

Pentecostales, ideología de género y plebiscito por la paz. Colombia 2016*

Pentecostals, Gender Ideology and the Peace Plebiscite. Colombia 2016

Pentecostais, Ideologia de Gênero e o Plebiscito da Paz. Colômbia 2016

William Mauricio Beltrán**

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Sian Creely***

University of Cambridge, Cambridge, Inglaterra

Cómo citar: Beltrán, W. M. y Creely, S. (2022). Pentecostales, ideología de género y plebiscito por la paz. Colombia 2016. *Revista Colombiana de Sociología*, 45(1), 481-511

DOI: <https://doi.org/10.15446/rsc.v45n1.100119>

Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0.

Artículo de revisión

* Traducción al español del artículo: Beltrán, W. M. & Creely, S. (2018). Pentecostals, Gender Ideology and the Peace Plebiscite: Colombia 2016. *Religions*, 9(12), 418. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel9120418>.

** Doctor en Etude des Societes Latino-américaines por la Université de Paris III (Sorbonne-Nouvelle). Profesor titular del Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia.

Correo electrónico: wmbeltranc@unal.edu.co ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7075-3081>

*** MPhil Latin American Studies, Centre of Latin American Studies, University of Cambridge. Correo electrónico: sian.creely@gmail.com

Resumen

El artículo intenta hacer un aporte a la comprensión del papel que tuvo el movimiento evangélico pentecostal en el triunfo del “No” en el plebiscito celebrado en Colombia el 2 de octubre del 2016, plebiscito que buscaba refrendar el Acuerdo de paz pactado entre el gobierno colombiano y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). Se pregunta por los motivos que llevaron a un amplio sector del electorado evangélico a oponerse a la refrendación del Acuerdo y, particularmente, se pregunta por la importancia que el seno del pentecostalismo tuvo en el argumento según el cual el Acuerdo estaba viciado por lo que los pentecostales denominaron la “ideología de género”. En términos metodológicos, el relato se nutre de una amplia diversidad de fuentes, entre las que se destacan entrevistas, observaciones de campo, revisión de prensa e información disponible en internet. Hacemos un seguimiento de cómo “género”, gracias a la expresión “ideología de género”, se transformó en una abreviatura que encapsula una diversidad de males sociales. Durante la campaña del plebiscito la “ideología de género” se asoció con problemas propios de la modernización, el colonialismo y la llamada “industria del desarrollo”. Se concluye que el triunfo del “No” fue posible por la convergencia de intereses de diversos sectores sociales, particularmente, de la derecha política y de un movimiento social que, inspirado en valores religiosos, se opone al reconocimiento de los derechos de la población LGBTI (Lesbianas, Gais, Bisexuales, Trans, Intersexuales).

Palabras clave: acuerdo de paz, Colombia, enfoque de género, ideología de género, LGBTI, pentecostalismo.

Descriptores: acuerdo de paz, Colombia, elecciones, religión.

Abstract

This article examines the role of the Pentecostal Evangelical movement in the success of the ‘No’ campaign in the Colombian peace plebiscite of 2 October 2016, where Colombians voted to reject the peace agreement which had been reached between the Colombian government and the Armed Revolutionary Forces of Colombia (FARC). It discusses the reasons that motivated large sectors of the Evangelical electorate to oppose the agreement, paying particular attention to the success of the argument that the agreement was contaminated with what Pentecostals termed ‘gender ideology.’ In terms of methodology, the article draws on a variety of sources, including interviews, field observation and written sources both scholarly and popular, including press and Internet articles. We track how ‘gender’ comes to be shorthand for the host of social ills with which it was associated during the debates around the Colombian peace plebiscite through use of the term ‘gender ideology’. We posit that it is the links between ‘gender’ modernity, colonialism and the development industry, its academic, value-neutral quality and its status as an isolated technical term that allow ‘gender’ to become a proxy for a wide range of social dissatisfactions. We conclude that the success of the ‘No’ campaign was possible due to the convergence of several sectors of society, particularly between the political right and a social movement which, inspired by religious values, opposed the recognition of LGBTI (Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender and Intersex) rights and the use of the term ‘gender’ in the agreements.

Keywords: gender focus, gender ideology, LGBTI, peace agreement, Pentecostalism.

Descriptors: Colombia, elections, peace agreement, religion.

Introducción

El presente artículo intenta hacer un aporte a la comprensión del triunfo del “No” en el plebiscito celebrado en Colombia el 2 de octubre de 2016, el cual buscaba refrendar el Acuerdo pactado entre el gobierno de Colombia y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) (en adelante el Acuerdo). El resultado del plebiscito fue juzgado como sorprendente, no solo porque las encuestas realizadas antes de los comicios daban como ganador al “Sí” por un amplio margen, sino porque, además del gobierno, grandes sectores de la opinión, y la gran mayoría de los partidos políticos, coincidieron en apoyar el Acuerdo, al considerarlo fundamental para la superación del conflicto armado interno que ha vivido Colombia en su historia reciente. En la oposición a la refrendación del Acuerdo se destacó el partido Centro Democrático, liderado por el expresidente Álvaro Uribe.

La prensa colombiana adjudicó a las iglesias evangélicas y pentecostales (mejor conocidas en Colombia como iglesias cristianas) un papel protagónico en el triunfo del “No”. Coincidimos con Basset (2018) en que el papel que desempeñaron las iglesias evangélicas y pentecostales en esta coyuntura debe ser tratado como uno entre diversos factores que permiten explicar el resultado electoral. Sin embargo, en nuestra opinión, este factor debe ser tratado como decisivo. Esta hipótesis se basa en la consideración de que el “No” se impuso por un margen muy estrecho, de solo 53 894 votos (que equivalen al 0,43 % de los votos válidos)¹, y en los comicios para el Senado celebrados en 2018, los sectores evangélicos y pentecostales que lideraron la oposición a la refrendación del Acuerdo (el ahora partido Colombia Justa Libres y la senadora Claudia Rodríguez de Castellanos) sumaron más de medio millón de votos, y construyeron su campaña al Senado con argumentos similares a los que usaron para oponerse al Acuerdo en el plebiscito de 2016 (Velasco, 2018 p. 237; García Segura, 2017)².

El presente artículo se pregunta por los motivos que llevaron a un amplio sector del electorado evangélico a oponerse a la refrendación del Acuerdo. Aunque son diversos los argumentos a los que acudieron los líderes pentecostales que promocionaron el “No”, destacamos aquí aquellos que relacionan el Acuerdo con lo que ellos denominaron “la ideología de género”.

Debemos aclarar que, desde nuestra perspectiva, no es correcto hablar de una “ideología de género” en el Acuerdo, sino de un “enfoque de género”: una perspectiva diferenciada de género que se incorporó en todo el Acuerdo y que reconoció las formas específicas y a menudo ignoradas en las que las mujeres y la población LGBTI (lesbianas, gays, bisexuales, transgeneristas e intersexuales) se vieron afectadas por el conflicto armado interno. No se

1. Los votos se distribuyeron así: No: 6 431 376 votos (50,21 %); Sí: 6 377 482 votos (49,78 %); votos no marcados: 86 243; votos nulos: 170 946 (Registraduría Nacional del Estado Civil, 2016).
2. En las elecciones al Senado de 2018, el partido Colombia Justa Libres obtuvo 463 521 votos, la senadora Claudia Rodríguez de Castellanos 67 168, para un total de 540 689 votos (Consejo Nacional Electoral Colombia, 2018).

trata solamente de una diferencia semántica entre “ideología de género” y “enfoque de género”, sino de una lucha en torno a los imaginarios vigentes sobre la familia y la nación, lucha en la que intervienen factores y actores locales y globales.

Por esta razón, hacemos un seguimiento de cómo “género”, gracias a la expresión “ideología de género”, se transformó en una abreviatura que encapsula una diversidad de males sociales. Durante la campaña del plebiscito la “ideología de género” se asoció con problemas propios de la modernización, el colonialismo y la llamada “industria del desarrollo”. “Género”, un término laico y secular, en su viaje desde su contexto original, en el feminismo y el mundo académico de los Estados Unidos (Scott, 1988), se transformó en los círculos religiosos conservadores en una expresión totalizadora que encarna una gama amplia de amenazas sociales. En estos últimos espacios, “género” opera como “un término técnico aislado” que moviliza políticamente, en el sentido que proponen Bourdieu y Wacquant (1999), por lo cual la expresión “ideología de género” puede usarse al servicio de unos determinados valores religiosos.

Aspectos metodológicos y marco teórico-interpretativo

En términos metodológicos, la investigación se basa en un diseño cualitativo de tipo socio-histórico, para lo cual se privilegia la perspectiva propia de la sociología comprensiva (Weber, 2001). En otras palabras, se busca comprender los motivos de los actores pentecostales que se opusieron a la refrendación del Acuerdo, y, particularmente, los intereses, valores y creencias sobre las que se soportó esta oposición. Así, el objetivo principal de nuestra investigación es la comprensión de las relaciones entre: a) los intereses de los pentecostales que se opusieron a la refrendación del Acuerdo, b) los valores propios del pentecostalismo, c) los sentimientos que en los pentecostales despierta la “ideología de género”, y d) la decisión política de oponerse a la refrendación del Acuerdo.

Para este propósito nos guiamos por preguntas cómo: ¿Qué entienden los pentecostales por ideología de género? ¿Cómo se relaciona la “ideología de género” con los principios morales de los pentecostales en torno a la sexualidad, la familia y la reproducción? ¿Por qué la “ideología de género” despierta tantos miedos entre la población pentecostal? ¿Qué intereses escondían los líderes pentecostales que promovieron la oposición a la refrendación del Acuerdo? ¿En qué circunstancias prosperó el argumento según el cual el Acuerdo promovía la “ideología de género”?

La información que se analizó proviene de una diversidad de fuentes, entre las que se destacan: a) el seguimiento a las noticias publicadas en los principales medios escritos de información de Colombia³, particularmente

3. Como los periódicos El Espectador <https://www.elespectador.com>; El Tiempo <https://www.eltiempo.com>; la revista Semana (<https://www.semana.com>); y los portales de internet La Silla Vacía <https://lasillavacia.com>; y Las 2Orillas <https://www.las2orillas.co>

las relacionadas con las posiciones de los protestantes y pentecostales con relación a la “ideología de género” y a la refrendación del Acuerdo; b) información disponible en Internet sobre estos asuntos, particularmente los canales de YouTube donde los pastores y líderes pentecostales publican los sermones y concejos que imparten a sus fieles; c) observación participante realizada en visitas de campo a algunas de las megaiglesias que se opusieron al refrendación del Acuerdo durante el periodo de campaña política (agosto y septiembre de 2016); d) entrevistas a pastores, funcionarios y activistas que participaron de este proceso⁴. Estas se basaron en las preguntas ya mencionadas, y buscaron descubrir los nexos discursivos, intelectuales y emocionales que existen entre los acuerdos de paz, la “ideología de género” e intangibles como familia, nación, paz y sociedad.

Como es propio de sociología comprensiva (Weber, 2014, p. 131), la interpretación de los datos se orientó por la búsqueda de evidencias racionales y empáticas que ayuden a explicar la conducta de los actores. En otras palabras, por medio de la interpretación de los datos se buscó reconstruir las conexiones que establecen los actores entre sus intereses, sus valores, sus sentimientos y sus decisiones (en este caso la decisión de los pentecostales de oponerse a la refrendación del Acuerdo). Por esta vía se busca establecer que, desde la perspectiva del actor, sus decisiones obedecen a una cierta racionalidad que, en términos weberianos, no es exclusivamente instrumental (o con arreglo a fines), sino que está influenciada por sus convicciones, sus tradiciones, sus afectos y sus estados anímicos (sobre los tipos de acción ver: Weber, 2014, pp. 149-154).

Dadas las dificultades para consultar la opinión de un número representativo de pentecostales se optó por focalizarse en las opiniones de los líderes más influyentes de este movimiento religioso. En término teóricos, esta decisión se justifica en los tipos ideales de dominación elaborados por Max Weber —tradicional, burocrática y carismática— (2014, pp. 334-377). En este caso, investigaciones previas han logrado establecer que, en Colombia, como en el resto de América Latina, las organizaciones pentecostales se organizan predominantemente con base en la autoridad de tipo carismático (Bastian, 1997; Cepeda, 2007; Beltrán, 2013). En otras palabras, los procesos burocráticos y los diplomas universitarios

4. Entre noviembre de 2016 hasta mediados de 2018 se entrevistaron a líderes de las siguientes organizaciones religiosas: Concilio de las Asambleas de Dios de Colombia, Iglesia Cristiana Manantial de Vida Eterna, Centro Mundial de Avivamiento, Iglesia Cristiana Carismática Tabernáculo de la Fe, Casa Sobre la Roca, Iglesia Pentecostal Unida de Colombia, Iglesia de Dios en Colombia, Movimiento Misionero Mundial, Denominación Bautista de Colombia, Iglesia Presbiteriana de Colombia, Iglesia Evangélica Luterana de Colombia, Iglesia Cristiana Wesleyana, Hermanos Menonitas de Colombia, Iglesia Colombiana Metodista Príncipe de Paz, El Lugar de Su Presencia, Misión Carismática Internacional. Asimismo, se entrevistaron activistas sociales que promueven los derechos de la población LGBTI de las ONG Dejusticia y Católicas por el derecho a decidir; y a funcionarios del Ministerio del Interior.

tienen poca importancia en los procesos de promoción y ascenso de los pastores pentecostales. Más bien, estos logran la confianza de sus seguidores por medio de la demostración de cualidades extraordinarias (talento en la oratoria, poder sobre las enfermedades y los demonios, facultades proféticas, entre otras). A los ojos de sus fieles, estos dones (o carismas) son evidencia de que estos líderes han sido elegidos por Dios, y son los genuinos portadores de su mensaje. Así, el fiel pentecostal considera a su pastor como un “profeta” que representa la autoridad divina, y que se opone al “sacerdote” católico que representa la autoridad de tipo burocrático (sobre la distinción entre sacerdote y profeta ver: Weber, 2014 pp. 547-566). La influencia de estos líderes carismáticos sobre sus seguidores no debe ser minimizada. Por ejemplo, en las megaiglesias pentecostales, el líder religioso se siente autorizado a orientar la vida de sus fieles en sus diversas dimensiones (incluidas las relaciones familiares, las conductas sexuales e, incluso, las decisiones políticas), y los fieles se sienten en la obligación moral de acatar estas orientaciones (Beltrán and Quiroga, 2017; Bastidas, 2015).

Las acciones y decisiones de estos líderes carismáticos se analizan aquí con la ayuda del concepto de campo religioso de Bourdieu (1971). Esta perspectiva enfatiza las dinámicas de rivalidad de un conjunto de actores religiosos que compiten por la apropiación de un capital específico, en este caso la legítima autoridad religiosa sobre los fieles. En Colombia, los líderes carismáticos pentecostales compiten con los sacerdotes católicos (que basan su autoridad en procesos burocráticos), y con los magos y los chamanes indígenas (que representan la autoridad tradicional) en un mercado que, desde la promulgación de la Constitución de 1991, tiende a la libre competencia de ofertas de salvación. Los actores que alcanzan o mantienen los lugares dominantes en el campo, como los jerarcas de la Iglesia católica y los pastores de las megaiglesias pentecostales, tienden a reconvertir su capital religioso (la autoridad que ejercen sobre sus fieles) en capital político. En otras palabras, implementan estrategias para influenciar en las decisiones políticas y en las contiendas electorales valiéndose de la lealtad de sus fieles. Por lo cual, no es extraño que algunos líderes pentecostales se presenten como candidatos a cargos de elección popular, o que pacten transacciones clientelistas donde los votos de sus fieles se intercambian por prebendas o cargos burocráticos (Cepeda, 2007; Beltrán y Quiroga, 2017; Velasco, 2018). A pesar del carácter dominante de estas dinámicas de rivalidad entre las minorías religiosas entre sí y de estas con la Iglesia católica como agente dominante en el campo, es posible que estos agentes en lucha construyan alianzas para enfrentar enemigos en común, entre los que se destacan los actores que promueven el secularismo, la laicidad, el ateísmo y “la ideología de género”, y por esta vía, según los pentecostales, promueven la inmoralidad y la decadencia social (Rodríguez Vargas, 2017).

Revisión del estado de la investigación

Reiteramos que no nos ocupamos aquí del papel de los evangélicos y pentecostales en el proceso de paz, sino que intentamos comprender el rol

de este movimiento religioso en el triunfo del “No” en el plebiscito. Son aún escasas las investigaciones que desde las ciencias sociales se ocupan de analizar los resultados del plebiscito por la paz. Sin embargo, ya algunas de ellas identifican la “ideología de género” como una estrategia de los promotores del “No”, y reconocen que los evangélicos y pentecostales tuvieron un rol central en la oposición a la refrendación del Acuerdo (Rodríguez Rondón, 2017; Rodríguez Vargas, 2017; Serrano Amaya, 2017; 2018; Velasco, 2018; Basset, 2018). No obstante, ninguna de las investigaciones consultadas hace de estos asuntos su problema central. Además, aunque son conscientes de la difusión internacional del término “ideología de género”, estos estudios no han examinado la reacción violenta de Colombia a las políticas que promueven la equidad género, ni el posicionamiento del género en las dinámicas de la globalización neoliberal y de las políticas internacionales que promueven el desarrollo, factores que el presente estudio tiene en cuenta.

Sobre las causas del triunfo del “No” se proponen diversas explicaciones. Matanock y García-Sánchez (2017) analizan las élites políticas, y observan como un factor importante del triunfo del “No” la polarización entre Uribe y Santos, lo que a su vez polarizó a la ciudadanía entre los que se oponían al Acuerdo y quienes lo apoyaban. Posada-Carbó (2017) adjudica el triunfo del “No” a la resistencia de amplios sectores de la población a aceptar un Acuerdo que ofrece un trato jurídico especial a los excombatientes de las FARC, en el marco de una justicia transicional. Por lo cual, para muchos ciudadanos el Acuerdo implica un pacto de impunidad. A esto debe sumarse el rechazo que despierta en amplios sectores sociales que el Acuerdo permita a los exguerrilleros participar en política sin haber aún comparecido ante los jueces.

García y Chicaíza (2018) enfatizan las similitudes entre el triunfo del “No”, el Brexit y la elección de Trump, todos eventos electorales de 2016. Señalan, por ejemplo, que en las tres elecciones los ganadores hicieron un uso estratégico de las hoy llamadas “redes sociales” (como Facebook, Twitter y WhatsApp), y se valieron de la difusión masiva de noticias falsas que exacerbaban ciertos estados anímicos en amplios sectores del electorado. Gómez-Suárez (2016) y Jimeno (2017) profundizan en los factores emocionales que movilizaron al electorado. Gómez-Suárez (2016) considera que los resultados del plebiscito estuvieron afectados por la simpatía que despertaba Uribe y la antipatía que despertaba Santos en amplios sectores de la población. Gómez-Suárez (2016) y Jimeno (2017) señalan la habilidad de los promotores del “No” a reusarse a centrar el debate público en los contenidos del Acuerdo, y concentrarse en estimular ciertas emociones en el electorado. Para lo cual esgrimieron argumentos como que, de ratificarse el Acuerdo, el país se encaminaría hacia una dictadura comunista y atea, por lo tanto, en poco tiempo, se limitaría el derecho a la libertad de culto, y la situación económica y social de Colombia se parecería a la que actualmente vive Venezuela.

En estas últimas investigaciones hay coincidencias con nuestros hallazgos. Por ejemplo, los líderes pentecostales que promovieron la oposición al Acuerdo también buscaron exacerbar ciertas emociones en sus fieles, especialmente promover el pánico alrededor de la idea de que la familia estaba en riesgo y que el Acuerdo exponía a la sociedad a una colonización homosexual. Argumentos que, como veremos, están encapsulados en la fórmula que vincula el Acuerdo con la “ideología de género”. Además, los pastores pentecostales que lideraron la oposición al Acuerdo se valieron de las redes sociales para divulgar noticias falsas, incluida la “ideología de género”, que fue definida por una de nuestras entrevistadas como una noticia falsa en sí misma, dada su tendencia alarmista, su comprensión superficial de las teorías queer y feminista, y la tergiversación que hace sobre lo que es el enfoque de género.

Por último, llama nuestra atención que las investigaciones que analizan los resultados electorales del plebiscito con relación a variables regionales demuestran que el “No” fue predominante en las ciudades intermedias y en “los sectores populares de las grandes urbes”. Mientras que, en las zonas rurales y fronterizas, que fueron además las más golpeadas por el conflicto armado, la población votó mayoritariamente a favor del Acuerdo (Basset, 2018, p. 245; Liendo y Maves Braithwaite, 2018; Jiménez, 2016). Sin pretender agotar las explicaciones de esta tendencia, como veremos, son precisamente en los sectores populares de las grandes ciudades donde han prosperado las megagiglesias pentecostales que lideraron la oposición al Acuerdo.

El enfoque de género en el Acuerdo

Según Humberto de la Calle (2016), jefe del equipo negociador del gobierno en La Habana, los negociadores incluyeron en el Acuerdo un “enfoque de género” con el propósito de ofrecer un trato diferencial que tuviera en cuenta las particularidades del daño que acarreó el conflicto armado a mujeres y miembros de la comunidad LGBTI, y ofreciera mecanismos de restitución para esta población.

En el caso de la mujer, el conflicto causó “un impacto enorme”, ya que ellas fueron “víctimas directas de graves crímenes”, incluida “la violencia sexual” (De la Calle, 2016) y el desplazamiento forzado. El Acuerdo reconocía esta situación. Además, en la medida en que las mujeres no suelen tener el título legal de propiedad de sus tierras, el Acuerdo ofrece condiciones especiales para que las mujeres víctimas logren la titularidad de sus parcelas. Según De la Calle (2016), el Acuerdo asume “el compromiso de acentuar en la mujer el proceso de reparación, así como instaurar políticas y herramientas concretas que atenúen, y a la larga supriman, la discriminación ancestral que ha sufrido la mujer”.

La población LGBTI también fue desproporcionadamente afectada por el conflicto armado, que exacerbó las condiciones de exclusión y discriminación que esta población ha vivido históricamente (Semana, 2016c). En las regiones escenario del conflicto, los grupos armados ilegales

impusieron un orden social que reproducía, e incluso amplificaba, el orden de género hegemónico, por lo cual discriminaba a las minorías sexuales y sancionaba a los actores que no se conformaron o intentaron cuestionar este orden (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015, p. 129). Esto expuso a la población LGBTI a un mayor riesgo de acoso y violencia (incluyendo la violencia sexual) y de desplazamiento forzado.

El conflicto también impidió la organización política de la comunidad LGBTI en los territorios donde se vivió el conflicto, y facilitó o promovió el asesinato de activistas LGBTI notables, como Rolando Pérez, Wanda Fox o Álvaro Miguel Rivera. Así, en buena parte del territorio colombiano se impidió la representación política de la comunidad LGBTI.

El Estado no está libre de culpa, ya que históricamente también ha perpetrado violencia contra la comunidad LGBTI, no ha reconocido plenamente los derechos de esta población y ha obstaculizado su participación política (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015, p. 130).

Por estas razones, el enfoque de género en el Acuerdo permite reconocer las desigualdades en la participación política de las mujeres y miembros de la comunidad LGBTI, y propone mecanismos para cerrar esta brecha. Asimismo, reconoce las consecuencias de la violencia sexual y de otros delitos, como el desplazamiento forzado, que afectaron de manera particular a esta población (Alto Comisionado para la Paz, 2016a). De esta manera, el enfoque de género en el Acuerdo constituye un hito en el reconocimiento de la igualdad de género y de los derechos de la población LGBTI.

La ideología de género: aproximaciones para una definición

El uso de la expresión “ideología de género” se remontan a las acciones del Vaticano con relación a las Conferencias de la ONU en El Cairo 1994, y en Pekín 1995 (Cornejo Valle and Pichardo 2017, p. 8). En los documentos preparatorios para estas conferencias, los organizadores emplearon el término “género” para expresar “la conciencia de la diferencia entre lo masculino y lo femenino como distinto del sexo anatómico”, e instaron a los gobiernos a que integraran “la perspectiva de género en la legislación y en las políticas, programas y proyectos públicos” (United Nations 1995).

El Vaticano reaccionó a esta iniciativa, consciente de que una perspectiva de género implica reconocer que la heterosexualidad no es la única orientación sexual posible, y que el término “género” plantea de manera implícita un cuestionamiento al modelo de familia patriarcal, al tiempo que legitima las demandas del feminismo. Por estas razones, movilizó su poder dentro de la ONU en contra de estas reformas. Documentos como la *Carta a las mujeres* del Papa Juan Pablo II (1995), presentan a la Iglesia católica como la verdadera defensora de la mujer y a las feministas como actores que no representan a las mujeres (Cornejo Valle y Pichardo 2017, p. 8). El Vaticano empleó también argumentos propios de las teorías anticolonialistas para oponerse al uso del concepto “género”, destacando que era ajeno a los países no-occidentales, y afirmando que la ONU buscaba imponer “un modelo de familia occidental” (Franco, 1998, p. 282).

La expresión “ideología de género” se extendió por América Latina a través de la Iglesia Católica, y de allí pasó a círculos evangélicos (Vaggione 2011, p. 14). Desde los años 90, los sectores conservadores de Iglesia católica han intentado generar pánico entre sus fieles asociando consecuencias perversas sobre la familia y la sociedad a los avances en el reconocimiento de los derechos de la mujer y la población LGBTI. Así, lo que comenzó como una acción concebida por el Vaticano, se convirtió rápidamente en un movimiento internacional que se ha extendido por las Américas, y que ha aglutinado actores de dentro y fuera de la Iglesia Católica (Butler 2006).

Rodríguez Rondón considera que la “ideología de género” no se impone, ni es importada por la Iglesia católica en cada uno de los países donde se usa, sino que “es producida en distintos lugares” y “apropiada por agentes religiosos y no religiosos” (Rodríguez Rondón 2017, p. 30). Esta perspectiva asocia el uso de la “ideología de género” a sentimientos nacionalistas, ya que promueve la idea según la cual el uso del término “género” obedece a una nueva avanzada colonialista promovida por la ONU y otras agencias internacionales. Todo esto como parte de una especie de conspiración internacional que une a: académicos, líderes mundiales, organizaciones internacionales, y activistas feministas/LGBTI. Así, con el uso de “la ideología del género” los actores conservadores logran presentarse como defensores de un “orden natural y nacional”.

En la actualidad, la expresión “ideología de género” es de amplio uso internacional, y constituye una expresión vaga y difícil de definir. Para algunos es un “significante vacío”, cuya fuerza como término radica en que su contenido varía dependiendo del contexto. Por esta razón sería mejor definirla por lo que hace, en lugar de por lo que significa (Rodríguez Rondón 2017, p. 132). En términos generales, se usa como herramienta política para cuestionar el ascenso (percibido o real) de todo discurso o iniciativa que promueva los derechos de la mujer y de la población LGBTI. Es frecuente que la “ideología de género” se use también para generar pánico moral. Ya que quienes se valen de esta expresión asocian los avances en políticas de equidad de género con la decadencia y la descomposición social. Por esta vía, actores religiosos logran intervenir en los debates relacionados con la sexualidad y los derechos de la mujer, acudiendo a una expresión aparentemente secular. En otras palabras, el uso de la expresión “ideología de género” ayuda a cuestionar el reconocimiento de los derechos de las mujeres o de la población LGBTI sin tener que recurrir al lenguaje abiertamente sexista u homófobo, que está prohibido por ley en muchos países, Colombia incluido. Y ayuda a formular una cierta posición política sobre estos temas sin recurrir al lenguaje religioso.

Al poner juntas las palabras “género” e “ideología”, es posible atribuir a los “estudios de género” connotaciones de falsedad y propaganda. De esta manera, se separa el “género” de la esfera del conocimiento académico y se lo ubica en la esfera de las creencias. Esto le permite a quienes acuden a la expresión “ideología de género” denigrar de los avances en los campos de los estudios feministas y queer (Bracke and Paternotte 2016, p. 144).

La palabra “ideología” se emplea en este contexto en un sentido marxista para denotar una estrategia consciente para influir en la opinión pública (Cornejo-Valle y Pichardo 2017, p. 6).

En el material informativo, la “ideología de género” se presenta como “un sistema de pensamiento cerrado como el nazismo o el comunismo” (Cejas n.d.; Vivos org 2016). La asociación de “género” con “ideología” crea una polarización que permite estigmatizar una amplia gama de actores sociales que no se reduce a los teóricos o activistas feministas, queer o LGBTI. Permite crear una división entre “nosotros” y “ellos”, construyendo un “otro” como inferior, desviado y peligroso. En Colombia, la “ideología de género” ha permitido presentar a comunistas, homosexuales y feministas como equivalentes y como enemigos del Estado (Rodríguez Rondón 2017, p. 133).

Grzebalska, Kováts y Petö (2017), en sus estudios en Europa Central y del Este, han definido el “género” como un “aglutinante simbólico”, un término comodín que engloba una gama muy amplia de malestares sociales y económicos, incluyendo problemas relacionados con las políticas de identidad, la influencia creciente de las organizaciones internacionales sobre la política doméstica, la inestabilidad económica creciente, la precarización de las condiciones de vida, y la separación de las élites del resto de la población. En este sentido, la “ideología de género” permite agrupar a actores dispares en manifestaciones de descontento social.

El éxito mundial de la “ideología de género” como discurso que moviliza a los actores conservadores en contra de reformas que buscan la equidad de género o la inclusión y reconocimiento de los derechos de minorías sexuales da testimonio de su eficacia como herramienta política. En los últimos años, tan solo en América Latina, numerosas movilizaciones políticas han acudido al argumento de la “ideología de género”. Por citar algunos ejemplos, entre 2016 y 2018, en Perú y Brasil, la oposición a la “ideología de género” fue el argumento al que acudieron sectores religiosos conservadores para oponerse a reformas que buscaban la inclusión de una perspectiva de género en las políticas educativas (Serrano Amaya 2018, p.121; Mariz 2018). Además, tan solo en 2018, la lucha contra la “ideología de género” hizo parte de las estrategias que le permitieron a Fabricio Alvarado ganar la primera ronda de las elecciones presidenciales en Costa Rica (Murillo 2018), y a Jair Bolsonaro llegar a la presidencia en Brasil (Borges 2018). Viveros Vigoya y Rodríguez Rondón han identificado el uso de la “ideología de género” “en la política electoral para desprestigiar y destituir gobernantes, sustentar emocionalmente proyectos de nación y ciudadanía, legitimar políticas de muerte en medio de la guerra e impugnar el Acuerdo de paz con una organización guerrillera” (Viveros Vigoya y Rodríguez Rondón 2017, p. 121).

La ideología de género: el caso colombiano

La “ideología de género” pasó a un primer plano de la agenda pública colombiana en un conjunto de manifestaciones multitudinarias que tuvieron lugar el 10 de agosto de 2016, en las más importantes ciudades de Colombia.

Estas se oponían al uso de las cartillas “Ambientes escolares libres de discriminación” como material pedagógico en la clase de educación sexual en los establecimientos de educación básica (Albarracín 2016; Vélez 2016a).

Para entender este episodio resulta útil citar la sentencia T.478 de 2015 de la Corte Constitucional colombiana, que buscaba establecer la responsabilidad del establecimiento educativo Gimnasio el Castillo en el suicidio del joven homosexual Sergio David Urrego. En esta sentencia, la Corte Constitucional reconoce que existen deficiencias en el sistema escolar colombiano que dan lugar a situaciones de intolerancia y discriminación por razones de “orientación sexual” e “identidad de género”. Por esta razón, exige al Ministerio de Educación Nacional colombiano que, en el plazo de un año, implemente medidas “para incentivar y fortalecer la convivencia escolar y el ejercicio de los derechos humanos, sexuales y reproductivos de los estudiantes” (Corte Constitucional de Colombia 2015, p. 86). Como respuesta a este mandato, el Ministerio de Educación diseñó las cartillas ya mencionadas, que tenían entre sus objetivos reducir la discriminación por razones de diversidad sexual y de género en el ambiente escolar. La publicación de las cartillas, a tan solo dos meses del plebiscito, fue objetada por cientos de miles de ciudadanos que salieron a las calles a protestar.

La diputada pentecostal Ángela Hernández fue una de las líderes de estas manifestaciones. Ella argumentó que las cartillas incentivaban “la homosexualidad” (Semana, 2016B), y que por medio de ellas “el Ministerio de Educación estaba promoviendo una “colonización” de la comunidad LGBTI en los colegios” (Prieto y León 2016). Otros manifestantes acusaron a la entonces ministra de educación, Gina Parody, de quien es pública su orientación homosexual, de utilizar “su investidura gubernamental para influir, con sus ideas de género, en las aulas...” (El Tiempo 2016).

Además de los pentecostales, entre los manifestantes se destacaban algunos representantes de las vertientes más conservadoras del catolicismo, liderados por el entonces procurador general de la nación, Alejandro Ordoñez, quien manifestó que: “con el pretexto del cumplimiento de una sentencia y de una ley se están utilizando unas cartillas y manuales para adoctrinar a nuestros hijos en la ideología de género”, y que, por medio de este tipo de acciones, la ministra Parody estaba contribuyendo a “disolver la familia” y “corromper la niñez” (El Tiempo 2016).

En esta ocasión, quienes se movilizaron contra la “ideología de género”, lo hicieron en “defensa de la familia” y de “los valores” tradicionales, y en contra de la “colonización homosexual”. En este sentido, se hizo evidente que un amplio sector de la población colombiana (que sigue siendo mayoritariamente cristiana, en sus versiones católica o pentecostal)⁵ se siente amenazada frente a los pasos que el Estado ha venido dando en lo concerniente al reconocimiento de los derechos a la población LGBTI,

5. Alrededor del 90 % de la población colombiana hace parte de alguna vertiente cristiana, siendo mayoritarios el catolicismo y el pentecostalismo (Pew Research Center 2014, p. 14).

y mostró su descontento frente a toda iniciativa que busque quebrar la discriminación y estigmatización que históricamente ha sufrido esta población. En Colombia, los logros en lo referente al reconocimiento legal de los derechos a la población LGBTI han sido posibles gracias a algunas sentencias de la Corte Constitucional⁶, ya que justamente por su costo político, el Congreso colombiano se ha negado a legislar sobre estos asuntos.

Al día siguiente de las manifestaciones del 10 de agosto de 2016, el presidente de la República se reunió con los jerarcas de la Iglesia católica para anunciarles que había decidido descartar el uso de las cartillas ya mencionadas, y asegurarles “que ni el Ministerio de Educación ni el Gobierno Nacional han implementado ni promovido, ni van a promover la llamada ideología de género” (El Tiempo 2016).

Las razones de fondo por las cuales Ordoñez y Uribe se opusieron a la refrendación del Acuerdo no son tema de este artículo. Pero la presencia en el Acuerdo de un enfoque de género o de “la ideología de género”, como ellos mismos lo designaron en la campaña del plebiscito, no había hecho parte de los argumentos a los que habían acudido los opositores al Acuerdo durante los más de cuatro años que duraron las negociaciones de paz en el gobierno y las FARC. Solo empezaron a serlo, y se hicieron centrales en sus discursos, después de las manifestaciones del 10 de agosto. Entonces, parece adecuado asumir que, a raíz de las multitudinarias manifestaciones ya descritas, quienes lideraban la oposición al Acuerdo fueron conscientes del poder de movilización social del uso de la expresión “ideología de género”, especialmente si se la asocia a políticas que reconocen o promueven los derechos de la población LGBTI.

En otras palabras, el exprocurador Ordoñez y el expresidente Uribe vieron en las multitudes que salieron a marchar un voto potencial que, si lograban instrumentalizar, les podrían generar abundantes réditos en su oposición a la refrendación del Acuerdo. Para este propósito se valieron de las redes sociales y de las nuevas tecnologías de la información. A través de las cuales, insistieron en que el Acuerdo estaba viciado por la ideología de género, y que ésta representaba una amenaza para la familia y un riesgo para los niños y las niñas. Por ejemplo, en un video publicado en YouTube, Ordoñez afirmó que mediante el Acuerdo “el gobierno y las FARC pretenden que la ideología de género quede como norma constitucional” (Ordoñez Maldonado 2016).

Un número considerable de pastores y líderes pentecostales (en general, afectos al proyecto político de Uribe) se unieron a esta campaña para desprestigiar el Acuerdo, e insistieron en que este promovía “la ideología de género”. Por ejemplo, el pastor pentecostal Eduardo Cañas, de amplio reconocimiento en Colombia, en uno de sus sermones también publicado en YouTube afirmó: “identidad de género, perspectiva de género e ideología

6. Desde 2007 la Corte Constitucional reconoció los derechos patrimoniales a las parejas homosexuales (sentencias C-075 y C-811), y desde 2016 declaró legal los matrimonios entre parejas del mismo sexo (Sentencia SU 214/2016).

de género son lo mismo” (Mcm yumbo 2016). Con este argumento, animó a sus fieles a oponerse a la refrendación de Acuerdo en las urnas. Algo similar hicieron los demás líderes pentecostales que se oponían a la refrendación del Acuerdo, cuyos seguidores en las hoy llamadas redes sociales (como: Facebook, Twitter, YouTube) se cuentan por miles (Gómez-Suárez, 2016 pp. 65-66; Prieto y León 2016).

Las iglesias pentecostales frente al plebiscito

En Colombia, el protestantismo aglutina entre el 13 % y el 16 % de la población (Beltrán 2012, p. 210; Pew Research Center 2014, p.14), pero como en el resto de América Latina constituye un movimiento religioso fragmentado. En otras palabras, lo conforman una amplia diversidad de organizaciones que no solo tienen diferencias de orden doctrinal y litúrgico, sino también diversas posiciones políticas. Por lo cual, como ya se mencionó, su dinámica interna puede ser analizada valiéndose del concepto de “campo religioso” que ofrece Bourdieu (1971). Esto significa que la diversidad de organizaciones protestantes que hacen presencia en Colombia no necesariamente mantiene relaciones basadas en la cooperación y el reconocimiento recíproco. Por el contrario, se caracterizan por mantener “luchas” por la definición de la doctrina correcta, del genuino camino de salvación, y luchas por “las almas” (Cepeda 2007; Beltrán 2013).

Algunas denominaciones protestantes apoyaron el Acuerdo y su refrendación en las urnas. Entre estas se destacan las denominaciones que suelen agruparse dentro del protestantismo histórico. Según Moreno, pastor y rector de la Universidad Bautista de Colombia: “...iglesias como la luterana, presbiteriana de Colombia, menonita, bautista y la Asociación de Iglesias Evangélicas del Caribe [...] han apoyado el trabajo por la paz desde hace más de 25 años...” y tomaron partido por el “Sí” en el plebiscito (Moreno 2016). Sin embargo, el protestantismo histórico colombiano es poco representativo en términos demográficos, su membresía suma alrededor del 0,4 % de la población nacional (Beltrán 2012, p. 210). La refrendación del Acuerdo también fue apoyada por unos pocos líderes pentecostales, algunos de los cuales dirigen organizaciones religiosas multitudinarias⁷. Para todos ellos, el argumento según el cual el Acuerdo estaba viciado por la “ideología de género” carecía de veracidad⁸.

7. Entre los líderes de megaiglesias pentecostales que apoyaron la refrendación del Acuerdo se destacan: Darío Silva (pastor de la Casa Sobre la Roca), Ricardo Rodríguez (pastor del Centro Mundial de Avivamiento), José Satirio Dos Santos (pastor del Centro Cristiano de Cúcuta), Jimmy Chamorro (exsenador y líder de Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia, y los líderes de la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional (que sostiene al partido político Mira) (Moreno, 2016; Vélez y Prieto, 2016a; Vélez y Prieto, 2016b). Sobre cada una de estas organizaciones religiosas se puede encontrar abundante información en Internet, incluidas sus páginas web y sus portales en Facebook y YouTube.
8. Ver, por ejemplo, el pronunciamiento oficial de la Iglesia pentecostal Centro Cristiano de Cúcuta (Iglesia Centro Cristiano 2016).

En el seno del protestantismo evangélico, la oposición a la refrendación del Acuerdo fue liderada por los pastores de algunas de las megaiglesias pentecostales más poderosas y multitudinarias. Las megaiglesias son un fenómeno propio de las grandes urbes y frecuente en el movimiento pentecostal. Son organizaciones multitudinarias, que cuentan con cuantiosos recursos económicos, una sólida infraestructura material (que incluye auditorios, imprentas, colegios...), y presencia en los medios masivos de comunicación (estaciones de radio y programas de televisión)⁹.

Entre los líderes de tipo carismático que, en el seno del movimiento evangélico y pentecostal, lideraron la oposición a la refrendación del Acuerdo se destacan: (1) los esposos Cesar y Claudia Castellanos (de la Misión Carismática Internacional con sedes en las principales ciudades del país); (2) el pastor Eduardo Cañas (de Manantial de Vida Eterna en Bogotá); (3) el pastor Jorge Trujillo (del Centro Cristiano Casa del Reino en Bogotá); (4) el pastor John Milton Rodríguez (de la Misión Paz a las Naciones en Cali); (5) el pastor Miguel Arrázola (de la iglesia Ríos de Vida en Cartagena y Barranquilla); (6) el pastor Marco Fidel Ramírez (también miembro del Concejo de Bogotá, y quien se autodenomina el “concejal de la familia”); (7) Ángela Hernández (diputada del departamento de Santander). En el momento del plebiscito, todos ellos manifestaban de manera pública su simpatía con el proyecto político de Álvaro Uribe (Vélez 2016a; Vélez y Prieto 2016a; Prieto y León 2016; Vélez y Prieto 2016b; Semana 2016b; Serrano 2016; El Espectador 2016c).

La gran mayoría de los líderes pentecostales que acabamos de mencionar, en el momento del plebiscito ya contaban con una trayectoria en el campo político electoral colombiano, y los que no, por lo menos habían hecho público su interés de participar en este campo. Por otro lado, a todos ellos se les reconoce una considerable influencia sobre el resto de la población pentecostal colombiana. Como ha ocurrido en gran parte de América Latina, en Colombia, desde finales de los años 80, es cada vez más frecuente que los líderes pentecostales se valgan de su autoridad religiosa para promover sus convicciones o intereses políticos desde los pulpitos (Helmsdorff 1996; Duque Daza 2010; Beltrán y Quiroga 2017; Velasco 2018). En su rol de políticos profesionales, cabe suponer que estos líderes religiosos no solo se opusieron a la refrendación del Acuerdo por sus convicciones, sino también por razones electorales estratégicas, tal y como quedó confirmado después del plebiscito, especialmente en los comicios para el Congreso de 2018.

Constituye un problema complejo establecer en qué medida estos líderes lograron movilizar el voto de sus fieles. Pues los pentecostales, como los demás ciudadanos, tienen diversos intereses (étnicos, de clase social, laborales, partidistas, regionales... etc.), y en lo político, están orientados por motivaciones de variada índole, incluida la influencia de las dinámicas

9. Para ampliar la información sobre las megaiglesias en Colombia ver: Beltrán 2013, pp. 227-260.

clientelistas que operan en Colombia (y que pueden llegar a la compra de votos). Todos estos factores afectan las decisiones que los pentecostales toman en las urnas (Ortega 2010). Sin embargo, la mejor evidencia de que los pastores logran movilizar, en alguna medida, el voto de sus fieles radica en la imposibilidad de encontrar otra fuente de votos para estos líderes religiosos, que no sea el apoyo de sus congregaciones. Además, está ampliamente documentado por investigaciones de campo que, en periodos de campaña política, algunas de las megaiglesias ya mencionadas se transforman en escenarios para el proselitismo político, poniendo al servicio de la empresa electoral la infraestructura de la organización religiosa y la experiencia acumulada en el proselitismo religioso (Cepeda 2007; Bastidas 2015; Beltrán y Quiroga 2017). Por medio de visitas de campo a algunas de las megaiglesias durante la campaña del plebiscito, se pudo confirmar de primera mano el uso de los pulpitos para el proselitismo político.

Como consecuencia de la campaña política desplegada por Uribe, Ordoñez y por algunos de los representantes más influyentes del pentecostalismo en contra del Acuerdo, buena parte del liderazgo pentecostal concluyó que la población LGBTI estaba usando “el Acuerdo como una plataforma para promover sus proyectos” políticos. Y esto se interpretó “como una amenaza a la existencia de la familia” (Moreno 2016). En una carta dirigida al presidente de la República, los representantes de la Confederación Evangélica de Colombia (Cedecol) (confederación que agrupa buena parte de las organizaciones evangélicas y pentecostales que funcionan en el país) manifestaron su inconformidad por el uso de la palabra “género” en el Acuerdo, ya que esta estaba:

siendo utilizada intencional y sutilmente como herramienta por medio de la cual, se pretende modificar la idiosincrasia y la institucionalidad colombiana, distorsionando el propósito original de la defensa y la promoción de los derechos de las mujeres, poniendo en riesgo la Familia.¹⁰ (Cedecol 2016)

Acudiendo a la herramienta weberiana de los tipos ideales o tipos puros, se presenta a continuación un modelo teórico que recoge las razones expresadas por los pastores pentecostales entrevistados para justificar su oposición al reconocimiento de los derechos de la población LGBTI (por ejemplo, su oposición a la legalización del matrimonio entre parejas del mismo sexo, o su oposición a la posibilidad de que las parejas homosexuales puedan adoptar)¹¹: (1) diversos apartados de la Biblia, especialmente del Antiguo

10. Debe señalarse que no todas las organizaciones religiosas que integran Cedecol comparten las opiniones o posiciones políticas de los líderes o voceros de esta Confederación. Esta diversidad de opiniones se hizo especialmente visible en lo relacionado con el papel que debían asumir los protestantes en la coyuntura del plebiscito (Moreno 2016).
11. Los tipos puros son abstracciones que privilegian la coherencia interna y la capacidad explicativa del modelo. Para construirlos se seleccionan y exageran algunos datos empíricos y, por lo tanto, se omiten otros. Las manifestaciones em-

Testamento, condenan la homosexualidad y el travestismo (en sus términos: “que un hombre utilice ropa de mujer o viceversa”). (2) Una persona es homosexual, o que pertenece a la comunidad LGBTI, voluntariamente “ha decidido revelarse contra Dios” y “contra el orden natural que Él estableció para la familia”. (3) Por lo tanto, ser homosexual “es un pecado”. (4) El orden natural para la sexualidad y la familia se describe en la Biblia, donde se establece que el matrimonio “debe ser exclusivamente entre un hombre y una mujer”. (5) El carácter *antinatural* del matrimonio entre parejas del mismo sexo se comprueba en el hecho de que las parejas homosexuales no pueden procrear. (6) Dios puede “perdonar al homosexual” si este se arrepiente sinceramente, lo que significa reconocer su pecado y decidir no volver nuevamente a las prácticas sexuales que condena la Biblia. (7) Es posible que un homosexual tenga problemas para abandonar sus prácticas sexuales porque “está bajo la influencia de demonios”. En este caso también “Dios puede liberarlo del demonio que lo esclaviza”. (8) En este último sentido, el homosexual es tratado por algunos pastores como un enfermo al que “Dios puede sanar”. (9) Ya sea como producto del pecado o como víctima del demonio, un miembro de la comunidad LGBTI “es inmundo” en los términos del Antiguo Testamento, esto significa que puede “contaminar o contagiar” a otros con “su mal”. (10) En la medida en que consideran que Dios puede “liberar al homosexual” no contemplan como posible que un “verdadero creyente”, un “nacido de nuevo”, mantenga prácticas homosexuales o pertenezca a la comunidad LGBTI.

En términos generales, buena parte del liderazgo pentecostal asocia la “ideología de género” con una doctrina que naturaliza y promueve la homosexualidad y que, por lo tanto, facilita el “contagio homosexual”. Desde su perspectiva, que en la escuela se enseñe que “que nadie debe sentirse culpable ni avergonzado por su orientación sexual”, equivale a incitar a los niños y niñas a volverse homosexuales. Así, el tipo puro que acabamos de presentar ofrece herramientas para interpretar las declaraciones de algunos pastores que afirmaron que refrendar un Acuerdo viciado por

píricas no coinciden exactamente con el modelo teórico, pero este último constituye una herramienta útil para comparar, medir y simplificar las innumerables expresiones empíricas del fenómeno que se pretende estudiar (Weber, 2001: pp. 39-101). Para elaborar el tipo ideal se siguió un método hermenéutico-deductivo. Por medio de tres rondas de entrevistas, los actores mismos contribuyeron a decantar (seleccionar y afinar) los argumentos incluidos en la versión final del modelo, y contribuyeron a orientar y a validar la interpretación que se hizo de las entrevistas. La consistencia del tipo ideal que se presenta aquí no se sustenta únicamente en evidencias hermenéuticas, racionales y empíricas, sino también en su coherencia interna (ausencia de contradicción), y en la coherencia que mantiene con la información proveniente de otras fuentes que se usaron en la investigación, como, por ejemplo, las opiniones de pastores y líderes pentecostales expresadas en sermones o declaraciones públicas. Además, la consistencia del modelo se confirma por su valor heurístico, es decir, por su utilidad como herramienta para comprender las declaraciones y las conductas de los pentecostales con respecto a la población LGBTI.

la “ideología de género” implicaba avanzar hacia “la homosexualización” de millones de colombianos (El Espectador 2016a).

Como se explicará más adelante, las políticas de género tienen connotaciones que van mucho más allá de del empoderamiento de la mujer y de la población LGBTI, sin embargo, la mayoría de las opiniones de los pastores expresan una homofobia arraigada. En entrevista, uno de ellos afirmó que la idea de dos hombres juntos “produce asco” y que la homosexualidad, además de ser “corrompida”, “corrompe a los demás”. Otros pastores entrevistados tomaron un punto de vista más moderado, por ejemplo, uno de ellos afirmó que él, como muchos cristianos, no estaba “en contra de una conducta sexual particular (como la homosexualidad o la transexualidad)” sino contra “la promoción” de este tipo de conductas. Sin embargo, oponerse a la visibilidad de la comunidad LGBTI, y a la promoción de sus derechos, constituye también una forma de discriminación a esta población.

Es necesario reiterar que no todos los líderes y sectores del protestantismo colombiano comparten estas opiniones, difícilmente los pastores del protestantismo históricos (como menonitas, luteranos y presbiterianos, por ejemplo) se identifican con la posición expresada en el tipo ideal. Además, debe recordarse que incluso algunas congregaciones protestantes promueven la equidad de género, y el reconocimiento de los derechos de la comunidad LGBTI. Por citar un ejemplo, el movimiento Reconciliarte, liderado por el pastor metodista Jhon Botia Miranda, anima a los cristianos LGBTI a expresar públicamente su fe y a movilizarse en defensa de sus derechos.

La “ideología de género” como un proyecto internacional

Como ya se mencionó, por medio de ciertos argumentos los activistas anti-género han asociado su discurso con la promoción de la identidad nacional, entre estos se destacan los argumentos que observan la “ideología de género” como una imposición extranjera, o un tipo de nueva “colonización ideológica”. Esta idea también surgió en los debates sobre el Acuerdo de paz, donde algunos actores afirmaron que esta colonización se puede ver en la influencia extranjera sobre las instituciones académicas, y en las iniciativas de agencias internacionales como la ONU o OCDE que promueven la implementación de determinadas políticas públicas y ofrecen como incentivo ayudas económicas.

La resistencia a la ONU y la OCDE proviene de una desconfianza en la interferencia extranjera en la política doméstica. Estas agencias internacionales desempeñan un papel cada vez más importante en el sistema económico global, y son consideradas por ciertos actores una amenaza a la soberanía nacional, especialmente en las excolonias. La decisión del presidente Santos de hacer de Colombia miembro de la OCDE (ingreso que finalmente se aprobó en mayo de 2018) despertó suspicacias en diversos sectores, que se preguntaban por las consecuencias que esta decisión podría desencadenar, especialmente acerca las concesiones que el gobierno tendría que hacer para ser aceptado en esta organización. Por otro lado, el hecho de que la ONU tuviera un papel importante en la promoción de las cartillas

de educación sexual ya mencionadas y en la inclusión del enfoque de género en las políticas públicas generó desconfianza hacia esta organización en el seno del liderazgo pentecostal.

En los argumentos del movimiento anti-género, el enfoque de género, el feminismo y los derechos LGBTI, son extranjeros, mientras la familia tradicional (“natural”) es autóctona y expresa valores específicamente colombianos, visión que oculta la larga y compleja historia colonial de la familia y de la heterosexualidad (Traina 2016; Ramírez 2016). Incluso fue posible escuchar entre quienes se oponían al Acuerdo argumentos que afirmaban la existencia de una conspiración internacional que busca imponer un “nuevo orden mundial” para promover una especie de totalitarismo de género o “dictadura homosexual” (totalitarismo comparable con el nazismo o el comunismo soviético), y en el que participan organizaciones tan disimiles como la ONU, la OCDE y las FARC (Sanelias 2016; Viveros Vigoya 2017, p. 233; Cejas n.d.). Entre los pentecostales, uno de los principales promotores de este tipo de argumentos fue el pastor Marco Fidel Ramírez y su hijo Esteban Ramírez (Iglesia Cristiana Manantial 2016; Ramírez 2016).

Desde nuestra perspectiva, no hay evidencia que permita afirmar la existencia de una de conspiración internacional interesada en promover la “ideología de género”, tal y como lo afirmaron algunos de los promotores del “No”. Sin embargo, es bien sabido que las políticas de género han cobrado una creciente importancia en la política internacional, y algunos autores las han vinculado a la despolitización de las cuestiones de las mujeres a favor de la tecnificación, a la priorización de la política de la identidad en lugar de la política de clase, y a un enfoque en las políticas públicas de género en vez de en los movimientos políticos de base (Thayer 2000, p. 220). El concepto de “género”, entendido como el rechazo del determinismo biológico del “sexo”, proviene de la academia norteamericana (Scott 1988) y tiene fuertes vínculos con las organizaciones internacionales como la ONU y con las políticas internacionales que promueven el desarrollo. Se le ha criticado por ser tecnocrático, por estar vinculado a la profesionalización del feminismo y a la promoción de políticas de desarrollo. Además, se asocia con la ONG-ización del feminismo latinoamericano, y con la ampliación del papel de las organizaciones como la ONU, el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial en la política internacional (Millán 2016, p. 7; Thayer 2000, p. 220).

Tampoco podemos olvidar el rol que “género” y sexualidad han desempeñado (y siguen desempeñando) en las prácticas coloniales y neocoloniales (Spivak 1988; Bracke 2012, p. 241). El feminismo occidental se ha utilizado como sustento intelectual para misiones “civilizadoras”, y una nueva ola de estudios ha arrojado luz sobre las formas en las que el feminismo y los movimientos por la diversidad sexual se han enredado en discursos neocoloniales (Bracke 2012; Puar 2007; Massad 2007). Entonces, aunque el enfoque de género no se *impuso* en Colombia desde el extranjero, ya que la implementación de políticas y leyes con enfoque de género han sido fruto del activismo autóctono, no se puede negar que el término “género”

tiene vínculos con la política internacional y que sus connotaciones van más allá del mero empoderamiento de las mujeres y de la población LGBTI. Es por eso que, como ya se ha mencionado, no basta con afirmar que el rechazo al enfoque de género en el Acuerdo provino exclusivamente de una homofobia arraigada. Ya que se desconocería así el rol histórico del feminismo (occidental) y de una intensión normativa sobre la sexualidad en los proyectos coloniales. Por lo tanto, aunque un discurso anti-colonial no fue mencionado explícitamente por la campaña del “No”, parte del éxito de la campaña residió en su capacidad para aprovechar estas ansiedades.

En un hecho que no carece de ironía, el movimiento religioso anti-género, al mismo tiempo que denuncia el origen extranjero del enfoque de género y de los movimientos feministas y LGBTI, hace parte de redes y asociaciones religiosas internacionales que acuden a otro concepto importado para promover su proyecto político: la “ideología de género”. Por otro lado, es evidente que quienes usaron el argumento de la “ideología de género” para desprestigiar el Acuerdo atribuyeron al feminismo y al colectivo LGBTI una agencia y un poder político muy por encima de las posibilidades reales de estos movimientos.

El pos-plebiscito

En la medida en que todo el aparato gubernamental se movilizó para promover el “Sí” en el plebiscito, el triunfo del “No” fue considerado “un milagro” por los líderes pentecostales que se opusieron al Acuerdo (Serrano 2016).

En las semanas que siguieron al plebiscito, el presidente de la República se reunió de forma reiterada con los más reconocidos líderes pentecostales del país para escuchar sus inquietudes sobre el Acuerdo (Semana 2016a). Lo mismo hicieron los jefes negociadores de las FARC que recibieron a algunos de estos líderes religiosos en La Habana. Los pentecostales le reprocharon al gobierno no haber sido mencionados como víctimas en el Acuerdo, ni considerados interlocutores válidos en las negociaciones de La Habana (Semana 2016b; El Espectador 2016b).

Después de múltiples reuniones, Cedecol y los líderes pentecostales que habían liderado la campaña por el “No” plantearon 44 modificaciones al Acuerdo para que estas fueran renegociadas con las FARC. En el siguiente párrafo aparecen algunas de ellas, comentadas por el pastor y expresidente de Cedecol, Héctor Pardo:

1. La familia: Los pastores piden que se establezca en los Acuerdo el concepto de familia “entendida como dice la Constitución: es decir la unión de un hombre y una mujer” [...] 3. Los pastores piden que se respete el derecho de las familias a educar a los niños conforme a sus principios y valores [...] 4. Libertad de cultos y no estigmatización: Pardo asegura que el Acuerdo de Paz pone en duda la libertad religiosa. Esto porque [el Acuerdo] habla de prohibir la discriminación y esto puede ser entendido extensamente como la prohibición a las iglesias de manifestarse en contra, por ejemplo, del

matrimonio gay. [...] 7. La ideología de género: en el documento se propone la eliminación de las expresiones “identidad de género diversa” y “orientación sexual diversa” [...]. (Semana 2016a)

Como es bien sabido, el gobierno se apresuró a recoger estas inquietudes, algunas de las cuales fueron incluidas en un nuevo Acuerdo firmado por el gobierno y las FARC el 24 de noviembre de 2016 en el Teatro Colón, Acuerdo que fue ratificado por el Congreso. El nuevo Acuerdo menciona a la familia como “núcleo fundamental de la sociedad”, reconoce a las iglesias evangélicas y pentecostales como víctimas del conflicto, y contiene entre sus propósitos “satisfacer el derecho a la libertad de cultos” (Vélez, 2016b). Sin embargo, este nuevo Acuerdo también fue recibido con escepticismo por los líderes pentecostales que promovieron el “No” en el plebiscito. Algunos de ellos afirmaron que las modificaciones al Acuerdo fueron de forma y no de fondo, y que mantener “el enfoque de género [en el Acuerdo] es dejar abierta la puerta para la ideología de género”. Por lo cual insistieron que, en lugar de incluir un enfoque de género en el Acuerdo, simplemente se deben promover los derechos de la mujer (Vélez, 2016b).

Es necesario aclarar que no todos los movimientos anti-género son anti-feministas. Ya que, tanto la derecha religiosa internacional, como las iglesias cristinas en Colombia, salvo algunas excepciones, han visto con buenos ojos la mayoría de los logros del movimiento feminista, tales como el derecho al voto o el derecho de las mujeres a trabajar fuera del hogar. Sin embargo, la mayoría de las vertientes pentecostales reiteran que, aunque la mujer tiene derecho a participar en el mercado laboral, los niños se desarrollan mejor cuando son criados en casa por sus madres (Buss y Herman, 2003, p. 6). Aunque los términos varían según el actor, los activistas anti-género distinguen entre “el feminismo de igualdad” y “el feminismo de género”. “El feminismo de igualdad” se asocia con los logros ya mencionados y es, en general, aceptado o por lo menos tolerado por la mayoría de las vertientes cristianas. En cambio, el “feminismo de género”, que promueve la idea de que todos los roles de género son socialmente construidos, es condenado por el pentecostalismo y por los demás movimientos cristianos conservadores (Cejas, n.d.). Para estas distinciones se citan con frecuencia las obras de Christina Hoff Sommers (ver, por ejemplo, Sommers, 1994).

A manera de conclusión

Durante la campaña del plebiscito, actores políticos, incluidos líderes religiosos, instrumentalizaron el voto pentecostal en contra de la refrendación del Acuerdo. El argumento más poderoso para ganar el apoyo de buena parte de este sector de la población consistió en afirmar que el Acuerdo estaba viciado por la “ideología de género”, y que, por lo tanto, amenazaba a la familia y a la niñez.

Algunos actores pentecostales con apuestas en el campo político usaron estos argumentos para posicionarse electoralmente con miras a las elecciones del Congreso de 2018, entre estos se destaca la senadora

Claudia Rodríguez de Castellanos, y las cabezas del partido Colombia Justa Libres, partido cuya génesis estuvo relacionada con el triunfo del “No” en el plebiscito, y que en 2018 alcanzó tres curules al Senado, y una curul en la Cámara de Representantes.

Al respecto debe considerarse que en Colombia tanto la urbanización, propia de un proceso de modernización violento, como el desplazamiento forzado, desencadenado por el conflicto armado, separaron a miles de familias y quebraron los entramados comunitarios y las redes de solidaridad. En este escenario, las iglesias evangélicas y pentecostales se constituyeron en espacios de reconstrucción de los entramados sociales y de la vida comunitaria (ver, por ejemplo, Ríos 2002; Borda Carulla 2007). Por esta razón, no debería sorprendernos que estas iglesias encuentren receptividad en amplios sectores sociales cuando se declaran las genuinas defensoras de la familia y, por esta vía, de la comunidad y de la estabilidad social.

Por otro lado, el triunfo del “No” implicó un impulso para el proyecto moralizante de los polítics pentecostales. Aunque muchos asuntos doctrinales dividen al pentecostalismo colombiano, la defensa de la moral sexual y del modelo de familia tradicional, así como el rechazo al aborto, son posiciones que comparten todas sus vertientes, y que generan una fuerte solidaridad en el seno de este movimiento religioso (Beltrán 2013, p. 253; Beltrán y Quiroga 2017, p. 206). Esta agenda de los sectores cristianos conservadores le permite a Garzón Vallejo hablar de un “populismo moralista”. Según este autor, en los sectores cristianos más conservadores se reduce la política a las cuestiones más sensibles de la moral individual, incluso, casi que a las de la moral sexual. Su razón de fondo es que los valores morales deben ser la base de las leyes y políticas públicas. (Garzón Vallejo 2017)

Este populismo moralista considera legítimo que el Estado estratifique a los ciudadanos de acuerdo con sus preferencias sexuales, para perpetuar una orden social donde hay “ciudadanos de bien”, y “otros” ciudadanos que por sus conductas “inmorales” y sus preferencias sexuales merecen menos protección y menos garantías ciudadanas (Serrano Amaya 2018, p. 131). En otras palabras, el “populismo moralista” legitima un orden social en el que a los miembros de la población LGBTI se les trata como a ciudadanos de segunda categoría.

Así lo entiende, por ejemplo, el activista LGBTI Germán Humberto Rincón: “Nos nombraron [en el Acuerdo] sí, pero nos disminuyeron. Mejor dicho, ellos ganaron y nosotros perdimos, porque a las Iglesias les dieron demasiado espacio y se volvieron el botín político para el 2018” [...] “Los que nos amenazan se sienten [ahora] más legítimos. Eso es muy peligroso” (Vélez, 2016b).

Este populismo moralista ha permitido la consolidación de un ecumenismo inédito, que integra en un mismo proyecto a pentecostales fundamentalistas y católicos integristas. Estos sectores, además de compartir las mismas posiciones morales, consideran legítimo el protagonismo de

las instituciones religiosas en la esfera pública con el fin de salvaguardar los valores tradicionales y proteger la sociedad de la decadencia moral (Spadaro y Figueroa 2017). Así, la referencia a la “ideología de género” permitió que movimientos que antes del plebiscito eran rivales en el campo religioso, actuaran juntos en oposición a las cartillas de educación sexual y en la campaña de oposición al Acuerdo.

El populismo moral explica también la acogida que goza entre el pentecostalismo y los sectores cristianos conservadores el proyecto político del expresidente Uribe (Beltrán y Quiroga, 2017). Pues, como lo han señalado diversos analistas (Rincón, 2016), Uribe es tal vez quien mejor ha sabido aprovechar electoralmente la actualidad y vitalidad de estos valores conservadores en amplios sectores de la sociedad colombiana.

Así, una primera interpretación de los hechos podría señalar que la asociación del Acuerdo con la “ideología de género” fue una estrategia oportunista de los sectores conservadores y de la derecha colombiana para instrumentalizar el voto de la población cristiana conservadora, y lograr el triunfo del “No” como una manera de posicionarse políticamente para las elecciones de 2018, objetivo que finalmente alcanzaron.

Sin embargo, esta interpretación no atribuye la agencia merecida a las organizaciones sociales y de base que estuvieron detrás de las manifestaciones del 10 de agosto. Estas marchas fueron animadas por la convergencia de diversos sectores, que incluían a líderes de organizaciones católicas, pastores evangélicos, organizaciones docentes, políticos profesionales, asociaciones de padres y madres de familia, entre otros, que expresaban una amplia diversidad de preocupaciones y malestares. Por ejemplo, por medio de estas manifestaciones los padres de familia reivindicaban su derecho a educar a sus hijos de acuerdo con sus propios valores, posicionándose en contra de la interferencia estatal en la esfera privada. Pese a la diversidad de sus miembros, en este movimiento prevalece el sentimiento de que la Corte Constitucional colombiana ha actuado “con tiranía” al reconocer los derechos de la población LGBTI, e “imponerles” un orden legal contrario a sus convicciones morales. Así, más que negar o minimizar la agencia de este movimiento social, tal vez deba considerarse su peso específico y su lugar como un nuevo actor en el campo político colombiano, actor que opera como un “público vigilante” y se moviliza en defensa de la moral tradicional (Serrano Amaya, 2017, p. 155; Serrano Amaya, 2018, p. 122).

Por lo cual, otra lectura posible de los hechos podría llevarnos a afirmar que el movimiento político que saltó a la esfera pública en las marchas del 10 de agosto también instrumentalizó el plebiscito y lo usó para mostrar su rechazo y oposición al reconocimiento de los derechos de la población LGBTI.

Durante las marchas del 10 de agosto y durante la campaña de oposición al Acuerdo, este sector religioso logró posicionar la idea de que el enfoque de género y la educación sexual en los colegios constituían una amenaza a la libertad de culto, y logró posicionar este asunto como un aspecto a considerar en la renegociación del Acuerdo con el gobierno. De manera que, en la versión final del Acuerdo, las minorías religiosas aparecen como

víctimas y se las considera en la misma situación de vulnerabilidad que otras minorías, incluida la población LGBTI (Alto Comisionado para la Paz, 2016b; 2016, pp. 126, 131, 189).

Sin embargo, tal vez en lugar de hablar de una estrategia consciente y elaborada de estos dos sectores para promover el No, otras miradas consideran más apropiado observar en este episodio una confluencia de intereses. Donde, tanto los sectores cristianos conservadores, como la derecha política, encontraron beneficios en el triunfo del “No” (Viveros Vigoya, 2017, p. 233).

Otras preguntas quedan pendientes ¿Por qué la “ideología de género” como discurso anti-feminista o anti-LGBTI funciona mejor en algunos países que en otros? ¿Qué atributos específicos encarna la palabra “género” que le permite representar malestares tan diversos?

Al respecto parece fecunda la hipótesis de Bourdieu y Wacquant (1999, p. 42). Para estos autores no son teorías sistemáticas o visiones globales las que se traducen en códigos políticos masivos, sino que son algunos términos técnicos aislados, tales como “género”, los que funcionan en este sentido, ya que logran encapsular en una fórmula simple toda una filosofía sobre el individuo y la organización social. Por ejemplo, el “género” encapsula toda una gama de derechos, que incluyen la independencia femenina, y la aceptación de la homosexualidad. Asimismo, “género” hace parte del lenguaje académico y aparentemente neutro que emplea la izquierda liberal, y supone una cierta complacencia con la secularidad, al mismo tiempo que da por supuesto la separación entre la iglesia y el Estado y la inadmisibilidad de la argumentación religiosa en el debate político, supuestos que no corresponden con la realidad latinoamericana. Así parece posible afirmar que los cristianos conservadores acuden a la “ideología de género” para secularizar su discurso político, aunque su genuina intención es mantener un orden social regido por valores cristianos (Serrano Amaya, 2018, p. 131).

Referencias

- Albarraçín, M. (2016). Así llegó el invierno de la nueva inquisición. *El Espectador*. Recuperado de <http://www.elespectador.com/opinion/asi-llego-el-invierno-de-nueva-inquisicion>
- Alto Comisionado para la Paz. (2016a). *ABC enfoque de género en el Acuerdo para la finalización del conflicto armado*. Recuperado de <http://www.altocomisionadopalapaz.gov.co/procesos-y-conversaciones/Paginas/ABC-preguntas-y-respuestas-sobre-enfoque-de-genero-en-los-acuerdos-de-paz.aspx> on 14/5/2018
- Alto Comisionado para la Paz. (2016b). *Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera*, noviembre 29. Recuperado de <http://www.altocomisionadopalapaz.gov.co/procesos-y-conversaciones/Documents/%20compartidos/24-11-2016NuevoAcuerdoFinal.pdf>
- Basset, Y. (2018). Claves del rechazo del plebiscito para la paz en Colombia. *Estudios Políticos*, 52, 241-265. DOI: <http://doi.org/10.17533/udea.espo.n52a12>

- Bastian, J-P. (1997). *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bastidas, L. (2015). *Militancia y filiación religiosa en el movimiento político MIRA*. (tesis de maestría), Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.
- Beltrán, W. (2012). Descripción cuantitativa de la pluralización religiosa en Colombia. *Universitas humanística*, 73, 201-237. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n73/n73a08.pdf>
- Beltrán, W. (2013). *Del monopolio católico a la explosión pentecostal*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Beltrán, W. y Quiroga, J. (2017). Pentecostalismo y política electoral en Colombia (1991-2014). *Colombia Internacional* 91, 187-212. DOI: <https://dx.doi.org/10.7440/colombiaint91.2017.06>
- Borda Carulla, S. (2007). Resocialization of “desplazados” in small Pentecostal congregations in Bogotá, Colombia. *Refugee Survey Quarterly*, 26 (2), 36-46. DOI: <https://doi.org/10.1093/rsq/hdio225>
- Borges, R. (2018). La agenda evangélica se eleva al poder con Bolsonaro. *El País*. Recuperado de https://elpais.com/internacional/2018/10/30/america/1540915888_923008.html
- Bourdieu, P. (1971). Genèse et structure du champ religieux. *Revue française de sociologie*, 12 (3), 295-334. Recuperado de https://www.persee.fr/doc/rfsoc_0035-2969_1971_num_12_3_1994
- Bourdieu, P. y Loic, W. (1999). On the Cunning of Imperialist Reason. *Theory, Culture and Society*, 16 (1), 41-58. DOI: <https://doi.org/10.1177/026327699016001003>
- Bracke, S. (2012). From “Saving Women” to “Saving Gays”. Rescue Narratives and their Dis/Continuities. *European Journal of Women’s Studies*, 19 (2), 237-252.
- Bracke, S., y Davis, P. (2016). Unpacking the Sin of Gender. *Religion and Gender*, 6 (2): 143-154. DOI: <https://doi.org/10.18352/rg.10167>
- Buss, D. y Didi, H. (2003). *Globalizing Family Values. The Christian Right in International Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Butler, J. (2006). *Born Again. The Christian Right Globalized*. London: Pluto Press.
- Cedecol (2016). Propuesta de ajuste de los Acuerdo de Paz entre el Gobierno Nacional y las FARC-EP por parte de la Iglesia Evangélica de Colombia, Carta dirigida al Señor Presidente de la República, Bogotá, octubre 13. Recuperado de <https://cedecol.net/wp-content/uploads/2016/10/PROPUESTA-MESA-NACIONAL-IGLESIA-EVANGELICA-FINAL.pdf>
- Cejas, J. M. (s.f.). *¿Qué es la ideología de género? 20 preguntas y respuestas*. Recuperado de <http://www.conelpapa.com/ideologia/ideologia.htm>
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2015). *Aniquilar la Diferencia. Lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas en el marco del conflicto armado colombiano*. Bogotá D.C.: CNMH-UARIV-USAID-OIM.

- Cepeda, Á. (2007). *Clientelismo y fe: dinámicas políticas del pentecostalismo en Colombia*. Bogotá D.C.: Editorial Bonaventuriana.
- Consejo Nacional Electoral Colombia. (2018). *Resultado del escrutinio nacional elecciones al Senado*. Recuperado de https://es.scribd.com/document/384259417/Escrutinio-Senado#from_embed
- Cornejo-Valle, M. y Ignacio, P. (2017). La “ideología de género” frente a los derechos sexuales y reproductivos. El escenario español. *Cadernos Pagu*, 50. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/18094449201700500009>
- Corte Constitucional de Colombia. (2015). *Sentencia T. 478*. Bogotá D.C., Colombia. Recuperado de [http://www.corteconstitucional.gov.co/inicio/T-478-15%20ExpT4734501%20\(Sergio%20Urrego\).pdf](http://www.corteconstitucional.gov.co/inicio/T-478-15%20ExpT4734501%20(Sergio%20Urrego).pdf)
- De la Calle, H. (2016). Enfoque de género. *El Tiempo*. Recuperado de <http://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/enfoque-de-genero/16727692>
- Duque Daza, J. (2010). Las comunidades religiosas protestantes y su tránsito hacia lo político-electoral en Colombia, 1990-2007. *Revista Mexicana de Sociología*, 72 (1), 73-111. DOI: 10.2307/25677032
- El Espectador. (2016a). Para Marco Fidel Ramírez, Colombia será “ateo-marxista y homosexual” tras firma de paz. *El Espectador*. Recuperado de <http://www.elespectador.com/noticias/bogota/marco-fidel-ramirez-colombia-sera-ateo-marxista-y-homos-articulo-656908>
- El Espectador. (2016b). Cristianos y FARC “solucionan” el tema del enfoque de género en los Acuerdo. *El Espectador*. Recuperado de <http://www.elespectador.com/noticias/paz/cristianos-y-farc-solucionan-el-tema-del-enfoque-de-gen-articulo-663030>
- El Espectador. (2016c). La cruzada de los que fueron en contra del plebiscito. *El Espectador*. Recuperado de <http://www.elespectador.com/noticias/politica/cruzada-de-los-fueron-contra-del-plebiscito-articulo-669788>
- El Tiempo. (2016). Santos dice que Gobierno no promueve “la llamada ideología de género”. *El Tiempo*. Recuperado de <http://www.eltiempo.com/politica/gobierno/santos-habla-sobre-cartillas-en-colegios/16671149>
- Franco, J. (1998). Defrocking the Vatican: Feminism’s Secular Project. En S. Álvarez, E. Dagnino y A. Escobar (eds.), *Cultures of Politics, Politics of Cultures. Revisioning Latin American Social Movements*. Oxford: Westview Press, pp. 278–293.
- García, M. y Chicaíza, L. (2018). Brexit, paz y Trump. Enseñanzas para los economistas. *Revista de economía institucional*, 20 (38), 129-156. DOI: <http://doi.org/10.18601/01245996.v20n38.06>.
- García Segura, H. (2017). Colombia Justa-Libres, la apuesta electoral cristiana. *El Espectador*. Recuperado de <https://www.elespectador.com/noticias/politica/colombia-justa-libres-la-apuesta-electoral-cristiana-articulo-720411>
- Garzón Vallejo, I. (2017). Radiografía del populismo moralista. *El Espectador*. Recuperado de <http://www.elespectador.com/opinion/radiografia-del-populismo-moralista-columna-691595>
- Gómez-Suárez, A. (2016). *El Triunfo del no. La paradoja emocional detrás del plebiscito*. Bogotá D.C.: Ícono.

- Grzebalska, W, Kováts, E. y Pető, A. (13 de enero del 2017). Gender as symbolic glue. How “gender” became an umbrella term for the rejection of the (neo) liberal order. *Political Critique*, Recuperado de <http://politicalcritique.org/long-read/2017/gender-as-symbolic-glue-how-gender-became-an-umbrella-term-for-the-rejection-of-the-neoliberal-order/>
- Helmsdorff, D. (1996). Participación política evangélica en Colombia (1990-1994). *Historia crítica*, 12, 79-84. DOI: <https://doi.org/10.7440/histcrit12.1996.06>
- Hoff Sommers, Ch. (1994). *Who Stole Feminism? How Women Have Betrayed Women*. New York: Simon & Schuster.
- Iglesia Centro Cristiano. (2016). *PRONUNCIAMIENTO oficial del Centro Cristiano–Plebiscito por la paz. Iglesia Centro Cristiano* [video]. <https://www.youtube.com/watch?v=mL4mPpMcDsk>
- Iglesia Cristiana Manantial. (2016). *Ideología de Género Esteban Ramírez. Iglesia Cristiana Manantial* [video]. <https://www.youtube.com/watch?v=PGh4PCDalnU>
- Jiménez, C. (2016). Movilización social, justicia territorial y paz. *Izquierda*, 68, 43-49.
- Jimeno, M. (2017). Emotions and politics. A commentary on the accord to end the conflict in Colombia. *Journal of the American and Caribbean Anthropology*, 22 (1), 161-163. DOI: <https://doi.org/10.1111/jlca.12270>
- Juan Pablo II. 1995. *Letter of pope John Paul II to women*. Recuperado de https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1995/documents/hf_jp-ii LET_29061995_women.html
- Liendo, N. y Jessica M. (2018). Determinants of Colombian attitudes toward the peace process. *Conflict Management and Peace Science*, 35 (6), 622-636.
- Mariz, R. (2018). Na véspera da votação, texto do Escola Sem Partido é alterado para ampliar proibições. *O Globo*. Recuperado de https://oglobo.globo.com/sociedade/educacao/na-vespera-da-votacao-texto-do-escola-sem-partido-alterado-para-ampliar-proibicoes-23200909?utm_source=Facebook&utm_medium=Social&utm_campaign=compartilhar&fbclid=IwAR1estqjLwYpna76tPYltveiAc7wla8J4A-2NMSzdlBS5adBSd8Nm2KM7Js
- Massad, J. (2007). *Desiring Arabs*. Chicago: University of Chicago Press.
- Matanock, A. y García-Sánchez, M. (2017). The Colombian Paradox: Peace Processes. Elite Divisions & Popular Plebiscites. *Daedalus*, 146(4), 152-166.
- Mcm yumbo. (2016). *Ideología de género Apóstol Eduardo Cañas* [video]. <https://www.youtube.com/watch?v=ammENSP1LFO>
- Millán, M. (2016). The travelling of “gender” and its accompanying baggage. Thoughts on the translation of feminism(s), the globalization of discourses, and representational divides. *European Journal of Women’s Studies*, 23, 6-27.
- Moreno, P. (2016). La otra cara de las iglesias evangélicas en Colombia. *Evangelizadoras de los Apóstoles*. Recuperado de <https://>

- Semana. (2016a). Las ocho peticiones de los pastores del No. *Semana*. Recuperado de <http://www.semana.com/nacion/articulo/las-ocho-peticiones-de-los-pastores-que-votaron-no-en-el-plebiscito/499219>
- Semana. (2016b). Cristianos. ¿El poder decisorio en la política? *Semana*. Recuperado de <http://www.semana.com/nacion/articulo/religion-inclina-la-balanza-politica-en-colombia/502530>
- Semana. (2016c). El “acuerdo” de la comunidad LGTB con las FARC. *Semana*. Recuperado de <https://www.semana.com/nacion/articulo/comunidad-lgbti-y-farc-definen-enfoque-de-genero-en-acuerdos/504067>
- Serrano, A. (2016). El fenómeno cristiano detrás del No. *El Espectador*. Recuperado de <http://www.elespectador.com/noticias/politica/el-fenomeno-cristiano-detras-del-no-articulo-661678>
- Serrano Amaya, J. F. (2017). La tormenta perfecta: Ideología de género y articulación de públicos. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, 27, 149-171. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2017.27.09.a>
- Serrano Amaya, J. F. (2018). Religión y política por otros medios. *Desde el Jardín de Freud*, 18, 119-34. DOI: [doi:10.15446/djf.n18.71465](https://doi.org/10.15446/djf.n18.71465)
- Spadaro, A. y Figueroa, M. (2017). Fundamentalismo evangélico e integrismo católico. Un ecumenismo sorprendente. *La Civiltà Cattolica*. Recuperado de <http://blogs.herdereditorial.com/la-civiltà-cattolica-iberoamericana/fundamentalismo-evangelico-e-integralismo-catolico/>
- Spivak, G. (1988). Can the subaltern speak? En C. Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Champaign, IL: University of Illinois Press.
- Thayer, M. (2000). *Traveling Feminisms. From Embodied Women to Gendered Citizenship in Global Ethnography*. En M. Burawoy (ed.). Londres: University of California Press.
- Traina, C. (2016). *Pope Francis, “gender ideology” and our colonialist blinders*. Recuperado de <https://religion-news.com/2016/08/11/pope-francis-gender-ideology-and-our-colonialist-binders/>
- United Nations. (1995). *Proposals for the Consideration in the Preparation of a Draft Declaration: Draft Platform for Action. From Fourth World Conference on Women*. Recuperado de <http://www.un.org/esa/gopher-data/conf/fwcw/off/al-1.en>
- Vaggione, J. (2011). Sexual Rights and Religion: Same-sex Marriage. And Lawmakers Catholic Identity in Argentina. *University of Miami Law Review*, 65 (3), 935-954. DOI: <http://repository.law.miami.edu/umlr/vol65/iss3/10>
- Velasco, J. (2018). Colombia. De Minorías Dispersas a Aliados Estratégicos. En J. L. Pérez y S. Grundberger (eds.), *Evangélicos y Poder en América Latina* (pp. 221-245). Lima: KAS & IESC.
- Vélez, J. (2016a). El Sí pierde un aliado por “la familia”. *La Silla Vacía*. Recuperado de <http://lasillavacia.com/historia/el-si-pierde-un-aliado-por-la-familia-57572>

- Vélez, J. (2016b). Cristianos y LGBTI. Ambos sienten que ganaron con el Acuerdo. *La Silla Vacía*. Recuperado de <http://lasillavacia.com/historia/cristianos-y-Lgbti-ambos-sienten-que-ganaron-con-el-acuerdo-58838>
- Vélez, J., y Prieto, J. (2016a). Gina le agua el voto cristiano al Gobierno. *La Silla Vacía*. Recuperado de <http://lasillavacia.com/historia/gina-le-agua-el-voto-cristiano-al-gobierno-57489>
- Vélez, J., y Prieto, J. (2016b). Santos le quita fe a Uribe. *La Silla Vacía*. Recuperado de <http://lasillavacia.com/historia/santos-le-quita-fe-uribe-58243>
- Viveros Vigoya, M. (2017). Intersecciones, periferia y heterotopías en las cartografías de la sexualidad. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, 27, 220-241. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2017.27.12.a>
- Viveros Vigoya, M. y Rodríguez Rondón M. (2017). Hacer y deshacer la ideología de género. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, 27, 118-127. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2017.27.07.a>
- Vivoo org. (2016). El peligro de la ideología de género y la educación [video]. <https://www.youtube.com/watch?v=gcKK-omEkVo>
- Weber, M. (2001). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Weber, M. (2014). *Economía y sociedad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.