instrumentalizado políticamente.

Intersecciones e interfaces en torno al género y la sexualidad

Algunos ejemplos provenientes de Francia, Ecuador, Brasil y Colombia — unos de los países en los que el término “ideología de género” ha sido utilizado como parte de una estrategia retórica conservadora— me permiten dar cuenta de las constantes interfaces que se producen entre sectores religiosos y políticos que se oponen a los cambios que se han dado en la sociedad en materia de género y sexualidad. En ese lugar de interacción e intercambio que producen las interfaces también se generan intersecciones entre los ordenamientos sexuales y los que definen las fronteras étnico-raciales, nacionales o de grupo etario. Estas interfaces e intersecciones dan cuenta de la notoriedad que han adquirido las cuestiones de género y sexualidad para la definición de las pertenencias nacionales y de lo que constituye hoy la democracia y la ciudadanía.

Antes de entrar en materia es necesario hacer algunas precisiones sobre el origen y uso que se ha hecho de la noción de ideología de género en distintos contextos que, si bien son específicos, ilustran la inscripción de los debates sobre género y sexualidad en una trama internacional y una narrativa global que permiten comprender mejor las conexiones intelectuales, sociológicas y financieras que vinculan a los pensadores y activistas religiosos a lo largo del globo (Robcis, 2015, 903).

La ideología de género: antecedentes y usos contemporáneos

La ideología de género es una estrategia discursiva ideada por el Vaticano y adoptada por numerosos activistas e intelectuales católicos y cristianos³ para contraatacar la retórica de la igualdad de derechos para las mujeres y las personas LGBTI. En un artículo publicado en 2011, titulado “A Double-Edged Sword. Sexual Democracy, Gender Norms and Racialized Rhetoric”, Fassin señalaba que ya en el año 2005 se había relacionado el término ideología de género con los debates planteados en la IV Conferencia Mundial de la ONU sobre Población y Desarrollo, que tuvo lugar en el Cairo en 1994, y en la Conferencia sobre la Mujer de Naciones Unidas, realizada en Beijing en 1995. En efecto, en la Conferencia del Cairo se discutieron asuntos relacionados con la salud, los derechos sexuales y reproductivos, el aumento de la población y el sida que generaron resistencia entre algunos de los representantes de los países participantes. Los delegados del Vaticano y de algunos países latinoamericanos, norte-africanos y del Medio Oriente expresaron sus reservas con los capítulos del documento final, que abordaban la salud y los derechos reproductivos de las mujeres. Por su parte, quienes asistieron en representación del Vaticano y del lobby cristiano a la Conferencia sobre la Mujer de 1995 señalaron el peligro que representaba la integración sistemática de una perspectiva de género en los programas y políticas públicas, así como la comprensión del género como una construcción social de la diferencia sexual (Butler, 2006).

Una de las más activas contendoras del uso extensivo del término género en la Plataforma de Pekin fue Dale O’Leary, representante de la National Association for Research & Therapy of Homosexuality (NARTH) y del Family Research Council (Fillod, 2014). Ella se dio a la tarea de alertar a la red de lobistas cristianos de los riesgos que implicaban, para sus valores religiosos, las posiciones de las llamadas “feministas de género”. Entre otros, se refería al cuestionamiento que hacían estas feministas de la maternidad como primera vocación de las mujeres, la tolerancia hacia la orientación e identidad homosexual y la desnaturalización del sexo y la sexualidad, lo que abría la posibilidad de matrimonio entre parejas del mismo sexo (Fassin, 2011). Antes del inicio de la conferencia, O’Leary expuso su denuncia de la “ideología de género”, de la que se apropiaron muy rápidamente los altos dignatarios de la Iglesia (Fillod, 2014, 323), popularizando la expresión.

Vale la pena señalar también un hecho curioso destacado por Corrêa (2009):

³ El adjetivo “cristiano” (a secas) hace referencia al movimiento evangélico pentecostal, en plena expansión en toda América Latina y en el África Subsahariana. Hoy, alrededor del 16 % de la población colombiana simpatiza o hace parte de este movimiento, que representa la segunda expresión religiosa en Colombia, después del catolicismo (Beltrán, 2013).

en el Comité Preparatorio de la Conferencia Mundial de 1995, los grupos religiosos conservadores aliados, el Vaticano y algunos países islámicos se opusieron abiertamente al uso del término género, al cual asociaban con el trabajo de deconstrucción del sistema binario de sexo emprendido por la bióloga feminista Anne Fausto-Sterling. Esta teoría, desconocida para la mayoría de las mujeres que participaban en la Conferencia, fue utilizada por estos sectores conservadores para generar “una ola de pánico moral (y restaurar el orden) con base en la descalificación de la idea de que el sistema binario no era adecuado para abarcar todo el espectro de la sexualidad humana” (Corrêa, 2009).

En 2001 Jutta Burggraf, una teóloga cercana al Vaticano, cuyo trabajo se desarrollaba en la Universidad de Navarra, institución pontifical administrada por el Opus Dei, publicó en Costa Rica, en español, el texto “¿Qué quiere decir género? Este, posteriormente, se convertiría en un artículo titulado “Género”, incluido en el *Lexicón sobre los términos ambiguos y discutibles sobre familia, vida y cuestiones éticas*, publicado en el año 2004 por el Consejo Pontificio para la familia⁴. Desde entonces ha sido constantemente citado por quienes enarbolan el rechazo a la ideología de género.

Ese mismo año, el entonces cardenal Joseph Ratzinger dejó muy clara la posición de la Iglesia al respecto en una carta dirigida por el Vaticano a los obispos estadounidenses. Allí señalaba que “la colaboración de hombres y mujeres en la Iglesia y en el mundo está fundada en la premisa de su diferencia” (Ratzinger, 2004). La antropología bíblica define el rol de los hombres y las mujeres con base en su naturaleza complementaria en términos físicos, psicológicos y ontológicos, y en la vocación primera de las mujeres: el cuidado de su hijos y marido. Para la teología católica, entonces, el orden social tiene un fundamento natural en la diferencia sexual, lo cual requiere que Dios sea identificado con la Naturaleza. No hay que olvidar el rol privilegiado que se le asigna a la política sexual en la política de la teología católica (Fassin, 2011, 147-148).

A partir de entonces se han multiplicado, diseminado de manera global y resignificado de manera local las campañas para descalificar los campos académicos cuyo objeto de investigación es el género y la sexualidad. En los últimos años, como profundizaré más adelante, estas campañas han alcanzado gran difusión e importancia en América Latina “donde el género es calificado paradójicamente como ‘colonización ideológica’ por una Iglesia que fue impuesta en estas latitudes precisamente en un proceso colonialista” (Motta, 2015). A continuación, voy a

⁴ El autor del prefacio del *Lexicón* fue el cardenal colombiano Alfonso López Trujillo (Robcis, 2015, 909), presidente del Pontificio Consejo para la Familia de la Santa Sede desde 1990 hasta su muerte, en 2008.

referirme a los usos de esta retórica conservadora y a las interfaces e intersecciones que ha producido en distintos contextos, deteniéndome en el caso francés por considerarlo emblemático de este tipo de situaciones.

La denuncia e instrumentalización política de la teoría de género: el caso francés

La denuncia de la llamada “teoría de género” emerge en el debate público francés en el año 2010, a raíz de la supuesta introducción de la doctrina del *gender* en los manuales escolares de “Ciencias de la vida y de la tierra” que publicó el ministerio de educación. Esta presunta injerencia generó de inmediato la reacción de la presidenta fundadora del Partido Demócrata Cristiano, quien inició una movilización política, a través de una carta abierta firmada por ochenta diputados, en la que se exigía públicamente al ministro el retiro de los manuales. Se consideraba peligrosa la afirmación consignada en ellos de que “la identidad sexual es una construcción cultural” y su definición de las personas, ya no como hombres y mujeres, sino “como practicantes de distintas formas de sexualidad” (Fillod, 2014, 326).

En el año 2012 confluyeron distintas manifestaciones de rechazo a la llamada “teoría de género”. En septiembre, se reunieron en París 37 asociaciones cristianas para definir una estrategia en contra del proyecto de ley sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo y la adopción homoparental⁵. En noviembre, fue oficializado el colectivo *La Manif pour tous* mediante un boletín oficial y marchas callejeras, que reunieron en París de 70 mil a 200 mil personas (dependiendo de las fuentes) y a miles más en una docena de ciudades francesas (Girard, 2013). Este colectivo representa al movimiento llamado la “Primavera francesa”, la expresión más visible de la defensa de la “familia tradicional” y de la oposición a la homoparentalidad (adopción, reproducción asistida, gestación subrogada), al matrimonio igualitario y a la enseñanza de la “teoría o ideología de género”, entendida como justificación ideológica de lo mencionado previamente (Robcis, 2015).

Esta confluencia de opositores pone en evidencia que lo que estaba en juego en esta discusión sobre el género era la posibilidad de entender el orden social como un orden no fundado en una autoridad trascendente, llámese Dios, la Naturaleza, la Tradición o cualquier otro principio transhistórico, y al abrigo de una crítica política (Fassin, 2010). A pesar de que la agrupación *La primavera francesa* se presentó durante mucho como apolítica y aconfesional, en abril de 2015 se convir-

⁵ V.g. de parejas del mismo sexo.

tió en partido político. Vale la pena señalar la retórica empleada por esta agrupación que se presenta como defensora de los derechos de los más débiles (los niños) y de una sociedad más humana, mediante la promoción de un humanismo durable. Igualmente, llama la atención que el Manifiesto de *La Primavera francesa* nunca nombre el matrimonio entre personas del mismo sexo, pero sí haya endilgado al Gobierno de Hollande la defensa de una sociedad desnaturalizada, promovida por la ley Taubira, a favor del matrimonio igualitario (Robcis, 2015, 893).

Si bien la conexión que se hizo entre la noción de género y los matrimonios entre personas del mismo sexo es histórica y teóricamente propia del contexto francés, no se debe pasar por alto el carácter internacional de organizaciones como el colectivo *La manif pour tous*, que tiene ramificaciones en Italia, Polonia, España y Bélgica. Y, de forma más general, se puede decir que la vigilancia del Vaticano respecto a la investigación/teorización acerca del género debe ser analizada en el contexto de una Derecha cristiana movilizada y cada vez más globalizada (Robcis, 2015, 903). Lo anterior ya se había expresado en las Conferencias Mundiales de 1994 y 1995, a las cuales se acusó de promover una agenda de género que buscaba socavar la maternidad y la “familia natural”. En 1995, el Vaticano propuso incluso que el término género fuera eliminado, aduciendo que no era más que una clave para referirse a la homosexualidad (Butler, 2006, 258).

La creciente institucionalización del género en las plataformas políticas y legales y los cambios vividos en el mundo occidental desde los años 90, en términos de género y sexualidad, activaron tanto el interés como los temores del Vaticano por las cuestiones de género. Es importante tener en cuenta las referencias del catolicismo a argumentaciones seculares para justificar posturas doctrinarias (en el marco de su historia después del Vaticano II, concilio ecuménico que se dio a la tarea de revisar todas sus actividades, con el fin de ajustarlas a las necesidades y métodos del mundo moderno sin renunciar a su concepción restrictiva de la sexualidad (Vaggione, 2012, 58-59). A la par, el combate contra el matrimonio entre parejas del mismo sexo coincide con varios escándalos y debates internos al catolicismo, relacionados con la pedofilia, la homosexualidad, el celibato y el ordenamiento de mujeres.

La racialización de la retórica de la democracia sexual en Francia

El rechazo que despertó la idea de que la educación pública francesa estuviera promoviendo la teoría de género puede comprenderse mejor si se tiene en cuenta la función que históricamente han tenido las escuelas en Francia, como instituciones privilegiadas para integrar a los ciudadanos en la nación. Los temores de que las escuelas se volvieran “incubadoras de desviaciones de género y homosexualidad” se sumaron a los miedos que se expresaron años atrás a propósito de los signos religiosos ostensibles en la escuela y los espacios públicos, y sus posibles conexio-

nes con el islam radical (Robcis, 2015, 900). No hay que olvidar tampoco la centralidad que ha adquirido hoy la política sexual, tanto en el islam contemporáneo como en la sociedad francesa y europea.

Si en el primer caso esta importancia ha sido interpretada, en parte, como una reacción contra el “Occidente”, también es cada vez más cierto lo contrario: los reclamos de democracia sexual que hacen los países occidentales a los países islámicos y a los que perciben como “Otros” son expresiones de la racialización de las retóricas de la democracia sexual y de la laicidad (Nader, 2006; Fassin, 2010). Para Fassin este tipo de comportamientos no busca cuestionar los fundamentos normativos del orden sexual, sino elaborar estrategias para estigmatizar a los demás como “antidemocráticos” en nombre de la modernidad sexual. Maniobras como estas o falsos dilemas entre el antirracismo y el antisexismo (Delphy, 2006) fueron comunes entre algunas corrientes feministas francesas que adoptaron la laicidad como su valor fundamental (Fassin, 2010 y 2011).

Este tipo de retórica racializada fue utilizada por el presidente francés Nicolas Sarkozy para justificar el control de la inmigración con base en la defensa de los valores de la República, definidos por él en relación con la igualdad entre hombres y mujeres, el secularismo y el ideal de integración francés, al que debían suscribirse los inmigrantes. A partir de estos valores de democracia sexual Sarkozy constituyó una identidad nacional francesa contemporánea en la cual el divorcio y el aborto se convirtieron en bienes esenciales. El ejemplo francés muestra claramente hasta qué punto puede ser instrumentalizada políticamente una retórica racializada de la democracia sexual para crear fronteras entre un “nosotros”, francés, y un “ellos”, referido a los “otros”, inmigrantes racializados a los que se buscaba contener en las periferias de la nación, en razón de sus valores sexuales.

Dos casos latinoamericanos y una misma estrategia retórica: el fantasma de la ideología de género

El caso ecuatoriano

En una de sus alocuciones semanales, en diciembre de 2013, el presidente ecuatoriano, Rafael Correa, desacreditó los estudios de género, feministas y *queer* como una ideología de género “que no resiste el menor análisis académico”. Igualmente, mencionó el derecho de cada uno a decidir; “el hombre de ser afeminado y la mujer de ser varonil”, pero añadiendo que él prefería las mujeres que parecen mujeres y los hombres que parecen hombres y que algo diferente “iba contra la biología y las leyes naturales”. En esta misma alocución atacó los derechos repro-

ductivos, especialmente el derecho al aborto, y reiteró su oposición al matrimonio entre personas del mismo sexo.

Año y medio más tarde, poco antes de la huelga nacional convocada, para el 13 de agosto de 2015, por las centrales sindicales contra su gobierno —al que le exigían rectificar una serie de políticas económicas—, distintos grupos indígenas ecuatorianos cerraron varias carreteras del país y promovieron movilizaciones para denunciar las políticas gubernamentales porque “no habían gobernado en favor de las clases populares”, pese a que el gobernante aseguraba constantemente lo contrario⁶. En ese contexto fue encarcelada una docente universitaria brasilera, periodista corresponsal de *Al Jazeera* y activista en pro del feminismo, los movimientos indígenas y las cuestiones ecológicas. El hecho ocurrió cuando ella intentó impedir la detención de su pareja, un líder indígena; en lugar de ser llevada ante un juez competente, como manda la legislación, se le revocó la visa de intercambio cultural que tenía y se la amenazó con expulsión del país, en el cual vive y trabaja hace ocho años⁷.

La respuesta del presidente Correa, al ser interpelado por la violenta detención de Picq, fue aducir el conocimiento que tenía de ella como su exestudiante y descalificarla como “inmadura y mentirosa”, presentándola como una impostora que se hacía pasar por periodista e indigenista sin serlo. No deja de sorprender la forma en que el presidente infantilizó a esta reconocida académica y activista, al calificar su trabajo de engaño de una extranjera inexperta que había insultado a unos policías ecuatorianos, avalando, así, la violencia de género que se ejerció contra ella durante su detención. Esta situación fue objeto de análisis por parte de la antropóloga María Amelia Viteri (2016), quien señaló con agudeza las superposiciones entre el lenguaje sexista, racista, homófobo y xenófobo de las palabras del presidente Correa en esta circunstancia.

En relación con el argumento que orienta este análisis, la situación política ecuatoriana pone de presente las interfaces e interacciones que se producen entre violencia estatal, sexismo y xenofobia para afirmar una noción de ciudadanía y de derecho a la libre movilidad, aplicable únicamente a unos pocos, sobre la base de afinidades políticas e ideológicas (Sabsay, 2011). Igualmente, llama la atención el uso político que hace el presidente Correa de retórica conservadora, presentada como defensa de la familia, para descalificar a quienes cuestionan la determinación

⁶ <http://noticias.caracol.com/mundo/jornada-de-huelga-en-ecuador-marchas-favor-y-en-contra-del-presidente-correa>

⁷ <http://www.larepublica.ec/blog/politica/2015/09/05/correa-dice-que-manuela-picq-es-inmadura-y-que-agredio-a-policias/>

biológica de los roles de género y buscan educar a niñas y niños con un enfoque de género, tildando estas pretensiones de fundamentalismos que buscan imponer una pura y simple ideología. Así, se hacen evidentes los límites de gobiernos que han querido presentarse como “progresistas”, pero en la práctica se oponen a las aspiraciones de libertad e igualdad de mujeres y pueblos indígenas que no están bajo su control.

El caso brasilero

En abril de 2016, durante tres días, centenares de parlamentarios brasileros expresaron las razones para votar a favor o en contra de la apertura del procedimiento de *impeachment* de la ex-presidenta del Brasil, Dilma Rousseff. La mayoría votó por el sí en el nombre de Dios y sus familias, a veces mencionadas por su nombre; y, en algunos casos, como el de la bancada del Partido Humanista de Solidaridad (PHS), se declararon al mismo tiempo a favor de la destitución de la presidenta y en contra del aborto, la eutanasia y la “ideología de género” (Melo da Cunha, 2016). La explicación y justificación del voto del PHS evidencia la centralidad que tienen hoy los asuntos de género y sexualidad en los debates políticos brasileños. Además, es notable que los temas respecto a los cuales se declara en contra este partido coinciden con los de la agenda por los derechos sexuales incluidos en distintas propuestas legislativas realizadas a partir de la redefinición constitucional de 1988. La novedad en este debate, como lo señala Melo da Cunha, fue el uso de la expresión “ideología de género”, que adquirió notoriedad en el año 2014 a raíz de las discusiones sobre la aprobación del Plan Nacional de Educación. Desde entonces, ha sido utilizada corrientemente por distintos grupos políticos religiosos, casi todos evangélicos, en sus actividades parlamentarias y en sus luchas por eliminar los términos “género”, “orientación sexual”, “diversidad sexual” e “igualdad de género” de los planes de educación.

La expresión “ideología de género” no ha sido empleada en Brasil en forma aleatoria y arbitraria, por el contrario, ha venido constituyéndose en un concepto clave dentro de un discurso eficiente que encontró “en el ámbito legislativo un campo privilegiado para su establecimiento y difusión” (Da Cunha, 2016, 12). Los efectos prácticos de su utilización política son reveladores: mediante un trabajo sistemático, capilar y perseverante, las bancadas políticas religiosas han logrado echar atrás la inclusión del enfoque de género de los principales marcos reguladores de la educación pública brasileña. Pese a sus diferencias, ha existido una amplia confluencia entre líderes religiosos neo-pentecostales y católicos en sus estrategias de difusión del pánico moral contra la “ideología de género”, presentada como un enemigo moral que debe perseguirse, así como en las luchas para excluir expresiones como “igualdad de género”, “orientación” y “diversidad sexual” del Plan Nacional de Educación. Aho-

ra bien, estos actores político-religiosos también tienen discrepancias, relacionadas principalmente con sus fuentes discursivas y con el mayor o menor énfasis que hacen en ciertos temas. Mientras los católicos se oponen a la difusión de la ideología de género, implícita, por ejemplo, en las políticas de salud reproductiva, por las consecuencias que podría tener en la juventud, “cambiando sus mentes y corazones”; los neo-pentecostales no se resisten tanto al “contenido ideológico” del género, como a unos sujetos específicos: los “homosexuales”, constituidos como una categoría abyecta: enemigos de la infancia, la familia y la moral cristiana.

El caso brasileño ilustra con claridad la emergencia y delimitación de fronteras sexuales a partir de conceptualizaciones sociales y morales que etiquetan como peligrosas, pervertidas o patológicas las prácticas e identidades sexuales no normativas. Estas sexualidades se perciben como una amenaza al modelo religioso de familia, marcando los límites entre el centro y la periferia de esta cartografía. Este caso permite identificar también los efectos de las interfaces entre política y religión, y su capacidad de generar espacios de difusión y vigilancia de la ideología de género, como el ámbito legislativo. En Brasil, este espacio se convirtió en un escenario de enfrentamiento de discursos antagónicos o contradictorios alrededor de los derechos de género y sexualidad, entendidos bien como garantes de la libertad y la individualidad, bien como mecanismos de control y exclusión de ciertos modos de vida.

La construcción de un nuevo enemigo para la paz en Colombia: la ideología de género

En agosto de 2014, Sergio Urrego se suicidó, tras ser víctima, en el colegio en el cual estudiaba, de distintas formas de discriminación por su orientación sexual. Así lo dejó consignado en varias cartas que escribió antes de suicidarse. La muerte del joven, difundida por los medios de comunicación, suscitó distintas expresiones de rechazo nacional e internacional hacia quienes lo discriminaron y, particularmente, hacia el colegio en que Urrego estudiaba. El Gobierno nacional y la Fiscalía General de la Nación se comprometieron a investigar el caso, y la madre de Sergio interpuso una acción de tutela contra la Secretaría de Educación departamental, alegando que el manual de convivencia del plantel, a la fecha de los hechos, no se ajustaba a las disposiciones legales y constitucionales referentes a la libertad de orientación sexual. De hecho, tipificaba como “faltas graves” las manifestaciones de homosexualidad.

Después de muchos avatares en la investigación y el proceso penal, la Corte Constitucional falló a favor de la familia de Sergio Urrego y expidió la sentencia T-478 del 2015, mediante la cual ordenó al Ministerio de Educación Nacional implementar el Sistema Nacional de Convivencia Escolar y revisar de manera “extensiva e

integral todos los manuales de convivencia⁸ en el país, para determinar que los mismos fuesen respetuosos de la orientación sexual y la identidad de género de los estudiantes e incluyeran alternativas para incentivar y fortalecer la convivencia escolar”. En cumplimiento del dictamen de la Corte, el Ministerio de Educación Nacional colombiano decidió abordar la revisión de los manuales de convivencia escolares.

Este proceso generó un intenso y polarizado debate político y religioso en torno al Ministerio de Educación y sus esfuerzos por lograr entornos escolares inclusivos y libres de discriminación. El debate político opuso a la ministra de Educación, Gina Parody, quien había reconocido públicamente ser la pareja sentimental de otra colega del gabinete ministerial, con el procurador general del momento, Alejandro Ordóñez, caracterizado por su defensa a ultranza de los valores conservadores relacionados con la familia. En palabras de Ordóñez, la tarea de revisión de los manuales de convivencia era una estrategia utilizada por el Ministerio para “adoctrinar a nuestros hijos y nuestros nietos en la ideología de género”. El detonador del debate fue una imagen de dos hombres en una cama, proveniente de un cómic pornográfico belga, que empezó a circular por las redes sociales y que supuestamente era parte de las cartillas que distribuiría el Ministerio de Educación en los colegios.

Este debate popularizó nuevamente la expresión “ideología de género”, que algunos grupos religiosos católicos y cristianos ya habían utilizado en Colombia para descalificar como falaces a quienes comprenden las identidades, características y deseos sexuales como construcciones sociales. Así, emergieron en el debate campos que se fueron polarizando en torno a la comprensión de las diferencias sexuales, generando tensiones no solo en términos religiosos, sino ciudadanos. La expresión “ideología de género” fue esgrimida para obstaculizar políticas públicas, cambios sustantivos en la sociedad colombiana orientados a garantizar la equidad de género y, más recientemente, la refrendación los acuerdos de paz mediante plebiscito.

Durante la campaña por el “no” a los acuerdos, se utilizaron distintas estrategias que buscaron hacer equivalente la inclusión del enfoque de género en los acuerdos de paz de La Habana⁹ con la imposición de una supuesta ideología de género. Mientras una parte de la población celebraba la inclusión del enfoque de género

⁸ Estos manuales recogen los acuerdos de la comunidad educativa sobre los marcos valorativos y las normas que guiarán la vida en la escuela y que facilitarán la construcción de convivencia en el entorno.

⁹ La inclusión del enfoque de género en el acuerdo, firmada en Cuba el 24 de julio de 2016, busca, según lo señala el comunicado oficial, “crear condiciones para que mujeres y personas con identidad sexual diversa puedan acceder en igualdad de condiciones a los beneficios de vivir en un país sin conflicto armado”.

en los acuerdos de la mesa de conversaciones como un hecho sin precedentes en un proceso de paz, otro sector utilizaba el argumento de la ideología de género para aglutinar a las personas en torno al rechazo de los supuestos cambios que traerían en los valores familiares los acuerdos de paz firmados por el presidente Santos.

Interfaces e intersecciones en la política sexual colombiana

Según diversos análisis, la inclusión del enfoque de género en los acuerdos de La Habana “fue el detonante para que la iglesia evangélica¹⁰ apoyara de manera masiva el voto por el ‘no’ y, de paso, obligara al país a reconocer su creciente presencia e influencia en la vida nacional” (Zabala, 2016). Si bien el acuerdo no toca temas ligados con lo que tradicionalmente se ha llamado la ideología de género, como el matrimonio, la familia y la adopción de parejas del mismo sexo, algunos elementos como el enfoque diferencial de género, transversal al texto, y el uso del término género, de modo no circunscrito a las mujeres, fueron señalados como puntos que debían ser revisados. Se considera que el género, al ser desligado del sexo, y la sexualidad, al ser desvinculada de la biología, abren la puerta a una igualdad de derechos que no ha sido pactada socialmente, y que conlleva, por ejemplo, al matrimonio igualitario, la adopción homoparental y a la “manipulación de los discursos educativos” a través de los manuales escolares de convivencia.

Sin embargo, la relevancia que obtuvo el voto evangélico no fue el fruto de una estrategia consciente, sino el resultado de una confluencia de intereses en torno al apoyo al “no”. Un factor decisivo para el activismo de las organizaciones civiles de diferentes credos católicos y cristianos fue el debate respecto a los manuales escolares de convivencia, percibidos como la imposición de criterios de la ideología de género en los proyectos de educación institucional por parte del Ministerio de Educación¹¹ y ¹². Otros dos elementos jugaron un papel importante: la escogencia de Cuba como sede de las negociaciones y la inclusión del enfoque de género en los acuerdos de paz para destacar el impacto diferencial del conflicto en mujeres y grupos LGBTI. El primero reforzó la idea de que el comunismo y el castro-chavismo estaban detrás del acuerdo; y el segundo fue interpretado como una estrategia para

¹⁰ Vale la pena precisar, como lo hace José Fernando Serrano en este mismo número, que lo que se llama habitualmente la iglesia evangélica no es un bloque homogéneo. En el artículo de *El Espectador* citado (Zabala, 2016) se refieren fundamentalmente al pentecostalismo, una corriente que entreteteje los fundamentos del credo protestante con algunos elementos provenientes de la religiosidad popular católica. Las iglesias que se declaran herederas de la Reforma, como la presbiteriana, la menonita y la anglicana, adoptaron posiciones diversas frente al acuerdo y al debate sobre ideología de género, y buscaron distanciarse del fundamentalismo cristiano

¹¹ http://caracol.com.co/radio/2016/08/09/nacional/1470752686_387127.html

¹² Semana edición impresa n.º 1800, 30 octubre al 6 de noviembre de 2016, p. 27.

promover la ideología de género y la homosexualidad e imponer un modelo de sociedad que no estaba previsto que se negociara en La Habana. Los discursos del expresidente Álvaro Uribe, líder de la campaña de oposición a los acuerdos, coincidieron, en gran parte, con los del exprocurador conservador Alejandro Ordóñez, los de algunos pastores cristianos, los de miembros de la Conferencia Episcopal y, finalmente, los de políticos de diferentes partidos. Todos concordaban en que el enfoque de género descrito en el acuerdo final era, en realidad, una expresión de la “ideología de género” que atacaba el concepto tradicional de familia e incitaba a los niños y jóvenes a convertirse en homosexuales.

¿Qué nos dicen estas interfaces políticas, religiosas y morales de la política sexual colombiana? En primer lugar, que muchos de los avances en materia de derechos sexuales y reproductivos en Colombia no han convocado a amplios sectores de la sociedad. Entre otras razones, porque gran parte de estos logros, como la despenalización parcial del aborto, la adopción homoparental, el reconocimiento de la identidad de las personas transgénero, los matrimonios para parejas del mismo sexo no han sido el fruto de debates en el ámbito legislativo, sino de tutelas, fallos de altas cortes y litigios de alto impacto, que los han institucionalizado por vía judicial. Esto significa que estas decisiones, originadas en las instancias y procedimientos mencionados, no han logrado vincular a grandes grupos poblacionales de la sociedad, cuya adhesión a estos cambios es lo que en última instancia garantiza el sustento político y social de estas normas¹³. Por otra parte, tampoco se puede ignorar que la aplicación de estos fallos se ha realizado de forma muy diferenciada entre el contexto urbano y el rural, y entre las zonas centrales y periféricas del país¹⁴.

En este escenario, en el cual los partidos y el ámbito político han perdido protagonismo, los sectores religiosos cristianos han ganado espacio, recogiendo las inquietudes y temores que generaron los cambios que se han dado desde los años noventa en ejecución de la denominada ley general de la educación. En efecto, con esta ley se modificó la idea del joven, percibido ahora como un sujeto político y de derechos, y se incluyó la educación sexual y reproductiva como una obligación estatal en la legislación (Morales Borrero, 2010). Desde entonces, las distintas propuestas que se han hecho en la escuela para abordar el género y la sexualidad han suscitado innumerables resistencias de sectores conservadores que buscan sembrar

¹³ Esto no es un fenómeno único en Colombia; más bien es la expresión de una tendencia mundial de debilitamiento de las instituciones políticas como el Congreso y los partidos que ceden espacio a órganos no representativos como Las Cortes. Ver *Semana*, Edición impresa No 1800.

¹⁴ Ver Gil Hernández, Franklin, en: <http://sxpolitics.org/es/la-politica-sexual-en-julio-de-2016/3429>

el pánico moral entre padres y madres de familia, y entre educadores. Uno de los efectos de estas reacciones es el tímido alcance de la educación sexual y reproductiva que se ha impartido en Colombia; más relacionada con un control y sanción moral de las conductas de los jóvenes y las mujeres (y más específicamente de las mujeres jóvenes) que con un enfoque de derechos para estos (Morales Borrero, 2010) fundado en un “nuevo” régimen secular de la sexualidad (Carrara, 2015).

En este sentido, no sobra recordar que quienes se opusieron a la revisión de los manuales de convivencia enarbolaron el derecho de los padres a formar a sus hijos en materia de sexualidad de acuerdo con sus principios y valores. En los discursos de quienes se presentan como defensores de la familia tradicional ni las y los jóvenes ni las y los niños son considerados realmente como sujetos con capacidad de decisión sobre estos asuntos, es decir, como titulares de derechos. Paradójicamente, en las marchas de agosto de 2016 contra las cartillas de convivencia escolar, que se estaban revisando para poder brindar, precisamente, una mejor protección a los menores contra las violencias de las que podían ser objeto en los colegios¹⁵, las principales banderas fueron la defensa de la infancia y de la “heterosexualidad de los niños”. La juventud, pero sobre todo la infancia, fueron percibidas como representación de la inocencia, la candidez y el desamparo para generar pánico moral respecto a cambios que podían ser estigmatizados fácilmente como hostiles al orden familiar y a los niños.

A la par, los sectores políticos y religiosos conservadores señalaron que “sin familias no hay paz”, asociando, así, el voto afirmativo en el plebiscito con la imposición de la ideología de género en la escuela. Esta misma argumentación acompañó las polémicas en torno a las cartillas escolares en Francia y Brasil, aunque en cada uno de esos países la coyuntura política le imprimió características particulares al debate. En el caso colombiano, el reconocimiento del enfoque de género en los acuerdos de paz fue entendido como una puerta de entrada para la inclusión de los derechos de las personas LGBTI; y estos se percibían (y perciben), a su vez, como la imposición de valores ajenos a la idiosincrasia colombiana. No obstante, el enfoque de género en los acuerdos examinó únicamente asuntos relacionados con el origen y desarrollo del conflicto armado. Puntualmente, la importancia de trazar un enfoque diferencial en la caracterización de la experiencia de la violencia que, como víctimas, han padecido mujeres y personas LGBTI en el marco del conflicto armado interno; algunas de las cuales son particularmente cruentas y graves, debido a su posición social subordinada.

Cuestiones como la definición de familia, el matrimonio o adopción por pa-

¹⁵ Ver Rodríguez Rondón, Manuel. (21.09.2016). La infancia como símbolo y moneda de cambio [on line]. Centro Latinoamericano de Sexualidad y Derechos Humanos (CLAM/IMS/ UERJ). Available at: <http://www.clam.org.br/ES/destaque/conteudo.asp?cod=12437>

rejas del mismo sexo, así como otros derechos de las personas LGBTI reconocidos en la Constitución Política de Colombia y en la jurisprudencia constitucional no fueron contempladas en el acuerdo, como lo señala un comunicado suscrito entre algunas organizaciones de las personas LGBTI y las Farc-EP; comunicado que buscaba mantener el enfoque de género en los acuerdos de paz logrados y en el cual se enumeran cinco puntos que deberían ser “discutidos libremente y en democracia en las instituciones correspondientes”¹⁶.

El filo crítico de las heterotopías¹⁷

Finalizando este recorrido argumental que he llevado a cabo hasta aquí, quisiera enfocarme en otro tipo de relación entre los actores sociales y las políticas de género y sexualidad, para incluir en esta cartografía de los debates de género y sexualidad en Colombia a unos actores políticos que se ha pretendido mantener en la periferia de los debates públicos que organizan esta cartografía: las y los jóvenes. El movimiento juvenil ‘Paz a la calle’, nacido el 3 de octubre de 2016, en respuesta a la decepción con los resultados del plebiscito, les devolvió a los jóvenes, mediante distintas prácticas heterotópicas, el protagonismo público que no tuvieron en los debates que acompañaron el rechazo a las cartillas que revisaban los manuales escolares de convivencia. Las dos expresiones heterotópicas que mencionaré en este último apartado son la multitudinaria marcha del 5 de octubre de 2016 exigiendo al Gobierno y a la oposición que llegaran de inmediato a un acuerdo de paz con las Farc-EP; y el campamento por la paz que surgió después de esta marcha.

La marcha del 5 de octubre se realizó en por lo menos 16 ciudades del país y convocó en Bogotá de 30 mil a 60 mil personas, según las fuentes. En este modo heterotópico de expresión política, los cuerpos caminantes de la multitud, ataviada de camisetas y flores blancas, pusieron en la escena callejera aquello que reclamaban: la posibilidad de coexistir en paz. A través de la reivindicación compartida y la solidaridad, politizaron la desilusión que produjo el resultado del plebiscito. El tránsito de esta multitudinaria marcha por el espacio público de la ciudad implicó su reapropiación política por parte del movimiento ciudadano, jalonado por la juventud; igualmente, desestabilizó el tiempo de las rutinas cotidianas para inscribir en ellas esa demanda ciudadana que parecía haberse vuelto utópica: la implementación de los acuerdos de paz.

¹⁶ Véase <http://colombiadiversa.org/noticias/comunicado-conjunto-organizaciones-lgbt-la-delegacion-paz-las-farc/>

¹⁷ Las heterotopías, según la definición que hace de ellas Michel Foucault (1978), son esos lugares “otros”, en ruptura con el espacio del entorno y el tiempo tradicional, que tienen el poder de yuxtaponer en un solo lugar universos sociales o mentales incompatibles en la realidad.

Unos días más tarde, un grupo de jóvenes instaló en la emblemática Plaza de Bolívar de Bogotá —sede del poder político, administrativo y religioso de la ciudad desde la época colonial— unas pocas carpas que fueron creciendo hasta convertirse en un campamento. Allí convivieron alrededor de 150 personas, mayoritariamente jóvenes, indígenas, “afros” y víctimas del conflicto armado, para exigir paz. Este campamento yuxtapuso en un solo lugar poblaciones cuyos modos de vida serían, o deberían ser, incompatibles. En este espacio, fuera del tiempo habitual, surgió un pequeño país, organizado en 70 pueblos que se correspondían, como estrategia para hacer memoria, con los lugares más afectados por la violencia. Este pequeño país definió su particular sistema de gobierno, división de tareas y economía, a partir del aporte de todos sus habitantes para la organización y mantenimiento del lugar. No todos los que hicieron parte del campamento pernoctaron durante el día, ya que algunos trabajaban o estudiaban, y otros eran visitantes que se unían transitoriamente al grupo para apoyar con su presencia la ocupación por la paz. A esta iniciativa se sumaron docentes de diversas instituciones que impartieron clases en la calle y, también como estrategia pedagógica, se formaron, al interior del movimiento “Paz a la calle”, subcomisiones, como la de género y diversidad sexual, que explicaron diversos aspectos del acuerdo, entre ellos, los alcances del enfoque de género.

Esta heterotopía, a diferencia de las utopías, que proponen un ideal de sociedad sin ubicación real, estuvo asentada en el centro mismo de la ciudad. Y durante el mes y medio que duró el campamento, estuvo inscrita en una temporalidad ucrónica (Foucault, 1978), regida por un reloj que marcó los días no hacia adelante, sino en función del tiempo que separaba al país de la consecución de la paz. El compromiso de quienes lo habitaron fue no abandonar la plaza hasta que hubiese certeza de que el conflicto armado en Colombia se aproximaba a su fin. Este horizonte temporal propició el surgimiento de ideales de bienestar colectivo —como el derecho a una vida plena y en paz— implementados en un microcosmos simbólico, cuyo punto de partida eran nuevas formas de lucha. Así, las discusiones sobre la realidad del país y su futuro se entrelazaron con cantos, risas, bailes y, en general, mediante distintas acciones artísticas que pusieron estas discusiones en escena con creatividad e imaginación¹⁸.

¹⁸ Vale la pena mencionar la invitación masiva realizada por la artista colombiana Doris Salcedo para rendir homenaje a las innumerables víctimas del conflicto armado en Colombia, a través de una actividad nombrada “sumando ausencias”. Durante seis días miles de manos dibujaron con cenizas los nombres de más de dos mil víctimas sobre siete kilómetros de tela blanca cortada en fragmentos, que luego fueron cosidos a uno a uno, a modo de una gran mortaja que cubrió la Plaza de Bolívar.

En los espacios heterotópicos de la marcha y en el campamento, la alegría compartida y el mutuo cuidado emergieron como recursos políticos para tramitar el dolor y como un antídoto contra la desesperanza. Jalonada por la juventud, la sociedad colombiana aprendió nuevas formas de conjurar los demonios y fantasmas que provienen tanto de la estrategia discursiva de la “ideología de género” como de la experiencia cotidiana de vivir en un país signado por un largo conflicto armado.

A modo de conclusión

En este artículo he buscado cartografiar el panorama actual de las políticas de género y sexualidad, incluyendo referencias a hechos de la política sexual en distintos lugares como Francia, Brasil, Ecuador y Colombia, en los cuales la referencia a la ideología de género y los ataques contra ella han puesto de presente la inseparabilidad e inextricable interdependencia entre el género y lo político¹⁹. En este y otros debates públicos contemporáneos surgen preguntas sobre lo que está en juego cuando se invoca el género para explicar o justificar una postura política, o sobre la forma en que distintas instituciones sociales incorporan el género en sus supuestos y organizaciones (Scott, 1996). Si se entiende el género como “el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder” (Scott, 1996, 291), más allá de las relaciones desiguales entre mujeres y hombres o de la referencia a las sexualidades transgresoras, es posible comprender por qué la ideología de género puede ser interpretada en términos de religión, raza, intereses de clase o nación.

Los distintos ejemplos analizados muestran las intersecciones e interfaces que se producen entre las lógicas e intereses de quienes defienden la tradición, la familia y la religión como fundamentos trascendentales del orden social, y de quienes buscan la inclusión del enfoque de género y diversidad sexual en las políticas públicas como una forma de democratización de las relaciones sociales. Estos llamados a mantener o desafiar el orden natural de la diferencia sexual son instrumentalizados como formas de promover o frenar adhesiones políticas. Igualmente, en cada uno de estos casos se identifican las áreas y los actores sociales que se dejan por fuera del núcleo de la política sexual nacional: las poblaciones inmigrantes y no

¹⁹ Cuando hablo de lo político, lo hago orientada por la distinción que hace Mouffe entre “la política” y “lo político”. Mouffe escribe así: “Concibo ‘lo político’ como la dimensión de antagonismo que considero constitutiva de las sociedades humanas, mientras que entiendo a ‘la política’ como el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político” (2011, 16).

crisianas, los estudios feministas y de género, las personas homosexuales, las y los jóvenes. Por último, comprender que el género y la política se constituyen mutuamente y que ambos dominios son inherentemente inestables abre la posibilidad para producir heterotopías que interroguen los temores al cambio y los impulsos totalitarios, y generen esperanzas y renovación de las formas de lucha política.

Recibido: 04/08/2017

Aceptado para publicación: 09/08/2017

Referencias bibliográficas

- BELTRÁN, William Mauricio. (20.10.2013). La mutación del cristianismo colombiano: de católico a pentecostal [online]. Available at: <http://razonpublica.com/index.php/econom-y-sociedad-temas-29/7141-la-mutaci%C3%B3n-del-cristianismo-colombiano-de-cat%C3%B3lico-a-pentecostal.html> [Accessed on 02.11.2016].
- BUTLER, Judith. 2006. *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós. 392 p.
- CARRARA, Sérgio. 2015. Moralidades, racionalidades e políticas sexuais no Brasil contemporâneo. *Mana. Estudos de Antropologia Social*. Agosto de 2015. Vol. 21, nº2, p. 323-345.
- CORRÊA, Sonia. 2009. O Percurso Global dos Direitos Sexuais: entre “margens” e “centros”. *Bagoas: Estudos gays, gêneros e sexualidades*, jan-jun 2009. Nº 4, p. 17-42.
- CUNHA, Flávia Melo da. 2016. O túnel, o Frota, a ideologia de gênero. *Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropología urbana da USP* [online]. Nº 18. Available at: <http://pontourbe.revues.org/3137> [Accessed on 30.09.2016].
- DELPHY, Christine. 2006. Antisexisme ou antiracisme? Un faux dilemme, *Nouvelles Questions Féministes*. Vol. 25, nº 1, p. 59-83.
- FASSIN, Éric. 2010. ‘Les “forêts tropicales” du mariage hétérosexuel. Loi naturelle et lois de la nature dans la théologie actuelle du Vatican’. In : GAZIAUX, É. y LEMOINE, L. (eds.). *Revue d'éthique et de théologie morale*. September. Special issue, nº 261, “La loi naturelle”, p. 201-222.
- FASSIN, Eric. 2011. “A Double-Edged Sword. Sexual Democracy, Gender Norms and Racialized Rhetoric”. In: BUTLER, J. and WEED, E. (eds.). *The Question of Gender: Joan W. Scott's Critical Feminism*. Bloomington: Indiana University Press. 336 p.
- FILLOD, Odile. 2014. “L'invention de la “théorie du genre”: le mariage blanc du Vatican et de la science”. *Contemporary French Civilization*. Vol. 39, nº 3, p.321-333.
- FOUCAULT, Michel. 1978. Espacios otros: utopías y heterotopías. *Carrer de la Ciutat*. Nº 1, p. 5-9.
- GIRARD, Quentin. (18.01.2013). Le préfet de police défend son comptage de La Manif pour tous [online]. *Libération.fr*. Available at: http://www.liberation.fr/societe/2013/01/18/le-prefet-de-police-defend-son-comptage-de-la-manif-pour-tous_874962 [Accessed at 26.07.2014].
- MORALES BORRERO, María Carolina. 2010. “Lo político de las políticas de salud sexual y reproductiva para jóvenes en Colombia”. *Rev. Gerenc. Polit. Salud, Bogotá (Colombia)*. Julio-diciembre de 2010. Vol. 9, nº 19, p. 69-89.
- MOTTA, Angélica. (09.10.2016). “La ideología de género”: una estrategia retórica conservadora [on line]. *Noticias Universidad Peruana Cayetano Heredia*. Available at: <http://www.iessdeh.org/index.php/noticias-1/239-noticia-31> [Accessed on 02.11.2016].
- MOUFFE, Chantal. 2011. *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- NADER, Laura. 2006. Orientalisme, occidentalisme et contrôle des femmes. *Nouvelles Questions Féministes*. Vol. 25, n° 1, p. 12-24.
- RATZINGER, Joseph. 2004. Letter to The Bishops of the Catholic Church on the Collaboration of Men and Women in the Church and the World. Available at: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_en.html [Accessed on 02.11.2016].
- ROBCIS, Camille. 2015. Catholics, the “Theory of Gender,” and the Turn to the Human in France: A New Dreyfus Affair? *The Journal of Modern History*. Vol. 87, n° 4, p. 892-923.
- SABSAY, Leticia. 2011. *Fronteras sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*. Buenos Aires: Paidós. 172 p.
- SCOTT, Joan. 1996. “El género: una categoría útil para el análisis histórico”. In: LAMAS, M. (comp.). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Ciudad de México: Porrúa/PUEG. 352 p.
- SCOTT, Joan. 2008. *Género e Historia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica. 337 p.
- 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*. Vol. 32, n° 2, pp. 57-80.
- VITERI, María Amelia. 2016. “Gender, Sexuality, Human Mobility, and Academic Freedom in Ecuador”. *Lasforum*, spring 2016. Vol. 47, n° 2, p. 33-35.
- ZABALA, Alfredo. (22.10.2016). El fenómeno cristiano detrás del no [online]. *El Espectador*. Available at: <https://www.elespectador.com/noticias/politica/el-fenomeno-cristiano-detras-del-no-articulo-661678> [Accessed on 02.11.2016].