

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

Sara Garbagnoli

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

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

La doctrina social católica: de lo social a lo sexual

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



Referencias

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Juan Pablo II. 1988. *Mulieris dignitatem*.

Juan Pablo II. 1995. *Evangelium Vitae*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, 2013.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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