



Pelícano

Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades
de la Universidad Católica de Córdoba



Pelicano
Revista • ISSN 2469-0075

Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba

Director

Dr. José Daniel López, S. J., Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Editora

Dra. Karina Clissa, Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Secretaria de Redacción

Emilia Turchetto, Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Comité Editorial

Dra. Valeria Secchi (Filosofía) Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Dr. Claudio Viale (Filosofía) Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Mgtr. Emilio Moyano (Letras) Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Dr. Gabriel Garnero (Historia) Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Comité Científico Internacional

Dra. Nancy Bedford, Garrett-Evangelical Theological Seminary, USA;
e Instituto Universitario ISEDET, Argentina

Dra. Susana Frías, Miembro de Número de la Academia Nacional de la Historia,
Miembro de Número Académico del Instituto Nacional Browniano, Argentina

Dra. Adela Salas, Universidad del Salvador, Argentina

Lic. Sofía Isabel Luzuriaga Jaramillo, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Ecuador

Dr. Ivo Ibrí, Pontificia Universidad Católica de São Paulo, Brasil

Dr. Horacio Cerutti, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Mtro. Miguel Ángel Cerón Ruiz, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Dr. Carlos Schickendantz, Universidad Alberto Hurtado, Chile

Dr. Martín Morales, Pontificia Universidad Gregoriana, Italia

Dr. Carlos Domínguez Morano, Facultad de Teología de Granada, España

Dr. Daniel Kalpokas, Universidad Nacional de Córdoba, CONICET, Argentina

Dr. Diego Fonti, CONICET, Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Dr. Marcelo González, Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Dr. Carlos Mateo Martínez Ruiz, Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Dr. Michael Löwy, Directeur de Recherche émérite du CNRS, Francia

Comité Académico (2016-2022)

Dr. Gustavo Ortíz (+), CONICET, Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Dra. Lila Perrén (+), Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Dr. Eugenio Rubiolo, Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Dr. Aaron Saal, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Dra. Beatriz Moreyra, CONICET,

Universidad Nacional de Córdoba - Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Año 2025 - Volumen 11

ISSN 2469-0775

Correspondencia para editorial

Revista Pelicano

Edificio Juan Carlos Scannone S.J - Obispo Trejo 323, Córdoba, Argentina

Teléfono: (54) 3512080432

Correo electrónico: pelicano@ucc.edu.ar

Se publica en el mes de diciembre.



Publicada bajo la licencia creative commons Atribución-No comercial-Sin derivar Universidad Católica de Córdoba.

Orientaciones para la presentación de trabajos

Enfoque y alcance

La revista tiene por objetivo constituirse en un espacio de diálogo académico que acoja interrogantes y debates -tanto pendientes como en desarrollo- en los ámbitos de la historia, la literatura, la filosofía, la psicología y las ciencias de las religiones. Su propósito es analizar las transformaciones que inciden en las narrativas sobre los individuos y el mundo que habitan, considerando los cambios que las desestabilizan y reconfiguran.

Más que un mero cambio de enfoque, la publicación procura dinamizar los relatos políticos, culturales, personales y colectivos, favoreciendo la emergencia de nuevas voces y perspectivas. En este sentido, busca restituir al presente su propia complejidad, posibilitando la irrupción de lo no convocado, aquello que ha sido relegado a los márgenes de la historia. En ocasiones, resulta necesario un freno de emergencia que interrumpa el curso establecido de las narraciones y propicie la aparición de lo impensado, la diferencia y las voces silenciadas.

Desde esta premisa, la revista se concibe como un espacio que promueve el pensamiento crítico y la reflexión interdisciplinaria, contribuyendo así al enriquecimiento del debate académico.

La Revista *Pelícano* recibe contribuciones originales y de calidad académica que se encuadren en alguna de las secciones que se detallan a continuación. Cada propuesta será evaluada según los criterios editoriales y el tipo de texto correspondiente a la sección elegida por el autor o autora.

Secciones

1) El vuelo del Pelícano

Sección a la que se accede únicamente por invitación o pedido expreso de la Revista Pelícano. Consiste en un Dossier con hasta ocho artículos originales que debaten en torno a un tema o eje temático común y que persiguen objetivos similares. El conjunto estará a cargo de uno o dos coordinadores como máximo, quienes elaborarán una "presentación general" que sintetice los aportes individuales y la unidad temática del dossier.

2) El asalto de lo impensado

Incluye artículos de revisión e investigación científica que exponen de manera exhaustiva los resultados originales de proyectos individuales o colectivos. También comprende

estudios que analizan, sistematizan e integran resultados de investigaciones publicadas o inéditas en el campo de las ciencias sociales y humanas, la filosofía, la psicología, las ciencias de las religiones, la historia y la literatura. Estas contribuciones deben ofrecer un marco teórico-epistemológico sólido, una metodología explícita y una argumentación crítica y rigurosa, sustentada en una revisión bibliográfica actualizada.

3) Las formas de la memoria

Sección destinada a la publicación ocasional de traducciones de documentos relevantes para el estudio de las Humanidades, así como entrevistas a personalidades destacadas en estas disciplinas. También incluye artículos y trabajos en homenaje a autores o figuras de importancia intelectual.

4) Nuevas narraciones

Contempla comentarios bibliográficos breves sobre libros de reciente aparición (hasta cuatro años desde su publicación). Estas contribuciones no se limitan a describir el contenido de la obra, sino que ofrecen una revisión crítica, contextualizada y analítica de su aporte científico.

5) Ensayos

La sección Ensayos reúne textos originales que, sin ajustarse estrictamente a los formatos de investigación o revisión académica, desarrollan reflexiones argumentadas sobre problemáticas contemporáneas vinculadas a las Humanidades. Los ensayos podrán articular experiencias, interpretaciones personales, análisis teóricos o propuestas críticas, siempre en diálogo con bibliografía pertinente y con un marco conceptual claro. Se valorará especialmente la creatividad, la capacidad de problematización, el aporte reflexivo y la claridad expositiva. Esta sección busca habilitar un espacio de escritura más abierto y exploratorio, donde las ideas puedan desplegarse con libertad, sin perder el rigor intelectual que caracteriza a la Revista *Pelícano*.

Tabla de contenidos

Sección El vuelo del pelícano (dossier)

Introducción	
Lucía Riba, Lucas Leal y Sofía Armando	8
La fe como derecho y oportunidad. Visibilizar, hospedar y tender puentes a experiencias creyentes LGBTIQ+ en comunidades de la Iglesia Católica Romana	
Lucía Riba, Lucas Leal y Marcelo Hidalgo	11
Trayectorias de (des)identificación religiosa en personas LGBTNb+ de Argentina	
Hugo H. Rabbia	38
Tensiones en torno a la Educación Sexual Integral en la provincia de Córdoba.	
La educación emocional como caballo de Troya del conservadurismo neoliberal	
Facundo Boccardi	58
Escuela y práctica docente en clave de derechos: pensar desde el lenguaje, los datos y la hospitalidad	
María Belén Elia	86
La escuela como puente hacia la justicia sustantiva. Un estudio de caso para analizar el rol de la escuela como facilitadora del acceso a la justicia frente a la violencia de género	
Verónica Luetto y Sofía Armando	101
Masculinidades no violentas, apego seguro y autonomía intergéneros en sobrevivientes de violencia	
Marcelo Alejandro Hidalgo Ríos	123
La investigación como resistencia: estrategias de supervivencia para investigar la violencia	
Rachel Starr	148
El surgimiento del gauche: nuevas configuraciones de un emblema plebeyo	
Natalia Díaz	162

Sección El asalto de lo impensado (artículos)

El oyente de la Palabra y el mundo del texto en la hermenéutica de Paul Ricoeur	
Valeria Esther Secchi	174
Atender el acontecimiento: narración y tiempo en Beckett	
Felipe A. Matti	191

El ego tras el principio de razón insuficiente. Aproximaciones a la reducción erótica en Jean-Luc Marion Santiago Andrés Bentivegna	207
La Ilusión del Usuario: Cómo cuestionar al Dualismo con una Teoría Funcionalista de la Conciencia Lourdes Bagaloni	213

EL VUELO DEL PELÍCANO



Introducción al Dossier 2025: “Género(s) y sexualidad(es) en disputa: saberes, creencias, cuerpos y derechos en tiempos de ofensiva conservadora”

Coordinadores:

Dra. Lucía Riba¹

Dr. Lucas Leal²

Doctoranda Sofía Armando³

Presentación

En un contexto nacional y regional atravesado por el fortalecimiento de discursos conservadores que desacreditan los estudios de género, desfinancian políticas públicas y criminalizan activismos, este dossier de la revista *Pelicano* se presenta como una apuesta colectiva por sostener, visibilizar y amplificar las producciones académicas que, desde diversas disciplinas, abordan las intersecciones entre género(s), sexualidad(es), derechos, creencias, educación y justicia.

La propuesta, surgida desde el equipo de investigación *Violencias entramadas en territorios vulnerabilizados. Investigaciones inter, multi, transdisciplinarias desde la perspectiva de género*, radicado en la Facultad de Filosofía y Humanidades y en la de Ciencia Po-

¹ Doctora en Estudios de Género por el CEA (UNC), licenciada en Filosofía por la UCC, bachiller en Teología por la UCA. Directora del Proyecto de Investigación *Violencias entramadas en territorios vulnerabilizados, Investigaciones inter, multi, transdisciplinarias desde la perspectiva de género* (UCC-Conicet). Docente en la UCC. ORCID: 0000-0003-1156-8008 Contacto: 8850398@ucc.edu.ar luciariiba@gmail.com

² Doctor en Estudios Sociales de América Latina (CEA-UNC), Esp. en: Gestión Educativa, Currículum y prácticas educativas en contexto y Tecnología y Educación (FLACSO). Lic. en Ciencias Religiosas (UCC), Prof. de Filosofía y Ciencias Sagradas por el Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos (CEFyT). Counselor – Técnico Superior en Desarrollo personal (U.E.G.P. N° 208). ORCID: 0000-0002-4811-140x Contacto: profelucasleal@gmail.com

³ Abogada por la Universidad Nacional de Córdoba, Licenciada en Relaciones Internacionales y Ciencia Política por la Universidad Católica de Córdoba. ORCID: 0009-0003-8183-119 Contacto: sofiaarmando19@gmail.com



Recibido: 05/08/2025 - Aceptado: 21/11/2025

Publicado por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba, República Argentina.

Artículo publicado bajo Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-

SinDerivar 4.0. © Universidad Católica de Córdoba.

lítica y Relaciones Internacionales, ambas de la Universidad Católica de Córdoba, reúne artículos de investigadoras/es, activistas y docentes que, desde el compromiso político y la producción crítica, dialogan entre sí desde una mirada inter, multi y transdisciplinar, permitiendo cartografiar, desde una perspectiva interseccional, los modos en que se resisten, se reconfiguran y se complejizan las subjetividades, las prácticas sociales y los discursos normativos en el contexto actual.

Los trabajos reunidos ofrecen un panorama acerca de las formas en que las subjetividades, los cuerpos y los saberes se resisten, se tensionan y se reinventan en escenarios atravesados por el repliegue conservador, posicionando preguntas urgentes sobre lo que significa investigar y resistir desde perspectivas de género(s) y sexualidades en el presente. A partir de una constelación de temas, este dossier se propone pensar qué, cómo, para qué y por qué los estudios de género(s) hoy. Desde lo escolar a lo eclesial, desde lo legal a lo íntimo, desde lo público a lo privado, los artículos que conforman este dossier permiten vislumbrar los modos en que lo personal, lo político y lo epistémico se entrelazan.

Desde la intersección entre espiritualidad y disidencias, el artículo de Lucía Riba, Lucas Leal y Marcelo Hidalgo explora cuatro experiencias pastorales de la Iglesia Católica argentina que alojan y reconocen a personas LGBTIQ+. Lejos de inscribirse en una lógica de excepcionalidad o de tolerancia condicionada, estas comunidades reivindican la fe como derecho y despliegan celebraciones, teologías y vínculos que desafían la matriz binaria y excluyente del catolicismo institucional. En una escala nacional y desde un enfoque cuantitativo, Hugo Rabbia analiza las trayectorias de (des)identificación religiosa de más de quince mil personas LGBTNb+ en Argentina, a partir de los datos del *Censo Diversidad*. Sus hallazgos muestran que, aunque casi el 70% fue criado en el catolicismo, actualmente el 73% no se identifica con ninguna religión. La investigación reconoce cinco trayectorias principales —desde la desidentificación religiosa hasta la conversión o el cambio interreligioso— y revela que las búsquedas espirituales no desaparecen, sino que se orientan hacia espacios inclusivos que permitan integrar fe e identidad. Ambos trabajos, desde metodologías distintas y con escalas de análisis diferentes, coinciden en señalar la urgencia y necesidad de construir comunidades de fe capaces de alojar la diversidad sexo-genérica y de transformar las instituciones religiosas desde dentro, reconociendo que la espiritualidad puede ser un territorio fértil de resistencia y resiliencia.

La escuela aparece como otro territorio central en estas disputas. Facundo Boccardi analiza cómo la llamada Educación Emocional se presenta, bajo un ropaje técnico y apolítico, como una alternativa “neutra” a la Educación Sexual Integral (ESI), enmascarando una avanzada neoliberal que individualiza el malestar y debilita el enfoque de derechos. En diálogo con esta crítica, Belén Elía propone una defensa de la práctica docente como acto ético y hospitalario, recuperando la potencia del lenguaje, la palabra y el vínculo pedagógico en contextos atravesados por reformas instrumentales. Ambas lecturas se complementan con la cartografía discursiva de Boccardi sobre los temas más disputados en torno a la ESI, donde se revelan las tensiones entre los lenguajes del deseo, la

norma, la infancia, la familia y el Estado. En todos los casos, lo que está en juego no es sólo qué se enseña, sino cómo se producen sentidos sobre los cuerpos, los afectos y los derechos en la escuela contemporánea.

También desde el ámbito educativo, pero focalizado en la articulación entre escuela y justicia, el trabajo de Verónica Luetto y Sofía Armando analiza un estudio de caso en una institución secundaria de Córdoba, donde se visibiliza el rol activo de la escuela frente a situaciones de violencias de género. Desde un enfoque jurídico feminista, las autoras proponen pensar la escuela como espacio de acceso a la justicia sustantiva, capaz de generar condiciones de escucha, acompañamiento y reparación, en articulación con nociones como autonomía progresiva, justicia restaurativa y derechos de las adolescencias.

Las violencias de género —y las formas de resistirlas— atraviesan también otros artículos del dossier. Marcelo Hidalgo, por un lado, recupera la experiencia del programa “Las Casitas” para indagar el papel de varones no violentos en procesos de acompañamiento a mujeres sobrevivientes de dichas violencias. A partir de una mirada psicoanalítica y de género, propone nociones como apego seguro y autonomía intergéneros para pensar vínculos que no reproduzcan ni refuercen jerarquías, sino que habiliten nuevos modos de cuidado, reparación y subjetivación. Por otro lado, Rachel Starr, desde su experiencia como teóloga feminista en diálogo con comunidades de América Latina y Reino Unido, propone concebir la investigación como una práctica encarnada de resistencia. Frente a la violencia estructural, epistémica y simbólica, la autora reivindica la atención cuidadosa, la imaginación teológica y la creación de redes afectivas como estrategias de supervivencia, resistencia y producción de saber situado.

Finalmente, el artículo de Natalia Díaz introduce una intervención poético-política dado que propone una relectura disidente del archivo nacional desde la figura del “gauche”. A través de la novela *La China Iron*, la obra *Ingauchito – un lado B* y prácticas del folklore cuir, la autora plantea que “el gauche” no niega al gaucho, sino que lo erotiza, lo contamina, lo subvierte desde sus márgenes. Así, cuerpos travestis, racializados y feminizados irrumpen en la escena nacional no como anomalías, sino como protagonistas de una identidad en disputa. Este gesto estético y conceptual no sólo cuestiona el mito viril, blanco y heterosexual del gaucho tradicional, sino que propone imaginar futuros habitables desde el deseo, la performatividad y la hibridez.

En conjunto, estos artículos trazan un entramado polifónico que cuestiona y pone en tensión las normas y los regímenes de verdad y de poder que configuran los cuerpos, los vínculos, las memorias y los saberes. Así, este dossier es un aporte para resistir frente a los embates reaccionarios y una palabra desde los saberes feministas, queer, disidentes y críticos, a los fines de imaginar futuros posibles desde los bordes, las grietas y las alianzas que los estudios de género y sexualidades siguen tejiendo, incluso en escenarios adversos.

La fe como derecho y oportunidad. Visibilizar, hospedar y tender puentes a experiencias creyentes LGBTIQ+ en comunidades de la Iglesia Católica Romana¹

*Faith as a Right and an Opportunity. Making Visible,
Welcoming, and Building Bridges to LGBTIQ+
Believing Experiences within Roman Catholic Church
Communities*

*A fé como direito e oportunidade. Visibilizar, acolher
e construir pontes para experiências crentes LGBTIQ+
em comunidades da Igreja Católica Romana*

Lucía Riba²
Lucas Leal³
Marcelo Hidalgo⁴

¹ Este artículo es uno de los frutos del Proyecto de investigación *Violencias entramadas en territorios vulnerabilizados. Investigaciones inter, multi, transdisciplinares desde la perspectiva de género*, UCC-Conicet, (período 2023-2025). Código del Proyecto: 80020220300077CC.

² Doctora en Estudios de Género por el Centro de Estudios Avanzados (CEA) de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), licenciada en Filosofía por la Universidad Católica de Córdoba (UCC), bachiller en Teología por la Universidad Católica Argentina (UCA). Directora del Proyecto de Investigación *Violencias entramadas en territorios vulnerabilizados...* Docente en la UCC. Entre sus líneas de investigación figuran la/s teología/s feminista/s, las hermenéuticas bíblicas feministas, la/s violencia/s de género y la/s religión/es. ORCID: 0000-0003-1156-8008. Contacto: luciariba@gmail.com

³ Doctor en Estudios Sociales de América Latina por el CEA de la UNC, Especialista en Gestión Educativa, Currículum y Tecnología Educativa por FLACSO, licenciado en Ciencias Religiosas por la UCC, Profesor de Filosofía y Ciencias Sagradas por el Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos (CEFT). Directivo en nivel medio y Prof. en nivel superior. Integrante del Proyecto de Investigación *Violencias entramadas en territorios vulnerabilizados...* Entre sus líneas de investigación figuran la/s teología/s queer, estudios de género y sexualidades y el vínculo entre diversidades, disidencias sexuales y religión, ESI y educación socioemocional. ORCID: 0000-0002-4811-140x. Contacto: profelucasleal@gmail.com

⁴ Licenciado en Psicología por la UCC, bachiller en Teología por la Universidad Pontificia Lateranense (Roma), Diplomado Superior en Pedagogía de las Diferencias por la FLACSO, Profesor de Filosofía y Ciencias Sagradas



Recibido: 05/08/2025 - Aceptado: 21/11/2025

Publicado por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba, República Argentina.

Artículo publicado bajo Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-

SinDerivar 4.0. © Universidad Católica de Córdoba.

Resumen

En el contexto del avance de las derechas, el Papa Francisco se pronunció enfáticamente respecto de temas controversiales relacionados al modo de entender la economía y las relaciones interpersonales que devienen en un sistema injusto que genera pobreza y devasta nuestra llamada casa común. En medio de retrocesos en materia de derechos de las diversidades y disidencias sexuales, no menos importantes han sido, sus alocuciones públicas en relación a la no criminalización de la homosexualidad, su llamado a padres y madres a acompañar a sus hijos/as LGBTIQ+ y su famosa frase “¿Quién soy yo para juzgar?” que, acompañadas por su apoyo a organizaciones, grupos y pastorales de la diversidad, daban coherencia a su afirmación de que “la Iglesia es para todos, todos, todos”. Por otra parte, en el contexto argentino, en estos últimos años, como parte del legado de Francisco, se suscitaron experiencias de comunidades creyentes LGBTIQ+ y espacios pastorales de/para la diversidad sexual vinculados, de modo formal o informal a la Iglesia Católica Romana, que resultan espacios seguros para quienes desean vivir su sexualidad sin renunciar a su fe y viceversa.

Este artículo explora la experiencia de cuatro comunidades/pastorales creyentes de Argentina (Centu, Siquem, Pastoral de la Diversidad Sexual y Pastoral Guadalupe) preguntándose: ¿Cómo impacta la vida concreta del colectivo LGBTIQ+ desde estas comunidades inclusivas, en los sentidos, prácticas, creencias, celebraciones, ritos? ¿Cómo gestionan la fe desde una perspectiva inclusiva de los géneros e identidades? ¿Qué vínculo o relación tienen estas comunidades creyentes con la Iglesia institucional y con el activismo LGBTIQ+?

Palabras claves: diversidades sexuales, inclusión-exclusión, comunidades, espiritualidad

Abstract

In the context of the rise of right-wing movements, Pope Francis spoke out strongly on controversial issues related to the economy and interpersonal relationships, denouncing the unjust systems that produce poverty and devastate our so-called common home. Amid setbacks regarding the rights of sexual and gender minorities, his public statements on the decriminalization of homosexuality, his call to parents to support their LGBTIQ+ children, and his well-known phrase “Who am I to judge?”—along with his support for organizations, groups, and ministries for diversity—reinforced the coherence of

por el CEFyT. Perteneció al equipo de coordinación del Programa Las Casitas perteneciente a la Orden de la Merced (Córdoba), cuya misión es el acompañamiento integral a mujeres e hijos/as sobrevivientes de violencia de género. Integrante del Proyecto de Investigación *Violencias entramadas en territorios vulnerabilizados...* Entre sus líneas de investigación figuran la/s teología/s queer, estudios de género, transexualidad, violencias y masculinidades. ORCID: 0009-0003-6058-5290. Contacto: fraymarcelo@merced.org.ar

his claim that “the Church is for everyone, everyone, everyone.”

In Argentina, as part of Francis’ legacy, the past few years have seen the emergence of LGBTIQ+ faith communities and pastoral spaces related—formally or informally—to the Roman Catholic Church. These spaces provide safe environments for those who wish to live out their sexuality without renouncing their faith, and vice versa.

This article explores the experience of four such communities in Argentina (Centu, Si- quem, Pastoral de la Diversidad Sexual, and Pastoral Guadalupe), and poses these ques- tions: How do these inclusive communities shape the life experiences of LGBTIQ+ peo- ple in terms of meaning, practice, belief, celebration, and ritual? How do they approach faith from an inclusive perspective on gender and identity? What is their relationship with the institutional Church and with LGBTIQ+ activism?

Keywords: Sexual diversities, inclusion–exclusion, communities, spirituality

Resumo

No contexto do avanço das direitas, o Papa Francisco se manifestou enfaticamente sobre temas controversos relacionados à forma de compreender a economia e as relações interpessoais, que resultam em um sistema injusto, gerador de pobreza e devastador da nossa chamada casa comum. Em meio a retrocessos nos direitos das diversidades e dissidências sexuais, também se destacam suas alocações públicas contra a criminalização da homossexualidade, seu apelo a pais e mães para que acompanhem seus filhos/as LGBTIQ+ e sua famosa frase “Quem sou eu para julgar?”, que, juntamente com seu apoio a organizações, grupos e pastorais da diversidade, conferem coerência à sua afirmação de que “a Igreja é para todos, todos, todos”.

Por outro lado, no contexto argentino, nos últimos anos, como parte do legado de Francisco, surgiram experiências de comunidades crentes LGBTIQ+ e espaços pastorais de/ para a diversidade sexual vinculados, formal ou informalmente, à Igreja Católica Romana, que se configuram como espaços seguros para quem deseja viver sua sexualidade sem abrir mão da fé — e vice-versa.

Este artigo explora a experiência de quatro comunidades/pastorais crentes na Argenti- na (Centu, Si- quem, Pastoral da Diversidade Sexual e Pastoral Guadalupe), colocando as seguintes questões: Como essas comunidades inclusivas impactam a vida concreta do coletivo LGBTIQ+ em seus sentidos, práticas, crenças, celebrações e ritos? Como elas vivenciam a fé a partir de uma perspectiva inclusiva de gêneros e identidades? Qual é a relação ou vínculo dessas comunidades crentes com a igreja institucional e com o ativismo LGBTIQ+?

Palavras-chave: diversidades sexuais, inclusão-exclusão, comunidades, espiritualidade

1. Introducción

Es cierto que nuestro país ha sido reconocido internacionalmente por leyes pioneras en relación a los derechos sexuales y reproductivos tales como la Ley de Educación Sexual Integral (2006), la Ley de Matrimonio Igualitario (2010), la Ley de Identidad de Género (2012) y la Ley de interrupción voluntaria del embarazo (2021). Este reconocimiento de las demandas en torno a los derechos sexuales y la ciudadanía plena de las identidades autopercibidas como no heterosexuales y no heteronormadas no siempre fue acompañada por la Iglesia Católica como institución, quien, en muchas oportunidades y de diversas maneras, se presentó como opositora respecto de las mismas. Es recordada, por ejemplo, la resistencia del cardenal Jorge Mario Bergoglio, en su figura de presidente de la Conferencia Episcopal Argentina, a la promulgación de la Ley de Matrimonio Igualitario en 2010 que lo llevó a afirmar, en una carta dirigida a monjas carmelitas, que esto era “cosa del demonio” y que se trataba de la “guerra de Dios”, puesto que estaba en juego la supervivencia de la familia, del matrimonio y el bienestar de niños/as (Bergoglio, 2010). Sin embargo, devenido en Papa Francisco, el mismo Bergoglio se transformó por sus gestos e intervenciones públicas en un referente importante que abrió las puertas de la Iglesia al colectivo LGBTIQ+ en un contexto de avance de las derechos y emergencia de discursos de odio frente a dicho colectivo, validados en muchos casos por representantes de los estados.

En el contexto argentino, por ejemplo, el actual presidente de la Nación, Javier Milei, ha adoptado una postura abiertamente hostil hacia las personas LGBTIQ+, caracterizada por discursos estigmatizantes y políticas regresivas con medidas que afectan directamente los derechos de las personas LGBTIQ+, lo que ha generado preocupación tanto a nivel nacional como internacional. En su intervención en el Foro Económico Mundial de Davos en enero de 2025, Milei vinculó las “versiones extremas de la ideología de género” con el abuso infantil, citando el caso de una pareja homosexual condenada por abuso sexual, lo que fue interpretado como una generalización ofensiva hacia toda la comunidad LGBTIQ+. Estas declaraciones provocaron masivas protestas en Argentina y en el extranjero, incluyendo una Marcha Federal del Orgullo Antifascista y Antirracista (Clarín, 2025). Vale destacar que algunos sectores de la Iglesia Católica Romana de Argentina no se mantuvieron neutrales ante dichas declaraciones de Javier Milei en Davos⁵.

Estas acciones y discursos del gobierno de Milei han sido ampliamente criticados por organizaciones de derechos humanos, activistas y sectores de la sociedad civil, que advierten sobre el peligro de institucionalizar la discriminación y el odio hacia las personas LGBTIQ+. Como señala Leal, “las políticas de odio y exclusión promovidas desde el Estado no solo vulneran derechos adquiridos, sino que también fomentan un ambiente de violencia y discriminación hacia las diversidades sexuales y de género” (7 de febrero

⁵ La Arquidiócesis de Mendoza, a través de la Pastoral de la Diversidad Sexual, sorprendió con un comunicado publicado el 30 de enero en redes sociales, donde expresó su preocupación ante “discursos que consideran al

de 2025). Lo que acontece en Argentina en relación a la promoción de discursos y políticas contrarias a las diversidades y disidencias sexuales se inscribe en un contexto más amplio, dado que esta misma situación acontece en América latina y otros lugares del mundo. En contraste, el Papa Francisco emergió como un líder que puso una palabra alternativa en este contexto. En una entrevista con el periodista Jorge Fontevecchia, Francisco afirma que habló tres veces públicamente sobre la homosexualidad:

La primera en el viaje a Río de Janeiro, cuando dije esta frase: “Si una persona es homosexual y busca a Dios, ¿quién soy yo para juzgarla?”. Como diciendo “basta”, no lo tomemos de víctima. Segundo viaje, de Irlanda a aquí, cuando dije a un papá y una mamá: “Nunca echen de la casa un hijo o una hija homosexual, acéptenlo, elaboren eso en familia”. Y la otra, en la conferencia de prensa, en la entrevista de *Associated Press*, donde hablé de la criminalización. Lamentablemente hay treinta países más o menos que criminalizan hoy día la homosexualidad y de esos treinta, casi diez tienen la pena de muerte. Eso es muy grave y ahí también lo dije muy claro. Mi postura sobre la homosexualidad está ahí en esas tres (Fontevecchia, 2024).

Esta postura pastoral, centrada en la acogida y el respeto, ha sido una constante en su pontificado. Como señala Leal, “estas afirmaciones, para las personas creyentes LGBTIQ+, pero también para una cultura homo-lesbo-transodiante, resultan, al menos,

antirracismo, al feminismo y a la lucha por los derechos de la comunidad LGBTIQ+ como un cáncer que hay que extirpar”, señalando que estas expresiones “promueven la discriminación y la violencia contra minorías” y son “alarmantes y contrarias a los valores evangélicos”. El texto invita explícitamente a sumarse a la marcha antifascista y antirracista del 1° de febrero, en pos de “una sociedad donde nadie sea excluido y donde prevalezcan el amor, el respeto y la solidaridad” (Diario Mendoza 2025). En la misma línea, la Pastoral Social de la diócesis de Merlo-Moreno repudió “las declaraciones discriminatorias y violentas del presidente Javier Milei en Davos”, por considerar que legitiman “el odio, la persecución y estigmatización hacia las mujeres y personas del colectivo LGBTIQ+”, adhiriendo también a la marcha. Por su parte, el Arzobispado de Buenos Aires, encabezado por Jorge García Cuerva, manifestó su malestar por la sorpresiva colocación de vallas en la Catedral Metropolitana durante la jornada, recordando que desde 2023 se había acordado no hacerlo. El comunicado aclara que esa decisión “no fue eclesial” y reafirma que “nada se construye con odio ni división”, renovando el compromiso de mantener las puertas abiertas “para todos los que quieran seguir a Jesús”. A estas voces se sumó la del arzobispo de Córdoba, Ángel Rossi, quien cuestionó las declaraciones del presidente Milei en Davos que vinculaban la homosexualidad con la pedofilia. En declaraciones públicas sostuvo: “Es muy triste suponer que si sos homosexual sos pedófilo en potencia. Es muy grave la frase. Sin querer ser maléfico, en el Gobierno hay gays que son brillantes, laburadores, respetabilísimos. Pienso cómo se pueden sentir con una frase así de quien los representa o para quien trabajan” (La Voz, 2025; Leal, 7 de febrero de 2025). En la misma línea, la Comisión Episcopal de Migrantes e Itinerantes (CEMI) publicó el 4 de febrero un mensaje titulado *Cuidar a las personas en su fundamental igualdad*, donde expresa su preocupación ante los discursos públicos que refuerzan la xenofobia, el racismo y el rechazo a las personas que se identifican con otras orientaciones, identidades, expresiones y características sexuales y de género. El documento reafirma que “el amor de Dios no es selectivo ni excluyente” y que “ninguna expresión que promueva la exclusión, la desigualdad o el desprecio hacia quienes piensan, sienten o viven de manera diferente construye el futuro que anhelamos” (Comisión Episcopal de Migrantes e Itinerantes [CEMI], 2025).

un llamado a la reflexión a personas que siguen marginando a quienes no cumplimos con las normas que la cis-heterosexualidad nos impone" (26 de febrero de 2025). En este contexto, continúa:

¿No es acaso un bálsamo que, en medio de tanto discurso de odio, una institución como la Iglesia valide y legitime nuestras identidades con estos pronunciamientos? En medio de la violencia estatal, ¿no resulta relevante que Francisco y parte de la Iglesia apoyen, desde su lugar, nuestras luchas y derechos conseguidos? ¿No radica aquí el sentido profundo de la fe y de la práctica de Jesús en la que el amor al prójimo se expresa en gestos concretos de respeto, reconocimiento y valoración de la dignidad de toda persona?" (26 de febrero de 2025).

Si bien el Papa Francisco no modificó la doctrina acerca del matrimonio, ha manifestado su apoyo público a las uniones civiles para parejas del mismo sexo, reconociendo la necesidad de garantizar sus derechos legales. En el documental *Francesco*, afirmó: "Lo que tenemos que hacer es una ley de convivencia civil, tienen derecho a estar cubiertos legalmente. Yo defendí eso" (Afineevsky, 2020). Intentando conciliar la doctrina y una actitud de apertura pastoral, Francisco afirma que la ley de convivencia civil es una alternativa para proteger legalmente a las parejas del mismo sexo sin redefinir el matrimonio (Fontevecchia, 2024). Así, evitando condenas, esta distinción refleja su intento por conciliar la fidelidad doctrinal con una actitud pastoral de inclusión, mientras insiste en la necesidad de acompañar, abrir las puertas y garantizar los derechos de todas las personas, sin excluir por su orientación sexual. Pero, en la entrevista concluye con la frase "esta es mi postura". Pues bien, esta postura pastoral de Francisco, que sostenía que la Iglesia es para "todos, todos, todos", promovió la creación de espacios pastorales orgánicos para las diversidades sexuales dentro de la Iglesia y el surgimiento de comunidades creyentes LGBTQ+ con el apoyo y acompañamiento de laicos, religiosos/as, sacerdotes y obispos en distintos lugares del mundo.

Sin embargo, en muchos sectores de la Iglesia Católica siguen vigentes los discursos y prácticas que continúan estigmatizando, patologizando, invisibilizando y condenando a las diversidades y disidencias sexuales, situándolos, al decir de Butler, como seres "abyectos". "La abyección (en latín, *ab-jectio*) implica literalmente la noción de arrojar fuera, desechar, excluir" (2002, p. 19, nota 2), dejándolos "en el afuera de la casa común" (Mattio, 2020) y sin el "reconocimiento" (Canseco, 2017) que, simplemente por ser humanos/as, necesitamos y nos debemos. Desde esta perspectiva puede leerse, por ejemplo, la controversia generada por la *Fiducia Supplicans*, documento dado por el Dicasterio para la Doctrina de la fe sobre el sentido pastoral de las bendiciones, que, aunque aclara que no debe confundirse "con la bendición propia del sacramento del matrimonio" en el caso de personas del mismo sexo, puede realizarse (18 de diciembre de 2023, n° 31). Tal como señala el Prefecto de dicho Dicasterio, el cardenal Víctor Fernández en la *Nota de prensa sobre la recepción de Fiducia supplicans.*, mientras algunos obispos miran con simpatía esta declaración e instan a sus sacerdotes a llevar adelante

esta práctica (sobre todo, los obispos de Alemania, Austria y Francia), otros lo hacen con cierta prudencia o precaución para que no se confunda esta bendición con el matrimonio sacramental y otros, se niegan rotundamente a implementar esta práctica en sus diócesis (cfr. Dicasterio para la Doctrina de la fe, 4 de enero de 2024). Ante el revuelo generado por los sectores conservadores, Jesús Bastante (2024) afirma que Francisco subrayó que no puede negarse la bendición a quien/es la pidan y calificó de “hipócritas” a quien(es) se escandalizan si bendice a una persona homosexual, pero guardan silencio cómplice ante la bendición de un empresario corrupto.

Ahora bien, el Catecismo de la Iglesia Católica sostiene que

la Tradición ha declarado siempre que “los actos homosexuales son intrínsecamente desordenados” [...] Son contrarios a la ley natural. Cierran el acto sexual al don de la vida. No proceden de una verdadera complementariedad afectiva y sexual. No pueden recibir aprobación en ningún caso. (2357)⁶

Así, si bien el Magisterio afirma que “deben ser acogidos con respeto, compasión y delicadeza” evitando “respecto a ellos, todo signo de discriminación injusta”, ratifica que la homosexualidad es una tendencia intrínsecamente desordenada que representa una prueba para quienes la experimentan. Por eso, dirá, la única forma válida y legítima para vivir la fe desde sexualidades no heterosexuales es la práctica de la castidad lo que supone unir ese sufrimiento -entiéndase la propia sexualidad no hétero, no cis- al sacrificio de la cruz de Cristo (2358). Se podría decir que, desde la *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la Atención Pastoral a las Personas Homosexuales*, promulgada por la Congregación para la Doctrina de la Fe en el año 1986, hasta nuestros días, los documentos oficiales han repetido, con más o menos palabras, esta comprensión de la homosexualidad.

Ahora bien, Enric Vilà i Lanao y Montserrat Escribano Cárcel (2022) sostienen que la Iglesia Católica Romana se ha vinculado históricamente con el colectivo LGBTIQ+ desde tres paradigmas: el del miedo, el de la misericordia y el del reconocimiento. El primero, profundamente arraigado en interpretaciones bíblicas condenatorias y en documentos eclesiales, se sostiene en una triple estigmatización: criminalidad, enfermedad y pecado. Esta mirada ha justificado históricamente el silencio, la exclusión y la patologización, sin asumir que la ciencia ya ha desmentido tales presupuestos. El segundo paradigma es el de la misericordia y la acogida, una propuesta que —aunque más empática— continúa sosteniendo una distancia moral entre las personas y sus actos, legitimando así una relación pastoral que escucha, pero que no reconoce plenamente. En él se toleran ciertos vínculos afectivos como “mal menor”, siempre que

⁶ Cabe aclarar que los documentos oficiales de la Iglesia Católica se citan por sus nombres respectivos y el número del párrafo, no páginas, dado que se traducen a numerosos idiomas. Por eso mismo, tampoco se explicitan nombre ni datos editoriales. El año es el de la promulgación del respectivo documento.

no desafíen la norma heterosexual. Finalmente, aparece como horizonte el paradigma del reconocimiento: una Iglesia que no solo acoge, sino que se deja transformar por la presencia, los dones y las voces del colectivo LGBTIQ+. Aunque aún incipiente, y más difundido en algunas otras Iglesias cristianas, este horizonte representa un lugar teológico que muchas comunidades creyentes inclusivas ya están habitando, desde donde interpelan y transforman la Iglesia.

Pues bien, entendiendo a la fe como derecho y oportunidad, este artículo explora cuatro experiencias de comunidades creyentes de la diversidad y la disidencia sexual: Siquem (Córdoba), Centu (Bs. As., Córdoba, Mendoza, San Juan y San Luis, entre otras provincias argentinas), Pastoral Guadalupe y la Pastoral de la Diversidad Sexual (Mendoza). En el análisis de dichas experiencias intentaremos responder a preguntas tales como: ¿Cómo impacta la vida concreta del colectivo LGBTIQ+ desde estas comunidades inclusivas, en los sentidos, prácticas, creencias, celebraciones, ritos? ¿Cómo gestionan o negocian los discursos oficiales estigmatizantes con la pertenencia institucional? ¿Qué sentidos novedosos acerca de Dios o la divinidad y de Jesucristo despiertan y propician estas experiencias comunitarias? ¿Qué prácticas y/o ritos transforma en vistas a una perspectiva inclusiva de los géneros e identidades? ¿Qué vínculo o relación tienen estas comunidades creyentes con el activismo LGBTIQ+ y con la Iglesia?

2. Comunidades y pastorales LGBTIQ+

Junto a Ivana Aguilera afirmamos que “la fe es un derecho también para las diversidades y disidencias sexuales” (LatFem, 2021). Esta afirmación se sostiene en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* que reconoce entre los derechos la “libertad de pensamiento, conciencia y religión”⁷ para toda persona⁸. Pero también se sostiene, desde una perspectiva creyente, en la praxis del Jesús de los evangelios que reconoció y reposicionó en la comunidad y en la sociedad a los “torcidos” de su tiempo (publicanos, prostitutas, mujeres, extranjeros/as, enfermos/as, pobres), desafiando y subvirtiendo las normas y las costumbres de la época.

Este derecho es también una oportunidad. Oportunidad para que las diversidades y disidencias sexuales, que deseen vivir su fe, puedan encontrar comunidades de pertenencia. Oportunidad de conversión para la Iglesia que es desafiada a “comprender el significado de la existencia, sobre todo frente a las preguntas que plantean el progreso

⁷ El artículo 18 establece: “Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.” (ONU, 1948)

⁸ El artículo 2 establece: “Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición.” (ONU, 1948)

de las ciencias y el desarrollo de la sociedad" (Francisco, 2023) tomando a las personas LGBTQ+ como lugar teológico⁹.

El ejercicio de este derecho y esta oportunidad se refleja en la emergencia de comunidades creyentes LGBTQ+ que, al decir de Karina Bárcenas Barajas

se sitúan en un espacio en el que convergen la religión, lo político, la sexualidad y el género; es decir, en un espacio de intersección entre campos, para posicionarse por el reconocimiento en igualdad de todas las orientaciones sexuales e identidades de género, así como por la construcción de una moral pública que trascienda las fronteras de la heteronormatividad" (2020, p. 11)

En los últimos años, dentro de la Iglesia católica romana en Argentina, también comenzaron a visibilizarse comunidades católicas para la diversidad sexual y de género. A continuación, presentaremos brevemente las experiencias a explorar en este trabajo, describiendo y analizando cuestiones tales como la pertenencia institucional, la vida comunitaria, la dimensión celebrativa y el impacto social de dichas experiencias¹⁰.

2.1. Pastoral Guadalupe "de la ternura del buen Dios"

Pastoral y Asociación Civil Guadalupe pertenece al Arzobispado de Mendoza, formando parte de su estructura pastoral orgánica en el área de Pastoral Social. Fue fundada por el matrimonio de Gabriela Marchesini y Javier Osimani y el sacerdote diocesano Daniel Forconessi. Se inició hace más de 20 años en la ciudad de Mendoza, respondiendo a la necesidad de escucha y acompañamiento a mujeres en situación de prostitución en la cuarta sección de la ciudad de Mendoza. A lo largo de los años fue desplegando la espiritualidad liberadora de "la ternura del buen Dios" a través de visitas en las zonas rojas para generar un vínculo fraterno y posterior acompañamiento integral a mujeres en situación de prostitución callejera y vulnerabilidad social.

El nombre Guadalupe se debe a la fuerte devoción mariana de origen mexicano, muy arraigada en muchas de las chicas en situación de prostitución de la cuarta sección, tanto extranjeras como argentinas. Una de las formas de acercarse a ellas era a través de la entrega de la estampita de la Virgen, lo que generaba en ellas una especial atención

⁹ Esto supone, entre otros desafíos y posibilidades, revisar la antropología teológica (esto es, entender que todas las personas son una buena creación de Dios y no que algunas sean vistas como "falladas", "enfermas", "pervertidas", o cualquier otra expresión estigmatizante). Revisar también la imagen de Dios, en expresión de Marcela Althaus-Reid: "queerificar a Dios" (2022). Revisar la imagen de Jesucristo, con lo que resuenan expresiones tales como "Sólo un Jesús Marica puede salvarnos" (Carlos Osma), aunque pueda sonar escandalosa y "hereje". Revisar la imagen de la Iglesia, para que sea cada vez más una comunidad inclusiva e incluyente.

¹⁰ Las fuentes de información sobre estas comunidades son notas periodísticas, información en redes sociales, trabajos académicos (en menor medida) y entrevistas realizadas por los autores para este artículo a miembros y referentes de cada una de estas comunidades. Nos referiremos a éstas aclarando que es una entrevista y el año de la misma.

para la escucha. La mirada y el rostro latinoamericano de la Virgen de Guadalupe ha significado para muchas de ellas una identificación con su vida y una manera de generar un vínculo fraterno posible.

Desde el año 2018, debido al aumento de la demanda de atención, la preocupación por la falta de redes de ayuda, y con el incentivo de los Obispos de Mendoza, Pastoral Guadalupe acompaña a mujeres trans en situación de prostitución y explotación sexual, brindando contención y asesoramiento psicológico, médico y jurídico, apoyo para la finalización de estudios primarios, secundarios y universitarios, capacitación laboral y apoyo económico a emprendimientos individuales y grupales de economía social en áreas de interés. En algunos casos también la Pastoral les facilitó canales de protección para realizar denuncias a sus proxenetas o incluso refugiarse cuando corrían peligro. La totalidad del equipo de profesionales y acompañantes de la Pastoral son voluntarios, organizados por áreas de trabajo y en permanente contacto con organizaciones civiles, estatales, religiosas y universitarias vinculadas con las temáticas de abordaje.

Pastoral Guadalupe está cimentada en un posicionamiento abolicionista que considera la prostitución como una forma sistemática y organizada de violencia de género, donde mujeres cis y trans son reducidas a objetos basurizados de uso, abuso y explotación para beneficiar a terceros proxenetas y prostituyentes. La pastoral trabaja para romper con la asociación determinista entre transexualidad y prostitución, la cual constituye una de las representaciones del sentido común más difundidas en la sociedad argentina, causado por la exclusión sistemática, el abandono histórico y persecución criminal y patologizante del Estado que solo habilitó la prostitución como única forma de vida posible trans.

Durante la pandemia de COVID-19, la Pastoral recibió un aumento de la demanda de escucha y acompañamiento a mujeres trans que, ante la imposibilidad de volver a las esquinas, comenzaron a cuestionar más a fondo su realidad y buscar alternativas diferentes de vida, vinculadas con la espiritualidad. Por lo que los agentes de pastoral tuvieron la oportunidad de ir descubriendo en el mismo acompañamiento, en sus historias e identidades trans, en sus alegrías y tristezas, necesidades y desafíos emergentes en los que la fe y la experiencia de comunidad iba dando respuesta. La mayoría eran adultas, extranjeras o de otras provincias y en la totalidad sin redes de contención y apoyo fuera del sistema proxeneta.

2.2. Pastoral de la Diversidad, del samaritano que hospeda y cuida

La Iglesia Católica estaba acompañando, a través de Pastoral Guadalupe, a mujeres en situación de prostitución y muchas de ellas trans, pero no había un espacio de encuentro para la diversidad fuera de la problemática de la prostitución y explotación sexual. Sí existían sacerdotes acompañando a personas del colectivo LGBTIQ+ como una respuesta individual, pero no de conjunto o con una mirada más eclesial y comunitaria. En 2021, con la pandemia aún presente, por iniciativa de Raúl Montoya, uno de los

voluntarios de Pastoral Guadalupe, y el apoyo de Monseñor Marcelo Colombo, comenzó dentro de la estructura pastoral orgánica de la Iglesia Católica de Mendoza, la denominada Pastoral de la Diversidad Sexual. Se trata de un espacio eclesial, para compartir “fe y vida”, cuyo principal objetivo es que las personas de la comunidad LGBTIQ+ puedan profesar y vivir su religión libre e inclusivamente. Se reúnen cada quince días en la Parroquia San Nicolás y Santiago Apóstol de la ciudad de Mendoza.

La Pastoral de la Diversidad Sexual se propone acompañar a personas con diversas identidades sexuales, brindando un espacio de reflexión y pertenencia a la Iglesia promoviendo la inclusión y el diálogo, construyendo puentes, fomentando la comprensión dentro de la comunidad eclesial y apoyando iniciativas que buscan un mundo más justo e igualitario.

2.3. El Centurión: “Centu”

Santiago —Santi— Mugica (2022), integrante del grupo El Centurión, afirma que se trata de una comunidad en la que se conjugan espiritualidad y diversidad sexual pensada, de manera particular, para quienes viven en tensión ambas dimensiones tendiendo puentes entre la Iglesia Católica y el Colectivo LGBTQ+, tanto de manera personal como institucional.

Empezamos Centu como un grupo de amigos que se reunía a charlar sobre su sexualidad, la gran mayoría católicos con participación activa en la Iglesia. Sentíamos que nos faltaban herramientas para conciliar la dimensión espiritual con la dimensión sexo-afectiva y tampoco encontrábamos entornos dentro del mundo LGBT+ donde fuéramos respetados en nuestras búsquedas. (Entrevista, 2023)

En Centu, expresa Santiago, se reúnen muchos jóvenes creyentes que no se sintieron bienvenidos en la Iglesia y/o se sintieron heridos por ella por cuestiones doctrinales, pastorales y de trato humano. Lo interesante de Centu, continúa, “es que los miembros de la Iglesia que se suman a nuestros espacios pueden mostrar otra cara mucho más humana, empática, y eso resulta muy sanador” (Entrevista, 2023). Los destinatarios son variados dado que son “tapados, de novios, bisexuales, no binarios, trans, jóvenes, adultos, ateos y religiosos. Personas que se dicen con una sexualidad definida, otras que siguen buscando. Los hay más militantes, de parroquia y solitarios. De todo el abanico político y espiritual.” (Centu, s.f.) Sin embargo, Ramiro Figueroa (Entrevista, 2025), afirma que desde el 2022 hasta la fecha Centu también se encuentra en constante transformación y repensándose. Por esto, en la actualidad, prefieren hablar de Centu como un espacio no sólo de diversidad sexual sino también de diversidad espiritual y religiosa, lo que hace de Centu un espacio abierto no sólo a la Iglesia católica sino también a otras Iglesias cristianas y otras religiones.

El nombre del grupo está inspirado en el ícono bíblico de la curación del centurión romano narrada en Mateo 8, 5-13 y Lucas 7, 1-10, pasaje que ha sido interpretado por

diversos autores como una posible referencia a una relación homoafectiva. Tal como señala Santiago Mugica: "Hemos reflexionado alrededor de la escena del Centurión y también nos resulta inspirador el hecho de que el centurión (un romano) saliera al encuentro de Jesús (un judío), porque en Centu siempre hablamos del encuentro entre las diferencias o las grietas" (Entrevista, 2023)¹¹.

2.4. Siquem

Siquem es una comunidad surgida en la provincia de Córdoba (Argentina) que convoca a personas creyentes LGBTIQ+ (y aliadxs) con el objetivo de crear un espacio en el que compartir la vida y la espiritualidad. Si bien el grupo nace a partir de la inquietud de algunas personas LGBTIQ+ por encontrar dónde sentirse cómodas y seguras para orar, leer la Palabra y expresar libre y honestamente su fe y sus vidas (en un contexto eclesial a veces marcado por la exclusión, el cuestionamiento o el llamado a la discreción), siempre ha estado abierto a todxs. Por eso, en Siquem, también hay personas heterosexuales.

Su nombre está inspirado en el pasaje evangélico del encuentro de Jesús con la samaritana en el pozo de Siquem (Jn 4, 5-42), porque se funda en la experiencia de este Jesús que tiene la iniciativa de internarse por caminos habitualmente evitados y abrirse al diálogo con aquellos que en su tiempo eran rechazados. Nos dice Belén, una de las fundadoras del grupo:

Siquem evoca el encuentro de Jesús con la samaritana en el pozo de Sicar, de Siquem o de Jacob; el encuentro de Jesús con alguien que tenía sed y él no hace diferencias. Es más bien el encuentro de la verdad de esta mujer con la Verdad con mayúsculas. Y Siquem busca ser eso: un espacio donde vivirnos en autenticidad, donde vivir nuestra fe, donde acompañarnos en nuestra fe. Es una comunidad de vida [...] no tiene una dimensión pastoral como la tiene PADIS, sino más bien es acompañar nuestra vida e iluminar desde ahí. (Entrevista, 2021)

Se gestó en 2018, impulsada en conjunto con algunos miembros de EFAG —Encuentro de Familiares y Amigos de Gays y Lesbianas—, un grupo dedicado desde el 2002 al trabajo pastoral con familias que viven el proceso de "salida del clóset" de sus hijxs, y en diálogo con experiencias similares en Chile —Pastoral de la Diversidad Sexual, PADIS—. Surge de la necesidad espiritual, profundamente cristiana, de vivir la fe en comunidad, fe que se enriquece y fortalece en el compartir con otrxs, en el apoyo mutuo, en las celebraciones y en el compromiso común. Es desde esta perspectiva que Belén nos dice:

Siquem responde a un lugar de encuentro por una necesidad de permanecer en comunión. La vida nos fue encontrando a quienes, después de una experiencia

¹¹ Álvarez Valdés (2015) sostiene que se trata de un milagro a favor de una persona homosexual, basándose en la expresión griega *país*, que en ese episodio suele traducirse como "hijo" o "siervo", pero que podría ser traducida como "el amado" o "favorito" en una relación homosexual. Cfr. también Helminiak (2003).

fuerte de comunidad dentro de la Iglesia Católica, no encontrábamos un espacio donde vivirnos en autenticidad desde nuestra diversidad sexual, manteniendo en unidad nuestra vivencia de fe, de comunidad y la vivencia personal de nuestra sexualidad. (Entrevista 2023)

En esa búsqueda, cuenta Belén, que se encontraron con otro grupo, EFAG, y comenzaron un camino de búsqueda y discernimiento juntos. En 2018, el paso de la Hna Quena Valdez por Córdoba (PADIS Chile) y su encuentro con ella, fue el punto de partida para las primeras reuniones.

3. Exploración y descripción de las experiencias

3.1. Pertenencia institucional

Tanto *Pastoral Guadalupe* como *Pastoral de la Diversidad Sexual* son espacios pertenecientes a la pastoral orgánica de la Arquidiócesis de Mendoza. Acompañadas y asesoradas por sacerdotes nombrados por el Arzobispo local e incorporadas al proyecto pastoral diocesano en el área de Pastoral Social. Las mismas participan activamente de las actividades, jornadas y estructura eclesial diocesana. Lo que facilita la integración y comunicación con otras áreas eclesiales, como así también con otras organizaciones estatales y civiles LGTBQ+ y de las que trabajan contra la prostitución, explotación sexual y trata de personas. Es realmente significativo el hecho de que el actual Arzobispo de Mendoza sea el Presidente de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA), ya que ambas pastorales son apoyadas y promovidas por el mismo arzobispo y a la vez representan ámbitos de misión emergentes y temáticas sensibles a la Iglesia Católica y muchas veces cuestionadas por otros obispos y por sectores conservadores de la Iglesia.

Aunque *Centu* no se define como parte de la estructura de la Iglesia Católica, muchas de sus actividades se realizan en espacios eclesiales y cuentan con el apoyo de diversos religiosos, religiosas, sacerdotes y obispos en distintas regiones del país. En una nota a *Somos Guaquaychú* (2022) Santiago Mugica, recuerda que en 2018 el obispo Martín Fassi fue uno de los primeros en reunirse con ellos y alentarlos, y destaca también el acompañamiento permanente del padre Hugo Álvarez, capellán del grupo Marín. En la entrevista, aclara que *Centu* no constituye una pastoral en sentido estricto, sino más bien una inspiración que, desde las bases, impulsa nuevas formas de ser Iglesia y de acompañar al colectivo LGBT+. Afirma:

Un aspecto importante para nosotros es la cuestión de si *Centu* es o no Iglesia. Sabemos que es una cuestión amplia y que no es nuestra intención abordar. Sí dejamos en claro que como institución no dependemos de la Iglesia (nos organizamos de manera autónoma), tampoco somos una organización de fieles. (Entrevista, 2022)

Esa autonomía les permite invitar a personas de otros credos y mantener un perfil “relativamente neutro”, que funciona como puente con la Iglesia: un espacio intermedio, estratégico y abierto, que les posibilita entablar conversaciones con sectores eclesiales y militantes de la comunidad LGBT+.

Por su parte, hasta no hace mucho tiempo *Siquem* se daba a conocer únicamente de boca en boca y se reunía en las casas de familia de sus integrantes, por lo que funcionaba independientemente de las estructuras institucionales de la Iglesia de Córdoba. Sergio, miembro de la comunidad, sostiene que han coexistido diferentes tendencias respecto de la participación institucional. Algunxs consideran con entusiasmo la posibilidad de pertenecer oficialmente a la Iglesia Católica Romana, celebrando el reconocimiento institucional. Otrxs recuerdan que, desde sus orígenes, *Siquem* no es un grupo parroquial, sino de espiritualidad en un sentido más amplio, que permanece en diálogo y cercano a la Iglesia, pero no se subsume a la “maquinaria institucional”. En palabras de Belén, se busca que *Siquem* sea un espacio de espiritualidad horizontal y diverso, sin el peso de las planificaciones, cronogramas y divisiones de roles. En libertad y autonomía, se pone en el centro las vidas de las personas y sus búsquedas más profundas, no en las de las lógicas institucionales y sus estructuras. *Siquem* cuenta con el apoyo y la cercanía de algunos sacerdotes y religiosos/as, de la Vicaría de Laicos de la Arquidiócesis de Córdoba y del arzobispo Ángel Rossi. De hecho, junto a otros espacios creyentes LGBTIQ+, forma parte de la Red de Grupos de la Pastoral de la Diversidad Sexual en la Arquidiócesis de Córdoba, que mencionaremos más adelante.

3.2. Celebraciones y modos de orar

La *Pastoral Guadalupe* comulga con el sacramento del Cristo de la trans-esquina como signo sensible y eficaz de la gracia liberadora del Dios de la diversidad sexo-générica, que no se olvida de sus clamores y que abraza su dignidad de hijas y hermanas nuestras. Este sacramento conmueve las entrañas de la comunidad eclesial, promoviendo no solo acciones concretas de promoción humana integral, sino de experiencias de vincularidades libres y liberadoras, en igualdad de oportunidades eclesiales para participar, rezar y proponer nuevas maneras de vivir la fe. El ejercicio de esa capacidad o don es un signo pascual per se, tan arraigado en ellas que las vuelve discípulas-misioneras de Jesús por los mismos lugares donde transitaban calles de prostitución y violencia (Hidalgo, 2021).

A lo largo de los encuentros de oración y espiritualidad comunitarias, cada una de ellas fue alumbrando liturgias genuinas nacidas de una mística pascual trans. Liturgias nacidas de sus biografías desde antes y después de la transición. Liturgias identificadas con rituales y gestos bíblicos vinculares. Entre ellas, Lorena Giampietri pudo reconocer —así como la esclava Agar en el desierto, a “*El Roí*, al Dios que me ve” (Gen. 16,13)—, en la mirada de la imagen de María de la Merced de una de las trans-esquinas, a una madre que la cuidaba incondicionalmente, y que muchas veces la salvó de morir (Hidalgo, 2022).

Virgen de la esquina que cada noche en tus pies espero...

Virgen de la esquina que cada madrugada me acompañas y proteges...

Virgen de la esquina que cada amanecer tus ojos guían mi camino de oscuridad...

Llegué a vos una noche sin querer, con miedo y frío, y al darme cuenta, cerca de mí había una madre, con amor puro, fuerte e incondicional,

porque solo tu amor resistirá por cualquier tiempo de prueba,

Virgen de la esquina que cada noche en tus pies espero...

Virgen de la esquina que cada madrugada me acompañas y proteges...

Virgen de la esquina que cada amanecer tus ojos guían mi camino de oscuridad...

Madre mía, solo te pido que remiendes mis alas y sanes mi corazón.

Madre mía, solo te pido que cortes estas cadenas.

Madre mía, solo te pido que me enseñes a volar porque mi corazón quiere ser libre.

Madre mía, no me desampares. Amen. (Hidalgo, 2022)¹²

La Pastoral de la Diversidad Sexual cultiva la oración y la espiritualidad desde el ícono del Buen Samaritano, identificándose como el servidor queer, distinto, heterodoxo, que desde los márgenes sociales y eclesiales hace bien a la Iglesia, porque con sus gestos y acciones de cuidado y liberación despliega el accionar divino capaz de hacerse cercano y prójimo de los hermanos y hermanas más vulnerables y fragilizados. Están convencidos de que el distinto, el que parece de afuera, es realmente quien hace presente a Jesús y su Reino de Libertad y Dignidad. Desde esta clave, ha sido y continúa siendo samaritana y servidora, aunque en muchas ocasiones algunos miembros de la Iglesia han pasado de largo ante la desnudez y el desamor del herido del camino, como el sacerdote y el levita de la parábola.

Centu propone sumarse de modo colectivo a distintos momentos de celebración y oración más masivos. Así, en 2023, comunidades *Centu* de todo el país se sumaron a la peregrinación a la Basílica de Luján y algunos miembros cordobeses publicaron fotos con el actual arzobispo Ángel Rosi (IG, 1 de octubre de 2023). Según relata Santiago, vienen peregrinando desde 2019, pero en el 2022 fue la primera vez que tuvieron un espacio en el camino, con un banner y con actividades para los peregrinos (cfr *La Nación*, 2022) y así lo siguen haciendo hasta la actualidad. Esto da la pauta de que *Centu* se suma a celebraciones que propone la Iglesia, como las de Semana Santa, ya que ellos las consideran significativas para su presencia y visibilización.

¹² Cf. "Lorena Ariatna, orgullosamente trans y creyente", en Leal, 2025, pp. 97-105, 105.

Siquem, por su parte, se propone formar comunidad desde la puesta en común de las historias de vida y la oración, animándonos mutuamente en las etapas vitales y búsquedas espirituales de cada una de sus miembros. Por eso, el modo que privilegian para la oración y el encuentro comunitario es en torno a la Palabra, desde la perspectiva de la lectura orante o lectio divina. En cada reunión mensual, uno o dos miembros preparan el momento de oración y celebración para rumiar la Palabra en comunidad. Este espacio de oración es el que convoca y unifica la vida de la comunidad porque desde ahí, con la Palabra, se revisa la vida y se ponen en común inquietudes, interrogantes, malestares, desafíos y búsquedas.

3.3. Vida comunitaria

Uno de los emergentes fundamentales del acompañamiento a mujeres trans en la *Pastoral Guadalupe* surgió de la necesidad de sentirse contenidas y sostenidas en una experiencia vincular primaria de familia. Así, desde la mirada atenta, los gestos de cercanía, sororidad y apego seguro con los agentes de pastoral, encontraron la posibilidad de reunirse a rezar e interceder por otras hermanas trans que no volvían de la esquina, de la comisaría o del hospital, ante el aumento de trans-feminicidios en Mendoza.

A partir de esas demandas se creó un grupo de oración y espiritualidad bíblica abierta a toda la comunidad de la Iglesia de la Merced, lugar donde se realizan todas las actividades de la Pastoral Guadalupe. Esta experiencia de apertura eclesial fue generando la conciencia de igualdad de oportunidades y pertenencia eclesial, ya que ellas mismas fueron pidiendo ser bautizadas en la Iglesia Católica, ser madrinan de bautismo de hijos/as de otras amigas, participar activamente de las celebraciones eucarísticas, retiros, etc.

El arzobispo de Mendoza, Monseñor Marcelo Colombo, autorizó por primera vez que fueran nombradas con su nombre autopercebido en las liturgias de bautismo y de confirmación, y de realizar enmiendas de las actas originales sobre el nombre asignado al nacer. Gestos eclesiales concretos que fueron adquiriendo dimensiones de mayor pertenencia e inclusión.

El Grupo de oración de los miércoles se fue afianzando como espacio de escucha y oración siguiendo los modos que ellas tenían y que iban descubriendo en los textos bíblicos y el rezo del rosario. Así fueron apropiándose de ritos y liturgias tradicionales, encarnando los clamores emergentes ante los dolorosos transfeminicidios, pudiendo integrar sus oraciones, narraciones autobiográficas en la redacción de los guiones de procesiones y misas para honrar la memoria y pedir por Justicia por otras compañeras que habían sido asesinadas o que estaban desaparecidas.

Pastoral de la Diversidad sexual de Mendoza realizan junto con la invitación de reunirse para compartir la vida de fe en diálogo con la diversidad sexo-genérica, talleres de concientización sobre la diversidad sexo-genérica en la Iglesia, bajo la premisa de "cómo hospedar la diversidad sexual en nuestra Iglesia". Realizan talleres en escuelas y parroquias, convocando a secretarías y secretarios parroquiales, curas, diáconos de todos

los decanatos, grupos de confirmación, catequistas, etc. En dichos talleres se trabaja —desde el paradigma del buen samaritano—, la progresiva formación en perspectiva de género y diversidad para una mayor aceptación e inclusión en las estructuras eclesiales mendocinas.

En cuanto a *Centu*, el sueño de una comunidad en la que, desde la amistad y el compañerismo, se pudieran compartir experiencias vitales entre personas que viven la tensión entre su fe y su sexualidad comenzó a gestarse en 2018, entre un grupo de amigos homosexuales, buscando “espacios de encuentro y encuentros de calidad” (Ñawi, 2022). En esa línea, se fue consolidando como una red que promueve comunidades de vida donde esos encuentros no fueran ocasionales, sino vínculos que perduren y se transformen en amistades profundas. En la actualidad (2025) existen aproximadamente 35 comunidades de vida Centu distribuidas en distintas provincias del país que pretenden ser espacios cuidados, horizontales y confidenciales donde cada persona puede sentirse en confianza para abrirse, compartir, acompañar y sentirse acompañada. De esta manera, y con cierta autonomía, proponen su proyecto comunitario.

Sergio, miembro de Siquem, sostiene que el sentido último es “ser comunidad de vida y oración para vivir la fe y nuestra sexualidad de un modo integral”. Por lo tanto, se proponen ser “un grupo, una comunidad de espiritualidad en un sentido amplio”. Sobre esto, comenta, dentro del grupo hubo distintas posiciones y discernimientos. Sin embargo, el aspecto fundante es la dimensión comunitaria: no se trata de un grupo de autoayuda, tampoco de militancia política, ni tiene una misión pastoral específica. Así, más allá de que realicen acciones pastorales eventuales, de acompañamiento personal y espiritual a quien lo necesite o requiera y también pueda relacionarse con la Iglesia u organizaciones LGBTIQ+, “diferenciar sentidos fue importante para nosotros” (Entrevista, 2023). Desde esta identidad comunitaria, Siquem se reúne a orar en torno a la Palabra en las casas de familia, tienen espacios de convivencia o retiro.

3.4. Visibilidad y servicio en la Iglesia y hacia la sociedad en general

El acompañamiento a mujeres trans en la *Pastoral Guadalupe* fue aumentando a la par de la incorporación de más chicas a la comunidad eclesial mercedaria en las celebraciones sacramentales y catequesis. En algunos casos se desempeñaron como coordinadoras de talleres y grupos; inclusive, fueron representantes tanto de la Pastoral Guadalupe como de la Comunidad de la Iglesia de la Merced en Asambleas, Capacitaciones y Jornadas diocesanas.

Fue muy doloroso para la Pastoral y la comunidad de la Iglesia de la Merced de Mendoza las muertes a causa de enfermedades venéreas, por el flagelo de las drogas, por las malas praxis, la violencia transodiante y los transfemicidios de las hermanas en la fe, Josefina Cruceño, Melody Barrera, Guadalupe Gómez, María José Cortez. Se realizaron procesiones con velas pidiendo justicia, misas para honrar sus memorias pascuales, marchas junto a otras organizaciones LGTBIQ+, el acompañamiento cercano a

las familias y amigos de cada una, y el ofrecimiento de asesorías jurídicas, médicas y acompañamiento espiritual, tanto a ellas como a sus familias.

Pastoral Guadalupe fue convocada en 2021 por la Universidad Nacional de Cuyo para organizar y llevar adelante Jornadas de concientización a la comunidad universitaria sobre realidad trans, identidad de género y trabajo. La propuesta tuvo como objetivo sensibilizar al personal de apoyo académico, docentes y estudiantes, en la problemática de la población trans, enmarcado en el análisis de la identidad de género e inserción laboral amparada por las Leyes N° 25.164, 26.743 y Decreto Nacional 721/2020. Organizaron el ciclo, la Unidad Ejecutora de Capacitación (UEC) de la Secretaría Económica y de Servicios de la Universidad Nacional de Cuyo junto con el Grupo Guadalupe y contaron con el auspicio del Programa Mujeres Libres de la UNCuyo.

Durante el 2020, en plena pandemia, el equipo de Pastoral Guadalupe organizó un ciclo de formación virtual de nueve conversatorios sobre la realidad de las infancias y mujeres trans y su inclusión socio-laboral, de los que participaron más de un centenar de referentes nacionales que trabajan en diferentes temáticas de género y diversidad en el territorio del país. Así, todo el intenso acompañamiento que viene realizando junto a las hermanas trans en situación de prostitución ha sido reconocido a través de diferencias instancias provinciales y municipales. Entre ellas, el día 30 de junio de 2025, en el marco del mes del Orgullo LGTBQ+, el Gobierno de Mendoza y la Legislatura Provincial de Mendoza ha galardonado a Pastoral y Asociación Guadalupe por su activismo en lograr una sociedad más inclusiva e igualitaria. También recibieron el reconocimiento los coordinadores de la Pastoral de la Diversidad Sexual de Mendoza, lo que fue un momento histórico para la Iglesia Católica de Mendoza, al ser valorada por las acciones y espacios de inclusión a personas LGTBQ+ (cf. Sitio Andino, 2025).

Fue muy decisiva y polémica la *Declaración de la Pastoral de la Diversidad Sexual* apoyada por el Arzobispo de Mendoza y actual presidente de la Conferencia Episcopal Argentina, P. Marcelo Colombo en el marco de la marcha de enero de 2025 contra los dichos del Presidente Milei (cf. nota 5).

Las Pastorales Guadalupe, de la Diversidad Sexual, así como Centu y Siquem, fueron convocadas para participar del *Seminario Interdisciplinar sobre Pastoral de la Diversidad Sexual*, organizado por el Seminario Arquidiocesano de San Juan, el Equipo de Formación Permanente del Clero y la Universidad Católica de Cuyo en julio del 2023. El mismo tuvo como objetivo propiciar un espacio serio y profundo de reflexión teológico-pastoral, convocando a espacios de pastoral y misión de la diversidad sexo-genérica en la Iglesia Católica Argentina, quienes desde hace años se dedican a estudiar y a acompañar esta realidad, en diferentes diócesis y contextos complejos. Fue sin dudas una instancia muy valiosa para promover el diálogo y las experiencias de pastoral, aunque también fue muy cuestionada por diferentes ámbitos conservadores de la Iglesia y de la sociedad.

Uno de los sueños de *Centu* es, según expresa Esteban (2021), el de tender puentes, sobre todo entre la Iglesia católica y agrupaciones LGTBQ+, en vistas a romper con las “grietas” que dividen y para romper con el mito de que “no se puede tener ferviente fe y

ser homosexual” por eso, Santiago Mugica, expresa que “el encuentro en las diferencias es signo para toda la sociedad” (entrevista, 2022). Una acción en esta línea es la presencia repetida de Centu en la marcha del orgullo en Bs As. Esta presencia se inició en 2022 con un stand en la Plaza de Mayo donde daban a conocer a Centu y entregaban pulseras LGBTIQ+ bendecidas que llevaban consignas tales como “descubriendo mi identidad en comunidad”, “mi sexualidad no limita mi fe”, “creo en una Iglesia diversa” o “acá llevo a los que aún no salieron del clóset” (IG 5/11/2022). En noviembre de 2023 la participación se extendió ya desde el 28 de octubre en la feria del Orgullo en Palermo y culminó el 4 de noviembre con un stand en la Plaza de Mayo. Quienes pasaban por dicho stand eran invitados a compartir ideas sobre cómo generar encuentros en medio de las diferencias y, esta vez, quienes deseaban, podían recibir la bendición de parte del Padre Hugo y el Padre Juanfra y se entregaban pulseras con la frase “Dios me ama como soy”. Por primera vez, además, Centu participó con una carroza propia, autorizada por la Comisión Organizadora de la Marcha, convirtiéndose en un fuerte signo de conciliación entre fe y sexualidad. En 2024 su participación se articuló en torno a dos consignas. La primera, en el stand, invitaba a reflexionar sobre “los closets que hay en el mundo y qué podemos hacer para abrir esas puertas y hacer que desaparezcan”. La segunda, en la carroza, visibilizaba un mensaje claro: *“Tu fe tampoco puede encerrarse en un closet”* (IG 8/11/2024). Esto no sucede sólo en Buenos Aires sino que también se replica en las marchas de otras provincias del país donde CENTU está presente¹³. Durante 2023 compartieron un ciclo de conversatorios. En su canal de YouTube anunciaban:

Este ciclo de conversatorios nace de la convicción de que la militancia LGBT+ y la Iglesia Católica deben entablar un diálogo maduro que sane la grieta vigente desde hace muchos años. Grieta por la cual muchas personas son invisibilizadas o incluso vulneradas sin poder integrar libre y explícitamente dos aspectos esenciales de su persona. (Comunidad Centu, s.f.)

Este ciclo reunió referentes eclesiales y del activismo LGBTIQ+ para tratar diversos temas vinculados a la espiritualidad y al colectivo.

Otra intervención destacable fue la participación de Centu en el Primer Parlamento por la Diversidad de Córdoba (16/05/2024), un hecho histórico que reunió a 140 parlamentarixs LGBTIQ+ de toda la provincia. En un espacio cargado de emoción, diálogo y construcción colectiva, se alzaron voces diversas que sueñan con una sociedad más justa, equitativa e inclusiva (IG 16/5/2024). En representación de la comunidad, Mili compartió los desafíos que enfrenta CENTU y el trabajo que aún queda por hacer para seguir tendiendo puentes entre fe, sexualidad y vida cotidiana.

¹³ En 2024, por ejemplo, CENTU Córdoba se hizo presente previamente a la marcha compartiendo en su stand un espacio de encuentro y escucha, desde la consigna *“Tu fe tampoco puede encerrarse en un closet”* (IG 5/12/2024)

Siquem, por su parte, ha participado más activamente durante la pandemia y los años inmediatamente posteriores, de la Red Global de Católicos Arcoiris, que es una red mundial que trabaja, desde 2014, “por la plena inclusión LGBTIQ en la Iglesia Católica” (Global Network of Rainbow Catholics, s.f.). En Latinoamérica, nos cuenta Belén, esta red está muy bien organizada y ha puesto a Siquem en una dinámica continental. Afirma:

Hemos participado de las celebraciones representando a Argentina [...] Desde lo muy pequeñito que sentimos que es Siquem estamos conectados con otra realidad más grande, trabajando juntos, con muchos desafíos donde cada uno aporta desde la realidad de su país y con distintos desafíos eclesiales, legales, etc. (Entrevista, 2023)

Es para destacar que recientemente, en Córdoba, Siquem, Centu y otros grupos convocados por la fe y la diversidad sexual (EFAG, CIGEDI y Hablemos de esto), han conformado la *Red de Grupos de la Pastoral de la Diversidad Sexual en la Arquidiócesis de Córdoba*. Esta surgió en 2022 a partir de un encuentro informal entre los distintos grupos que buscaban conocerse y compartir experiencias. Así, frente a la necesidad de una articulación que les diera, a su vez, más visibilidad en el ámbito eclesial, y el deseo de un posible trabajo conjunto, comenzaron a darle forma a la Red con la referencia del P. Roberto Giardino, referente de la Vicaría de Laicos, quien expresó la urgencia de abordar pastoralmente situaciones vinculadas a la diversidad sexual en colegios y parroquias, y fue acompañando todo el proceso de definición de una identidad, objetivos y modos de trabajo y con el apoyo explícito del arzobispo Ángel Rossi quien alentó a promover espacios donde las personas puedan vivir su sexualidad sin irse de la Iglesia. A partir de entonces, la Red se dio a conocer ante los movimientos y asociaciones de la Vicaría de Laicos y comenzó a participar de sus reuniones y actividades¹⁴.

Milagros González de Siquem y Ramiro Figueroa de Centu comparten que La Red es un punto de encuentro, acción y reflexión común. Una comunidad de comunidades que busca dar visibilidad a la existencia de las personas y grupos LGBTIQ+ en la Iglesia y ofrecer espacios para quienes sienten la necesidad de vivir la fe y su sexualidad diversa de manera armónica. Con el tiempo, se han ido estableciendo áreas de trabajo diferenciadas: Contenidos y Formación, que se ocupa de la recopilación y elaboración de materiales y espacios formativos y/o testimoniales; Participación y Vinculación, que se encarga de la relación con otros grupos eclesiales y organizaciones sociales; Visibi-

¹⁴ En agosto de 2024, integrantes de la Red participaron como ponentes en la XLV Semana de Estudios del Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos (CEFyT), centrada en la diversidad sexual y las comunidades cristianas, dando a conocer los distintos grupos y el recorrido e inquietudes comunes. Además, estuvieron presentes en la primera Fiesta de la Familia de la diócesis. Una representante asistió al XXI Encuentro Latinoamericano de Responsables Nacionales de Pastoral Juvenil en Paraguay. Se realizaron además dos misas en ocasión de la celebración del orgullo LGBTIQ+, la primera organizada por Centu y la segunda, por la Red.

lización, centrada en la difusión y comunicación; y Escucha, que propone espacios de contención para quienes lo soliciten.

3.5. Pregunta para cerrar: ¿Qué imagen de Dios y qué imagen de Iglesia?

En *Pastoral Guadalupe*, y recurrentemente para las hermanas trans que fueron participando de los espacios de oración y espiritualidad, la imagen de Dios que iban reconociendo en su vida tuvo en muchos casos una fuerte identificación con el “Jesús de la Pasión”. Dice María José, iniciadora del grupo de oración:

Me siento muy identificada con los dolores y las caídas de Jesucristo, Él nunca bajó los brazos, ¿por qué lo tengo que hacer yo? [...] Tengo mucha fe, mucho amor hacia Dios, porque no me ha abandonado. Como mujer trans, me siento identificada en la Pasión, en las caídas de Él, en los maltratos que Él recibió, lo mismo me sentí yo identificada, el maltrato, el desprecio de la gente, lo mismo que Él recibió, lo sentí yo y Él nos perdonó y amó, ¿por qué no lo puedo hacer yo?, amar y perdonar a los que me hicieron daño. (Hidalgo, 2021)

María José resalta en su relato la clave de identificación con la pasión de Jesús, enfatizando dos certezas genuinas que surgen de su propia historia. Por un lado, el no-abandono de Dios ante tantos abandonos reales y simbólicos sufridos. Por otro, la capacidad de perdonar, como camino de liberación y búsqueda de justicia, eligiendo permanecer, denunciar y anunciar en su misma Iglesia lo que ella ha padecido, perdonado y redimido. Por otro lado, su experiencia eclesial la posiciona en el anuncio kerigmático de su vida como verdadera praxis misionera para otras compañeras y amigas, generando un movimiento centrífugo de apertura y convocación para que otras también experimentan la vivencia comunitaria eclesial como lugar de redención y liberación

Mi experiencia para ayudar a otras es sobre todo por amor, la confianza, la autoestima, poder ayudar a que se quieran a sí mismas y no dejar que nadie más les haga daño y poder darles la confianza y las herramientas de seguir luchando y enseñándoles lo que es el Evangelio como Jesucristo lo hizo con nosotros, invitándolas a la Iglesia y que puedan encontrar cariño que es lo que mucho necesitamos hoy por hoy, cariño y el amor hacia el prójimo. (Hidalgo, 2021)

En *Pastoral de la Diversidad Sexual*, a través de los encuentros de fe y oración comunitaria, se reflexiona sobre la imagen de Dios Trinidad y el discipulado creyente a partir de la certeza de que la diversidad nos constituye como hijos e hijas, creados a imagen y semejanza de esa diversidad divina en permanente movimiento y revelación. Así, la centralidad en la experiencia eclesial dialoga permanentemente con la vida de fe y la identidad sexual como un camino de éxodo amoroso del Dios que habita y que sale de

todo armario normativo, tal como se revela en la Palabra siempre diversa y heterodoxa de la Trinidad divina.

Así, la experiencia eclesial se abre camino de toda experiencia sectaria, separada de la vida cotidiana de sus comunidades eclesiales de origen. Por el contrario, es una experiencia de Iglesia misionera que aglutina en la Pastoral a todas las personas que quieran rezar, reflexionar y compartir su vida de fe y sexualidad desde la gratuidad y el respeto comunitario. Por lo que la conformación de la pastoral no tiene acepción de personas y pueden participar personas de cualquier credo, confesión de fe, orientación e identidad sexual.

El Dios en el que cree la comunidad de Centu, según relata Esteban, presenta al menos cuatro rasgos distintivos. En primer lugar, se trata de un Dios inconmensurable, inabarcable y profundamente misterioso. Esta experiencia de lo divino invita a reconocer que jamás se lo podrá comprender del todo, lo que impulsa a cada creyente a abrirse a la mirada del otro y a aceptar la pluralidad de comprensiones. Esta actitud, lejos de aferrarse a certezas absolutas, posiciona al ser humano como un buscador de Dios. En segundo lugar, Esteban destaca que el Dios de Centu es paciente y acompaña respetuosamente los procesos personales, comunitarios e institucionales, así como los de la humanidad entera. En tercer lugar, se trata de un Dios cercano, que confía en cada persona, que se aproxima con intimidad, familiaridad y afecto, generando vínculos profundamente personales. Finalmente, se lo experimenta también como un Dios “fiestero”, lleno de humor, que celebra la vida y se alegra con la humanidad, incluso en sus enredos y contradicciones. La Iglesia, para los católicos en Centu, es vivida como una madre; una figura entrañable, de barrio, que ha enseñado con ternura y firmeza, transmitiendo un legado valioso. No obstante, esta imagen maternal no está exenta de desafíos: es también una madre que necesita aprender, ser actualizada por sus hijos, y acompañada en sus propios procesos de transformación. Porque, prosigue,

los hijos necesitamos entender que no es la única madre ni la más perfecta. Decir que nuestra mamá es la mejor del mundo corresponde a una etapa de la vida pero, cuando crecemos, nos damos cuenta que es una mamá entre otras del barrio, un modelo de madre, y que también necesita seguir aprendiendo. (Entrevista, 2025)

Y, la Iglesia, como toda madre, “nos provocó heridas a veces involuntariamente y otras veces con pecado”. Por eso, concluye Esteban, “es una madre muy humana, pobre en algunas cosas, pero amada. Por eso estamos aquí y apostamos a seguir caminando con ella”.

En *Siquem*, afirman los entrevistados,

hacemos experiencia de un Dios amoroso, que habita en lo más cotidiano, que está presente en los espacios sencillos de nuestras casas, en la mesa compartida, en la entrega generosa y vulnerable de nuestras vidas, miedos, deseos, bús-

quedas. Creemos en un Dios que es Trinidad, comunidad, es decir, relación y diversidad. Un Dios que sigue soñando y apostando por la humanidad, tal cual somos, un Dios que nos hace hijxs y hermanxs. (Entrevista 2025)

Afirman los miembros entrevistados de Siquem, que en una comunidad como ésta la Iglesia se vuelve un espacio en el que es posible relacionarse con Dios y con lxs demás sin miedo ni vergüenza de lo que cada unx es. Una Iglesia, dirán, horizontal y en diálogo, en la que todxs aportan y reciben y en la que ser creyentes y LGBTIQ+ no solo es compatible, sino que es un don de Dios

4. Palabras finales

Comenzábamos este artículo aludiendo al contexto nacional y global marcado por la instalación de discursos de odio y políticas contrarias a los derechos del colectivo LGBTIQ+. Es en este contexto en que emergen, acompañadas por signos y gestos de apertura del Papa Francisco, experiencias pastorales y comunidades creyentes LGBTIQ+, algunas de las cuales hemos explorado en este artículo.

Pues bien, las cuatro experiencias desarrolladas en este escrito dan cuenta de la necesidad de que existan espacios seguros para las diversidades y disidencias sexuales. De ahí que, en contraposición a los habituales discursos y prácticas LGBTIQfóbicos de la institución eclesial, estas comunidades aparecen como una respuesta al clamor de quienes defienden —defendemos— el derecho personal y colectivo a vivir la fe sin renunciar a la propia identidad sexual. Con la demanda del reconocimiento como horizonte, estas comunidades y espacios pastorales reclaman espacios de visibilidad y protagonismo de las diversidades y disidencias sexuales en la Iglesia, tienden puentes entre diversos grupos e instituciones, se organizan, intervienen e interpelan, celebrando el orgullo de ser creyentes y, al mismo tiempo, brindando la oportunidad para la transformación de discursos y estructuras eclesiales y sociales. Es ese paradigma del reconocimiento el que asoma con fuerza en las comunidades y pastorales aquí presentadas, y el que permite vislumbrar una transformación eclesial más coherente con el Evangelio de Jesús.

La elección de León XIV como nuevo pontífice y sus palabras respecto de la legitimidad de la familia como aquella constituida por varón y mujer¹⁵ provoca el interrogante acerca de si este nuevo pontificado podrá sostener la promesa de una Iglesia samaritana sin volver a excluir a quienes han sido históricamente marginadas/os/es. Así, la

¹⁵ En el marco del Día Internacional de las Familias el Papa León XIV afirmó: "La familia es una unión estable entre un hombre y una mujer abierta a la vida" (León XIV, 2025) El contexto es significativo: el 15 de mayo se celebra el día internacional de las familias (cf. La Nación, 14 de mayo de 2025) y el 17 de mayo se conmemora el día internacional contra la homo-trans-bi-fobia en conmemoración a que, en 1990, la Organización Mundial de la Salud dejó de considerar a la homosexualidad como una enfermedad (cf. Infobae, 17 de mayo de 2024). En este doble marco —celebración de la diversidad familiar y condena de la discriminación por orientación sexual— las palabras del Papa no fueron neutras.

tensión entre la doctrina tradicional y los reclamos contemporáneos sigue ahí. Y aunque León XIV no haya condenado la declaración *Fiducia supplicans* ni haya promovido un discurso abiertamente hostil, su lenguaje evidencia una distancia con las experiencias y luchas del colectivo LGBTIQ+.

Mientras ese interrogante quede abierto y el reconocimiento no sea pleno, las comunidades LGBTIQ+ creyentes seguirán siendo espacios seguros y necesarios, donde vivir la fe y la propia sexualidad no sea una contradicción, sino una posibilidad liberadora. Es más, entendemos que dichas comunidades son oportunidades proféticas para una Iglesia que necesita volver a escuchar el clamor de su pueblo, reconocer su propio pecado estructural y abrirse al don que estas vidas, estas búsquedas y estos vínculos traen consigo.

Hablar de “la fe como derecho y oportunidad” implica, entonces, no sólo denunciar las exclusiones, sino también anunciar que es posible otra forma de ser Iglesia: una que pase del paradigma del objeto al del sujeto, que deje de hablar sobre las personas LGBTIQ+ y comience a hablar con ellas, que permita su participación plena y escuche con seriedad su experiencia espiritual como lugar teológico. Porque, como muestran y esperan las comunidades aquí presentadas, no sólo se trata de ser recibidos: se trata de aportar, transformar y fecundar a la Iglesia desde las propias vivencias, discursos, carismas, subjetividades y corporalidades.

Referencias bibliográficas

- Afineevsky, E. (Director). (2020). *Francesco* [Documental]. Afineevsky-Tolmor Production.
- Althaus-Reid, M. (2022). *Dios cuir*. Ciudad de México, Universidad Iberoamericana.
- Álvarez Valdés, A. (2015). ¿Qué dice la Biblia sobre la homosexualidad? *Revista Criterio*, 2412. https://www.revistacriterio.com.ar/bloginst_new/?p=10479
- Avilés Aguirre, D., Leal, L. y Riba, L. (2024). Las teologías queer. Desafíos actuales entre la academia y la praxis. En Lucía Riba y Fernanda Schiavoni (Eds.), *Agendas de género(s). Miradas actuales desde la academia y la praxis*. Villa María, EDUVIM, pp. 171-209.
- Bárcenas Barajas, K. (2020). *Bajo un mismo cielo. Las iglesias para la diversidad sexual y de género en un campo religioso conservador*. Ciudad de México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales.
- Barrera, G. (2022, 5 de noviembre). El movimiento católico que apuesta por la inclusión de las personas LGBT+. *MDZ* <https://www.mdzol.com/sociedad/2022/11/5/el-movimiento-catolico-que-apuesta-por-la-inclusion-de-las-personas-lgbt-288549.html>
- Bastante, J. (2024, 7 de febrero). *El Papa llama “hipócritas” a los que “se escandalizan” por bendecir a gays y no a empresarios explotadores*. *elDiarioAR*. https://www.eldiarioar.com/mundo/papa-llama-hipocritas-escandalizan-bendecir-gays-no-empresarios-explotadores_1_10904471.html

- Bergoglio, J.M. (2010). La carta completa de Bergoglio. TN. https://tn.com.ar/politica/la-carta-completa-de-bergoglio_038363/
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Barcelona, Paidós.
- Canseco (2017). "Reconoceme. Experiencia sexual y reconocimiento", en Dahbar, M.V., Canseco, A. y Song, E. (eds.), *¿Qué hacemos con las normas que nos hacen? Usos de Judith Butler* (pp. 109-126). Córdoba, Argentina, Sexualidades Doctas.
- Centu (s.f.). ¿Quiénes somos? <https://www.centu.com.ar/>
- Clarín (2025, 31 de enero). Qué dijo Milei en Davos 2025 que desató la marcha LGBT contra la discriminación. <https://www.clarin.com/politica/dijo-milei-davos-2025->
- Clarín (2025, 16 de mayo). "La familia, unión estable entre hombre y mujer": primera definición del papa León XIV marca distancia con organizaciones LGBT. https://www.clarin.com/mundo/familia-union-estable-hombre-mujer-primera-definicion-papa-leon-xiv-marca-distancia-organizaciones-lgbt_0_MjrBPd29bq.html
- Comisión Episcopal de Migrantes e Itinerantes (2025, 4 de febrero). *Cuidar a las personas en su fundamental igualdad*. <https://episcopado.org/ver/4449>
- Comunidad Centu. (s.f.). *Conversatorio – Rompamos estereotipos: la Iglesia y el colectivo LGBT+ en el barro*. Youtube. <https://www.youtube.com/@ComunidadCentu>
- Congregación para la Doctrina de la Fe (1986). *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la Atención Pastoral a las Personas Homosexuales*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_sp.html
- Congregación para la Doctrina de la Fe (1992). Catecismo de la Iglesia Católica.
- El Centurión [comunidadcentu] (2022, 5 de noviembre). Una imagen que emociona y da esperanza [Publicación]. Instagram. <https://www.instagram.com/p/Ckmce0luxep/?igshid=YmMyMTA2M2Y=>.
- Diario Mendoza (2025, 31 de enero). Apoyo inesperado: la Iglesia mendocina respalda la marcha LGBTIQ+. *Diario Mendoza*. <https://www.diariomendoza.com.ar/sociedad/apoyo-inesperado-iglesia-mendocina-respalda-marcha-lgbtiq-n83090>
- Dicasterio para la Doctrina de la Fe (2023, 18 de diciembre). Fiducia supplicans. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2023/12/18/0901/01963.html#es>
- Dicasterio para la Doctrina de la Fe (2024, 4 de enero). Nota de prensa sobre la recepción de Fiducia supplicans. <https://www.aciprensa.com/pdf/es-cs-fiducia-supplicans.pdf>
- Escribano Cárcel, M. y Vilà Lanao, E. (2022). El reconocimiento de las personas LGTBIQ+ en la Iglesia. Barcelona: Ediciones Rondas S.L.

- Fontevicchia, J. (2024, 18 de mayo). *Entrevista al Papa Francisco*. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=m1n47lw4fc>
- Francisco (2023, 1 de Julio). Carta del Papa Francisco al nuevo Prefecto de la Fe. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/Lettera-Francisco-al-Prefetto.html
- Global Network of Rainbow Catholics. (s.f.). Por la plena inclusión LGBTIQ en la Iglesia Católica. <https://rainbowcatholics.org/>
- Helminiak, D. A. (2003). *Lo que la Biblia realmente dice sobre la homosexualidad* (2.^a ed.). Buenos Aires, Ediciones Obelisco.
- Hidalgo Ríos, M. A. (2021). "Hermana nuestra: La pascua-queer de Magdalena", en *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP* 9, pp. 109–132.
- Hidalgo Ríos, M. A. (2022). "La Virgen de la Esquina", en *RPJ-Revista de Pastoral Juvenil*, pp. 50-52.
- Infobae (2024, 17 de mayo). Día Internacional contra la Homofobia, Transfobia y Bifobia: ¿por qué se conmemora hoy? *Infobae* <https://www.infobae.com/sociedad/2024/05/17/dia-internacional-contra-la-homofobia-transfobia-y-bifobia-por-que-se-conmemora-hoy/>
- La Nación (2025, 15 de mayo). Día de la Familia: por qué se celebra hoy y las mejores frases para enviar a los seres queridos en esta fecha. *La Nación*. <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/dia-de-la-familia-por-que-se-celebra-hoy-y-las-mejores-frases-para-enviar-a-los-seres-queridos-en-nid15052025/>
- LatFem (2021, 30 de marzo). *La fe también es un derecho de las disidencias*. <https://latfem.org/la-fe-tambien-es-un-derecho-de-las-disidencias/>
- La Voz del Interior (2025, 7 de febrero). Ángel Rossi criticó a Milei por su discurso en Davos: "Es triste suponer que si sos homosexual sos pedófilo". <https://www.lavoz.com.ar/politica/angel-rossi-critico-a-milei-por-su-discurso-en-davos-es-triste-suponer-que-si-sos-homosexual-sos-pedofilo/>
- Leal, L. (2025). *Creyentes y diversos*. Córdoba, Del Cerro Servicios Editoriales.
- Leal, L. (7 de febrero de 2025). El "milagro" de Davos: zarandeos, glitter y cruces. *La Tinta*. <https://latinta.com.ar/2025/02/07/milagros-davos-zarandeos-glitter-cruces/>
- Leal, L. (2025, 25 de febrero). ¿Perderemos a un aliado? El Papa Francisco y el colectivo LGBTIQ+. *La Tinta*. <https://latinta.com.ar/2025/02/25/perderemos-aliado-papa-francisco-colectivo-lgbtqi/>
- León XIV (16 de mayo de 2025). La familia, unión estable entre hombre y mujer": primera definición del papa León XIV que marca una distancia con la comunidad LGBT. *Clarín*. <https://www.clarin.com/mundo/familia-union-estable-hombre-mujer-primera-definicion-papa-leon-xiv>
- Mattio, E. (2020). "En el afuera de la "casa común". Sobre el vínculo entre homosexualidad y experiencia religiosa", en *Anatélei* 44, 27-40.

- Marcó, S. (2023, 11 de noviembre). La Iglesia y la Marcha del Orgullo LGBT+. Infobae. <https://www.infobae.com/opinion/2023/11/11/la-iglesia-y-la-marcha-del-orgullo-lgbt/>
- Ñawi (2021). *De-vino. Una charla con James Alison* [Video]. YouTube. <https://youtu.be/Kidg4XtqyUQ?si=I0zTfsAWoHs-n601>
- ONU (1948). *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. https://www.infoleg.gob.ar/?page_id=1003
- Parajuá, M. (2022, 1 de octubre). Manifestación de fe. ¿Cómo se vive desde adentro la peregrinación a Luján? <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/m>
- Sitio Andino (2025, 2 de julio). Visibilizar y reconocer: Mendoza premió a quienes trabajan por una sociedad sin discriminación. *Sitio Andino*. <https://www.sitioandino.com.ar/sociedad/visibilizar-y-reconocer-mendoza-premio-quienes-trabajan-una-sociedad-discriminacion-n5702811>
- Somos Gualeguaychú (2022, 28 de junio). *Santiago Mugica – Grupo El Centurión*. Facebook. <https://www.facebook.com/SomosGualeguaychu/videos/santiago-mugica-grupo-el-centuri%C3%B3n/407324058101403/>

Trayectorias de (des)identificación religiosa en personas LGBTNb+ de Argentina

Trajectories of Religious (Dis)identification in LGBTNb+ individuals in Argentina

Trajetórias de (des)identificação religiosa em pessoas LGBTNb+ da Argentina

Hugo H. Rabbia¹

Resumen

El estudio explora y caracteriza la adscripción religiosa y las trayectorias de (des)identificación religiosa en personas lesbianas, gays, bisexuales, trans - travesti, no binarias y de otras identidades sexogenéricas (identificadas con la sigla LGBTNb+) de Argentina. Se utilizaron datos cuantitativos del proyecto denominado Censo Diversidad, contruidos a partir de un cuestionario online en un muestreo no probabilístico de N=15.204 personas autoidentificadas como LGBTNb+ mayores de 16 años y residentes en diversas regiones del país. En particular, se analizó la religión de crianza y la identificación religiosa actual, tanto de manera independiente, a partir del cruce con la identificación sexogenérica, edad, nivel educativo y región de residencia. Los resultados muestran que, si bien casi el 70% fue criado en el catolicismo, el 73% no se identifica con ninguna religión actualmente, siendo aún mayor la proporción en personas de menor edad, residentes en AMBA y Patagonia. Se identificaron también cinco trayectorias de movilidad religiosa: desidentificación religiosa (62% del total de respuestas), no religión constante (13,3%), identificación religiosa constante (11,4%), cambio interreligioso (8,7%) y conversión religiosa (4,1%). Crecer en entornos religiosos se asoció con mayores experiencias de

¹ Instituto de Investigaciones Psicológicas (IIPsi, CONICET, Universidad Nacional de Córdoba). Doctor en Estudios Sociales de América Latina. Profesor en la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Católica de Córdoba. ORCID: 0000-0001-9241-5155. Contacto: hugo.rabbia@ucc.edu.ar



Recibido: 05/08/2025 - Aceptado: 21/11/2025

Publicado por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba, República Argentina.

Artículo publicado bajo Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-

SinDerivar 4.0. © Universidad Católica de Córdoba.

rechazo familiar, sobre todo en segmentos de más edad. La desidentificación religiosa es significativamente superior a la población general, reflejando una reacción a la discriminación, pero también procesos complejos de búsqueda de espacios inclusivos, autonomía o resiliencia espiritual. Los hallazgos subrayan la necesidad de contextos afirmativos, incluyendo comunidades religiosas abiertas e inclusivas, para garantizar el bienestar de la diversidad sexogenérica.

Palabras clave: LGBTNb+, religiosidad, diversidad sexogenérica, desidentificación religiosa.

Abstract

The study explores and characterizes religious affiliation, and trajectories of religious (dis)identification among lesbian, gay, bisexual, trans - travesti, non-binary, and other sex-gender identities (under the acronym LGBTNb+) in Argentina. Quantitative data from Censo Diversidad were used, collected through an online questionnaire in a non-probabilistic sample of N=15,204 self-identified LGBTNb+ individuals aged 16 or older residing in all the regions of the country. Specifically, we analyzed religious upbringing and current religious identification, both independently and cross-referenced with sex-gender identification, age, educational level, and region of residence. Results show that, while almost 70% were raised as Catholic, 73% currently identify with no religion, with this proportion being even higher among younger individuals, and those residing in the Buenos Aires Metropolitan Area (AMBA) and Patagonia. We also identified five religious mobility trajectories: religious disidentification (62% of total responses), constant non-religion (13.3%), constant religious identification (11.4%), interreligious change (8.7%), and religious conversion (4.1%). Growing up in religious environments was associated with greater experiences of family rejection, especially among older segments. Religious disidentification is significantly higher than in the general population, reflecting a reaction to discrimination, but also complex processes of seeking inclusive spaces, autonomy, or spiritual resilience. The findings underscore the need for affirmative contexts, including open and inclusive religious communities, to ensure the well-being of sex-gender diversity.

Keywords: LGBTNb+, religiosity, sex-gender diversity, religious disidentification.

Resumo

O estudo explora e caracteriza a afiliação religiosa e as trajetórias de (des)identificação religiosa em pessoas lésbicas, gays, bissexuais, trans - travestis, não binárias e de outras identidades sexogênero (identificadas pela sigla LGBTNb+) da Argentina. Foram utilizados dados quantitativos do projeto denominado Censo Diversidade, construídos a

partir de un cuestionario online en una amostragem não probabilística de N=15.204 pessoas autoidentificadas como LGBTNb+ com mais de 16 anos e residentes em diversas regiões do país. Em particular, foram analisadas a religião de criação e a identificação religiosa atual, tanto de forma independente quanto a partir do cruzamento com a identificação sexogênero, idade, nível educacional e região de residência. Os resultados mostram que, embora quase 70% tenham sido criados no catolicismo, 73% não se identificam com nenhuma religião atualmente, sendo a proporção ainda maior em pessoas de menor idade e residentes na AMBA e na Patagônia. Foram também identificadas cinco trajetórias de mobilidade religiosa: desidentificação religiosa (62% do total de respostas), não-religião constante (13,3%), identificação religiosa constante (11,4%), mudança inter-religiosa (8,7%) e conversão religiosa (4,1%). Crescer em ambientes religiosos foi associado a maiores experiências de rejeição familiar, sobretudo em segmentos de maior idade. A desidentificação religiosa é significativamente superior à população geral, refletindo uma reação à discriminação, mas também processos complexos de busca por espaços inclusivos, autonomia ou resiliência espiritual. Os achados sublinham a necessidade de contextos afirmativos, incluindo comunidades religiosas abertas e inclusivas, para garantir o bem-estar da diversidade sexogênero.

Palabras-chaves: LGBTNb+, religiosidade, diversidade sexogênero, desidentificação religiosa

Introducción

Características de movilidad y dinamismo son frecuentes en el abordaje de las experiencias de vida e identificaciones de las personas LGBTNb+². Por lo tanto, difícilmente pueda pensarse a la religiosidad, al género y a las sexualidades como aspectos estáticos de la personalidad, definidos de una vez y para siempre. Por el contrario, desde las temporalidades *queer* se proponen modelos de trayectorias que cuestionan la linealidad y que contemplen puntos de inflexión que en algunos casos se considerarían excéntricos (Castro Varela y Bayramoglu, 2021). Esto, además, se da en un marco en el cual muchas veces el imaginario popular ha entendido a la religiosidad y las sexualidades como dimensiones antitéticas en la vida humana.

² La sigla LGBTNb+ refiere a lesbianas (L), gays (G), bisexuales (B), transgéneros, transexuales y travestis (T), no binarios (Nb) y personas de otras categorías sexuales y de género no representadas previamente (+). Las personas lesbianas, gays y bisexuales son aquellas cuya orientación sexual se aparta de la norma exclusivamente heterosexual. Las personas trans, en oposición a las cis, se identifican con una identidad de género diferente a la asignada al nacer. No binarios da cuenta de personas que disputan el binomio masculino-femenino en términos de identidad o expresión de género. Recurro a esta sigla o a la noción de identidades sexo-genéricas para abordar de forma genérica la población que participó del estudio. Cuando alguna investigación menciona un grupo específico (por ejemplo, las que sólo se abocan al estudio de orientaciones sexuales disidentes, como ser las personas LGB), se replica la sigla que aparece mencionada en dicho trabajo.

En efecto, a lo largo de las últimas décadas se ha desarrollado un *corpus* relevante de análisis sobre los desafíos que enfrentan las personas LGBTNb+ al tratar de conciliar su identidad de género u orientación sexual disidentes con su religiosidad (Houghton y Tasker, 2021; Ganzevoort, van der Laan y Olsman, 2011; Natividade, 2010). En parte, esta tensión emerge debido a que muchas tradiciones religiosas cuestionan o condenan las identidades de género y sexuales que escapan a la cisheteronormatividad (Block, 2023; Figari, 2007). Aun cuando existen excepciones de comunidades religiosas inclusivas, como la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, en la gran mayoría de las religiones priman por lo general las posiciones restrictivas. Por ejemplo, los documentos oficiales de la Iglesia Católica continúan considerando a la homosexualidad como una práctica o conducta *objetivamente desordenada*, aunque el Papa Francisco haya mostrado signos de apertura y contención, ya sea a partir de su famosa expresión *¿Quién soy yo para juzgar?*, su llamado a familias de personas homosexuales a no excluirlas, o la autorización a bendecir uniones entre personas del mismo sexo siempre que se realicen de forma diferenciada a la liturgia matrimonial (Agencia Presentes, 22 de abril 2024). Según Ayoub y Stoeckl (2024), las enseñanzas religiosas conservadoras en términos de roles de género tradicionales continúan siendo una razón primordial de la discriminación hacia personas LGBTNb+ en numerosas sociedades.

Por esto, para las personas LGBTNb+ las comunidades religiosas pueden ser lugares donde se reproducen el estigma social, la discriminación y las violencias por su identidad de género u orientación sexual (Lundqvist, 2019; Ratcliff y Haltom, 2021). La internalización de la supuesta incompatibilidad entre religión y su propia identificación sexogenérica resulta un aspecto central en las trayectorias vitales de numerosas personas LGBTNb+. Según una revisión sistemática reciente (Rego-Moreira, et al. 2024), la mayoría de los estudios psicológicos se concentra en la perspectiva del conflicto, la disonancia cognitiva y la consecuente *lucha* religiosa o espiritual de creyentes diversos. Emociones negativas de culpa, miedo o angustia son frecuentemente mencionadas, lo cual condiciona el bienestar de las personas LGBTNb+ creyentes (Lefevor, Park y Pedersen, 2018; Miller, Watson y Eisenberg, 2020; Rosa y Gomes, 2022). A esto se le suma el temor al rechazo, las presiones familiares que demoran la *salida del closet*, así como entornos religiosos particularmente conservadores que propician las llamadas *terapias de conversión*, las cuales suelen ocasionar graves daños psicológicos y morales a las personas (Jones, Power y Jones, 2022). Asimismo, la homofobia internalizada como consecuencia de navegar estos espacios puede conducir a comportamientos autolesivos o a la ideación suicida (Gibbs y Goldbach, 2015).

Los estudios han ahondado también en diversas estrategias a las cuales recurren las personas para lidiar con este conflicto (Rodríguez y Ouellette, 2000). Para lograr la combinación de creencias religiosas en una nueva identidad positiva, se encuentran tanto las enseñanzas de teologías feministas y *queer* (Althaus-Reid, 2000; Córdova Quero y Santos Meza, 2025), como la reinterpretación y adaptación propia de mensajes religiosos, y un cuidadoso trabajo ideológico reparativo (García, Gray-Stanley, y Ramírez-Vallés, 2008; Beagan y Hattie, 2015; Levy y Lo, 2013; Yip, 2007). En estos procesos, puede

ser central la participación en iglesias afirmativas o comunidades religiosas inclusivas. En definitiva, la gestación de identidades interseccionales de personas LGBTNb+ creyentes y/o religiosas resulta una tarea compleja (Ahmed, 2023).

Pero la integración no es la única meta posible; algunas personas podrían optar por silenciar u ocultar su orientación sexual disidente, o bien rechazar sus creencias religiosas y/o espirituales o la participación en alguna comunidad religiosa particular (Rodríguez y Ouellette, 2000; Yip, 2007). De hecho, la desidentificación o desafiliación religiosa es una tendencia cada vez más frecuente entre personas LGBTNb+, en una proporción más alta que la población general (Murphy, 2015; Pew Research Center, 2013). Llamativamente, ha sido una cuestión relativamente menos explorada en las investigaciones. Para Pentaris, Freund-Williams y Kapoor (2025), los estudios que analizan las tensiones entre disidencias sexogenéricas y creencias religiosas, de diferente manera y con diferentes intensidades, abordan un proceso por el cual las personas LGBTNb+ pasan por una elección de desvinculación o desidentificación religiosa, para luego orientarse hacia la no afiliación o bien hacia la reafiliación o revinculación religiosa. En este sentido, en estos trabajos la idea de *trayectorias personales* es central. Se trata de enfatizar así los procesos de agencia individual y de examinar recorridos o secuencias de acontecimientos que difícilmente puedan definirse de manera puramente lineal, acabada o definitiva. Tampoco son instancias puramente individuales, ya que el entorno social juega un papel decisivo en las decisiones y posiciones que van adoptando las personas una vez que se abocan a resolver la tensión entre su religión y su género o sexualidad.

De esta forma, hoy sabemos que muchas de las personas LGB prefieren abandonar la religión, sobre todo aquellas criadas en entornos religiosos conservadores, aunque persistan algunas de sus creencias o prácticas devocionales (Avishai, 2020; Lundqvist, 2019; Scheitle y Wolf, 2017). También la población LGBTNb+ se encuentra más representada en religiones minoritarias, como el budismo, algunas tradiciones reformadoras del judaísmo, o las tradiciones neopaganas o Wicca (Dodd, 2024). En Estados Unidos, casi la mitad de las personas LGBT se considera religiosa, en especial personas de mayor edad relativa y afroestadounidenses (Conron, Goldberg y O'Neill, 2020). En Reino Unido, en cambio, al menos 6 de cada 10 personas LGB se declaró "sin religión" en el censo nacional 2021, aunque el porcentaje alcanzó sólo al 36% de personas trans (Humanist UK, 2023). En algunos contextos, la identificación con una religión tiende a ser más frecuente entre gays y varones bisexuales que entre lesbianas o personas de otras identidades sexogenéricas (Couch, et al., 2008).

Para Argentina, los datos disponibles sobre las intersecciones entre religión e identidades sexo-genéricas son más bien escasos. Algunos estudios cualitativos han abordado también narrativas y trayectorias diversas, donde suelen primar los procesos de *apartamiento* y, a veces, la negociación personal entre creyentes y sus comunidades religiosas (Leal, 2017; Johnson y Avilés, 2017). Estos procesos de negociación son especialmente complejos cuando las personas son agentes pastorales o cumplen una función en una comunidad religiosa, sea católica o evangélica (Leal, 2024; Leal Reyes,

2011). En términos cuantitativos, sendos estudios no probabilísticos por encuesta realizados en Córdoba y Buenos Aires identificaron que, si bien la mayoría de las personas LGTBNb+ había sido criada como católica (casi el 70%), un porcentaje similar se identificaba como sin religión de pertenencia actual (Iosa, et al., 2011; Jones, Hiller y Libson, 2006). En estos trabajos, además, la discriminación en ámbitos religiosos fue una de las experiencias negativas más reportadas. Partiendo de estos antecedentes, el presente trabajo explora y caracteriza diversas trayectorias de identificación (no) religiosa de las personas LGTBNb+ de Argentina, a partir de datos cuantitativos de una encuesta aplicada a más de 15 mil personas a lo largo de todo el país.

Metodología

El trabajo analiza información provista por la base de microdatos del estudio denominado “Primer relevamiento nacional de condiciones de vida de la diversidad sexual y de géneros de Argentina”, conocido también como *Censo Diversidad* (Manzelli, et al., 2023). El objetivo principal del mismo fue analizar las condiciones de vida de la población LGTBNb+ de Argentina en dimensiones relacionadas con el trabajo, educación, vivienda, salud, etc. Se trata así de un estudio pionero a nivel nacional, comparable a estudios por encuesta similares de otros contextos de la región (INEGI y CONAPRED, 2022; INEI-Perú, 2017)³, pero que no asignaba centralidad a la cuestión religiosa, de allí que los datos sobre la temática sean limitados. La encuesta autoadministrada difundida mayormente online⁴ podía ser respondida por personas que se identificaran como disidencias sexuales o de género, de 16 años o más, residentes en Argentina. Se preguntó de manera independiente la identidad de género autopercibida, la autoadscripción como intersex, y la orientación sexual; no obstante, a los fines del reporte general de información las personas responsables del estudio promovieron una integración de las identificaciones de género y sexuales en torno a una variable que denominaron *identidad sexo-genérica* (Rabbia, et al., 2024). Así, 15% se categorizó como lesbiana; 35,7% como gay, marica o puto; 18,2% corresponde a mujeres bisexuales y 4,3% a varones bisexuales; 4,1% fueron categorizadas como mujeres o feminidades travesti-trans y 5,3%, como masculinidades o varones trans; 13,2% se identificó como una persona no binaria, y el 4,3% restante acoge a todas las otras identificaciones no contenidas por las categorías previas (mayormente asexuales, arománticos o *queer*).

El cuestionario incluyó también algunas preguntas de autorreporte sobre situaciones de discriminación vividas a lo largo del último año, inspiradas principalmente en

³ Cabe destacar que el Censo Nacional 2022 sólo ha relevado la identidad de género auto percibida, no así la orientación sexual (INDEC, 2023)

⁴ Además, se realizaron operativos de administración de cuestionarios presenciales en Córdoba, Buenos Aires y Salta, sobre todo en contextos de difícil acceso (travesti y trans con bajo nivel educativo y problemas de conectividad, o personas de la tercera edad). No obstante, la gran mayoría de respuestas totales se logró a través de la difusión online.

estudios previos realizados en marchas del orgullo en nuestro país (Iosa, et al., 2011; Jones, et al., 2006), indagaciones sobre la recepción del contexto familiar de la identidad sexo-genérica no hegemónica a partir de la propuesta de la encuesta realizada en México por el INEGI y CONAPRED (2022), así como dos preguntas sobre afiliación religiosa: una referida a la religión de crianza (opción de respuesta múltiple), y otra que imputó la (no) identificación religiosa actual de la persona. En estos casos, las personas encontraban opciones de respuesta preestablecidas, pero también podían responder de forma abierta si alguna de las categorías de respuesta no reflejara su identificación religiosa. Dichas respuestas abiertas, en la medida de lo posible, fueron recategorizadas para el análisis estadístico⁵. En todos los casos, las personas podían no responder a cualquiera de las preguntas realizadas, siendo su participación completamente voluntaria y anónima⁶.

La encuesta pudo ser respondida entre mayo y agosto de 2023. Más de 20 mil personas iniciaron el proceso de respuesta, pero, una vez eliminadas las respuestas mayormente incompletas, los casos duplicados y la no pertenencia a la población convocada para el estudio, la muestra quedó conformada por N= 15.204 personas LGTBNb+ residentes en todas las regiones del país. Se trata de una población bien distribuida geográficamente, aunque relativamente joven (con una media de edad de 31,6 años) y con mayor nivel educativo (6 de cada 10 cuenta con al menos universitario incompleto) que el conjunto de la población general, de allí que se deben guardar recaudos en términos de la generalización de la información a la totalidad de personas LGTBNb+ del país.

A continuación, se reportan los análisis descriptivos de los datos: en primer lugar, focalizamos en las diferentes características entre las personas criadas en un hogar religioso, respecto de quienes fueron socializadas sin religión. Seguidamente, se describen cinco trayectorias (no)religiosas posibles, a partir de los datos recabados por el estudio.

Resultados

1. Religión de crianza y religión actual de personas LGTBNb+ en Argentina

Casi el 70% de las personas participantes indicó haber sido criada en la religión católica. 17% señaló haber crecido en un ambiente sin religión, incluyendo las personas que manifestaron haber sido socializadas como “creyentes sin religión” (una de las opciones de respuesta). Seguidamente, 4,9% fue criado/a/e en un ambiente interreligioso, desta-

⁵ Por ejemplo, algunas personas se identificaron de forma *abierto* con alguna iglesia evangélica particular (Agua Viva, por citar un ejemplo), y en estos casos se las recategorizó en la etiqueta “evangélica”. Otras identificaciones que obtuvieron algunas menciones, aunque minoritarias, fueron recategorizadas según correspondiese en “otras religiones cristianas” o bien “otras religiones no cristianas”.

⁶ El estudio fue aprobado por el comité de ética del Instituto de Investigaciones Psicológicas (IIPsi) de la Universidad Nacional de Córdoba (Nro. PE93/2023)

cando sobre todo las combinaciones “católica y judía” y “católica y evangélica”, mientras que un número similar de personas indicó haber sido socializada como evangélica (Ver tabla 1).

En contraste, el 73% de participantes del estudio indicó no tener religión actual (“ninguna” como opción de respuesta); esto implica que casi 3 de cada 4 participantes se mostraron desafiados al momento de responder la encuesta. Sólo el 13% reportó una identificación católica, seguido por un 3,4% de identificaciones múltiples (la mayoría combinando alguna religión de raíz cristiana con el budismo). Las personas evangélicas descendieron a un 1,5%, tendencia que también se advierte entre quienes se identificaron con el judaísmo (menos del 1%). Las personas identificadas como budistas, no obstante, crecen hasta llegar al 1,3%, como también crecen, aunque siempre en proporciones inferiores al 1,2%, identificaciones con las religiosidades afro (umbanda, candomblé, kimbanda), las tradiciones paganas Wicca, el neopaganismo nórdico o el hinduismo (contempladas en “otras no cristianas”), por citar algunas.

Tabla 1

Comparación en porcentajes de autoreporte de religión de crianza y religión actual de personas LGBTNb+ de Argentina

	Religión de crianza	Religión actual
Católica	69,1	13
Evangélica	4,3	1,5
Otra cristiana	1,2	0,7
Judía	1,1	0,9
Budista	0,2	1,3
Otra no cristiana	0,4	2,5
Múltiple identificación	4,9	3,4
Ninguna	17	73
NR	1,8	3,7
Total	100	100

Elaboración propia a partir de datos de *Censo Diversidad* (Manzelli, et al., 2023)

Respecto a la religión de crianza, el mayor porcentaje corresponde a la religión católica, pero la proporción de personas criadas sin religión, en el judaísmo o en hogares interreligiosos es considerablemente mayor en el área metropolitana de Buenos Aires (AMBA) que en otras regiones del país. La otra excepción para las personas criadas sin religión es la Patagonia, región que, junto a quienes residen en Cuyo, destaca también por la proporción de personas criadas como evangélicas. Quienes fueron criadas como evangélicas son quienes presentan en la actualidad menor nivel educativo en términos comparados, en contraste con quienes fueron socializadas en hogares judíos o budistas, que tienen mayor representación en los niveles educativos más altos.

Crecer en un contexto religioso, a diferencia de quienes manifestaron no tener religión de crianza, implica una ligera tendencia a demorar la *salida del closet* o la expresión de una identidad de género diferente a la cisgeneridad. A su vez, si bien parece haber primado la comprensión y contención familiar (66% para el caso de personas trans, travesti y no binaries; 77% para personas con orientaciones sexuales no hegemónicas), se advierten diferencias estadísticamente significativas en cuanto a ciertas reacciones negativas que recibieron en sus contextos cuando se enteraron o manifestaron su disidencia sexo-genérica. Por ejemplo, 14,5% de personas trans o no binarias y 6,1% LGB criadas en hogares religiosos fueron expulsadas de sus casas o se les impidió la entrada a la misma, siendo que en contextos no religiosos dichos porcentajes descienden a menos de la mitad para cada caso. Casi 15% de personas LGB y 20% entre personas trans y no binarias criadas en hogares religiosos fueron obligadas a concurrir a psicólogos/as, médicos/as o especialistas religiosos con el objetivo de *corregirle*, porcentaje que duplica al reportado por personas que se criaron sin una religión. También se indican el doble de situaciones de agresiones físicas o verbales por parte de algún progenitor en hogares religiosos respecto de los no religiosos. Estas situaciones de mayor reactividad negativa en hogares religiosos respecto de quienes crecieron sin una religión en su entorno familiar se dispersan un poco cuando menor es la edad de la persona que participó del estudio, lo cual sugiere que los cambios en el reconocimiento y aceptación social de las diversidades sexo-genéricas parecen haber impactado también en las dinámicas de contención de familias religiosas.

Entre las personas con identificación religiosa actual, el 10% señaló haber sido excluida de un ámbito religioso. Se tratan de cifras considerablemente inferiores a las reportadas por las encuestas promovidas por el CLAM en Córdoba y Buenos Aires (Jones et al., 2006; Iosa et al., 2012), donde la exclusión de un ámbito religioso era la segunda causa de discriminación más reportada. Estos datos parecen insinuar también cambios en las actitudes sociales y en algunos entornos religiosos respecto de las personas LGBTNb+.

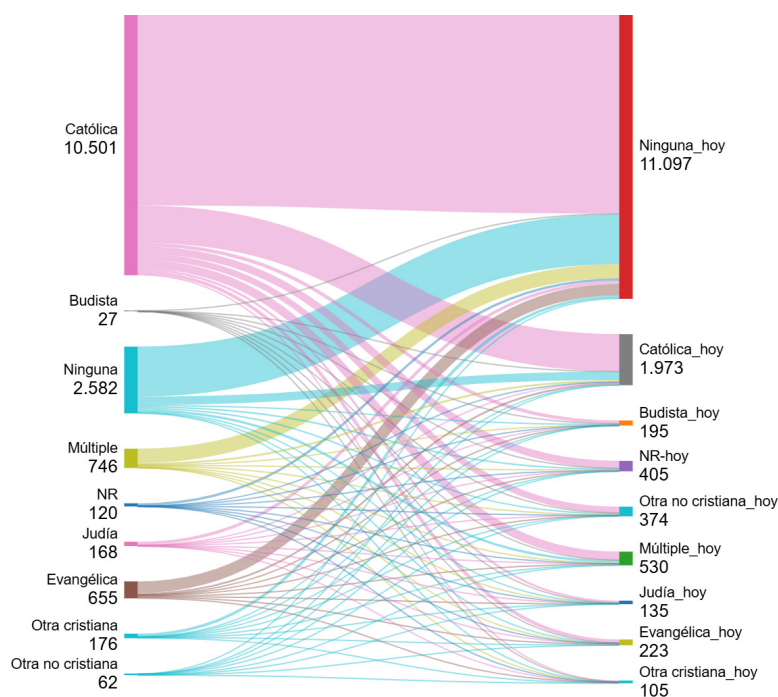
2. Trayectorias de (des)identificación religiosa de las personas LGBTNb+

En general, diversos procesos de desidentificación religiosa parecen caracterizar la mayoría de las trayectorias (no)religiosas entre las personas que participaron del estu-

dio. Esto implica que las personas criadas en una (o más de una) religión, prefirieron identificarse con “ninguna” al momento de responder la encuesta. Como puede observarse en la figura 1, las personas que en la actualidad no se identifican con una religión de pertenencia se nutren mayormente de quienes fueron criadas como católicas (el 56% del total), seguida por quienes fueron criadas sin religión. La mayoría de las personas criadas en hogares interreligiosos, evangélicos y judíos decantan también por no identificarse con una religión de pertenencia actual.

Figura 1

Gráfico aluvial. Religión de crianza vs. Religión actual reportada



Elaboración propia a partir de datos de *Censo Diversidad* (Manzelli, et al., 2023)

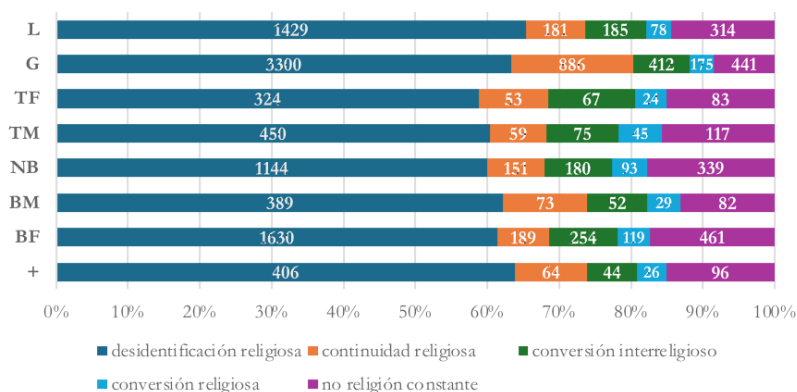
Al analizar los casos individualizados, es posible advertir cinco tipos diferenciados de trayectorias (no)religiosas: la desidentificación religiosa (62%), por un lado, y la no religión constante (13,3%), por otro, nutren el considerable aumento de personas que reportan “ninguna” religión de pertenencia actual. Luego destaca la religiosidad constante o continuidad religiosa, considerando específicamente a quienes reportan la misma religión de crianza que religión actual (11,4%). Un 8,7% de participantes, en cambio,

identifica una trayectoria de identificación religiosa con un cambio interreligioso: por lo general, son personas que reportaron haber sido criadas como católicas o evangélicas y que, en la actualidad, se identifican con otra religión, por lo general, no cristiana. Por último, un 4,1% de las personas reporta una trayectoria de conversión religiosa, es decir, manifestaron haber sido criadas sin religión y en la actualidad se identificaron con una religión en particular.

La desidentificación religiosa se extiende por todas las identidades sexo-genéricas, sin diferencias en términos de su representación proporcional en la muestra. La no religión constante es más alta, no obstante, entre las personas más jóvenes, sobre todo entre quienes se identificaron como personas no binarias (Nb) y femineidades bisexuales (Bf). En contraste, la continuidad religiosa es mayor entre las personas de más edad de la muestra, sobre todo en varones gays (G), quienes representan más del 50% de esta tendencia. En términos globales, son ellos quienes representan la mayoría de las personas criadas en el catolicismo que continúan identificándose como tales. Por su parte, el cambio interreligioso está más presente en personas trans (sobre todo, femineidades o mujeres travesti-trans o TF) y la conversión religiosa, en masculinidades trans (TM) y en personas no binarias (NB) (Ver figura 2)

Figura 2

Trayectorias (no)religiosas según identidad sexo-genérica



Elaboración propia a partir de datos de *Censo Diversidad* (Manzelli et al., 2023)

2.1 Desidentificación religiosa

Un 62% de las personas que respondió el *Censo Diversidad* pueden caracterizarse como desidentificada en términos religiosos. Los datos de desidentificación religiosa parecen reforzar la tendencia que ya evidenciaron los estudios realizados en 2005 en

la marcha del orgullo de la ciudad de Buenos Aires (Jones, et al., 2006) y en 2010, en Córdoba (Iosa, et al., 2012): la mayoría de las personas LGBTNb+ si bien han sido criadas en una religión, sobre todo, en el catolicismo, no se identifican con una religión en la actualidad. En Buenos Aires el porcentaje de personas no identificadas era del 68%, mientras que en Córdoba alcanzaba el 61,6%, pero en estos casos no es posible advertir la proporción de la no religión constante, a pesar de que algo más de un 10% de personas en ambos estudios señaló no haber sido criada en una religión.

Cabe destacar que la desidentificación religiosa no implica necesariamente increencia o el abandono de cualquier práctica religiosa y/o espiritual, como sugieren estudios sobre religión vivida en población general (Rabbia, et al., 2019), pero sí permite observar cierta impugnación a enmarcar la propia identidad en una tradición religiosa determinada. La no afiliación religiosa es, además, considerablemente más alta comparada con la población argentina: poco menos del 20%, según datos de la Encuesta Nacional de Creencias y Actitudes Religiosas de Argentina (Mallimaci et al., 2019)

2.2 No religión constante

El presente trabajo pudo identificar una tendencia a la continuidad no religiosa en un porcentaje considerable: al menos 13% de personas LGBTNb+. Se trata quizás de una expresión de los cambios sociales y demográficos evidenciados en las últimas décadas, donde se sugiere que más y más personas deciden que sus hijos/as escojan su propia religión, evitando prácticas que se consideran compulsivas, como el bautismo católico o la circuncisión (Morello y Rabbia, 2017) Para reforzar estas conjeturas, debe considerarse que se trata del segmento poblacional más joven de la muestra. En este sentido, las personas LGBTNb+ sin identificación religiosa que participaron del estudio no sólo provienen de procesos de desidentificación religiosa, si no también aparecen trayectorias constantes de no religión de adscripción, incluyendo experiencias religiosas o espirituales individualizadas que no quedan reflejadas en una afiliación religiosa particular.

2.3 Identificación religiosa constante

En otros contextos, un porcentaje considerable de personas LGBTNb+ manifiestan que sostener su religiosidad y/o espiritualidad es muy importante (Conron, et al., 2020). En Argentina, al menos entre quienes participaron del estudio, la proporción de personas que permanecen en el marco de su religión de crianza es relativamente bajo (13%). Son mayormente las personas identificadas como gays y las femineidades travestis y trans quienes más decantan por este tipo de trayectoria. La misma identificación religiosa en contextos de crianza y en la actualidad no implica necesariamente un trayecto monótono o unívoco: por el contrario, como han reportado diversos antecedentes cualitativos, en algunos casos puede involucrar muy diversos esfuerzos de parte de la persona por reconfigurar y sostener positivamente su identidad religiosa (Leal, 2017; Johnson y Avilés, 2017; Natividade, 2010; Rodríguez y Oulette, 2000). También las prácticas y modos de vivir la fe pueden mutar en diversos momentos de las trayectorias vitales de las

personas LGBTNb+, aunque son cuestiones que los datos disponibles no nos permiten explorar. Estas trayectorias suelen, además, estar atravesadas por algunos encuentros significativos con liderazgos religiosos que han mostrado comprensión y aceptación a las personas LGBTNb+.

2.4 Conversión interreligiosa

En algo más del 8% del total de participantes del estudio advertimos lo que Pentaris, *et al.* (2025) denominan reafiliación o revinculación religiosa. Se tratan, específicamente, de procesos de conversión o cambio interreligioso: personas LGBTNb+ que procedían de entornos religiosos tradicionales, posiblemente considerados hostiles, que hoy se identifican como parte de otras comunidades religiosas diferentes. En efecto, las personas que han sido identificadas con este tipo de trayectorias religiosas son las que más reportan haber sido excluidas de un ámbito religioso (casi 15% del total de respuestas). En estas trayectorias se evidencian sobre todo tres posibilidades: quienes se vuelcan a religiones cristianas inclusivas (por ejemplo, mencionan a la Iglesia Católica No Romana y a la Iglesia de la Comunidad Metropolitana), quienes decantan por manifestaciones del budismo zen o secular (como el que propone la Sokka Gakkai), y quienes se identifican con otras religiones o espiritualidades no cristianas, como el neopaganismo o la tradición “bruja” o Wicca, el neopaganismo nórdico, el hinduismo o las religiones de matriz africana.

El budismo, si bien presenta variaciones culturales específicas, tiende a no distinguir entre expresiones sexoafectivas heterosexuales u homosexuales, siempre y cuando no medie daño entre las personas. Las religiosidades Wicca, por su parte, suelen ser relativamente abiertas a identidades de género y orientaciones sexuales no hegemónicas, así como a prácticas sexuales no monogámicas (Hoff Kraemer, 2012; Nietz, 2000). Algunos estudios han ahondado también en los modos en que se flexibilizan las normas sexo-généricas en el marco de algunos rituales afro, sobre todo de las tradiciones kimbanda (Barrales Palacios, 2020; Ojeda, 2023), lo cual puede resultar atractivo para personas LGBTNb+. Este tipo de trayectorias parecen dar cuenta de búsquedas específicas por resignificar la propia espiritualidad, por encontrar espacios que se perciban inclusivos o que faciliten el empoderamiento en la fe.

2.5 Conversión religiosa

Por último, con poco menos del 4% del total de respuestas, también se puede identificar el paso de una crianza no religiosa o una identificación religiosa actual, la cual hemos denominado *conversión religiosa*. La idea de *conversión religiosa*, como detalla Garma Navarro (2018) siguiendo al psicólogo William James, es un tipo específico de cambio o movilidad religiosa que se manifiesta sobre todo como un proceso por el cual las realidades religiosas se vuelven más estables, firmes e importantes para el sujeto. Con esto no queremos implicar necesariamente que todas las personas LGBTNb+ que fueron criadas sin religión y que actualmente se identifican con una religión de perte-

nencia hayan atravesado una *conversión* en estos términos. Casi 1 de cada 6 personas que se identificaron con el catolicismo proviene de un entorno no religioso, aunque la proporción es mayor entre quienes indicaron identificarse con religiosidades afro o con otras religiones no cristianas. Cabe destacar que, de todas las trayectorias, con la sola excepción de la “no religión constante”, esta es la que evidencia una menor media de edad, es decir, acoge a segmentos más jóvenes de la muestra.

Conclusiones

La mayoría de las personas LGBTNb+ en Argentina que participó del estudio se encuentra apartada de la religión, al menos en términos de adscripción a organizaciones religiosas formales. Aunque casi el 80% fue criada en una o múltiples tradiciones religiosas, la trayectoria predominante observada de estas personas es hacia la desidentificación religiosa. El aumento de la desidentificación religiosa no es exclusivo de las personas de la diversidad sexo-genérica, sino que forma parte de procesos más amplios de desinstitucionalización religiosa que atraviesan numerosas sociedades de la región. Estos procesos se manifiestan tanto en la erosión de identificaciones religiosas tradicionales (especialmente, católicas) como en la emergencia de nuevas formas de vinculación con lo sagrado que prescinden de la mediación de organizaciones religiosas (Viotti, 2019). Sin embargo, la proporción de personas LGBTNb+ desidentificadas es considerablemente superior a los porcentajes registrados en la población general (Mallimaci, et al., 2019), tendencia que también se ha documentado en diversos estudios internacionales (Murphy, 2015; Humanist UK, 2023; Pew Research Center, 2013).

Esta sobrerepresentación de personas LGBTNb+ sin adscripción religiosa podría interpretarse como una reacción a la discriminación y exclusión histórica de contextos religiosos, donde los silencios cómplices y las posturas condenatorias hacia la diversidad sexual y de género por parte de las principales religiones monoteístas han generado entornos hostiles. De hecho, estas posiciones han sido identificadas como motivos determinantes para el abandono de comunidades religiosas en otros contextos (Block, 2023). La proporción es lo suficientemente amplia como para conjeturar que no es solo un mero efecto de un muestreo no probabilístico.

Sin embargo, los datos revelan una serie de trayectorias más complejas. Por una parte, la trayectoria hacia la desidentificación puede constituir una expresión de los desafíos que las diversidades sexo-genéricas plantean a los intentos clasificatorios en términos religiosos, como se evidencia en otros ámbitos. Esto implica disputas micro-políticas en torno al etiquetamiento de sus propias identidades (Guyan, 2023). Así, la sola idea de recurrir a una categoría para cristalizar una identificación lábil, dinámica y en constante renegociación puede ser rechazada por algunas personas. Por otra parte, también se identifican trayectorias que no implican únicamente la *salida* de la religión. La conversión religiosa, por ejemplo, refleja diversos intentos de diversificación religiosa y/o espiritual, con un incremento notable de identificaciones con religiones minoritarias

como el budismo zen, el hinduismo, tradiciones paganas y neopaganas, así como religiosidades afro. El cambio interreligioso, otra de las trayectorias identificadas, también parece responder a búsquedas de espacios espirituales más inclusivos y acogedores por parte de algunas personas LGBTNb+.

Estos recursos no son exclusivos de trayectorias de movilidad religiosa: también se evidencian en procesos de continuidad religiosa, especialmente cuando las personas logran una integración positiva de sus identidades creyente y sexogenérica. En otros casos, los datos sugieren esfuerzos por desarrollar espiritualidades *queer* en círculos específicos que, al no responder a las matrices tradicionales de comunidad religiosa, difícilmente puedan ser captadas por preguntas sobre adscripción religiosa en formularios censales o encuestas (Bárcenas, 2016; Couch et al., 2008). Los datos sugieren una resiliencia espiritual en algunas personas LGBTNb+, aunque por fuera de marcos religiosos tradicionales, lo cual requiere de mayor exploración en futuros estudios.

Por otra parte, la tendencia hacia la no religión constante entre los sectores más jóvenes de la muestra evidencia cambios generacionales que reflejan experiencias de socialización diferenciadas, donde se ha promovido la autonomía individual como valor central. El contexto familiar de crianza emerge como un factor significativo para comprender las narrativas sobre trayectorias (no)religiosas, en línea con investigaciones que emplean entrevistas biográficas realizadas en el país (Leal, 2017, 2024; Avilés y Leal, 2015). Las personas que fueron criadas en hogares religiosos, especialmente participantes del estudio mayores de 30 años, experimentaron procesos más tardíos de salida del closet o expresión de su identidad de género autopercibida, a la vez que reportan haber sufrido más agresiones, insultos o presiones *correctivas*, en comparación con quienes crecieron en entornos no religiosos. Desde una perspectiva optimista, las presiones intrafamiliares parecen estar dando paso de manera cada vez más generalizada a la aceptación y contención, tal como sugieren los datos entre participantes más jóvenes del estudio.

Aunque se observan menores tasas de expulsión de ambientes religiosos que hace quince años (Iosa, et al., 2012), la discriminación religiosa aún constituye un fenómeno que limita las posibilidades de construir identidades interseccionales en personas LGBTNb+ creyentes. En este sentido, resulta indispensable avanzar en el análisis de las consecuencias que estas experiencias puedan tener en las trayectorias vitales, la salud mental y el bienestar de personas de la diversidad sexogenérica. Desde la teoría del estrés minoritario (Meyer, 2003), se ha sugerido que las personas de la diversidad sexogenérica deben afrontar un estrés adicional por su condición disidente; son precisamente los contextos sociales afirmativos y de contención, incluyendo comunidades religiosas inclusivas, los que más pueden ayudar a reducir el efecto estresor de un entorno que promueve el odio, el estigma y la discriminación.

En contextos sociopolíticos donde adquieren mayor incidencia movimientos sociales antigénero y agendas conservadoras que amenazan la vida y los derechos de per-

sonas LGBTNb+, muchas de ellas articuladas con grupos y discursos religiosos (Ayoub y Stoeckl, 2025), el posicionamiento doctrinal, la atención pastoral y el apoyo de las comunidades religiosas y/o espirituales resultan fundamentales para que numerosas personas de la diversidad sexogenérica puedan vivir vidas libres de violencias.

Referencias bibliográficas

- Agencia Presentes (22 de abril 2025). Cuáles fueron los hitos y pendientes del Papa Francisco y la agenda LGBT. *Agencia Presentes*. <https://agenciapresentes.org/2025/04/22/hitos-y-pendientes-del-papa-francisco-y-la-agenda-lgbt/>
- Ahmad, S. (2023). Exploring the impact of a religious background or identity on LGBTQ people. En Silva Neves y D. Davies (ed.), *Relationally Queer*, Londres: Routledge, pp. 141-195. <https://doi.org/10.4324/9781003260561>
- Althaus-Reid, Marcella (2000). *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*. Routledge.
- Avilés, D. y Leal, L. (2015). Religión y diversidad sexual: tensiones y disyuntivas en narraciones biográficas. *Pelicano*, 1, pp. 49-59. <http://pelicano.ucc.edu.ar/ojs/index.php/pel/article/view/23/6>
- Avishai, O. (2020). Religious Queer People Beyond Identity Conflict: Lessons from Orthodox LGBT Jews in Israel. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 59(2), pp. 360-378. <https://doi.org/10.1111/jssr.12650>
- Ayoub, P. y Stoeckl, K. (2024). The Global Resistance to LGBTIQ Rights. *Journal of Democracy*, 35(1), pp. 59-73. <https://muse.jhu.edu/pub/1/article/915349/pdf>
- Bárceñas, K. (2016). Espiritualidades queer: heterotopías de la igualdad en la diferencia. *Ciencias Sociales y Religión*, 18(24), <https://doi.org/10.22456/1982-2650.63343>
- Barrales Palacios, D. (2020). Posesiones sexo-generizadas. Géneros móviles y sexualidades disputadas en rituales de Kimbanda. *Conexión Queer, Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer*, 3. <https://repository.usfca.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1016&context=conexionqueer>
- Beagan, B. y Hattie, B. (2015). Religion, Spirituality, and LGBTQ Identity Integration. *Journal of LGBT Issues in Counseling*, 9, pp. 92-117. <https://doi.org/10.1080/15538605.2015.1029204>
- Block, K. (2023). Complicit silence, fluid identities and a shift to personalized faith: LGBTQ+ experiences in conservative Christian communities. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 52(2), 234-254. <https://doi.org/10.1177/00084298221128883>
- Castro Varela, M. y Bayramog˘lu, Y. (2021). LGBTIQ+ life course inequalities and queer temporalities. En: M. Nico y G. Pollock (eds.), *The Routledge Handbook of Contemporary Inequalities and the Life Course*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429470059>

- Conron, K., Goldberg, S. y O'Neill, K. (2020). Religiosity among LGBT adults in the US. *UCLA, The Williams Institute*. <https://williamsinstitute.law.ucla.edu/wp-content/uploads/LGBT-Religiosity-Oct-2020.pdf>
- Córdova Quero, H. y Santos Meza, A. F. ((2025). Introducción. Travesías teológicas *queer/cuir* en América Latina. En: H. Córdova Quero y A. F. Santos Meza (eds.) *Transformaciones queer/cuir en Abya Yala: Teologías indecentes y disruptivas* (Colección "Indecencias Teológicas" N°1). Institute Sophia Press, CETELA, pp. 9-62.
- Couch, M.; Mulcare, H.; Pitts, M.; Smith A. y Mitchell, A. (2008). The religious affiliation of gay, lesbian, bisexual, transgender and intersex Australians: a report from the Private Lives Survey. *People and Place*, 16 (1), 1-11. https://tapri.org.au/wp-content/uploads/2016/02/v16n1_1couchothers.pdf
- Dodd, T. (2024). LGBT+ people drawn to minority religions – census. *BBC England*. <https://www.bbc.com/news/uk-england-68554715>
- Figari, C. (2007). *Sexualidad, religión y ciencia: discursos científicos y religiosos acerca de la sexualidad*. Encuentro.
- Ganzevoort, R. R.; van der Laan, M., y Olsman, E. (2011). Growing up gay and religious. Conflict, dialogue, and religious identity strategies. *Mental Health, Religion & Culture*, 14(3), pp. 209–222. <https://doi.org/10.1080/13674670903452132>
- García, D.; Gray-Stanley, J. y Ramirez-Valles, J. (2008). "The Priest Obviously Doesn't Know That I'm Gay": The Religious and Spiritual Journeys of Latino Gay Men. *Journal of Homosexuality*, 55(3), 411–436. <https://doi.org/10.1080/00918360802345149>
- Garma Navarro, C. (2018). Conversión y movilidad religiosa, propuesta para su análisis. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, 12(24), 97-130. <https://doi.org/10.28965/2018-024-04>
- Gibbs, J. y Goldbach, J. (2015). Religious Conflict, Sexual Identity, and Suicidal Behaviors among LGBT Young Adults. *Archives of Suicide Research*, 19(4), 472-488. <https://doi.org/10.1080/13811118.2015.1004476>
- Guyan, K. (2022). *Queer data. Using gender, sex and sexuality data in action*. Bloomsbury.
- Hoff Kraemer, C. (2012). Gender and Sexuality in Contemporary Paganism. *Religion Compass*, 6(8), 390-401. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2012.00367.x>
- Houghton, M. y Tasker, F. (2021). Exploring Lesbian and Bisexual Catholic Women's Narratives of Religious and Sexual Identity Formation and Integration. *Journal of Homosexuality*, 68(1), 47-69. <https://doi.org/10.1080/00918369.2019.1624455>
- Humanist UK (2023). Most LGBT people are non-religious Census <https://humanists.uk/2023/04/04/most-lgbt-people-are-non-religious-census-2021/>
- Instituto Nacional de Estadística e Informática [INEI] (2017). *Primera Encuesta Virtual para Personas LGBTI, 2017. Primeros resultados*. <https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/boletines/lgbti.pdf>

- Instituto Nacional de Estadística y Censos [INDEC] (2023). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2022 Resultados definitivos. Identidad de género*. INDEC.
- Instituto Nacional de Estadísticas, Geografía e Informática [INEGI] y Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación [CONAPRED] (2022). *Encuesta Nacional sobre Diversidad Sexual y de Género. Principales resultados*. https://www.inegi.org.mx/contenidos/investigacion/endiseg/2022/doc/endiseg_web_2022_presentacion.pdf
- Iosa, T.; Rabbia, H.H.; Sgró Ruata, M. C.; Morán Faúndes, J.M. y Vaggione, J. M. (2012). *Política, sexualidades y derechos. Primera Encuesta Marcha del Orgullo y la Diversidad Córdoba, Argentina 2010*. CLAM – IMS – UNC. <http://www.clam.org.br/uploads/arquivo/Pol%C3%ADtica,%20sexualidades%20y%20derechos%20-%20Marcha%20C%C3%B3rdoba.pdf>
- Johnson, M. C. y Avilés, D. (2017). Ovejas apartadas: Sexualidades disidentes, religiosidad y familia. *Religião & Sociedade*, 37(1), 47-64. <https://doi.org/10.1590/0100-85872017v37n1cap03>
- Jones, D.; Hiller, R. y Libson, M. (2006). *Sexualidades, política y violencia: la marcha del orgullo GLTTBI Buenos Aires 2005, segunda encuesta*. Antropofagia.
- Jones, T. W., Power, J., & Jones, T. M. (2022). Religious trauma and moral injury from LGBTQ+ conversion practices. *Social Science & Medicine*, 115040. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2022.115040>
- Leal Reyes, C. (2011). Nuevas dimensiones de lo religioso: sobre la construcción de identidades en cristianos gays evangélicos de Argentina. *Aposta, revista de ciencias sociales*, 51, pp. 1-26. <https://www.apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/leal1.pdf>
- Leal, L. E. (2024). *¿Lo digo o no lo digo? La salida del armario en varones gays de la iglesia católica de Córdoba* (tesis de doctorado en Estudios Sociales de América Latina. CEA, Facultad de Ciencias Sociales, UNC). Repositorio digital UNC. OAI Identificador: oai:rdu.unc.edu.ar:11086/554555
- Leal, L.E. (2017). Identidad sexual y pertenencia eclesial. Derroteros de visibilidad en trayectorias de gays católicos. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, 26, pp. 262-278, <https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2017.26.13.a>
- Lefevor, G. T., Park, S., y Pedersen, T. (2018). Psychological distress among sexual and religious minorities: An examination of power and privilege. *Journal of Gay & Lesbian Mental Health*, 22, 90–104. <https://doi.org/10.1080/19359705.2017.1418696>
- Levy, D. y Lo, J. R. (2013). Transgender, Transsexual, and Gender Queer Individuals with a Christian Upbringing: The Process of Resolving Conflict Between Gender Identity and Faith. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought*, 32, pp. 60–83. <https://doi.org/10.1080/15426432.2013.749079>

- Lundqvist, E. L. (2019). Leaving Islam from a Queer Perspective. En: D. Enstedt, G. Larson y T.T. Mantsinen (eds.), *Handbook of Leaving Religion*, pp. 220-230. Brill.
- Mallimaci, F.; Giménez Béliveau, V.; Esquivel, J.C. & Irrazábal, G. (2019). *Sociedad y Religión en Movimiento. Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en la Argentina*. Informe de Investigación, n° 25. CEIL-CONICET.
- Manzelli, H.; Rabbia, H. H.; Marentes, M.; Navallo, L.; Silva Fernández, A. y Mattus, A. (2023). *Primer relevamiento nacional de condiciones de vida de la diversidad sexual y genérica de Argentina*. Proyecto PICTO-Género. <https://censodiversidad.ar/>
- Meyer, I. H. (2003). Prejudice, social stress, and mental health in lesbian, gay, and bisexual populations. *Psychological Bulletin*, 129, pp. 674–697. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.129.5.674>
- Miller, K.; Watson, R. J. y Eisenberg, M. E. (2020). The Intersection of Family Acceptance and Religion on the Mental Health of LGBTQ Youth. *Annals of LGBTQ Public and Population Health*, 1(1), 27-42. <http://dx.doi.org/10.1891/LGBTQ.2019-0005>
- Morello, G. y Rabbia, H. H. (2019). Cambios religiosos y dinámicas demográficas: más allá de la Teoría de la Secularización. El caso del catolicismo en la ciudad de Córdoba, Argentina. *Revista de Estudios Sociales*, 69, pp. 14-27. <https://doi.org/10.7440/res69.2019.02>
- Murphy, C. (2015). Lesbian, gay, and bisexual Americans differ from general public in their religious affiliations. *Pew Research Center*. <https://www.pewresearch.org/short-reads/2015/05/26/lesbiangay-and-bisexual-americans-differ-from-general-public-in-their-religious-affiliations/>
- Natividade, M. (2010). Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. *Religião e Sociedade*, 30(2), 90-121. <https://www.scielo.br/j/rs/a/JwDwM3nzMBmY6js57YBmn7P/>
- Nietz, M. J. (2000). Queering the Dragonfest: Changing Sexualities in a Post-Patriarchal Religion. *Sociology of Religion*, 61(4), 369–391. <https://doi.org/10.2307/3712521>
- Ojeda, M. (2023). Buenos Aires, afro-queer. Disidencias sexogenéricas en el culto kimbanda (tesis de doctorado en Ciencias Sociales) Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Argentina. Repositorio digital FLACSO <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/21628/2/TFLACSO-2024PMO.pdf>
- Pentaris, P.; Freund-Williams, L. y Kapoor, V. (2025). Religious Disaffiliation and Sexually Minoritised Groups: A Scoping Review of the Literature. *Journal of Homosexuality*, 72(11), 2077-2110. <https://doi.org/10.1080/00918369.2024.2414308>
- Pew Research Center (2013). *A Survey of LGBT Americans Attitudes, Experiences and Values in Changing Times*. https://www.pewresearch.org/wpcontent/uploads/sites/20/2013/06/SDT_LGBT-Americans_06-2013.pdf

- Rabbia, H. H.; Zucco, N.; Riveiro, M. y Manzelli, H. (2024). Antecedentes y desafíos en la medición de la orientación sexual y la identidad de género en Argentina, América Latina y el Caribe. *Población y Sociedad*, 31(2), 1-46. <http://dx.doi.org/10.19137/pys-2024-310205>
- Rabbia, H. H.; Morello, G.; Da Costa, N. (2019). *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*. EDUCC, PUCP, UCU.
- Ratcliff, S. M., & Haltom, T. M. (2021). The Proverbial Closet: Do Faith and Religiosity Affect Coming Out Patterns? *Social Currents*, 8(3), 249-269. <https://doi.org/10.1177/2329496521996056>
- Rego-Moreira, C.; Rocha-Silva, T.; Rodrigues, L. y Nogueira, C. (2024). Being Lesbian, Gay, Bisexual, Trans, Queer, or Intersex (LGBTQI) and Christian: A Scoping Review of Theories and Constructs in Psychological Research. *International Journal of Sexual Health*, 36(4), 439-463. <https://doi.org/10.1080/19317611.2024.2331806>
- Rodriguez, E. M., & Ouellette, S. C. (2000). Gay and lesbian Christians: Homosexual and religious identity integration in the members and participants of a gay-positive church. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39(3), 333-347. <https://doi.org/10.1111/0021-8294.00028>
- Rosa, Z. T. Silva da, y Gomes Esperandio, M. E. (2022). Spirituality/Religiosity of Sexual and Gender Minorities in Brazil: Assessment of Spiritual Resources and Religious Struggles. *Religions* 13 (9). <https://doi.org/10.3390/rel13090869>
- Scheitle, C. P., y Wolf, J. K. (2017). The religious origins and destinations of individuals identifying as a sexual minority. *Sexuality & Culture*, 21(3), 719-740. <https://doi.org/10.1007/s12119-017-9417-y>
- Viotti, N. (2019). Institutionalization of Religion. En: H. Gooren (ed.), *Encyclopedia of Latin America Religions*, pp. 601-605. Rochester: Springer.
- Yip, A.K.T. (2007). Changing religion, changing faith: Reflections on the transformative strategies of lesbian, gay, and bisexual Christians and Muslims. *Journal for Faith, Spirituality and Social Change*, 1(1), 1-23. <http://dx.doi.org/10.5153/sro.1660>

Tensiones en torno a la Educación Sexual Integral en la provincia de Córdoba. La educación emocional como caballo de Troya del conservadurismo neoliberal

Tensions around Comprehensive Sexual Education in the province of Córdoba. Emotional education as a Trojan horse of neoliberal conservatism

Tensões em torno da Educação Sexual Integral na província de Córdoba. A educação emocional como cavalo de Troia do conservadorismo neoliberal

Facundo Boccardi¹

Resumen

El presente trabajo analiza las tensiones discursivas entre la Educación Sexual Integral (ESI) y la Educación Emocional (EE) en la provincia de Córdoba, Argentina, en un contexto de desfinanciamiento y deslegitimación de la ESI a nivel nacional. Desde una perspectiva del Análisis del Discurso de la escuela francesa, se indaga cómo se produce y disputa el sentido sobre la educación de las emociones. Se examinan cuatro documentos clave: dos producidos por el Ministerio de Educación de Córdoba (2017 y 2025), un proyecto de ley de EE (2024) y un posicionamiento del colectivo federal XMAESI (2024). El análisis revela la configuración de dos formaciones discursivas antagónicas. Por un lado, una Formación Discursiva de la EE, impulsada por actores conservadores y neoliberales,

¹ Lic. y Prof. en Letras Modernas (FFyH, UNC), Lic. en Comunicación Social (FCC, UNC), Dr. en Semiótica (CEA, FCS, UNC). Co-director del Programa de Estudios de Género (CEA, FCS, UNC). Investigador Asistente en CONICET (SeCiAT, UPC). ORCID: 0000-0002-8856-5203 Contacto: facundo.boccardi@unc.edu.ar



Recibido: 05/08/2025 - Aceptado: 21/11/2025

Publicado por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba, República Argentina.

Artículo publicado bajo Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-

SinDerivar 4.0. © Universidad Católica de Córdoba.

que promueve la gestión individual, el control y la adaptación social. Por otro lado, un contra-discurso, articulado por defensores de la ESI, que reivindica un abordaje integral, contextualizado, colectivo y basado en derechos para la afectividad. El estudio concluye que el posicionamiento más reciente del Ministerio de Educación de Córdoba (2025) representa una resistencia institucional a la EE hegemónica, defendiendo los principios de la ESI mediante una estrategia discursiva que, sin nombrarla explícitamente, busca resguardar su enfoque integral y de derechos frente a la avanzada conservadora.

Palabras clave: educación sexual integral, educación emocional, análisis del discurso, neoliberalismo

Abstract

This work analyzes the discursive tensions between Comprehensive Sexual Education (CSE) and Emotional Education (EE) in the province of Córdoba, Argentina, in a context of defunding and delegitimization of CSE at the national level. From a French school Discourse Analysis perspective, it investigates how meaning about emotion education is produced and disputed. Four key documents are examined: two produced by the Ministry of Education of Córdoba (2017 and 2025), an EE bill (2024), and a position statement by the federal collective XMASESI (2024). The analysis reveals the configuration of two antagonistic discursive formations. On one hand, an EE Discursive Formation, promoted by conservative and neoliberal actors, which advocates for individual management, control, and social adaptation. On the other hand, a counter-discourse, articulated by CSE defenders, which claims an integral, contextualized, collective, and rights-based approach to affectivity. The study concludes that the most recent position of the Ministry of Education of Córdoba (2025) represents an institutional resistance to hegemonic EE, defending CSE principles through a discursive strategy that, without explicitly naming it, seeks to safeguard its integral and rights-based approach against the conservative advance.

Keywords: comprehensive sexual education, emotional education, discourse analysis, neoliberalism

Resumo

O presente trabalho analisa as tensões discursivas entre a Educação Sexual Integral (ESI) e a Educação Emocional (EE) na província de Córdoba, Argentina, em um contexto de desfinanciamento e deslegitimação da ESI em nível nacional. Desde uma perspectiva da Análise do Discurso da escola francesa, investiga-se como se produz e disputa o sentido sobre a educação das emoções. Examinam-se quatro documentos-chave: dois produzidos pelo Ministério da Educação de Córdoba (2017 e 2025), um projeto de lei de EE (2024) e um posicionamento do coletivo federal XMASESI (2024). A análise revela a configuração de duas formações discursivas antagônicas. Por um lado, uma Formação Discursiva da EE, impulsionada por atores conservadores e neoliberais, que promove a gestão individual, o controle e a adaptação social. Por outro lado, um contra-discurso,

articulado por defensores da ESI, que reivindica uma abordagem integral, contextualizada, coletiva e baseada em direitos para a afetividade. O estudo conclui que o posicionamento mais recente do Ministério da Educação de Córdoba (2025) representa uma resistência institucional à EE hegemônica, defendendo os princípios da ESI mediante uma estratégia discursiva que, sem nomeá-la explicitamente, busca resguardar seu enfoque integral e de direitos frente ao avanço conservador.

Palavras-chave: educação sexual integral, educação emocional, análise do discurso, neoliberalismo

1. Introducción

La Educación Sexual Integral (ESI), consagrada por la Ley Nacional N° 26.150 en Argentina, ha sido un pilar fundamental en la ampliación de derechos, promoviendo un abordaje integral de la sexualidad en las escuelas que abarca dimensiones afectivas, éticas, sociales, psicológicas y biológicas. Sin embargo, desde su sanción, ha enfrentado resistencias por parte de sectores conservadores y religiosos. En la coyuntura política inaugurada en diciembre de 2023, estas tensiones se han intensificado, dando lugar a un proceso de deslegitimación discursiva y desfinanciamiento del Programa Nacional de ESI.

En este escenario, la Educación Emocional (EE) ha emergido con notable fuerza en la agenda pública y legislativa de diversas jurisdicciones, presentándose a menudo como una propuesta superadora o una alternativa a la ESI. Esta disputa por los modos de nombrar, entender y abordar las emociones en el ámbito educativo no es meramente pedagógica, sino que se inscribe en un campo de fuerzas político-ideológicas donde se confrontan distintos proyectos de sociedad y de sujeto.

El presente artículo tiene como objetivo central analizar las tensiones y disputas de sentido en torno a la educación de las emociones en la provincia de Córdoba. A través de la perspectiva teórico-metodológica del Análisis del Discurso, se busca interpretar cómo diferentes actores institucionales y políticos construyen sus posiciones en esta contienda. Para ello, se analizará un corpus de cuatro documentos clave: una propuesta sobre Aprendizaje Emocional y Social del Ministerio de Educación de Córdoba de 2017, un proyecto de ley de EE presentado en la legislatura provincial en 2024, una carta pública del colectivo federal XMASESI del mismo año, y un documento oficial sobre la “dimensión socio-afectiva” publicado por el ministerio cordobés en 2025.

2. Metodología

La presente investigación se sustenta en el Análisis del Discurso (AD) de orientación materialista, una perspectiva teórico-metodológica que permite interpretar los textos no como transmisores neutrales de información, sino como prácticas sociales ideológicamente cargadas, donde se producen, disputan y naturalizan sentidos.

Este enfoque parte de la premisa de que el lenguaje es un espacio de lucha, constituido por la intersección entre la lengua, la historia y la ideología. En este marco, el discurso nunca es transparente; siempre está atravesado por efectos de sentido que refieren a posiciones sociales, relaciones de poder y proyectos políticos específicos. Como señala Michel Pêcheux (1978; 2016), el análisis debe indagar cómo los discursos funcionan para construir realidades, sujetos y verdades aparentemente naturales.

Para operativizar esta perspectiva, el análisis se guía por una batería de categorías interdependientes que permiten trazar las formaciones discursivas e ideológicas subyacentes a los documentos seleccionados. Las categorías centrales son las siguientes:

- **Formación Discursiva (FD):** Se entiende como una matriz de sentido que organiza un conjunto de enunciados alrededor de un tema central, estableciendo lo que puede decirse, cómo puede decirse y qué queda excluido. El análisis identifica las FD dominantes (por ejemplo, la FD de la Educación Emocional funcionalista) y sus características léxicas, semánticas y argumentativas.
- **Formación Ideológica (FI):** Concebida como un complejo de representaciones ligadas a posiciones de clase en conflicto (Orlandi, 1999). La FI atraviesa y da sentido a la FD, revelando el proyecto político, social y educativo que legitima cada propuesta (por ejemplo, un proyecto neoliberal de sujeto autorregulado frente a uno crítico y transformador basado en derechos humanos).
- **Interdiscurso:** Entendido como la “memoria discursiva” (Courtine, 2009) o el conjunto de discursos previos (científicos, políticos, morales, religiosos) que condicionan y hacen posible el enunciado actual. El análisis rastrea con qué discursos dialogan o confrontan los documentos (por ejemplo, la EE con la psicología positiva y las políticas sanitarias; la ESI con los derechos humanos y el feminismo).
- **Condiciones de producción:** El análisis considera el contexto institucional, histórico y político de cada documento. Esta categoría es crucial para comprender la posición desde la cual se habla (un ministerio provincial, un colectivo activista, un proyecto legislativo) y los intereses que pueden estar en juego.
- **Heterogeneidad y contradicción:** Lejos de asumir que un texto es homogéneo, el AD materialista busca tensiones internas. Por ejemplo, la contradicción entre el discurso de “empoderamiento” y la práctica de “control conductual” en la EE, o entre la responsabilidad individual del estudiante y la responsabilidad institucional de la escuela.

El corpus analizado está compuesto por cuatro documentos clave sobre la educación afectiva en Córdoba: dos documentos oficiales del Ministerio de Educación (2017 y 2025), un proyecto de ley de Educación Emocional (2024) y un posicionamiento crítico del colectivo XMASES (2024). El procedimiento de análisis consistió en un movimiento interpretativo en espiral, que inició con una lectura atenta de los textos orientada

a desnaturalizar su superficie lingüística y rastrear familias parafrásticas. A partir de allí, recurrimos sistemáticamente a la batería de categorías que hemos mencionado con el objeto de identificar patrones de sentido, oposiciones ideológicas y estrategias de posicionamiento. Este proceso no fue lineal, sino dialéctico: cada nueva inferencia reconfiguraba las hipótesis iniciales, permitiendo avanzar desde la descripción hacia una interpretación crítica de las tensiones ideológicas en disputa y de las condiciones de producción que las posibilitan.

3. Universalismo débil: acerca de la efectivización del derecho a la ESI

La ESI en Argentina, establecida por la Ley Nacional N° 26.150 sancionada en octubre de 2006, constituye una política pública federal que garantiza el derecho de niñas, niños y adolescentes a recibir educación sexual en todos los establecimientos educativos, tanto de gestión estatal como privada. Su enfoque inherentemente integral abarca las dimensiones biológicas, psicológicas, sociales, afectivas y éticas de la sexualidad, alineándose con la definición de la Organización Mundial de la Salud. Desde el posicionamiento oficial sostenido hasta diciembre de 2023, la ESI ha sido entendida como una herramienta crucial para la formación armónica de las personas, la promoción de actitudes responsables, la prevención de problemas de salud y la garantía de igualdad de trato y oportunidades (Faur, Gogna & Binstock, 2015; UNFPA, 2017; UNICEF, 2018).

La Ley 26.150 creó el Programa Nacional de ESI, dependiente del entonces Ministerio de Educación de la Nación, con la responsabilidad de promover y garantizar la implementación de la ESI en todas las jurisdicciones. Este organismo tuvo como objeto la homogeneización relativa de los procesos de implementación mediante el desarrollo de capacitaciones docentes y la producción de materiales educativos. El rol del ministerio resultó crucial para promover la implementación mediante la financiación de su ejecución en las provincias, actuando como eje coordinador en un sistema educativo descentralizado. Durante la anterior gestión nacional se creó el Observatorio Federal de la ESI (OFESI) para monitorear la implementación y fortalecer el sistema de seguimiento (UNICEF & Ministerio de Educación, Cultura, Ciencia y Tecnología, 2019).

Aunque la Ley 26.150 establece la ESI como un derecho universal, dos factores operan como condición de posibilidad para la dispersión en las prácticas de implementación. Por un lado, Argentina cuenta con un sistema educativo descentralizado que otorga autonomía a las jurisdicciones provinciales en la gestión educativa. Por otro lado, el quinto artículo de la ley introduce la posibilidad de "adaptación" de las propuestas de ESI según la "realidad sociocultural" y el respeto a los idearios institucionales (Argentina. Congreso de la Nación, 2006). Esta disposición ha generado históricamente márgenes de maniobra que se manifiestan en instancias que condicionan su universalidad formal según interpretaciones locales, voluntad política provincial y sesgos ideológicos institucionales.

La función de coordinación y provisión de recursos del Programa Nacional constituyó un elemento fundamental para mitigar las disparidades inherentes al sistema federal. Por tanto, la ausencia de esta función centralizada impacta directamente en la capacidad de las jurisdicciones para sostener una ESI coherente con el enfoque integral, generando una tensión fundamental entre el mandato federal de un derecho universal y la ejecución descentralizada.

Con el cambio de gobierno en diciembre de 2023, se ha observado un proceso de deslegitimación y desfinanciamiento del Programa Nacional de ESI, a pesar de que la Ley 26.150 no ha sido formalmente anulada. El presupuesto nacional para 2025 no asigna fondos específicos para la ESI, y el "Programa de Fortalecimiento de la ESI" ha desaparecido como línea de financiamiento identificable. Esta ausencia presupuestaria ha sido calificada por organizaciones como ACIJ y ELA como un "retroceso grande en transparencia" y un indicio preocupante de que la ESI "podría no existir más" en la práctica (cfr. La Nación, 2024).

Aunque la Secretaría de Educación ha declarado que la ESI "continúa" dentro del "Programa 29", el documento del presupuesto 2025 no hace referencia textual a la ESI, a diferencia del presupuesto de 2023. Adicionalmente, se ha procedido al retiro de materiales sobre ESI de los sitios web oficiales, acción considerada por especialistas como carente de aval legislativo o científico (Anred, 2025), dificultando el acceso de educadores a materiales aprobados y afectando la calidad de la implementación.

4. Mecanismos verticales de deslegitimación de la ESI

El arribo a la presidencia de Javier Milei condensó procesos de deslegitimación discursiva destinados a la ESI que se venían desplegando con intensidades variables desde sus orígenes. Inicialmente, la oposición tuvo como protagonistas a sectores conservadores y religiosos, incluyendo la Iglesia Católica y diversas iglesias evangélicas, que sostenían que la educación sexual es responsabilidad exclusiva de los padres y que el rol escolar debe ser subsidiario (cfr. Esquivel, 2013). La estrategia de estos actores, principalmente la Iglesia Católica, fue el desarrollo sistemático de materiales didácticos y dispositivos pedagógicos para adecuar la implementación de la ESI a su ideario, produciendo su propia educación sexual reñida con el enfoque integral mediante desplazamientos y sustituciones que se distanciaron del proceso de ampliación de derechos sexuales.

A partir de 2018 se produjeron desplazamientos estratégicos que intensificaron mecanismos previos y dieron lugar a nuevos procedimientos. La narrativa central empleada para deslegitimar la ESI es la de la "ideología de género", un "dispositivo retórico de manufactura transnacional" utilizado por movimientos antigénero, fuerzas populistas de derecha y sectores del conservadurismo católico y evangélico (Estivalet & Dvoskin, 2022). Este concepto funciona como un "vehículo simbólico para evocar una conspiración global" que buscaría destruir el tejido social mediante la erosión de la estructura familiar tradicional (Equal Rights Coalition, 2022). Tales movimientos pretenden desacre-

ditar el conocimiento científicamente validado y las instituciones asociadas a principios democráticos y de derechos humanos (Campana & Miskolci, 2017), definiendo a la ESI como una “causa militante” de los feminismos que se valdría de los aparatos estatales para “adoctrinar” a los estudiantes.

Con el cambio de gobierno en diciembre de 2023, se incrementó la circulación de narrativas “provida” y “anti-género” que articulan discursos sobre la “familia tradicional”, la “libertad individual” y el “adoctrinamiento estatal”. Las estrategias centrales de la fuerza gobernante han vinculado la ESI con agendas como el marxismo cultural, presentándola como herramienta destinada a destruir la familia. En entrevistas durante la campaña electoral, Javier Milei sostuvo que la ESI “es un mecanismo por el cual lo que se hace es deformarle la cabeza a la gente” y que se trata de “algo que baja del Estado con una clara intención de impulsar todo lo que tiene la línea de la izquierda y la ideología de género” (*Todo Noticias*, 2022). Al año siguiente, la vice presidenta Victoria Villarruel en una entrevista en el mismo canal sostuvo la misma línea argumentativa:

los contenidos no respetan lo que es la biología per se del ser humano, son contenidos en muchos casos de adoctrinamiento, de ideologización. Y que además se meten en lo que es el ámbito interno de cada ciudadano y, por supuesto, de cada familia (*Todo Noticias*, 2023).

En esa entrevista, Milei enfatizó que la ESI “es parte de esa agenda postmarxista que tiene que además ver con la destrucción del núcleo social más importante dentro de la sociedad, que es la familia” (*Todo Noticias*, 2023). Mediante estos procedimientos se le atribuye a la ESI el rasgo de una amenaza simbólica contra los valores fundamentales de las sociedades occidentales condensada en la destrucción de la familia tradicional.

Este fenómeno se imbrica en una dinámica global de movimientos conservadores que comparten estrategias de deslegitimación respecto de políticas de educación sexual con enfoque de derechos. Organizaciones como Alliance Defending Freedom, C-Fam y Family Watch International han exportado modelos de oposición basados en el concepto de “ideología de género” para criminalizar políticas educativas progresistas en América Latina (Corrêa, & Kalil, 2020; Biroli, 2020). En Argentina, estas influencias se manifiestan en iniciativas como Con Mis Hijos No Te Metas, movimiento regional que arribó al país en 2018 durante los debates sobre la legalización del aborto (Santamarina, 2020).

Con La Libertad Avanza en el gobierno nacional, las consecuencias de esta ofensiva ideológica trascendieron las declaraciones y afectaron directamente la trama política que contribuía a la implementación efectiva de la ESI. Sumado al desmantelamiento del Programa Nacional de ESI, desde diciembre de 2023 se llevaron a cabo medidas concretas para revertir políticas del proceso de ampliación de derechos relativos a la sexualidad y el género: el Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad fue disuelto, el Plan Nacional de Prevención del Embarazo No Intencional en la Adolescencia (ENIA) fue interrumpido mediante recortes presupuestarios y el INADI fue cerrado el 22 de febre-

ro de 2024. Estas decisiones configuran una escena con matriz conservadora reactiva frente a los derechos sexuales y reproductivos que vulnera compromisos nacionales e internacionales en materia de derechos humanos, salud pública y equidad de género (Amnistía Internacional, 2024).

4.1 El camino hacia la sustitución de la ESI: Educar las emociones

Las emociones gozan de una presencia ubicua y expansiva en el discurso social, operando cada vez más como principio explicativo de comportamientos heterogéneos. Los procesos de emocionalización se configuran como rasgos estructurantes de los modos actuales del neoliberalismo (Illouz, 2007; Brown, 2017) y se imbrican con el funcionamiento del dispositivo de la sexualidad (Foucault, 2003). Sin embargo, las perspectivas sobre los modos de abordar las emociones divergen significativamente según los lugares de enunciación, posicionamientos ideológicos y regímenes de circulación. Una mirada crítica sobre la presencia de lo emocional en las políticas educativas exige indagar sus condiciones de aparición matizando el brillo de las novedades ostentatorias.

Los imperativos sobre la necesidad de educar las emociones han interpelado al sistema educativo mediante la dicotomía entre el racionalismo ilustrado de la tradición pedagógica fundacional y la exclusión del cuerpo y las emociones. Una mirada genealógica permite advertir que las emociones han estado presentes desde los orígenes del sistema educativo argentino en la configuración del rol docente (Boccardi, 2019). Ejemplos paradigmáticos incluyen el mandato de Domingo Faustino Sarmiento a las maestras, que enfatizaba la importancia del amor y el entusiasmo en la enseñanza, y el modelo de “docente afectuoso” predominante desde fines del siglo XIX, heredado del enfoque europeo basado en la “constricción interna” (Abramowski, 2023: 100-101). Es posible identificar la continuidad de este precepto educativo adaptándose estratégicamente a diferentes objetivos y metodologías, aunque para posicionar la Educación Emocional (EE) como necesidad contemporánea se recurre estratégicamente a atribuirle novedad y actualidad (Abramowski, 2017; Sorondo, 2020).

En el contexto argentino reciente, la EE adquirió visibilidad pública durante el gobierno de Mauricio Macri (2015-2019), se revitalizó durante la pandemia por COVID-19 y ha cobrado renovada centralidad con La Libertad Avanza. Actualmente, diversas legislaturas provinciales discuten proyectos de ley para incorporar la EE en el sistema educativo, presentando notable homogeneidad discursiva derivada de los lineamientos de la Fundación Educación Emocional, liderada por el psicólogo Lucas Malasi.

La centralidad creciente de la EE debe relacionarse con el abordaje de la afectividad que forma parte, desde sus orígenes, de la formulación de la ESI. La normativa de esta política pública fue sancionada bajo condiciones políticas complejas, marcadas por tensiones con sectores del conservadurismo religioso, y su enfoque integral se fue definiendo durante su implementación mediante las acciones del Programa Nacional de ESI. Este enfoque se estructura en torno a cinco ejes conceptuales, uno de los cuales

es la “valoración de la afectividad”. A diferencia de aspectos más controvertidos como la diversidad sexual o los derechos reproductivos, la afectividad logró mayor aceptación social y fue reforzada tanto en los Lineamientos Curriculares para la ESI (Ministerio de Educación de la Nación, 2008) como en los materiales didácticos (Boccardi, 2019).

Desde una perspectiva genealógica, la afectividad ha funcionado como punto de articulación entre el enfoque de derechos sexuales promovido por el gobierno kirchnerista (Pecheny, 2014) y ciertos sectores del conservadurismo católico. Durante los debates previos a la sanción de la ley, la afectividad operó como dispositivo de negociación que permitió establecer puentes entre actores ideológicamente opuestos, actuando como pegamento frente a modelos biomédicos y preventistas tradicionales (cfr. Ministerio de Educación de la Nación, 2008). Esto se debe a que la Iglesia Católica históricamente le ha otorgado lugar central a lo afectivo dentro de su propuesta educativa, vinculado a una concepción espiritualista que contrasta con las aproximaciones racionalistas atribuidas a la educación laica.

Documentos oficiales de la Iglesia, como el publicado por la Sagrada Congregación para la Educación Católica en 1983, definen una “educación afectivo-sexual” basada en la integración de dimensiones biológicas, psico-afectivas, sociales y espirituales (1983). Sin embargo, dicha integración está subordinada a un modelo moral que concibe la afectividad como medio para el dominio espiritual de los instintos sexuales, orientado hacia la madurez personal en clave teleológica: pudor, templanza, complementariedad de género y reproducción familiar como base del orden social. Esta concepción, inscrita en un marco religioso normativo y estático, contrasta con el paradigma democrático-liberal que sustenta la ESI estatal, cuyo fundamento reside en la autonomía individual, el respeto por la diversidad y la libertad sobre el propio cuerpo (Vaggione, 2017).

La operatoria descrita pone de manifiesto que, aunque la presencia de las emociones es ubicua, su articulación ideológica puede resultar disímil. Las disputas actuales en torno al abordaje de las emociones entre las propuestas de EE y la ESI permiten trazar articulaciones ideológicas más amplias que dan cuenta de posicionamientos disímiles acerca de los sentidos atribuidos a la educación de niños y adolescentes.

5. Córdoba: una ESI que se resiste a morir y una EE que puja por reemplazarla

5.1. Las condiciones de aparición de la EE en Córdoba y la configuración de una batalla

Antes de abordar la situación específica que atraviesa esta disputa en torno a la ESI y la EE en la provincia de Córdoba, es necesario reponer un panorama más amplio tanto en términos sincrónicos como diacrónicos. Desde los inicios de la implementación de la ESI, la jurisdicción cordobesa ha mantenido, casi sin alteraciones, una relación de

continuidad ideológica y metodológica con la plataforma movilizada por el Programa Nacional de ESI (cfr. Molina, 2019; Boccardi, 2021). El diálogo permanente entre el programa jurisdiccional y el nacional y las condiciones favorables a la articulación específica en el ámbito de las políticas educativas permitieron que las tensiones que ocurrían en las altas esferas de la gestión gubernamental no interfirieran en los procesos de implementación de la ESI en la provincia. En ese sentido, el programa provincial de ESI sostuvo desde su creación en el 2009 una perspectiva acerca de la sexualidad, la educación y los derechos ligada al enfoque integral que opera como un factor estructurante del posicionamiento del Programa nacional (cfr. Boccardi, 2021).

Tal como hemos mencionado más arriba, la tematización de la EE en el ámbito de la política educativa nacional emergió durante la presidencia de Mauricio Macri. Esta temática formaba parte de la agenda educativa oficial de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires² desde la reforma curricular de 2014 (Feldfeber et al, 2025) y ascendió a la esfera educativa nacional con el cambio de gobierno que implicó a su vez el traslado de cuadros de gestión educativa desde la ciudad hacia la cartera educativa nacional. Como otro rasgo de este proceso, en el 2016 se estableció un convenio con la Fundación Instituto de Neurología Cognitiva (INECO), presidida por Facundo Manes, con el objetivo de crear un Laboratorio de Neurociencias y Educación. Las iniciativas producto de esta articulación fueron eventos destinados específicamente a docentes donde se abordaban temáticas ligadas a las neurociencias, la educación emocional y el mindfulness (cfr. Wanschelbaum, 2022, pp. 19-20). Como parte de las acciones conjuntas entre el ministerio y este instituto, se elaboró una serie de materiales educativos denominada "Aprender con el cerebro en mente", dirigida a docentes de todos los niveles educativos y producida dentro del marco de la Red Federal para la Mejora de los Aprendizajes. Los títulos que componen esta colección evidencian el recorte temático y la perspectiva propuesta: *Regulación de la conducta para el aprendizaje; Aprender a aprender; Emociones y motivación en los procesos de enseñanza y aprendizaje; Creatividad; Trastornos del aprendizaje; Cognición social y habilidades sociales* (Ministerio de Educación de la Nación Argentina & Fundación INECO, Instituto de Neurociencias y Educación, 2018). El avance de estas perspectivas en la política educativa nacional no se articuló directamente en una amenaza de sustitución de ESI que, si bien experimentó una marcada ralentización mediante una fuerte disminución presupuestaria, sostuvo su posicionamiento centrado en el enfoque integral.

Durante esta etapa, el Ministerio de Educación de Córdoba recibió y canalizó las propuestas de formación docente aisladas que ofrecieron desde nación acerca de estas temáticas. Al mismo tiempo, se conformó un pequeño equipo técnico que elaboró un conjunto de documentos que establecieron un posicionamiento local acerca de la EE. Al igual que ocurrió en el ámbito nacional, el avance de esta temática en la provincia no

² A partir del 2007, esta jurisdicción ha sido gobernada ininterrumpidamente por el partido político *Propuesta Republicana* (PRO) liderado por Mauricio Macri.

implicó un desplazamiento o crítica respecto de la ESI, sino que operó de manera autónoma. De todos modos, nos interesa analizar la producción discursiva en esta instancia dado que lo consideramos central para reconstruir las tensiones acerca del posicionamiento de la sede ministerial.

Luego de este momento inicial de la emergencia de la EE en la política educativa, tuvo lugar otro proceso marcado por la llegada de La Libertad Avanza al gobierno nacional. Como hemos mencionado más arriba, en este caso la proliferación de propuestas de EE operó de manera concomitante con el despliegue de mecanismos discursivos y presupuestarios destinados a eliminar o transformar radicalmente el enfoque integral que orquesta a la ESI desde sus orígenes. Ante la percepción de esa amenaza, se conformó un movimiento federal que reunió actores heterogéneos ligados a la implementación de esta política pública en todo el país denominado XMASESI (FLACSO, 2025). En septiembre del 2024, en el marco de la multiplicación de proyectos en las legislaturas de diferentes jurisdicciones y la recurrencia de la EE en la agenda pública, el colectivo estableció su posicionamiento mediante el documento “Carta a la Docencia Argentina ¿Alojar o gestionar las emociones? Diferencias entre la ESI y la EE”. En el marco de estas disputas que se multiplicaron en el territorio nacional, en noviembre de 2024, el Frente Cívico presentó un proyecto de ley en la legislatura de la provincia de Córdoba que establece la incorporación de la EE como una asignatura obligatoria en todo el sistema educativo (La Voz del Interior, 2025). Nos interesa indagar el posicionamiento ideológico de este proyecto para dar cuenta de su inscripción en la disputa y las relaciones que se establecen con el documento “La dimensión socio-afectiva en la escuela. Orientaciones generales en el marco del bienestar educativo” publicado por el Ministerio de Educación de esta provincia en marzo del 2025 como una estrategia para sentar una posición oficial.

A partir del análisis discursivo de estos cuatro materiales, nos proponemos visibilizar las continuidades y/o discontinuidades que se entranan en estas disputas por la legitimidad acerca de la educación de las emociones y las relaciones que se establecen con la ESI.

5.2. Las emociones llegan a Córdoba en los tiempos de Macri

Junto con el arribo de las iniciativas relativas a la EE en la cartera educativa nacional, el ministerio cordobés creó un pequeño equipo en el 2016 para dialogar con las propuestas nacionales y motorizar la EE en la provincia desde un posicionamiento propio. En 2017, este equipo produce un primer documento que establece las líneas centrales del posicionamiento ministerial respecto de esta temática en ese contexto específico que hemos descrito. A continuación, presentaremos un análisis de dicho documento titulado “Documento de acompañamiento N° 12. Aprendizaje emocional y social: aportes para pensar desde la escuela” de acuerdo con los criterios metodológicos que hemos establecido al comienzo de este trabajo.

5.2.1. Elementos para trazar una Formación Discursiva (FD) sobre Aprendizaje Emocional y Social (AEyS)

Como punto de partida, se define al AEyS como un “proceso de enseñanza sistemático y permanente” (p. 17). Este proceso busca que lxs estudiantes adquieran “conocimientos, actitudes y habilidades necesarios para: reconocer y manejar sus emociones, demostrar interés y preocupación por los demás, establecer relaciones saludables, tomar decisiones y manejar los desafíos responsablemente y de manera constructiva” (p. 18). Además, contribuye a la “educación integral de los estudiantes” en las dimensiones afectivas, cognitivas, sociales y culturales (p. 18). Interviene en el “desarrollo paulatino de un conjunto de habilidades sociales” y forma parte del “aprendizaje permanente” (p. 19). También se afirma que “ninguna persona carece totalmente de ellas y nadie está totalmente formado” (p. 19).

El documento reafirma que la EE/AEyS es un “proceso educativo”, “continuo” y “permanente”, centrado en el desarrollo de “habilidades” “emocionales” y/o “socioemocionales”, con el objetivo de lograr “bienestar”, “desarrollo humano” que aparece adjetivado como “integral” mediante instancias de “acompañamiento”.

Respecto de los objetivos, se persigue el desarrollo de “habilidades intrapersonales” como la “autopercepción”, “identificación de emociones”, “tolerancia a la frustración”, “empatía”, “escucha activa” y “manejo de conflictos interpersonales” (pp. 31-33).

A su vez, se establece una vinculación de tales habilidades con el desarrollo de capacidades fundamentales como el “trabajo en colaboración para aprender a relacionarse e interactuar”, el “abordaje y resolución de situaciones problemáticas”, la “oralidad, lectura y escritura”, y el “pensamiento crítico y creativo” (pp. 35-39).

En lo concerniente a la implementación y a la definición de sujetos, se propone la transversalidad, es decir, que sea “abordado y desarrollado por docentes de todas las áreas y espacios curriculares” (p. 53). Se plantea la necesidad de capacitación docente en la “intervención didáctica del docente” (p. 40) y su rol de “autoridad pedagógica habilitante” (p. 48). Se menciona explícitamente el rol de lxs “estudiantes”, “docentes” y la “comunidad educativa” (pp. 46-47). La constitución de sujetos involucrados (alumnos, docentes, familias) es un elemento recurrente en el documento.

5.2.2. Inferencia de la Formación Ideológica

Como punto de partida, resulta destable la crítica al modelo educativo tradicional. El documento plantea la “tensión entre una enseñanza focalizada en componentes cognitivos [...] y el desarrollo de aprendizajes emocionales y sociales” (p. 8). Afirma que la enseñanza de contenidos conceptuales como “centro de interés del sistema educativo” ha relegado los aprendizajes emocionales y sociales en la página (p. 16). También se establece una valoración de lo emocional atribuyéndole el carácter de esencial y manejable. De esta manera, se postula que el AEyS es un “elemento esencial del desarrollo humano” (p. 18) y se enfoca en las emociones como habilidades que pueden y deben

ser gestionadas y aprendidas a través de un “proceso de enseñanza sistemático y permanente” (pp. 17-18). En esa línea, se afirma que “ninguna persona carece totalmente de ellas y nadie está totalmente formado” (p. 19).

Otro aspecto destacable es la dimensión funcional y adaptativa atribuida al AEyS. Se establece como propósito que lxs estudiantes puedan “manejar los desafíos responsablemente y de manera constructiva”, “establecer relaciones saludables” (p. 18), “desenvolverse en la vida cotidiana” y “actuar de una manera constructiva” (p. 25). El documento destaca que la ausencia de recursos para relacionarse y desenvolverse socialmente es una “forma de pobreza” que restringe la inclusión (p. 27). En línea con la perspectiva funcionalista, se vincula el AEyS con la mejora del “rendimiento”, el “deseo de seguir aprendiendo” (p. 20) y la “calidad de vida” (p. 45).

En articulación con esta línea de sentido, el documento presenta una tensión entre la noción del individuo como responsable de su bienestar y éxito y el rol que se le atribuye a la institución escolar. Si bien el énfasis recae en el desarrollo de habilidades en la persona (pp. 18, 31-33, 25), el documento equilibra esta idea con la responsabilidad atribuida a la escuela para crear las condiciones de dicho aprendizaje (pp. 19, 20, 22, 26, 43, 45-46). Se menciona que la “interrupción, el detenimiento o el abandono de una trayectoria educativa refiere menos a la supuesta incapacidad personal o los avatares de una historia de vida en particular y más a la dificultad de las instituciones para romper con la homogeneización y atender a la pluralidad de trayectorias” (p. 44).

En cuanto a los mecanismos de legitimación, el documento realiza dos operaciones: se ancla en la legislación educativa vigente (Ley de Educación Nacional N° 26.206 y Ley de Educación Provincial N° 9.870) (pp. 9-10) y se inscribe en el marco de las Prioridades Pedagógicas del Ministerio de Educación de Córdoba que centran las políticas en el “desarrollo de capacidades fundamentales de los estudiantes” (pp. 10, 13, 23-24, 42). El documento se orienta hacia una “educación integral” (pp. 18, 8, 29) y promueve la “construcción de un mundo para todos y todas” basado en el “saber convivir” (p. 9). También enfatiza la creación de “ambientes saludables” y la prevención de conflictos (pp. 20 y 49). Se cita la Ley de Educación Provincial que enuncia que las instituciones se organicen “según normas democráticas de convivencia y funcionamiento, respetuosas del pluralismo y la tolerancia” (p. 46).

Para finalizar el análisis de este documento, a la tensión que hemos mencionado entre la responsabilidad individual e institucional, se agrega otra potencial contradicción entre el desarrollo de la autonomía y el pensamiento crítico, esto es, la capacidad de “debatir, oponerse, cuestionar, argumentar” vinculada a las capacidades fundamentales (p. 39, 50), y la insistencia en el “comportamiento adaptativo” y la prevención de “problemas” o “conflictos” (pp. 18, 40, 28).

5.3. Un revival de la educación emocional: un proyecto legislativo con ecos nacionales

A finales del 2024, un partido opositor al gobierno provincial presentó un proyecto en la legislatura destinado a incluir la EE como una asignatura permanente en todo el sistema educativo obligatorio. En el análisis de este proyecto, nos interesa detenernos en las similitudes y diferencias respecto del documento ministerial que hemos indagado y, a su vez, trazar los lineamientos ideológicos de la FD de la EE que se expande por todo el territorio nacional.

5.3.1. Posicionamiento del Proyecto de Córdoba en la Formación Discursiva sobre EE

Al analizar este proyecto, observamos que sus formulaciones se inscriben claramente dentro de la familia parafrástica compartida por todos los proyectos legislativos presentados en diferentes jurisdicciones³ que hemos analizado en otra oportunidad (Boccardi, en prensa) y que establece, asimismo, un conjunto de correspondencias relevantes con el documento analizado previamente.

En primer lugar, este proyecto define a la EE como un “proceso educativo, continuo y permanente, que fortalece las competencias emocionales como parte fundamental del desarrollo humano, con el objetivo de capacitar a los individuos para la vida, aumentando así el bienestar personal y social mediante el desarrollo de la inteligencia emocional y su aplicación en diversas situaciones, acompañado de apoyo, ejercicio y perfeccionamiento de estas habilidades”. Esta definición comparte el núcleo semántico identificado en los otros proyectos jurisdiccionales y con el documento cordobés donde se caracteriza a la EE como proceso educativo de enseñanza-aprendizaje, continuo/permanente, centrado en el desarrollo/fortalecimiento de habilidades/competencias emocionales/socioemocionales, con el objetivo de lograr bienestar y desarrollo humano integral mediante el acompañamiento.

En cuanto a los objetivos, este proyecto postula el desarrollo de habilidades (autoconocimiento, autorregulación escolar, motivación, empatía, habilidades sociales), la mejora de las relaciones interpersonales, y la prevención de problemáticas y conductas que atenten contra la integridad/salud. Estas metas son consistentes con las identificadas en la mayoría de los otros proyectos. En coherencia con ello, el proyecto de Córdoba utiliza formulaciones como “abordar con eficacia las exigencias y desafíos de la vida cotidiana”, que también se encuentran en otros textos.

Respecto de la implementación, la propuesta de transversalidad, junto con la creación de una asignatura específica y la capacitación docente son también elementos

³ Entre el 2016 y el 2024, se presentaron proyectos de ley en las jurisdicciones de Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Chaco, Corrientes, Misiones, San Juan, Entre Ríos, Jujuy y Tucumán. La mayoría de ellos han sido sancionados como leyes de EE actualmente vigentes.

recurrentes en esta FD. Se menciona explícitamente el rol de la familia en el trabajo conjunto, alineándose con la constitución de sujetos involucrados en la FD identificada: alumnos, docentes y familias. Las formulaciones de este proyecto se superponen significativamente con las de los proyectos de otras provincias, demostrando la estabilidad del léxico, las asociaciones semánticas y los límites de lo decible dentro de este espacio discursivo. La paráfrasis, como herramienta de análisis, permite indagar cómo este proyecto reproduce y valida los términos y conceptos clave ya en circulación, aunque pueda añadir algunos matices tales como la mención al enfoque “salutogénico-educativo” o la creación específica de una Comisión Técnica.

5.3.2. Inferencia de la Formación Ideológica

Los fundamentos del proyecto cordobés reiteran la crítica al sistema educativo actual mediante la calificación de “fracaso” ligada a la exclusividad que adquiere lo académico/cognitivo que aparece signado como “anacrónico” dado que se transmiten conocimientos que rápidamente quedan obsoletos. Esto se alinea directamente con un posicionamiento ideológico que postula y cuestiona la primacía histórica de lo racional sobre lo emocional en la educación formal. Asimismo, se valora a lo emocional como esencial y manejable. El proyecto establece que las competencias emocionales son “parte fundamental del desarrollo humano” y vincula explícitamente los problemas sociales y personales a una “mala gestión de las emociones”. Esto confirma la visión de las emociones como habilidades que pueden y deben ser gestionadas y aprendidas, susceptibles de “apoyo, ejercicio y perfeccionamiento”.

En coherencia con el posicionamiento del documento ministerial que hemos analizado previamente, pero con un significativo aumento de la intensidad y la taxatividad, este proyecto enfatiza en la dimensión funcional y adaptativa de la EE. Menciona la necesidad de un “comportamiento adaptativo y positivo”, de “abordar con eficacia las exigencias y desafíos de la vida cotidiana”, y de “prevenir las problemáticas” escolares y sociales tales como “conductas agresivas”, “adictivas” y “violentas”. Incluso llega a afirmar que el desarrollo de EE busca mantener a los individuos “bajo control consciente de sus actos, a los fines de prevenir y contrarrestar futuras conductas nocivas”. Esto refuerza significativamente la inferencia de una FI que ve la EE como una herramienta para la adaptación individual a las exigencias sociales y la prevención de problemas sociales a través de la regulación conductual y emocional del individuo. La asociación con el “éxito” personal también abona a esta perspectiva funcionalista.

Los mecanismos de legitimación de esta posición recurren a la ciencia y los organismos internacionales. En los fundamentos del proyecto se citan explícitamente a la OMS y su programa de “Educación en Habilidades para la Vida”, así como “investigaciones científicas” que comprueban los beneficios de la EE. Esta estrategia discursiva confirma la tendencia a legitimar la propuesta de EE anclándola en el conocimiento experto y las directrices de organismos reconocidos.

Respecto de la concepción del sujeto, se postula un individuo responsable de su bienestar y éxito. A pesar de la mención del “acompañamiento”, el énfasis recae en las habilidades de la persona y en la necesidad de un “cambio comportamental en la sociedad” que se logra abordando a “todos sus actores sociales”, lo que, en el contexto de la gestión emocional, implica una fuerte carga en la responsabilidad individual para el propio bienestar, el éxito y la contribución a una sociedad menos problemática. El concepto de “proyecto de vida” también resalta esta dimensión individual de realización.

Para reforzar este posicionamiento ideológico, el proyecto de Córdoba articula la necesidad de EE con una amplia diagnosis de “sociedad enferma” y la influencia adversa de “cambios valórico-culturales” tales como el consumismo y el individualismo. Esto sugiere una articulación con una FI que interpreta a la EE como parte de una respuesta a una crisis civilizatoria o moral, buscando una solución “estructural” y “sistémica” que, no obstante, se operacionaliza principalmente a través del desarrollo de habilidades individuales.

Para finalizar, al igual que planteábamos acerca del documento ministerial de 2017, aquí también emerge una potencial contradicción. Se evidencia una tensión entre el “desarrollo personal” y el “empoderamiento” como objetivos declarados, y la insistencia en el “comportamiento adaptativo” y el “control consciente de sus actos” para prevenir conductas “nocivas”. Esta tensión manifiesta la heterogeneidad constitutiva de la FD y abre la puerta a interpretar cómo diferentes lógicas (empoderamiento vs. control social/disciplinamiento) pueden coexistir y disputar sentido dentro del mismo discurso sobre EE.

5.4. Similitudes y diferencias al interior de la misma Formación Discursiva

La descripción analítica de ambos materiales pone en evidencia la recurrencia de formulaciones que dan cuenta de un núcleo semántico y postulados ideológicos clave. Aunque también se pueden identificar algunos matices y tensiones significativos.

En cuanto a la FD, ambos definen la EE/AEyS como un “proceso educativo, continuo y permanente” centrado en el desarrollo de “habilidades” “emocionales” y/o “socioemocionales”. El objetivo es lograr “bienestar” y “desarrollo humano” (adjetivado como “integral”), a través de instancias de “acompañamiento”. Se afirma que “ninguna persona carece totalmente de ellas y nadie está totalmente formado”. Por otro lado, los objetivos y las habilidades descriptas también aparecen formulados en los mismos términos o mediante operaciones de equivalencia.

En cuanto al posicionamiento ideológico, ambos textos parten de una crítica al sistema educativo actual que ha puesto el “centro de interés” en los “componentes cognitivos” o lo “académico”, relegando lo emocional. El proyecto legislativo incluso califica este enfoque de “anacrónico”. También coinciden en la valoración de lo emocional dado

que postulan que el AEyS/EE es un “elemento esencial del desarrollo humano” y valoran las emociones como habilidades que “pueden y deben ser gestionadas y aprendidas”. Asimismo, enfatizan en la dimensión funcional y adaptativa del AEyS/EE, buscando que lxs estudiantes puedan “manejar los desafíos responsablemente y de manera constructiva”, “establecer relaciones saludables”, “desenvolverse en la vida cotidiana” y “actuar de una manera constructiva”. Ello aparece vinculado con la mejora del “rendimiento” y el “deseo de seguir aprendiendo”.

También en el plano de las similitudes, ambos documentos exhiben una potencial contradicción entre el fomento de la autonomía y el pensamiento crítico (capacidad de “debatir, oponerse, cuestionar, argumentar”) y la insistencia en el “comportamiento adaptativo” y la prevención de “problemas” o “conflictos”.

Respecto de las diferencias, estas se observan principalmente en la intensidad de ciertos énfasis, los mecanismos de legitimación y la especificidad de las propuestas de implementación. Acerca de la implementación, el documento ministerial propone la transversalidad y la “intervención didáctica del docente”, mientras que el proyecto de ley adiciona a ello la creación de una asignatura específica y permanente en todo el sistema educativo obligatorio. Respecto de las operaciones de intensificación, el enfatiza fuertemente la dimensión funcional y adaptativa de la EE. Esta operación se extiende al abordaje de la responsabilidad individual, ya que mientras que el documento de 2017 equilibra la responsabilidad individual con un fuerte énfasis en el rol de la institución escolar para crear condiciones de aprendizaje, el proyecto de 2024, le asigna una fuerte carga a la responsabilidad individual para el bienestar, el éxito y la contribución a una sociedad menos problemática. En los mecanismos de legitimación también encontramos diferencias significativas, el documento del ministerio se legitima mediante la legislación educativa vigente y el marco de las Prioridades Pedagógicas del Ministerio de Educación de Córdoba, el proyecto legislativo, por su parte, recurre a la ciencia y a organismos internacionales como la OMS. Finalmente, también se exhiben diferencias en el diagnóstico de la sociedad que llevan adelante. El documento señala la importancia de la institución escolar para atender la “pluralidad de trayectorias” y la “dificultad de las instituciones para romper con la homogeneización”. El proyecto de ley articula la necesidad de EE con una amplia diagnosis de “sociedad enferma” y la influencia adversa de “cambios valórico-culturales” como el consumismo y el individualismo, posicionando a la EE como una respuesta a una “crisis civilizatoria o moral”.

5.5. XMASES! la partición de las aguas sobre el abordaje de las emociones

Como hemos mencionado, este colectivo surge con el objetivo explícito de defender a la ESI ante los ataques que amenazan con su erradicación o tergiversación. La totalidad de quienes lo integran presentan una trayectoria ligada al despliegue de esta política pública desde diferentes ámbitos (activismo, gestión, docencia e investigación).

En línea con esta condición de enunciación, el documento, una “Carta a la Docencia Argentina ¿Alojar o gestionar las emociones? Diferencias entre la ESI y la EE”, no se inscribe en la misma FD que los proyectos de ley o el documento ministerial analizados, sino que se posiciona como un contra-discurso que busca “debatir-interpelar la entrada de la educación emocional (EE) en nuestras escuelas” y defender la ESI como el marco legítimo para abordar la afectividad (p. 1). Por ello, las condiciones de producción de este documento son cruciales para entender su sentido. Respecto de la naturaleza del documento se trata de una carta abierta a la docencia, lo que implica un texto argumentativo y de posicionamiento crítico, dirigido a la comunidad de “colegas” (p. 1). En cuanto a la autoría, como dijimos, se escenifica una voz colectiva, de base, de carácter activista y con incidencia política, no institucional-estatal o legislativa. Esto contrasta con la autoría de los proyectos de ley o documentos ministeriales que hemos analizado. Finalmente, se trata de un documento fechado, su publicación el “30 de septiembre de 2024” (p. 2) lo sitúa en una coyuntura específica donde el debate entre ESI y EE es relevante en la agenda pública.

5.5.1. Posicionamiento discursivo

Principalmente, este documento caracteriza y delimita la EE mediante un mecanismo opositivo que configura una familia parafrástica crítica. Así, la EE es vista como una respuesta a una “subjetividad epocal que promueve el individualismo y la autogestión” (p. 1). Por ello, ofrece “respuestas rápidas y simplificadas en un mundo cada vez más convulsionado” (p. 1) y resulta “atractiva por su enfoque pragmático y descontextualizado” (p. 1). Esto refuerza la idea de la escuela como empresa, alineada con el discurso neoliberal (p. 1). La EE se fundamenta en el “paradigma de la psicología positiva, la inteligencia emocional, y el eficientismo pedagógico” (p. 1). Sus objetivos educativos se asocian con “motivación, liderazgo, gestión, emprendedurismo, coaching, comunicación asertiva, reprogramación positiva, indagación apreciativa”, que aluden a la “felicidad, el bienestar y la armonía como imperativos” (p. 1). En esa línea, se analiza que la EE propone verbos como “gestionar”, “controlar”, “regular”, “autoobservar” y “dominar” (p. 1) que la inscriben en un enfoque reduccionista. Se critica que “reduce las emociones a experiencias individuales, ignorando las estructuras de poder, género y contexto social que las generan” (p. 1) y promueve “ejercicios para controlar el enojo sin abordar las causas sociales o estructurales de ese malestar” (p. 1). De esa manera, en lugar de abordar las causas del malestar, su objetivo es “crear climas ‘positivos’” (p. 1).

5.5.2. Formación ideológica

La posición ideológica del documento se establece mediante la oposición a la EE y la legitimación del abordaje de los afectos por parte de la ESI. Como punto de partida, se alinea con la crítica de la EE al modelo educativo tradicional al que le atribuye la exclusión de la afectividad, pero difiere en el modo de abordarla. Rechaza el enfoque individualista y descontextualizado de la EE que invisibiliza las causas estructurales del

malestar (p. 1). Contra ello, reivindica la valoración de la afectividad desde los derechos y la complejidad. Se sostiene que la ESI aborda la afectividad desde una “perspectiva integral y de derechos” (p. 1), promoviendo el “reconocimiento, la validación y la expresión de las emociones en toda su complejidad” (p. 1). Siguiendo con los mecanismos de oposición, se plantea un enfoque no-funcionalista ni de control: “no se trata de controlar lo que sentimos, sino de comprender y dialogar con nuestras emociones en un contexto social que impacta nuestras vidas” (p. 1). De esta manera se prioriza la comprensión integral y compleja de los afectos sobre el control mecanicista.

Otro aspecto relevante es la promoción de la transformación social. El enfoque de la ESI busca “proponer transformaciones profundas en las relaciones de poder que atraviesan nuestras vivencias cotidianas” (p. 2). Se distancia de una FI que busca solo la adaptación individual o la prevención de “conductas nocivas” (p. 1).

A su vez, se le otorga un lugar relevante a la perspectiva de género y diversidad sexual. La ESI permite “reconocer la perspectiva de género” (p. 1), “interpelar y cuestionar los mandatos de género” (p. 1), “respetar la diversidad sexual” (p. 2), “alojar las múltiples emociones que generan las diferencias” (p. 2), “reflexionar sobre los modelos hegemónicos” (p. 2) y “ejercer nuestros derechos” (p. 2) relacionados con el consentimiento y relaciones respetuosas.

La definición del sujeto también se lleva adelante mediante la oposición. Se plantea que el sujeto interpelado por la EE se construye como individualista y auto-gestor, que debe controlar sus emociones para adaptarse y lograr el “éxito” o el “bienestar” de forma descontextualizada (p. 1), mientras que el sujeto interpelado por la ESI es crítico, reflexivo, consciente de su contexto social y de las relaciones de poder, capaz de reconocer y expresar emociones complejas, respetar la diversidad, y participar en la construcción de relaciones respetuosas y comunidades que “alojen desde el respeto y la amorosidad” (p. 2). De acuerdo con ello, el docente es constituido como un agente que ofrece “herramientas que nos permitan comprender las emociones en su contexto” (p. 2).

Al respecto de las operaciones de legitimación, la ESI se valida por ser una “política pública” (p. 1) y por su carácter integral y de derechos (p. 1), a diferencia de la EE que se asocia con mercantilización y simplificación (p. 1).

En el plano de las relaciones interdiscursivas, el documento dialoga directamente con el discurso de la EE para refutarlo. A su vez, se ancla en el discurso de los derechos humanos, los estudios de género, la pedagogía crítica y las políticas públicas inclusivas relacionadas con la ampliación de derechos (pp. 1-2). Utiliza hashtags como #ESLey y #másESImásDerechos (p. 2), que lo conectan con un movimiento social ya establecido.

Para finalizar, identificamos que la contradicción es el eje central y constitutivo de este documento. Se presenta una oposición binaria y excluyente entre la EE y la ESI, basada en sus “diferentes enfoques porque poseen intencionalidades o sentidos distintos” (p. 1). Su tensión principal se establece entre control individual y adaptación (EE) vs. comprensión contextualizada, derechos y transformación social (ESI).

5.6. La respuesta cordobesa ante los avances de la EE

En marzo de 2025, el Ministerio de Educación de la provincia de Córdoba publica y difunde en todo el sistema educativo el documento “La dimensión socio-afectiva en la escuela. Orientaciones generales en el marco del bienestar educativo”. Con ello, se evidencia una estrategia oficial para sentar una posición institucional respecto al abordaje de la afectividad en el ámbito escolar, particularmente en respuesta a la discusión sobre la incorporación de la EE en el sistema educativo provincial.

En cuanto a las condiciones de producción, resulta relevante que se trata de un documento oficial y normativo que establece explícitamente su marco de inscripción: “acompaña, complementa y amplía los documentos anteriores, en tanto actualiza y resignifica el enfoque y los aportes para abordar la dimensión afectiva en el ámbito escolar, atendiendo a las características de una nueva coyuntura” (p. 5). La autoría del documento, subraya su carácter institucional, legitimado y de política pública, a diferencia del “contra-discurso” de base activista que representaba el documento que analizamos previamente.

5.6.1. Posicionamiento Discursivo: crítica a la EE y defensa del enfoque integral

El documento establece una clara distinción entre dos modelos para abordar las emociones en la escuela, adoptando una postura crítica hacia la EE y defendiendo un enfoque integral. La EE se asocia con la “autorregulación, el autocontrol y la gestión de las emociones como ejes centrales” (p. 7). Se fundamenta en “las teorías de la inteligencia emocional, la psicología positiva y las neurociencias” (p. 8). Concibe las emociones como “respuestas de orden fisiológico/neurológico, que surgen del interior del individuo” (p. 8). Su finalidad sería la “autorregularse a través de diferentes técnicas específicas y así lograr una interacción eficaz y una adaptación social” (p. 8). En consecuencia, el documento advierte que la EE “corre el riesgo de desatender la importancia de las relaciones interpersonales, el entorno sociocultural y los factores estructurales que afectan el bienestar emocional de los/as estudiantes” (p. 8). Al igual que el documento de XMASE-SI, se critica a la EE por “reforzar una visión individualista de las emociones” (p. 8) y por “limitar el desarrollo de una conciencia crítica y colectiva sobre las causas profundas de las tensiones emocionales, como la desigualdad, la discriminación o la violencia” (p. 8). Además, se afirma que “el enfoque de la educación emocional en el ámbito educativo resulta reduccionista” (p. 9).

En cuanto a la defensa del enfoque integral de la dimensión socio-afectiva, se establece que el Ministerio de Educación de Córdoba “adhiera a un enfoque integral de las emociones para comprenderlas desde una dimensión socio-afectiva” (p. 9). Este enfoque implica una “mirada situada (histórica, política, social)” (p. 9) y promueve que los estudiantes “puedan expresar sus emociones, desarrollen capacidades de empatía, respeto, solidaridad, entre otros, y puedan establecer vínculos saludables y no violentos”

(p. 9). Se subraya que este abordaje “no reduce la dimensión emocional a un aspecto individual sino que la aborda de manera integral, reconociendo el contexto social y cultural en que las emociones se producen, ayudando a expresarlas, compartirlas e indagando en modos colectivos de resolver las dificultades” (p. 9). Se busca “generar las condiciones para que todos/as puedan expresar sus puntos de vista respetando las diferencias, y abordándolas colectivamente para que no se resuelvan desde la violencia” (p. 9). Las emociones, en esta perspectiva, no se “reducen al espacio de lo íntimo ya que tienen un carácter social, público y colectivo y poseen una dimensión relacional” (p. 9). El marco de este enfoque es una “pedagogía humanizadora” (p. 4) y una “perspectiva de derechos humanos” (p. 5).

5.6.2. Formación Ideológica

La FI que sostiene este documento se alinea claramente con una pedagogía crítica y de derechos, en oposición a una visión individualista y adaptativa. El documento se inscribe “bajo una perspectiva de derechos humanos” (p. 5) y se enmarca en la Ley de Educación Nacional N° 26206 y la Ley de Educación Provincial N° 9870 (p. 6), así como la Ley de Protección Integral de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes (p. 8). Esto legitima su abordaje en un marco de garantías y protección.

De acuerdo con ese enfoque, considera al sujeto desde “múltiples dimensiones biológicas, psicológicas, sociales, afectivas y éticas” (p. 8), promoviendo el “desarrollo integral de las personas” (p. 7). Se opone a la reducción de las emociones a lo individual, enfatizando su dimensión relacional y colectiva (p. 9). Impulsa la “construcción colectiva de formas de convivencia” (p. 19) y la resolución de dificultades de manera “colectiva” (p. 9). Propone a la escuela como “un espacio de cuidado desde una pedagogía humanizadora” (p. 4), donde los vínculos se basan en la confianza, el respeto y la escucha activa (p. 4, 21-22). Al buscar abordar las “causas profundas de las tensiones emocionales, como la desigualdad, la discriminación o la violencia” (p. 8), se distancia de una FI que busca solo la adaptación individual.

En continuidad con el documento de XMASESI, la oposición a la FI de la EE ejerce una función que estructura el propio posicionamiento. De esta manera, se plantea que la EE se centra en el “control individual con fines adaptativos y productivos” (p. 8), ignorando los factores estructurales y la conciencia crítica (p. 8). También se caracteriza a la EE como reduccionista dado que limita la comprensión de las emociones a aspectos fisiológicos/neurológicos, desconectados del contexto social y cultural (p. 8).

Al respecto de la definición del sujeto, se aspira a formar “seres sentipensantes” (p. 6), capaces de “reconocer y expresar sus emociones” (p. 12), de “conocerse a sí misma/o y alojar sus sentimientos” (p. 12), y de desarrollar habilidades intrapersonales como la autopercepción y la tolerancia a la frustración (p. 13). Fundamentalmente, es un sujeto crítico, reflexivo y participativo, consciente de su contexto social, capaz de establecer “vínculos saludables y no violentos” (p. 9) y de “indagar en modos colectivos de resol-

ver las dificultades" (p. 9). El docente, a su vez, es constituido como un agente central para "generar espacios de confianza para alojar los afectos" (p. 9) y promover "afectos colectivos" (p. 17).

En el plano de las relaciones interdiscursivas, este documento dialoga intensamente con varios discursos. Por un lado, como vimos, confronta con el discurso de la EE, diferenciando explícitamente sus fundamentos y objetivos (p. 7- 8). Coyunturalmente, esta operación resulta una respuesta clara al proyecto legislativo sobre EE en Córdoba que hemos analizado.

Por otro lado, lleva adelante un mecanismo de anclaje en el discurso legal y de derechos: se apoya en el marco normativo que hemos mencionado dotando de solidez legal a su propuesta. También dialoga con la producción académica: cita a autores relevantes en el campo de la afectividad y la educación como Ana Abramowski (p. 6, 8), Carina Kaplan (p. 4, 6, 9, 17) y Daniel Brailovsky (p. 4, 6, 9, 17), entre otros. Esto demuestra un respaldo teórico y pedagógico para su enfoque.

Otra estrategia de este documento consiste en establecer una relación de coherencia con políticas previas del ministerio. Para ello se inscribe en una línea de trabajo previa de esta cartera, dialogando con la "Colección aprendizaje emocional y social" (2018), el "Plan de desarrollo educativo provincial 2024- 2027 con proyección 2033" y el documento "BienCBA: políticas educativas con enfoque de bienestar" (p. 5).

Para finalizar el análisis de este texto, es importante el rol estructurante que adquiere la tensión entre los dos modelos de abordaje de las emociones. El documento explicita que estos modelos "conviven (no sin algunas contradicciones) en la actualidad" (p. 7). La contradicción fundamental radica en la intencionalidad subyacente: ¿se busca el "control individual con fines adaptativos y productivos" (p. 8) o la "comprensión [de las emociones] desde una dimensión socio-afectiva... [indagando] en modos colectivos de resolver las dificultades" (p. 9)? Esta tensión se refleja en la concepción del origen del malestar -individual vs. Estructural- y en el propósito final de la educación afectiva adaptación vs. transformación social- (pp. 8-9).

5.6.3. Continuidades y diferencias con la propuesta de XMASESI

Como se evidencia claramente, este documento presenta importantes continuidades y similitudes con la propuesta del colectivo federal, aunque también emergen algunas diferencias estratégicas. Ambos documentos coinciden enfáticamente en la crítica a la EE y construyen su propia posición mediante una lógica opositiva. También ambos se adhieren a una FI que prioriza los derechos humanos, la perspectiva social y contextual de las emociones, la pedagogía crítica y el objetivo de la transformación social, promoviendo la idea de una escuela que aloja, comprende y trabaja colectivamente con las emociones. En coherencia con ello, ambas propuestas aspiran a formar un sujeto crítico, reflexivo, empático, capaz de comprender sus emociones en contexto y de construir vínculos respetuosos.

En cuanto a las diferencias, debemos remarcar la configuración de la autoría, de un lado se trata de un movimiento federal de carácter activista y con incidencia política, mientras que del otro lado se trata de un documento oficial y normativo del Ministerio de Educación. Esto le otorga un peso institucional y una capacidad de implementación directa que el anterior no posee.

Otra diferencia, remite al nombramiento explícito de la ESI. El documento de XMA-SESI nombra y defiende explícitamente a la ESI como el marco legítimo para abordar la afectividad, incluso utiliza el acrónimo en su título. En cambio, el documento del Ministerio de Córdoba, si bien su enfoque integral de la dimensión socio-afectiva comparte muchos principios con la ESI (como la perspectiva de derechos, el abordaje de la diversidad), no utiliza explícitamente el término ESI como su marco principal. Opta por un encuadre más amplio de "bienestar educativo" (p. 4, 22) y "enfoque integral de las emociones" (p. 9) [articulado con la Ley de Educación Nacional y Provincial (p. 6). Esta omisión puede ser leída como una estrategia discursiva para lograr una aceptación más amplia, evitando las controversias específicas que a veces se asocian con la sigla ESI, mientras se defienden y promueven sus principios fundamentales.

6. Conclusiones

Este trabajo se propuso visibilizar que la disputa por la educación de las emociones en Córdoba no es un desacuerdo técnico o pedagógico menor, sino un campo de batalla simbólico y político donde se juega el sentido mismo de la escuela pública y, por extensión, el programa sociopolítico de la Argentina. Desde la perspectiva del Análisis del Discurso, hemos indagado cómo dos proyectos político-pedagógicos antagónicos —uno basado en la gestión individual de las emociones y otro en la comprensión socio-afectiva contextualizada— se enfrentan no solo por contenidos, sino por la definición acerca de qué debe ser la educación en tiempos de crisis.

El análisis exhibe que la propuesta de Educación Emocional (EE), presente en el proyecto legislativo cordobés y en alineación con discursos nacionales, opera mediante una Formación Discursiva funcionalista. Este modelo, atravesado por un interdiscurso neoliberal —que amalgama psicología positiva, eficiencia institucional y políticas sanitarias de prevención— naturaliza la responsabilidad individual sobre problemas sociales. Entre sus operaciones principales, promueve la autorregulación como virtud cívica y constituye al estudiante como un sujeto responsable de su propio bienestar, independientemente de las condiciones materiales, sociales o afectivas que lo rodean. Como efecto ideológico, este discurso despolitiza el malestar escolar, convirtiéndolo en un problema de habilidades personales a gestionar, no de estructuras opresivas a transformar. La paráfrasis intensiva de este corpus muestra una coherencia léxica centrada en "herramientas", "habilidades", "control consciente" y "comportamiento adaptativo", que configuran una realidad donde lo emocional es un recurso a optimizar. Esta operación discursiva produce un efecto de preconstruido: la idea de que las emociones son inhe-

rentemente peligrosas y deben ser dominadas se presenta como una verdad autoevidente, ocultando las luchas sociales que hacen emerger ese malestar.

En contrapunto, el documento del Ministerio de Educación de Córdoba (2025) y el posicionamiento del colectivo XMASESI emergen como un contra-discurso que desafía esta naturalización. No niegan la importancia de lo afectivo, pero proponen una FD alternativa, atravesada por elementos críticos del interdiscurso tales como los postulados relativos a los derechos humanos, la pedagogía social y el feminismo. Aquí, las emociones no son un objeto de gestión, sino un punto de entrada para indagar en las relaciones de poder, la violencia institucional y las desigualdades sociales. El concepto de “alojar” los afectos, lejos de ser una metáfora vacía, opera como un deslizamiento metafórico que rompe con la lógica de control, abriendo un espacio para la comprensión colectiva y la transformación. Este texto no habla desde la ESI explícitamente, pero su materialidad discursiva —sus categorías, sus referencias, sus tensiones internas— la hace presente como un sentido ausente que estructura todo el discurso. Su omisión deliberada de la sigla “ESI” puede leerse como una estrategia discursiva de resistencia, un intento por defender el contenido sin alimentar la controversia simbólica que rodea la sigla, preservando así su núcleo ideológico.

La potencia de este análisis radica en cómo el AD permite visibilizar lo que permanece tácito. La contradicción no es un error, sino el punto neurálgico del conflicto: el documento ministerial reconoce que ambos modelos “conviven”, lo que evidencia una tensión irresuelta entre lo institucionalmente posible y lo ideológicamente dominante. Asimismo, el análisis de la incrustación muestra cómo el discurso de la EE presupone verdades autoevidentes que nunca se cuestionan, mientras que el contra-discurso las problematiza activamente. Finalmente, la categoría del sujeto como efecto permite interpretar cómo cada propuesta produce un tipo de docente: uno como técnico de emociones, otro como agente transformador de vínculos. La heterogeneidad dentro de la FD de la EE también es reveladora: la tensión entre “empoderamiento” y “control conductual” expone una fractura interna, una falla en el ritual que indica que el discurso hegemónico no logra cerrar completamente el sentido.

Por lo tanto, desde lo teórico-metodológico, esta indagación se sostiene en el postulado de que el abordaje discursivo no se limita a la descripción, sino que se trata de un dispositivo de intervención analítica crítica. En ese sentido, este enfoque nos permitió analizar cómo las políticas educativas se inscriben en el complejo proceso de la lucha por el sentido, donde el lenguaje es el terreno de disputa. Ello implica que los discursos no flotan en el aire, sino que están sujetos a redes de sentidos que condicionan lo decible y lo pensable en coordenadas espacio-temporales específicos. En consecuencia, el análisis del no-dicho y del discurso transversal nos lleva a preguntarnos: ¿qué silencios locales persisten aún en ambas propuestas? ¿Qué premisas implícitas sobre el cuerpo, la sexualidad o la identidad quedan fuera de debate?

En consecuencia, este análisis permite afirmar que las políticas educativas no son meras técnicas neutrales, sino efectos de discursos históricamente situados que operan

en el terreno de la producción de subjetividades y sentidos. La confrontación entre la Educación Emocional y el enfoque socio-afectivo integral no se reduce a una diferencia programática, sino que revela un desplazamiento más profundo en el régimen de verdad que atraviesa la educación: mientras uno posibilita un sujeto autorregulado, funcional e individualizado, el otro condiciona la emergencia de un sujeto colectivo, crítico y situado. Desde esta perspectiva, el conocimiento producido no se agota en la descripción de los textos, sino que reside en la capacidad del análisis para hacer visibles las condiciones de posibilidad de esos discursos, sus límites, sus exclusiones y las formas de poder que sedimentan. Es en ese espacio de tensión entre lo dicho y lo suprimido, entre lo decible y lo impensado, donde el Análisis del Discurso cumple su función epistemológica: no como respuesta, sino como interrogación permanente sobre los fundamentos ideológicos que estructuran la realidad educativa.

Referencias bibliográficas

- Abramowski, A. (2017). "Legislar los afectos. Apuntes sobre un proyecto de Ley de Educación Emocional". En A. Abramowski & S. Canevaro (Comps.), *Pensar los afectos. Aproximaciones desde las Ciencias Sociales y las Humanidades*, pp. 251-270. Ediciones UNGS.
- Abramowski, A. L. (2023). "Entre la 'severa dulzura' y la 'blandura dulzona'. Estilo emocional docente y escolanovismo en el magisterio argentino". *Anuario Mexicano de Historia de la Educación*, 3(2), 89-103.
- Amnistía Internacional (2024). *Argentina: Informe al Comité de los Derechos del Niño de las Naciones Unidas*. <https://www.amnesty.org/es/wp-content/uploads/sites/4/2024/05/AMR1378912024SPANISH.pdf>
- Anred. (2025, 15 de enero). *El Gobierno de CABA eliminó los materiales de ESI de las páginas oficiales*. <https://www.anred.org/el-gobierno-de-caba-elimino-los-materiales-de-esi-de-las-paginas-oficiales/>
- Argentina. Congreso de la Nación. (2006). *Ley 26.150: Programa Nacional de Educación Sexual Integral*. Boletín Oficial de la República Argentina. <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-26150-121222>
- Biroli, F. (Ed.) (2020). *Género, neoconservadorismo e democracia: disputas e retrocesos na América Latina*. Boitempo.
- Boccardi, F. (2014). "El giro afectivo de la educación sexual: Una lectura de los materiales didácticos del Programa Nacional de Educación Sexual Integral". *Revista de la Escuela de Ciencias de la Educación*, 10(9), 65-80.
- Boccardi, F. (2019). Sexo y afectos. Acerca de la configuración del posicionamiento docente en los discursos de la Educación Sexual. En *Prácticas teóricas 3: El lugar de los afectos* (pp. 75–88). Ferreyra. <https://rdu.unc.edu.ar/items/1710f589-85d0-417f-8648-5219b05e0871>

- Boccardi, F. (2020). "Lo 'sexual' y lo 'reproductivo': Una genealogía de las definiciones de sexualidad en la arena discursiva internacional de los derechos". *Kairos*, 24(46), 4-33.
- Boccardi, F. (2021). La formación docente en ESI. Análisis del funcionamiento de un dispositivo de interpelación masiva. En M. Álvarez & G. Giamberardino (Eds.), *Ensamblajes de género, sexualidad(es) y educación. Intervenciones críticas entre el activismo y la academia* (pp. 125–143). Editorial UNICEN
- Brown, W. (2017). *El pueblo sin atributos: La secreta revolución del neoliberalismo*. Malpaso Ediciones.
- Campana, M., & Miskolci, R. (2017). "Ideología de gênero": Notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. *Revista Sociedade e Estado*, 32 (3). <https://doi.org/10.1590/S0102-69922017000300004>
- Corrêa, S., & Kalil, I. (eds.) (2020). *Políticas antigênero en América Latina: Brasil – ¿la catástrofe perfecta?* (Colección Género & Política en América Latina). ABIA/Sexuality Policy Watch.
- Courtine, J.-J. (2009). *Análisis del discurso político: El discurso comunista dirigido a los cristianos*. Nueva Visión.
- Ecclestone, K., & Hayes, D. (2009) *The dangerous rise of therapeutic education*. Routledge.
- Equal Rights Coalition (2022). *Antecedentes sobre los discursos y movimientos anti género* [Documento de antecedentes]. https://equalrightscalition.org/wp-content/uploads/2022/09/Anti-Gender-Background-Paper-ERC-Conference-Material-ES_final.pdf
- Esquivel, J. C. (2013). *Cuestión de educación (sexual): pujas y negociaciones político-religiosas en la Argentina democrática*. CLACSO
- Estivalet, A. G., & Dvoskin, G. (2022). Education, sexuality and anti-gender movements in Latin America. *Gender a výzkum / Gender and Research*, 22 (2), 28–44. <https://doi.org/10.13060/gav.2021.018>
- Faur, E., Gogna, M. & Binstock, G. (2015). *La educación sexual integral en la Argentina. Balances y desafíos para la implementación de la ley (2008-2015)*. Ministerio de Educación, Presidencia de la Nación.
- Feldfeber, M., Rodrigo, L., Kesler, A., Pantoja, C. (2025) Educación Emocional en la Ciudad de Buenos Aires: una política pública para la individualización de los procesos pedagógicos. *Revista Educación, Política y Sociedad*, 10(1), 142-176. <https://doi.org/10.15366/rep2025.10.1.006>
- FLACSO (2025). Haciendo camino al andar ¿Qué está pasando en ESI en la Argentina? En *IntercambiEIS. Boletín digital de Educación Integral en Sexualidad para América Latina y el Caribe*. <http://legacy.flacso.org.ar/newsletter/intercambieis/27/haciendo-camino-xmasesi.html>

- Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores.
- Illouz, E. *Intimididades congeladas: Las emociones en el capitalismo* (2007). Katz.
- La Nación*. (2024, 22 de octubre). Advierten que un programa que previene e identifica abusos en la niñez no tiene fondos asignados. <https://www.lanacion.com.ar/comunidad/advierten-que-un-programa-que-previene-e-identifica-abusos-en-la-ninez-no-tiene-fondos-asignados-en-nid22102024/>
- La Voz del Interior* (2025, 9 de abril). El Frente Cívico impulsa la educación emocional como materia obligatoria en las escuelas. <https://www.lavoz.com.ar/politica/el-frente-civico-impulsa-la-educacion-emocional-como-materia-obligatoria-en-las-escuelas/>
- Ministerio de Educación de la Nación Argentina & Fundación INECO. (2018, 4 de enero). *Aprender con el cerebro en mente*. <https://www.educ.ar/recursos/132279/aprender-con-el-cerebro-en-mente>
- Molina, G. (2019). Programa de Educación Sexual Integral en Córdoba: momentos iniciales. *Cuadernos de Educación*, 17, 82-87.
- Orlandi, E. P. (1999). *Análisis del discurso: Principios y procedimientos*. Gedisa.
- Pecheny, M. (2014). Sexualidades, política y ciudadanía en la Argentina democrática. En M. Pecheny, C. Figari & D. Jones (Eds.), *Todo sexo es político: Estudios sobre sexualidades en Argentina* (pp. 15–40). Libros del Zorzal.
- Pêcheux, M. (1978). *Hacia el análisis automático del discurso*. Gredos.
- Pêcheux, M. (2016). *Las verdades evidentes: Lingüística, semántica, filosofía*. Ediciones del Signo.
- Sagrada Congregación para la Educación Católica (1983). *Orientaciones educativas para el amor humano*.
- Santamarina, S. (2020). *“Ideología de género” y activismo político del movimiento provida: El caso de Con Mis Hijos no te Metas en Argentina (2017-2020)* (Tesis de maestría, Universidad de San Martín, Argentina).
- Sorondo, J. (2020). “El discurso neoliberal en educación y sus otros lenguajes. El caso de la educación emocional en Argentina”. *Revista Educación, Política y Sociedad*, 5(2), 9–32. <https://doi.org/10.15366/rep2020.5.2.001>
- Todo Noticias*. (2022, 17 de mayo). Javier Milei: “La Educación Sexual Integral deforma la cabeza” [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=LGbwj8VEGX8>
- Todo Noticias*. (2023, 18 de mayo). “Impedirte nacer es la medida más discriminatoria para un ser humano” Victoria Villarruel [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=9n8TIKMSkf0>
- UNFPA (2017). *El derecho a la educación sexual integral en la Argentina. Aprendizajes de una experiencia exitosa*. UNFPA & Ministerio de Educación. <https://argentina.un->

fpa.org/es/publications/el-derecho-la-educaci%C3%B3n-sexual-integral-en-la-argentina-aprendizajes-de-una-experiencia

UNICEF & Ministerio de Educación, Cultura, Ciencia y Tecnología (2019). *Sistema de Información de la ESI (SIESI), Ficha jurisdiccional 2018*. Presidencia de la Nación.

UNICEF (2018). *Escuelas que enseñan ESI. Un estudio sobre Buenas Prácticas Pedagógicas en Educación Sexual Integral*. Buenos Aires: UNICEF & Ministerio de Educación, Cultura, Ciencia y Tecnología. <https://www.unicef.org/argentina/informes/escuelas-queensenan-educacion-sexual-integral>

Vaggione, J.M. (2017). "La Iglesia Católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa". *Cadernos Pagu*, 50, e175002.

Wanschelbaum, C. (2022). "El proyecto educativo conservador del gobierno de Macri y los vínculos con actores privados". *Mecila Working Paper Series*, No. 47, São Paulo: The Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality in Latin America.

Documentos

Colectivo Federal XMASESI (2024). *Carta a la docencia argentina: ¿Alojar o gestionar las emociones? Diferencias entre la ESI y la EE*. <https://drive.google.com/file/d/12rD-JMtQ2m0f07BEw5uKutpHACl342uN4/view?usp=sharing>

Ministerio de Educación de la provincia de Córdoba (2017). *Documento de acompañamiento N° 12. Aprendizaje emocional y social: aportes para pensar desde la escuela*. Gobierno de la Provincia de Córdoba. <https://www.igualdadycalidadcba.gov.ar/SIPEC-CBA/publicaciones/PNFP/Asesoramiento/f12-acompanamiento.pdf>

Ministerio de Educación de la provincia de Córdoba (2025). *La dimensión socio-afectiva en la escuela: Orientaciones generales en el marco del bienestar educativo*. Gobierno de la Provincia de Córdoba. <https://www.igualdadycalidadcba.gov.ar/SIPEC-CBA/SFI/DGBE/doc/afectividad.pdf>

Provincia de Córdoba (2024). *Proyecto de Ley de Educación Emocional*.

Escuela y práctica docente en clave de derechos: pensar desde el lenguaje, los datos y la hospitalidad

School and teaching practice from a rights-based perspective: thinking from the perspective of language, data, and hospitality

Escola e prática docente em termos de direitos: pensar a partir da linguagem, dos dados e da hospitalidade

María Belén Elia¹

Resumen

El artículo propone una lectura crítica de la escuela como territorio en disputa, atravesado por discursos sociales, decisiones políticas y prácticas pedagógicas que expresan o niegan el derecho a la educación. Desde una clave situada, se analizan siete núcleos que permiten tensionar los modos en que se construyen saberes, se jerarquizan datos y se gestan discursos sobre lo escolar. A partir de la categoría de lenguaje como umbral de subjetivación, se interroga cómo se nombra, define y representa a los estudiantes y a quienes enseñan. Asimismo, se recuperan experiencias y noticias recientes que permiten leer la escuela en su complejidad, reconociendo tanto las condiciones materiales como las disputas simbólicas que la atraviesan. El texto articula aportes de autores

¹ Soy Profesora y Licenciada en Filosofía, y Especialista en Gestión Educativa. Experiencia en equipos de gestión, formación y acompañamiento de comunidades educativas en diversas provincias de Argentina. Actualmente se desempeña como docente en diversos establecimientos e investigadora en la Universidad Católica de Córdoba (UCC), enfocándose en el estudio de las prácticas docentes desde una perspectiva de género. ORCID: 0009-0004-5784-0796 Contacto: belanelia2014@gmail.com



Recibido: 05/08/2025 - Aceptado: 21/11/2025

Publicado por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba, República Argentina.

Artículo publicado bajo Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-

SinDerivar 4.0. © Universidad Católica de Córdoba.

contemporâneos como Skliar, Butler, Rancière, Biesta, Duschatzky, Dussel y Kohan, entre otros, con datos de informes nacionales e internacionales. Se recupera una experiencia situada desde la voz docente y se construye una narrativa que apuesta por una pedagogía del acontecimiento, la diferencia y la hospitalidad. Enseñar aparece, entonces, como una decisión política que no se reduce a la técnica ni al deber, sino que involucra la escucha, la espera y la promesa de una comunidad por venir. El artículo se dirige a lectores del ámbito educativo, pedagógico y político, y propone pensar la escuela como lugar de posibilidad en tiempos de incertidumbre.

Palabras clave: derechos, lenguaje, docencia, escuela.

Abstract

This article offers a critical perspective on the school as a contested space, shaped by social discourses, political decisions, and pedagogical practices that either affirm or deny the right to education. From a situated lens, seven key themes are explored to examine how knowledge is produced, data is prioritized, and educational discourse is shaped. By framing language as a threshold of subjectivation, the article questions how students and teachers are named, represented, and made visible or invisible. Drawing on contemporary authors such as Skliar, Butler, Rancière, Biesta, Duschatzky, Dussel, and Kohan, as well as national and international reports, the article interweaves theoretical insights with current media narratives and a lived teaching experience. The approach centers on a pedagogy of difference, hospitality, and the event. Teaching is thus understood not as a neutral task or technical act, but as a political choice that demands attentiveness, waiting, and a commitment to community. This work is aimed at educators, researchers, and policymakers interested in the intersections between education, language, and human rights. It invites readers to view the school not merely as an institution, but as a space of possibility in uncertain times.

Keywords: rights, language, teaching, school.

Resumo

O artigo propõe uma leitura crítica da escola como território em disputa, atravessado por discursos sociais, decisões políticas e práticas pedagógicas que expressam ou negam o direito à educação. A partir de uma perspectiva situada, são analisados sete núcleos que permitem tensionar as formas como se constroem conhecimentos, se hierarquizam dados e se gestam discursos sobre o escolar. A partir da categoria da linguagem como limiar da subjetivação, questiona-se como se nomeia, define e representa os alunos e aqueles que ensinam. Da mesma forma, recuperam-se experiências e notícias recentes que permitem ler a escola em sua complexidade, reconhecendo tanto as condições materiais quanto as disputas simbólicas que a atravessam. O texto articula contribuições de autores contemporâneos como Skliar, Butler, Rancière, Biesta, Duschatzky, Dussel e Kohan, entre outros, com dados de relatórios nacionais e internacionais. Recupera-se

uma experiência situada a partir da voz docente e constrói-se uma narrativa que aposta em uma pedagogia do acontecimento, da diferença e da hospitalidade. Ensinar aparece, então, como uma decisão política que não se reduz à técnica nem ao dever, mas envolve a escuta, a espera e a promessa de uma comunidade por vir. O artigo é dirigido a leitores das áreas educacional, pedagógica e política, e propõe pensar a escola como um lugar de possibilidades em tempos de incerteza.

Palavras-chave: direitos, linguagem, docência, escola.

1. Una escuela que aloja²

Una escuela que aloja no es solamente aquella que abre sus puertas o flexibiliza sus criterios de ingreso. Alojar, en el sentido más profundo, implica asumir la presencia del otro como acontecimiento, no como interrupción. La hospitalidad no se reduce a un gesto amable, sino que configura una ética que interpela la estructura misma de la institución escolar.

En este horizonte, el acto educativo se vuelve una escena en disputa: entre la lógica de la inclusión normativa —regida por procedimientos, informes, adecuaciones— y la posibilidad de una inclusión como vínculo, como reconocimiento, como escucha. Jacques Derrida (1997, cap. 1) distingue entre la hospitalidad condicional, que admite al otro si cumple ciertos requisitos, y la hospitalidad incondicional, que se ofrece incluso antes de preguntar el nombre o la procedencia. ¿Cómo se posiciona la escuela frente a este dilema?

La inclusión no puede ser pensada solo desde las políticas de acompañamiento o desde la adaptación curricular. Debe ser entendida como derecho a la presencia plena. Es decir, no solo a estar físicamente en el aula, sino a ser parte de una trama de significación. Y eso supone que el otro tenga derecho a la palabra, a decirse, a inscribirse simbólicamente.

En este sentido, el cuento infantil *La gran fábrica de las palabras* (Lestrade & Docampo, 2012) se vuelve una potente metáfora para pensar qué significa habitar la escuela como sujeto de derecho. El relato transcurre en un país donde las palabras no son gratuitas: deben comprarse y tragarse antes de poder decirse. Solo quienes tienen dinero pueden hablar, expresarse, nombrar. Los demás —la mayoría— permanecen callados, recolectando palabras desechadas, esperando alguna oportunidad para decir algo. El

² a) El empleo del masculino genérico responde únicamente a criterios de legibilidad editorial. No supone desconocer las identidades, expresiones y diversidades de género que atraviesan la vida escolar ni el compromiso ético de este trabajo con una pedagogía inclusiva y hospitalaria.

b) Las notas periodísticas mencionadas, con sus referencias reunidas al final del artículo, se incorporan con el objetivo de mostrar el clima discursivo que atraviesa hoy la educación. Su uso busca iluminar las controversias públicas y las disputas de sentido que inciden en las prácticas docentes y en el derecho a la educación, más que funcionar como evidencia empírica directa.

protagonista, un niño que quiere expresar su amor, solo logra reunir tres palabras sueltas: “cereza”, “polvo”, “silla”. Sin embargo, al decirlas con ternura, logra ser escuchado.

Este cuento, aunque aparentemente dirigido a la infancia, condensa múltiples capas de lectura para la educación. ¿Quiénes tienen acceso a la palabra en la escuela? ¿Quiénes son escuchados de verdad? ¿Qué pasa con quienes no manejan el código hegemónico, con quienes no dominan el castellano académico, con quienes hablan desde otro ritmo, desde otra historia, desde otro dolor?

En muchas escuelas, el derecho a la palabra está mediado por múltiples dispositivos de control: el tiempo del aula, las consignas preestablecidas, la gramática normativa, la evaluación escrita, el miedo al error. Todo eso puede convertirse en una gran fábrica que restringe el decir. En este contexto, alojar es romper esa lógica, abrir una grieta por donde irrumpa lo no dicho, lo balbuceado, lo vulnerable.

Como advierte Skliar (2017, cap. 2, pp. 35–42), la escuela suele administrar la palabra más que habilitarla: decide quién habla, cuándo, cómo y para qué. Ese reparto desigual del decir no es solo un asunto metodológico, sino profundamente político, porque define quién puede aparecer como sujeto y quién queda reducido al silencio. Recuperar el derecho a la palabra implica entonces desarmar esa pedagogía de la corrección y del control, para abrir paso a una pedagogía de la escucha, donde “lo que el otro trae” —su lengua, su ritmo, su historia— no sea considerado un déficit, sino una posibilidad.

El filósofo Emmanuel Levinas (1971, cap. III, pp. 73–102), plantea que el rostro del otro nos obliga: nos llama a responder, aún antes de entender. En términos educativos, esto supone una pedagogía que no espera que el estudiante “cumpla” con un formato, sino que se deja afectar por su presencia. Una escuela que aloja es aquella que no le teme al balbuceo, que no corrige con desprecio, que habilita otras formas de narrarse, incluso con palabras rotas.

En este sentido, la literatura puede ser aliada de la hospitalidad. No solo como contenido, sino como experiencia estética que interpela. Leer *La gran fábrica de las palabras*, con futuros docentes o con estudiantes de nivel inicial o primario permite desnaturalizar el valor del lenguaje como recurso de clase, como bien simbólico distribuido desigualmente. ¿Qué pasa cuando los estudiantes no pueden nombrar lo que les duele? ¿Qué pasa cuando un docente interrumpe un relato porque “no se dice así”?

Como sostiene Daniel Link (2011), todo gesto educativo es una intervención sobre el lenguaje. Enseñar es también enseñar a hablar, a narrarse, a no ceder al silencio impuesto. En este punto, una escuela en clave de derechos no solo incluye cuando adapta contenidos, sino cuando reconfigura sus marcos para que la palabra de todos encuentre lugar. Incluso —y especialmente— la palabra que incomoda.

La metáfora de la fábrica de palabras también permite pensar las condiciones estructurales de exclusión. En el cuento, quién puede hablar es quien puede pagar. En la escuela real, las condiciones materiales también median el acceso al lenguaje: familias sin conectividad, hogares sin libros, comunidades sin bibliotecas, ni tiempo, ni espacio

para el silencio necesario de la lectura. Una política educativa comprometida con la justicia no puede olvidar que la palabra también es un derecho económico y social.

En 2023, una encuesta de Fundación Voz (2023) reveló que el 63% de los adolescentes en contextos rurales afirmaba no tener libros en su casa y que más del 70% leía solo textos escolares obligatorios. En ese mismo año, la prueba Aprender mostró que más del 50% de los estudiantes de nivel secundario tenía dificultades para hacer inferencias en textos argumentativos. Estos datos no deben leerse como déficits individuales, sino como síntomas de una estructura educativa que no garantiza condiciones simbólicas de equidad.

Recuperar el cuento como entrada al análisis no implica infantilizar el discurso, sino intensificar su potencia crítica. *La fábrica de palabras* no es solo una ficción: es una metáfora encarnada en cada vez que un docente “pone nota” a una participación, en cada vez que un estudiante teme leer en voz alta, en cada vez que se premia el discurso domesticado y se sanciona la diferencia.

Por eso, una escuela que aloja no es la que tolera al otro, sino la que se deja transformar por él. Y esa transformación empieza por el lenguaje: por cómo nombramos, por qué preguntas hacemos, por qué palabras habilitamos. En esta clave, *La gran fábrica de las palabras* puede ser leída como una advertencia, pero también como una invitación: a construir una escuela donde las palabras no cuesten, donde no haya que tragarlas para decirlas, donde no se castigue el error, donde decir “cereza” pueda ser un acto de amor y de justicia.

2. Datos, discursos y sentidos

En la actualidad, resulta cada vez más visible cómo el discurso sobre la educación queda tensionado entre lo que dicen los datos y lo que sucede en las aulas. A menudo, los indicadores que circulan en los informes oficiales o en los medios de comunicación construyen una imagen de lo escolar atravesada por la falta de comprensión lectora, falta de contenidos, falta de mérito, falta de futuro. La escuela aparece, así, como un espacio deficiente. Pero ¿qué se cuenta cuando se cuentan los datos? ¿Qué otras historias —las de quienes enseñan y aprenden en condiciones adversas, las de quienes sostienen con compromiso el derecho a la educación— quedan silenciadas?

El discurso tecnocrático y meritocrático en educación suele usar los datos como dispositivos de control. No se trata de negar la importancia de evaluar ni de conocer lo que sucede. El problema surge cuando las cifras reemplazan a las palabras, y se pierde la capacidad de narrar, interpretar y contextualizar. En este punto, como afirma Duschatzky (2012), los modos de narrar lo educativo no son neutros: organizan sentidos, habilitan o clausuran preguntas, y sobre todo, posicionan al sujeto pedagógico.

En los últimos años, diversos informes educativos han advertido sobre la creciente desigualdad en el acceso a una educación de calidad. Según el *Informe Mundial de la UNESCO sobre Educación para Todos* (2023), América Latina enfrenta desafíos estructu-

rales en términos de inclusión educativa, particularmente en contextos de pobreza urbana y rural. En Argentina, el informe “La educación en cifras” del Observatorio Argentinos por la Educación (2023) expone que el 45% de los estudiantes de escuelas secundarias estatales no alcanza niveles satisfactorios en comprensión lectora, lo cual se agrava en zonas del norte del país.

Este tipo de datos permite interrogar no sólo las trayectorias escolares, sino también los discursos que se habilitan o clausuran sobre lo educativo. ¿Qué versiones de “éxito” legitiman estos informes? ¿Qué relatos quedan desplazados cuando las estadísticas reemplazan las historias? ¿Cómo incide esta forma de narrar la educación en las prácticas docentes cotidianas?

Frente a esto, organismos como la OCDE y la UNESCO han comenzado a incluir dimensiones cualitativas en sus mediciones, reconociendo que los aprendizajes no pueden reducirse exclusivamente a rendimientos estandarizados. Sin embargo, el modo en que los medios reproducen estos informes suele reforzar lógicas meritocráticas. Titulares como “*Argentina entre los peores en pruebas PISA*” (*La Nación*, 5 de diciembre de 2023) u “*Otra vez en deuda con el conocimiento*” (*Clarín*, 28 octubre de 2024) contribuyen a construir un imaginario de fracaso que recae sobre estudiantes, familias y docentes. Al hacerlo, no solo se desplaza el foco estructural, sino que se refuerza una narrativa de responsabilidad individual que legitima el castigo simbólico hacia las escuelas públicas.

Resulta fundamental entonces interpelar esos marcos discursivos desde una clave crítica: ¿cuáles son las preguntas que no se hacen cuando se habla solo de resultados?, ¿quiénes quedan fuera de la escena cuando el dato se convierte en destino? La disputa no es contra el dato, sino contra su uso político. En tiempos de discursos deslegitimadores del trabajo docente, sostener una mirada pedagógica situada y compleja es, también, una forma de resistencia epistémica.

3. Lenguaje y pensamiento crítico

Enseñar en clave de derechos implica también interrogar el lenguaje que usamos para nombrar lo que sucede en las aulas. El lenguaje no es solo vehículo de transmisión de contenidos: es una forma de construir mundo. Como afirman Gadamer (1999, Parte II, cap. 1) y Habermas (2000, cap. 1), el lenguaje no simplemente representa la realidad, sino que la configura, la ordena, la delimita. Por eso, recuperar una pedagogía del lenguaje es también un modo de resistir al automatismo del discurso técnico y al vaciamiento de sentido que muchas veces atraviesa la práctica educativa.

En este marco, la tarea docente no puede limitarse a repetir consignas institucionales o manuales de estilo. Es necesario fomentar un pensamiento crítico que cuestione las palabras instaladas, que se detenga en los sentidos comunes, que propicie el disenso. Como sostiene Byung-Chul Han (2016, cap. 2), vivimos en una sociedad marcada por la positividad, donde toda diferencia tiende a diluirse en favor del consenso. En este

contexto, la escuela tiene un rol central: reintroducir el conflicto, la pregunta, la contradicción.

Este desafío se vuelve más urgente cuando se constata que los discursos mediáticos tienden a reducir los problemas educativos a frases espectaculares o a soluciones rápidas. En los últimos tiempos, distintos debates públicos mostraban cómo el lenguaje en redes sociales banaliza las discusiones pedagógicas: “docentes vagos”, “niños salvajes”, “escuelas adoctrinadoras”. Frente a esto, el aula se convierte en uno de los pocos espacios donde todavía es posible ensayar otros lenguajes, más lentos, más reflexivos, menos virales.

El pensamiento crítico se enseña y se aprende en la conversación, en la posibilidad de suspender la respuesta inmediata, de revisar lo que creemos, de nombrar de otro modo. En este sentido, no es un contenido más del currículum, sino una condición de posibilidad de toda experiencia educativa significativa. Una escuela en clave de derechos no puede renunciar a esta tarea, aunque eso implique tensionar los marcos institucionales o los discursos dominantes.

Además, las propias políticas educativas muchas veces promueven un uso instrumental del lenguaje. Se espera que las planificaciones “respondan a estándares”, que los informes “visibilicen logros”, que los proyectos “impacten en resultados”. Frente a esta tendencia, resulta urgente reivindicar un uso del lenguaje que recupere su potencia poética, crítica y hospitalaria. Como plantea Zambrano (2007), pensar es también un modo de nombrar lo que aún no tiene nombre. Y enseñar, en última instancia, es animarse a hablar de lo que todavía no se ha dicho.

4. El cuerpo como escena de disputa

La escuela produce cuerpos: los organiza, los regula, los nombra. No se trata solo de un espacio donde se aprenden contenidos, sino de una trama de dispositivos que inscriben marcas en las corporalidades. Como señaló Foucault (1995, Parte I, cap. 2), el poder moderno actúa sobre el cuerpo, buscando hacerlo productivo y dócil. En este sentido, las prácticas escolares no son neutrales: modelan formas de estar, de hablar, de moverse, de sentir.

Las normativas institucionales en torno al uniforme, la postura, la puntualidad o las demostraciones afectivas no hacen otra cosa que reforzar una pedagogía de la normalización. En muchas escuelas, por ejemplo, el uso del uniforme sigue siendo obligatorio, y su incumplimiento puede derivar en sanciones. Un informe publicado por *La Voz del Interior* (3/3/2024) recogía testimonios de estudiantes de escuelas públicas cordobesas que denunciaban haber sido retirados del aula por “no cumplir con el largo adecuado del guardapolvo”. Esta regulación no es solo estética: es política.

En contraposición, la Educación Sexual Integral (ESI), sancionada por ley nacional en 2006, propuso una nueva forma de pensar el cuerpo en la escuela: no como objeto de control, sino como territorio de derechos. Sin embargo, su implementación ha sido

desigual, y muchas veces resistida. Según un estudio de CIPPEC (2023), el 47% del estudiantado afirma no haber trabajado nunca contenidos de ESI en profundidad, y el 31% de los docentes manifiestan no sentirse preparados para abordarlos.

Este vacío no sólo deja a los estudiantes sin herramientas para construir una relación saludable con sus cuerpos, sino que habilita discursos externos que buscan reponer formas tradicionales de normatividad. En marzo de 2024, *Infobae* publicó una columna de opinión titulada “No al adoctrinamiento sexual en las aulas”, en la que se sugería que la ESI “confunde” a los niños y “erosiona los valores familiares”. Estas afirmaciones, además de ser infundadas, refuerzan una pedagogía del miedo y del control, en detrimento de una educación basada en la libertad y la confianza.

En este contexto, el cuerpo docente queda expuesto a la paradoja de tener que sostener un discurso de cuidado sin contar con políticas institucionales de acompañamiento. Como señala Dussel (2021a), no se puede esperar que el aula resuelva lo que el Estado no garantiza. Por eso, hablar del cuerpo en la escuela no puede limitarse a un taller ocasional, sino que debe formar parte estructural del proyecto pedagógico.

Las pruebas Aprender 2022 (Ministerio de Educación de la Nación, 2022), además, incluyeron preguntas vinculadas al bienestar emocional y corporal del estudiantado. Los resultados mostraron que un 19% de los adolescentes manifestó sentir vergüenza de su cuerpo y un 24% dijo no sentirse cómodo participando en clases de Educación Física. Estos datos deben leerse como síntomas de una institución que aún reproduce jerarquías corporales y que no garantiza el derecho a habitar el aula con plenitud.

5. Hospitalidad educativa y alteridad

La noción de hospitalidad, retomada por Derrida (1997, cap. 1) a partir de la ética levinasiana, nos invita a repensar la escuela como lugar donde la alteridad no sólo es tolerada, sino deseada. Frente a las lógicas de homogeneización que recorren muchas políticas educativas, la hospitalidad educativa propone una ética de la recepción: recibir al otro sin convertirlo en lo mismo.

Esta concepción implica revisar las formas de inscripción institucional. ¿Qué tan disponibles están las escuelas a dejarse afectar por la diferencia? ¿Qué lugar ocupa la voz estudiantil en los espacios de decisión? ¿Cómo se construye autoridad sin autoritarismo? La alteridad, en este marco, no es un problema por resolver, sino una condición para pensar lo educativo.

El informe de UNICEF (2022) sobre el clima escolar en América Latina advierte que las instituciones educativas tienden a reforzar patrones de exclusión cuando no se forman equipos docentes en prácticas de cuidado, escucha activa y resolución pacífica de conflictos. En Argentina, los episodios de violencia institucional hacia estudiantes racializados, migrantes o con identidades de género disidentes siguen siendo frecuentes, aunque poco visibilizados. *La Voz del Interior* (9/5/2024) publicó un reportaje titulado “Me sacaron del acto por mi bandera trans”, en el que una estudiante de 5.º año relataba

la prohibición de llevar su insignia durante la jura de la Constitución. Estos gestos institucionales no son menores: configuran el sentido de pertenencia.

Hospitalidad no es ausencia de conflicto, sino disposición a sostenerlo sin expulsión. Como sostiene Jean-Luc Nancy (2010, cap. 3), la comunidad no se funda en la identidad compartida, sino en el entre: en ese espacio de relación, de exposición mutua, de riesgo. La escuela, en tanto institución social, debe animarse a habitar ese entre sin buscar resolverlo del todo.

En este sentido, es urgente construir dispositivos institucionales que reconozcan y acompañen trayectorias diversas. No basta con declarar principios inclusivos: es necesario traducirlos en prácticas. Crear protocolos de acompañamiento, habilitar espacios de escucha, incorporar la perspectiva interseccional en los proyectos curriculares. Porque si la escuela no se abre al otro, deja de ser escuela.

6. Reformas, currículum y resistencias

Desde 2020, diversas jurisdicciones provinciales en Argentina, como Córdoba, han impulsado reformas curriculares centradas en el desarrollo de “capacidades fundamentales y profesionales”. Estas reformas se inscriben en una matriz internacional que privilegia la medición de competencias sobre la enseñanza de contenidos, en sintonía con organismos como la OCDE y el Banco Mundial. Sin embargo, su aplicación no está exenta de tensiones.

Por un lado, estas reformas buscan responder a una demanda social por mejorar la calidad educativa y actualizar los contenidos escolares. Por otro lado, muchas veces lo hacen desde un enfoque técnico-administrativo que reduce la complejidad de la tarea docente a la gestión de resultados. Como sostiene Tenti Fanfani (2022), este tipo de reformas tienden a deshistorizar el saber, fragmentar la enseñanza y subordinarla a criterios de eficiencia.

Las resistencias a estos procesos se expresan en múltiples niveles. Desde sindicatos que cuestionan el carácter inconsulto de las reformas, hasta equipos directivos que adoptan los lineamientos sin renunciar a sus proyectos institucionales. *Página/12* (18/8/2023) tituló una nota: “Docentes en defensa del currículum: ‘Nos quieren técnicos, no pensantes’”, donde se recogían testimonios que alertaban sobre la pérdida de densidad crítica en la formación docente.

A nivel provincial, diferentes medios locales y equipos directivos han expresado su preocupación por la superposición de normativas y la escasa formación para implementar los cambios. En palabras de un directivo (comunicación personal): “Estamos traduciendo planillas sin saber si estamos respetando la identidad pedagógica de la escuela”. Esta incertidumbre no es menor: impacta directamente en las condiciones de enseñanza y en el sentido que los equipos construyen sobre su tarea.

Por eso, pensar el currículum en clave de derechos exige disputar su sentido: ¿para qué, para quiénes, con qué horizonte? No se trata de rechazar toda transformación, sino

de habitarla críticamente. De preguntarse qué saberes están siendo jerarquizados y cuáles desplazados. De defender la dimensión política del enseñar frente a la racionalidad instrumental.

Las siguientes preguntas pueden orientar esa disputa:

- ¿Qué lugar tienen los saberes locales, populares y ancestrales en los nuevos diseños curriculares?
- ¿De qué modo se incorporan las lenguas originarias, las memorias colectivas y las epistemologías del Sur?
- ¿Es posible formar capacidades sin reducir el pensamiento a habilidades técnicas?

Estas preguntas no buscan clausurar el debate, sino intensificarlo. Porque una reforma que no se pregunta por el mundo que quiere construir, solo reproduce el mundo que ya existe.

7. Enseñar como decisión ética y política

Enseñar es un gesto político. No porque adoctrine o milite, sino porque construye mundo. Cada vez que una docente elige una palabra, selecciona un texto, decide una estrategia didáctica, está proponiendo un modo de estar con otros. Esa propuesta no es neutra: está atravesada por valores, creencias, ideologías.

En este marco, enseñar en clave de derechos no significa repetir normativas, sino encarnarlas. Traducirlas a gestos, a decisiones concretas, a vínculos sostenidos. Como afirma Silvia Duschatzky (2012), la autoridad pedagógica no se ejerce por decreto, sino en la capacidad de convocar al otro a una experiencia de transformación. Enseñar es, en última instancia, una apuesta: que alguien quiera decir, que alguien pueda escuchar, que algo suceda.

Esta apuesta se vuelve más frágil en contextos de violencia institucional, precarización laboral y discursos de odio. *Clarín* (27/2/2023) publicó una editorial titulada “El adoctrinamiento en las aulas: basta de bajar línea”, donde se denunciaba el supuesto sesgo ideológico de la docencia. Frente a estos ataques, la práctica pedagógica se convierte en un acto de resistencia: sostener el aula como espacio de pensamiento, de pregunta, de deseo.

Los marcos curriculares actuales tienden a hablar de “prácticas de enseñanza”, “capacidades”, “trayectorias”. Pero pocas veces se interrogan por el deseo de enseñar. Por eso, recuperar la dimensión ética del trabajo docente es urgente. No se trata solo de planificar o evaluar, sino de preguntarse qué mundo se habilita en la relación pedagógica.

Esta dimensión ética y política de enseñar también puede ser leída a través de la cultura popular. Por ejemplo, en la canción “Canción de Alicia en el país” (1980) de Charly García, compuesta en plena dictadura argentina, la metáfora del país como un escenario ilógico e injusto interpela aún hoy a quienes habitan la escuela: “Los inocentes son los

culpables, dice su señoría, el Rey de Espadas". ¿Qué dice la escuela frente a esas escenas de desorden, de violencia, de exclusión? ¿Reproduce los silencios o construye otros lenguajes?

En el mismo sentido, la poeta Susy Shock (2011) sostiene: "Yo no quiero ser una víctima, quiero ser una criatura de fuego". Esta afirmación puede resignificarse en el aula como potencia política: no se trata de enseñar desde la resignación, sino desde el deseo encarnado, desde una pedagogía que arde, que arrebat, que moviliza. Y que por ello mismo, incomoda.

Una práctica pedagógica situada y crítica no niega las condiciones materiales de precarización, pero no se reduce a ellas. Las reconoce, las denuncia, pero también busca crear espacios de posibilidad. Como señala Bell Hooks (1994), enseñar puede ser un acto de libertad si se hace desde el compromiso con la justicia. No se trata solo de contenidos ni de métodos, sino de relaciones. De cómo se ejerce la palabra, de qué tipo de escucha se ofrece, de qué afectos se habilitan.

Esto implica también preguntarse cómo se cuida a quienes enseñan. La tarea docente en Argentina ha sido objeto de múltiples tensiones: baja salarial, sobrecarga horaria, discursos de descrédito. En 2024, *La Nación* publicó una encuesta en la que el 67% de los docentes manifestaron sentir agotamiento emocional, y un 42% expresó que había considerado dejar la docencia en el último año. En este contexto, sostener la esperanza pedagógica no es ingenuidad, sino coraje.

Podríamos pensar que enseñar es como escribir una carta sin saber si alguien va a leerla. Pero, aun así, se escribe. No por la certeza de la respuesta, sino por la fe en el lazo. Por eso, enseñar también es un ejercicio de espera, de disponibilidad, de amor político.

Ese amor no es romántico, sino político, en el sentido que le da Hannah Arendt (1996, Prólogo) cuando habla de "amor al mundo". Enseñar es un modo de cuidar el mundo, de ofrecerlo, de compartirlo con otros. Aunque esté herido, aunque duela, aunque parezca perdido. Enseñar es volver a confiar en que el mundo puede ser narrado, comprendido, transformado.

En una entrevista reciente, la escritora Mariana Enríquez decía: "A mí la literatura me salvó la vida. Me dio palabras cuando todo era confusión". Esa afirmación puede leerse como testimonio del poder formativo del lenguaje, del modo en que las palabras pueden abrir horizonte incluso en contextos hostiles. Y es precisamente ese poder el que está en juego cada vez que una docente enciende la cámara, entra al aula, diseña una propuesta, se queda después de hora.

Entonces, ¿qué quiere decir enseñar hoy? Quizá, como sugiere Marina Garcés (2017), significa reaprender a habitar la intemperie. No tener todas las respuestas, pero sostener la pregunta. No prometer certezas, pero sí disponibilidad. No garantizar éxito, pero sí presencia.

En este sentido, algunas preguntas que pueden intensificar el ejercicio reflexivo docente:

- ¿De qué modo sostenemos la tensión entre el deseo de enseñar y las condiciones adversas?
- ¿Cómo construimos colectivamente sentidos en contextos de fragmentación?
- ¿Qué experiencias escolares recordamos como transformadoras y qué las hizo tales?
- ¿De qué manera nuestros modos de enseñar habilitan o clausuran la palabra de les estudiantes?

Como acto final, es posible recuperar la canción “Puente” de Gustavo Cerati, donde se canta: “Gracias por venir, gracias por venir”. Esa gratitud que se expresa en el aula —por estar, por insistir, por no rendirse— es también parte del gesto político de enseñar. Una escuela que dice “gracias por venir” es una escuela que no da por sentado ningún encuentro, y que por eso mismo, lo celebra.

Enseñar, entonces, no es repetir fórmulas, ni ejecutar programas: es una forma de cuidado, de rebeldía y de reconstrucción del mundo en común. Como ya se dijo: “la educación no transforma el mundo, pero forma sujetos que pueden transformarlo” (Dussel, 2021b). Y eso, en tiempos oscuros, ya es una forma luminosa de empezar.

Ahora bien, ¿cómo sostener esa decisión política de enseñar cuando las condiciones se precarizan, cuando el discurso social sobre la docencia se degrada, cuando el lenguaje se vuelve un campo de disputa en sí mismo? ¿Qué herramientas simbólicas nos quedan para defender la educación como bien público, más allá de las consignas? ¿Cómo sostener la potencia del acto educativo cuando se multiplican las estrategias de control y estandarización?

Estas preguntas no pueden responderse en abstracto. Se responden en cada aula, en cada gesto, en cada alianza que tejemos con otros para no rendirnos. Enseñar, en ese sentido, es sostener la tensión entre lo que hay y lo que todavía no. Como afirma Gert Biesta (2022, pp. 13–31), la enseñanza no debe ceder al encanto de la eficacia ni a la tiranía de los resultados: debe mantener abierta la posibilidad de la interrupción, de lo inesperado, de lo que desborda el guion.

En contextos donde el sentido común ha sido colonizado por discursos del rendimiento, la docencia como acto político recupera su lugar como práctica de justicia simbólica. Nombrar, alojar, narrar, imaginar, cuidar. Cada palabra dicha en el aula es una decisión: ¿qué historias autorizamos?, ¿a qué formas de existencia damos visibilidad?, ¿a quiénes hacemos parte de la conversación?

La pregunta por el lenguaje, entonces, vuelve a aparecer como pregunta ética y política. Como señala Judith Butler (2004), el poder de las palabras no reside solo en su significado, sino en su capacidad de producir mundos habitables o inhabitables. Por eso, enseñar también es interrumpir el lenguaje que excluye y crear otros modos de nombrar y de narrar. Como advierte Rita Segato (2013, pp. 52-55), toda disputa contemporánea por los sentidos es también una disputa por los cuerpos y por las vidas que cuentan.

Recuperar la escuela como espacio de palabra situada implica, entonces, resistir la captura de lo sensible por parte de discursos que deshumanizan y deshistorizan.

Tal vez, como propone Rancière (2007), lo político ocurre allí donde se rompe el reparto de lo sensible: cuando una voz que no era escuchada logra irrumpir, cuando un cuerpo que no era visible aparece, cuando una palabra que estaba negada se vuelve pública. Enseñar, entonces, es participar de esa escena política: habilitar lo que no tenía lugar, crear espacio para lo que no tenía forma, sostener la potencia de lo no dicho.

Como sostiene Inés Dussel (2021b), la visibilidad en la escuela no es neutra: está atravesada por jerarquías, tradiciones, sensibilidades. En este marco, enseñar también es intervenir en esas políticas de visibilidad para abrir lugar a otros cuerpos, otros saberes, otros modos de estar.

su vez, como plantea Walter Kohan (2020), la infancia no debe pensarse solo como una etapa biológica, sino como una categoría crítica, una forma de extrañamiento frente a lo instituido. Enseñar, entonces, es no volverse experto, sino aprendiz perpetuo, disponible al asombro, a la duda, a la fragilidad de lo no sabido.

Como gesto de despedida, podemos invocar a Silvia Duschatzky (2008), quien sugiere pensar la escuela como “lugar de una espera sin objeto”, donde el acontecimiento educativo irrumpe no por previsión, sino por deseo. Enseñar, finalmente, no es garantizar resultados, sino sostener esa espera: hospitalaria, frágil, valiente. La decisión política de enseñar es, en definitiva, un compromiso con el tiempo por venir. Una forma de hospitalidad anticipada. Una promesa de la comunidad.

Referencias bibliográficas

I. Libros

- Abratte, P. (1995). *Los discursos*. Dirección General de Publicaciones de la UNC.
- Arendt, H. (1996). *La condición humana*. Paidós.
- Butler, J. (2004). *Deshacer el género*. Paidós.
- Derrida, J. (1997). *La hospitalidad*. Amorrortu.
- Duschatzky, S. (2008). *La escuela, entre la repetición y el acontecimiento*. Paidós.
- Duschatzky, S. (2012). *Políticas del deseo*. Paidós.
- Dussel, I. (2021a). *Escuela y política*. Siglo XXI.
- Dussel, I. (2021b). *Pedagogías de lo impensado*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1995). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI.
- Garcés, M. (2017). *Nueva ilustración radical*. Anagrama.
- Gadamer, H.-G. (1999). *Verdad y método*. Sígueme.
- Habermas, J. (2000). *Facticidad y validez*. Trotta.

- Han, B.-C. (2016). *La expulsión de lo distinto*. Herder.
- Hooks, B. (1994). *Teaching to transgress: Education as the practice of freedom*. Routledge.
- Kohan, W. (2020). *Infancia, educación y filosofía*. Miño y Dávila.
- Lestrade, A., & Docampo, V. (2012). *La gran fábrica de las palabras*. Edelvives.
- Levinas, E. (1971). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme.
- Link, D. (2011). *Clases*. Eterna Cadencia.
- Nancy, J.-L. (2010). *La comunidad desobrada*. La Cebra.
- Narodowski, M. (2020). *Infancias y poder*. Paidós.
- Rancière, J. (2007). *El desacuerdo: Política y filosofía*. Nueva Visión.
- Segato, R. (2013). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.
- Shock, S. (2011). *Poemas de la alergia*. Caballo Negro.
- Skliar, C. (2017). *Pedagogías de las diferencias*. Noveduc.
- Southwell, M. (2020). *La escuela y lo común*. Paidós.
- Tenti Fanfani, E. (2022). *La condición docente hoy*. Siglo XXI.
- Tiramonti, G. (2011). *Las transformaciones en la cultura escolar*. FLACSO.
- Zambrano, M. (2007). *La agonía de Europa*. Trotta.

II. Artículos periodísticos

- Clarín*. (2023, 13 de abril). Los estudiantes pobres argentinos, entre los peores de la región en lectura. https://www.clarin.com/sociedad/estudiantes-pobres-argentinos-peores-region-lectura_0_R5JNtjSPUV.html
- Clarín*. (2023, 27 de febrero). Juntos por el Cambio denuncian adoctrinamiento en escuelas de Provincia: "Priorizan su ideología por sobre el saber de los alumnos". https://www.clarin.com/sociedad/juntos-cambio-denuncia-adoctrinamiento-escuelas-provincia-priorizan-ideologia-saber-alumnos_0_ocWVxT384B.html
- Clarín*. (2024, 28 de octubre). De los datos a la acción, una deuda de los sistemas educativos. https://www.clarin.com/opinion/datos-accion-deuda-sistemas-educativos_0_c0a82WIBvp.html
- Infobae*. (2022, 25 de enero). Educar es un acto político. <https://www.infobae.com/opinion/2022/01/25/educar-es-un-acto-politico/>
- Infobae*. Duro, C. (2022, 24 de octubre). *Sexo y Estado, asunto separado*. <https://www.infobae.com/opinion/2022/10/25/sexo-y-estado-asunto-separado/>
- Infobae*. (29 de diciembre de 2024) La educación argentina en 2024: las 10 noticias que marcaron el año. <https://www.infobae.com/educacion/2024/12/29/la-educacion-argentina-en-2024-las-10-noticias-que-marcaron-el-ano/>
- La Nación*. (2023, 5 de diciembre). Argentina entre los peores en pruebas PISA <https://>

- www.lanacion.com.ar/sociedad/pruebas-pisa-aun-casi-el-73-de-los-estudiantes-secundarios-no-alcanzan-un-nivel-minimo-en-matematica-nid05122023/
- La Voz del Interior*. (2024, 3 de marzo). Retirados del aula por el largo del guardapolvo. Recuperado el 30 de junio de 2025 de <https://www.lavoz.com.ar/ciudadanos/retirados-del-aula-por-el-largo-del-guardapolvo/> (URL consultado y activo en la fecha de recuperación. Actualmente no disponible).
- La Voz del Interior*. (2023, 22 de junio). Retiran la bandera trans de una escuela secundaria y abren un debate sobre la ESI. Recuperado el 30 de junio de 2025 de <https://www.lavoz.com.ar/ciudadanos/retiran-la-bandera-trans-de-una-escuela-secundaria-y-abren-un-debate-sobre-la-esi/> (URL consultado y activo en la fecha de recuperación. Actualmente no disponible).
- La Voz del Interior*. (2024, 21 de marzo). El 40% de los estudiantes de secundaria no accede a Internet en los hogares. Recuperado el 30 de junio de 2025 de <https://www.lavoz.com.ar/ciudadanos/el-40-de-los-estudiantes-de-secundaria-no-accede-a-internet-en-los-hogares/> (URL consultado y activo en la fecha de recuperación. Actualmente no disponible).
- Página/12*. (2023, 18 de agosto). *Docentes en defensa del currículum*. Recuperado el 30 de junio de 2025 de <https://www.pagina12.com.ar/575703-docentes-en-defensa-del-curriculum> (URL consultado y activo en la fecha de recuperación. Actualmente no disponible).
- Página/12*. (2023, 12 de diciembre). *¿Capacidades o contenidos? El debate que atraviesa a la escuela*. Recuperado el 30 de junio de 2025 de <https://www.pagina12.com.ar/708087-capacidades-o-contenidos-el-debate-que-atraves-a-la-escuela> (URL consultado y activo en la fecha de recuperación. Actualmente no disponible).

III. Informes e investigaciones

- Biesta, G. (2022). Por qué la forma de la enseñanza importa: una defensa de la integridad de la educación y del trabajo de los profesores más allá de programas y buenas intenciones. *Revista de Educación*, 395, 13–31. <https://doi.org/10.4438/1988-592X-RE-2022-395-519>
- CIPPEC. (2023). *Educación sexual integral: avances y desafíos*. <https://www.cippec.org>
- Fundación Voz. (2023). *Encuesta nacional de juventudes 2023*. <https://somosvoz.org>
- Ministerio de Educación de la Nación. (2022). *Aprender 2022: Informe de resultados*. <https://www.argentina.gob.ar/aprender-2022>
- Observatorio Argentinos por la Educación. (2023). *La educación en cifras*. <https://www.argentinosporlaeducacion.org>
- UNESCO. (2023). *Informe Mundial de Educación 2023*. <https://www.unesco.org>
- UNICEF. (2022). *El clima escolar y el bienestar en América Latina*. <https://www.unicef.org>

La escuela como puente hacia la justicia sustantiva. Un estudio de caso para analizar el rol de la escuela como facilitadora del acceso a la justicia frente a la violencia de género.¹

School as a bridge to substantive justice. A case study analyzing the role of schools as facilitators of access to justice in cases of gender-based violence.

A escola como ponte para a justiça substantiva. Um estudo de caso para analisar o papel da escola como facilitadora do acesso à justiça face à violência de gênero.

Verónica Luetto²
Sofía Armando³

¹ Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación *Violencias entramadas en territorios vulnerabilizados. Investigaciones inter, multi, transdisciplinarias desde la perspectiva de género*, UCC-Conicet, (período 2023-2025). Código del Proyecto: 80020220300077CC.

² Doctora en Política y Gobierno, Magíster en Gestión de Políticas Públicas y abogada, con amplia experiencia en políticas públicas, derechos humanos y género. Co- Directora del Proyecto de Investigación *Violencias entramadas en territorios vulnerabilizados...* Miembro de la Asociación Argentina de Derecho Constitucional y del Comité Académico de la Maestría en Gestión Política de la Universidad Católica de Córdoba. Docente en la UCC. ORCID: 0000-0001-9217-4208 Contacto: maria.luetto@ucc.edu.ar

³ Becaria doctoral en el Instituto de Estudios Sobre Derecho, Justicia y Sociedad (IDEJUS) del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Abogada por la Universidad Nacional de Córdoba, Licenciada en Relaciones Internacionales y Ciencia Política por la Universidad Católica de Córdoba. Integrante del Proyecto de Investigación *Violencias entramadas en territorios vulnerabilizados...* ORCID: 0009-0003-8183-1198 Contacto: sofiaarmando19@gmail.com



Recibido: 05/08/2025 - Aceptado: 21/11/2025

Publicado por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba, República Argentina.

Artículo publicado bajo Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-

SinDerivar 4.0. © Universidad Católica de Córdoba.

Resumen

En este trabajo se realiza un estudio de caso para repensar el acceso a la justicia, y las prácticas que puedan dar respuestas a las violencias de género que vivencian jóvenes en comunidades vulnerabilizadas.

En particular, desde técnicas de investigación cuantitativas, se realiza una investigación transeccional descriptiva en la que se analiza las percepciones de jóvenes estudiantes de nivel secundario de un barrio popular de la provincia de Córdoba, sobre las violencias de género en el espacio escolar y en la comunidad, y las respuestas a estas violencias.

Los datos recabados muestran que, los y las estudiantes reconocen y vivencian múltiples violencias de género, habiendo diferencias entre las que se desarrollan en la escuela, y las que se suceden en el barrio. Sin embargo, en cuanto a las respuestas frente a estas múltiples violencias, la escuela toma un lugar central como espacio de escucha activa de jóvenes estudiantes, de acceso a la justicia y como institución generadora de diálogo para la transformación de las causas estructurales de las violencias de género y los obstáculos sociales que condicionan esas violencias.

En definitiva, este trabajo brinda tres aprendizajes fundamentales en torno a la escuela como puente para el acceso a la justicia, a saber: a. la necesidad de que se promueva el diálogo como estrategia principal para afrontar las violencias de género; b. la necesidad de fortalecer los vínculos y el acompañamiento en la escuela; y c. el rol de la escuela y la familia como instituciones generadoras de intervención temprana.

Palabras clave: acceso a la justicia, infancias y adolescencias, violencias de género, justicia restaurativa.

Abstract

This paper presents a case study to rethink access to justice and practices that can respond to gender-based violence experienced by young people in vulnerable communities.

In particular, using quantitative research techniques, a descriptive cross-sectional study is conducted to analyse the perceptions of young secondary school students in a working-class neighbourhood in the province of Córdoba regarding gender-based violence in schools and in the community, and the responses to this violence.

The data collected show that students recognise and experience multiple forms of gender-based violence, with differences between those that occur at school and those that occur in the neighbourhood. However, in terms of responses to these multiple forms of violence, the school plays a central role as a space for actively listening to young students, providing access to justice, and generating dialogue for the transformation of the structural causes of gender-based violence and the social obstacles that condition such violence.

In short, this work provides three fundamental lessons about schools as a bridge to access to justice, namely: a. the need to promote dialogue as the main strategy for ad-

addressing gender-based violence; b. the need to strengthen ties and support in schools; and c. the role of schools and families as institutions that generate early intervention.

Keywords: access to justice, childhood and adolescence, gender-based violence, restorative justice.

Resumo

Neste trabalho, realiza-se um estudo de caso para repensar o acesso à justiça e as práticas que possam dar respostas às violências de gênero vivenciadas por jovens em comunidades vulnerabilizadas.

Em particular, a partir de técnicas de pesquisa quantitativas, realiza-se uma pesquisa transeccional descritiva na qual se analisam as percepções de jovens estudantes do ensino médio de um bairro popular da província de Córdoba sobre as violências de gênero no espaço escolar e na comunidade, e as respostas a essas violências.

Os dados coletados mostram que os estudantes reconhecem e vivenciam múltiplas violências de gênero, havendo diferenças entre as que se desenvolvem na escola e as que ocorrem no bairro. No entanto, quanto às respostas a essas múltiplas violências, a escola assume um lugar central como espaço de escuta ativa de jovens estudantes, de acesso à justiça e como instituição geradora de diálogo para a transformação das causas estruturais das violências de gênero e dos obstáculos sociais que condicionam essas violências.

Em suma, este trabalho oferece três aprendizados fundamentais sobre a escola como ponte para o acesso à justiça, a saber: a. a necessidade de que se promova o diálogo como estratégia principal para enfrentar as violências de gênero; b. a necessidade de fortalecer os vínculos e o acompanhamento na escola; e c. o papel da escola e da família como instituições geradoras de intervenção precoce.

Palavras-chave: acesso à justiça, infância e adolescência, violência de gênero, justiça restaurativa.

Introducción

El presente trabajo busca contribuir al análisis de los obstáculos y las potencialidades que atraviesan a las escuelas secundarias como espacios donde no solo se manifiestan situaciones de violencias de género, sino también se gestan mecanismos y respuestas institucionales y comunitarias para su prevención y erradicación, especialmente en relación con una población históricamente vulnerabilizada: las niñas, niños y adolescentes (NNyAA).

Es por esto, que el derecho humano que convoca a este trabajo es el acceso a la justicia entendido desde un punto de vista sustantivo e integrador, por medio del cual se respeta la autonomía progresiva de los NNyAA y se los haga parte de la solución de violencias, específicamente de una estructural y determinante de prácticas sociales como la de género.

El artículo se enmarca en el proyecto de investigación “Violencias entramadas en territorios vulnerabilizados. Investigaciones inter, multi y transdisciplinarias en perspectiva de género/s” radicado en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba. A través del mismo se busca indagar en las percepciones de jóvenes estudiantes de nivel secundario de un barrio popular de la provincia de Córdoba respecto a las violencias de género que viven en la escuela y en su comunidad, así como en relación con las respuestas institucionales que reciben en este espacio comunitario. A partir de una investigación cuantitativa de tipo transeccional descriptiva, el trabajo se propone reflexionar sobre el rol de la escuela como facilitadora del acceso a la justicia desde una perspectiva sustantiva y restaurativa.

El abordaje teórico parte de una concepción del derecho como un fenómeno inherentemente social y político, que puede operar tanto como herramienta de transformación como de reproducción de desigualdades y de estructuras sociales injustas. En este marco, se recuperan aportes de teorías críticas y feministas del derecho para articular los conceptos de justicia restaurativa, el acceso sustantivo a la jurisdicción y la autonomía progresiva de NNyAA.

Lejos de limitarse a una visión formalista del derecho y retributiva de la justicia, este trabajo propone repensar los modos en que se construye la justicia en espacios comunitarios habitados por NNyAA, como las escuelas, para avanzar hacia visiones más transformadoras y situadas de la justicia, cuyo centro sean las necesidades y voces de las infancias y adolescencias.

Marco teórico

El núcleo de este artículo es la pregunta por las potencialidades del derecho como herramienta para prevenir y erradicar violencias y desigualdades estructurales, en particular, las violencias de género. Lejos de concebirlo únicamente como normatividad estatal, se entiende que el derecho está profundamente imbricado en los contextos de exclusión social, cultural y económica, ya que este se trata intrínsecamente, de un fenómeno político (Nino, 2020). Esta vinculación no se limita a su potencial transformador de las sociedades en unas más justas, inclusivas e igualitarias sino que también el derecho puede operar como un instrumento de reproducción y consolidación de sistemas de dominación y desigualdad social, racial, económica, cultural, de género y sexual, como lo es por ejemplo, el patriarcado.

Por esto, el presente trabajo parte del supuesto de que el derecho no es un discurso neutro ni objetivo –aunque se presente como tal bajo pretensiones de universalidad e imparcialidad–. Por el contrario, se trata de un discurso social y político, con una estructura relativamente autónoma respecto de otros discursos, pero que opera a partir de supuestos hegemónicos que configuran y refuerzan relaciones de poder en cualquier sociedad (Costa Wegsman & Lerussi, 2020). Desde esta perspectiva, el análisis de cualquier normativa o derecho subjetivo requiere trascender una mirada formalista e –in-

genuamente– legalista, para inscribirse en una lectura sustantiva, que atienda a los contextos, las relaciones de poder y las condiciones materiales de su ejercicio.

En este sentido, las teorías críticas del derecho y los feminismos jurídicos advierten sobre la imposibilidad de separar el derecho de la política. Esta relación no debe interpretarse únicamente desde una lectura pesimista –que señala cómo el derecho puede devenir en una herramienta de injusticia y dominación–, sino también desde una apuesta transformadora: el fin último de todo sistema jurídico debería ser, necesariamente, la justicia social y la transformación de las estructuras que producen opresión. Dentro del marco derecho, el desafío es entonces repensar las perspectivas y herramientas para este fin, como lo es la justicia restaurativa.

El derecho objetivo y subjetivo que convoca este trabajo es el acceso a la justicia entendiéndolo no en términos abstractos sino situado en una población específica y frente a una forma particular de violencia: niñas, niños y adolescentes (NNyAA) frente a las violencias de género. Este enfoque no busca detenerse en los marcos normativos, sino en los desafíos que implica garantizar el acceso a la justicia desde una perspectiva crítica, feminista y situada y en las potencialidades que ofrece un paradigma específico: el de la justicia restaurativa.

En esta línea, el interés por el derecho de acceso a la justicia en el presente trabajo se enmarca en enfoques antiformalistas y contextuales, los cuales sostienen que los problemas que enfrenta el derecho no son exclusivamente jurídicos, sino que forman parte de un entramado de factores sociales, políticos, económicos y culturales que reproducen estructuras de desigualdad (Heim, 2014). Desde esta perspectiva, abordar el acceso a la justicia como un derecho humano implica reconocer la existencia de dos niveles de desigualdad: uno material, identificable en las condiciones fácticas; y otro jurídico, vinculado al reconocimiento y ejercicio efectivo de los derechos. En este sentido, una concepción sustantiva del acceso a la justicia vincula este derecho con el ejercicio de la ciudadanía política y la participación activa, especialmente en el caso de grupos históricamente excluidos y estructuralmente postergados, como lo son las mujeres, el colectivo LGBTTTIQ+ y los NNyAA. Por esta razón, el derecho al acceso a la justicia constituye un componente fundamental del principio de igualdad y no discriminación y de la legitimidad participativa y democrática (Maurino & Sucunza, 2016; Heim, 2015). Es decir, garantizar el acceso a la justicia no solo implica avanzar hacia una sociedad más inclusiva, igualitaria y justa, sino también establecer mecanismos mediante los cuales los/as ciudadanos/as participan políticamente en dos niveles: por un lado, en la resolución de sus propios conflictos y problemas; por otro, en la construcción colectiva sobre la justicia, la igualdad y otros bienes jurídicos fundamentales en una democracia. El fracaso en garantizar el acceso a la justicia constituye, en este sentido, un fracaso político que pone en riesgo la democracia misma (Lista en Heim, 2015).

Tal como señala Heim (2015) existen distintas aproximaciones al derecho de acceso a la justicia. Algunas se centran en los resultados, otras en los procesos, y otras –las denominadas integradoras– contemplan ambos aspectos. Las primeras evalúan si las

personas han logrado presentar sus demandas ante los tribunales y obtener una respuesta técnica. Sin embargo, al no considerar los factores estructurales que originan las desigualdades, estas respuestas suelen ser incompletas y estrictamente formales, generando una justicia “de arriba hacia abajo”, que deja a las voces y verdaderas necesidades de quienes buscan justicia a medio camino y en definitiva, sin contemplar. Por su parte las perspectivas orientadas a los procesos ponen el acento en el acompañamiento jurídico, el conocimiento de derechos por parte de las personas y la disponibilidad de mecanismos –judiciales y no judiciales– de resolución de conflictos accesibles y de calidad. Sin embargo, la perspectiva integradora se presenta superadora a ambas perspectivas ya que no solo incorpora la necesidad de una administración judicial eficiente –como las dos anteriores– sino que también exige políticas públicas capaces de transformar las estructuras que producen desigualdad, por ende, la justicia se busca construir desde “abajo hacia arriba” (Heim, 2015). En este marco, el derecho se configura como una herramienta de protección y promoción de derechos humanos, en tanto contribuye a la transformación social y no se limita a resolver disputas dentro del sistema judicial. Estas visiones se concentran, por ende, en la remoción de obstáculos estructurales que impiden el acceso efectivo a la justicia y al goce de derechos (Maurino & Sucunza, 2016).

Ahora bien, en las concepciones sobre qué es la justicia y cómo se garantiza el acceso a ella, se presentan y evidencian tensiones entre aquellas lógicas centradas en la seguridad y los enfoques alternativos a la concepción retributiva del castigo, que ponen el eje en los derechos humanos. Desde el derecho y los sistemas de justicia, estas tensiones expresan una disputa entre modelos represivos y perspectivas orientadas a la reparación, la inclusión y el reconocimiento de los sujetos como portadores de derechos. Tal como advierte Heim (2015), “el derecho penal está pensado para controlar y castigar la comisión de delitos, no para actuar como plataforma para el ejercicio de derechos negados en origen, máxime cuando esa negación constituye la propia raíz de esta violencia” (p. 121). Esta problemática se torna aún más crítica cuando se trata de grupos históricamente discriminados y estructuralmente vulnerabilizados, que muchas veces ni siquiera cuentan con información básica sobre los recursos formales disponibles para su defensa. En estos casos, el propio derecho puede contribuir a la reproducción de las estructuras de exclusión, en lugar de operar como herramienta de transformación. La violencia de género constituye un fenómeno central para comprender y ejemplificar esto. Las razones por detrás de este fenómeno son estructurales, y las respuestas que ofrece el sistema legal son superficiales y cortoplacistas; estas pueden brindar soluciones a corto plazo, pero los estereotipos de género sobre los cuales se asientan las violencias hacia mujeres y el colectivo LGBTTTIQ+ quedan sin atenderse y mucho menos erradicarse.

En este sentido desde los aportes de las perspectivas feministas del derecho, se ha señalado que el derecho ha operado históricamente como reproductor de las desigualdades sociales y de las estructuras heteropatriarcales, no solo porque a través de

la letra de la ley adquieren forma y se materializan estas lógicas de dominación, sino porque tampoco dan una respuesta que elimine las situaciones de violencia, exclusión y desigualdad a estos grupos de raíz (Smart, 1989; Mackinnon, 2014, Costa Wegsman & Lerussi, 2020). Estas críticas subrayan la escisión entre derecho y realidad social, proponiendo un uso emancipador del derecho y de sus instituciones como herramientas para la transformación social. Ahora bien esta problemática se complejiza aún más cuando se analiza el acceso a la justicia y la resolución de conflictos y situaciones de violencias –como las de género– entre NNyAA.

Para comprender cómo se configura el derecho de acceso a la justicia en el caso de NNyAA es necesario partir de una base normativa y teórica específica. A partir de la reforma constitucional de 1994, se incorporaron al ordenamiento jurídico argentino diversos tratados internacionales de derechos humanos con jerarquía constitucional. Entre ellos se encuentra la Convención sobre los Derechos del Niño (CDN), que implicó un cambio paradigmático en la concepción jurídica y social de las infancias y juventudes.

El eje de este cambio de perspectiva consiste en la consagración de los NNyAA como sujetos plenos de derecho, capaces de tomar decisiones y de participar activamente en los asuntos que les conciernen. Este nuevo paradigma desplaza al modelo tutelar, que concebía a los niños y niñas como “sujetos irregulares” o “incompletos”, definidos por sus carencias desde una mirada adultocéntrica (Montala, Rambur, Gauna, Rosignolo & Tudela, 2022). En ese modelo anterior, las infancias eran vistas como peligrosas, abandonadas o disfuncionales, y se las trataba fundamentalmente como objetos de tutela y control, no como sujetos de derecho cuya voz, experiencia y necesidades merecen atención y recepción.

El impacto de la CDN en el derecho argentino se reflejó de manera significativa en el Código Civil y Comercial reformado en 2015 y en la Ley 26.061 de Protección Integral de los Derechos de Niños, Niñas y Adolescentes sancionada en el año 2006⁴. Ambos cuerpos normativos consolidan el reconocimiento de los NNyAA como sujetos de derecho que merecen una protección especial, no en función de una tutela pasiva, sino en virtud de las condiciones particulares de crecimiento y vulnerabilidad que los rodean (Beloff, 2004; Kemelmajer de Carlucci, Herrera, Lamm & Fernández, 2015).

Uno de los principios fundamentales que emanan de este marco es el de la *autonomía progresiva*, según el cual los NNyAA tienen derecho a formar y expresar sus opiniones y a ser escuchados en todos los ámbitos que los afecten, de acuerdo con su edad y grado de madurez. Esta autonomía no implica aislamiento ni autosuficiencia, sino el derecho a recibir orientación y acompañamiento por parte de los adultos, sin sometimiento ni sujeción. En este sentido, son los/as adultos/as quienes tienen la responsabilidad de garantizar –mediante la escucha activa y la orientación– las condiciones necesarias

⁴ Esta ley forma parte de la famosa “serie de leyes de los 26 mil” que tuvo como objeto ampliar y consolidar derechos, como lo fueron la ley 26.150 de educación sexual integral y la ley 26.206 de educación nacional.

para que los NNyAA desarrollen su capacidad de autodeterminación de manera gradual y responsable (Kemelmajer de Carlucci, Herrera, Lamm & Fernández, 2015).

Estas transformaciones legales implican la destitución del paradigma adultocentrista, el cual es un marco epistemológico en el cual la legitimidad y la autoridad de la voz se depositan exclusivamente en lo adulto (Duarte Quapper, 2012). Se trata de un imaginario de dominación profundamente internalizado en las sociedades actuales, donde NNyAA son ubicados en un lugar de carencia e incompletitud. En consecuencia, sus voces no son consideradas válidas ni dignas de ser escuchadas, sino que tienden a ser corregidas, dirigidas o directamente silenciadas desde una perspectiva tutelar, victimizante y pasiva. La participación de las niñeces y adolescencias resulta inconcebible desde el paradigma adultocéntrico, en tanto sus voces y experiencias carecen de valor frente al parámetro de validez y verdad que encarna lo adulto.

En este contexto, comprender el derecho de acceso a la justicia en los espacios que habitan las infancias y adolescencias representa un desafío particular, no solo para las perspectivas formalistas, sino también para aquellas concepciones sustantivas e integradoras previamente desarrolladas. Incorporar el principio de autonomía progresiva como parte constitutiva de este derecho implica asumir a los niños, niñas y adolescentes como sujetos plenos de derecho, cuyas voces y opiniones deben ser escuchadas y tenidas en cuenta. Sin embargo, esta garantía se ve limitada por múltiples obstáculos: desde los tecnicismos jurídico-formales hasta la distancia y frialdad con que suelen operar las instituciones. Frente a estas barreras, los espacios cotidianos –como las escuelas, los clubes o las organizaciones comunitarias– se configuran como escenarios privilegiados para repensar y reformular los modos en que esta población puede resolver sus conflictos y ejercer efectivamente su derecho de acceso a la justicia que como ya se mencionó, desde una perspectiva integradora no implica solo mecanismos judiciales sino también extrajudiciales. La justicia restaurativa emerge así como una perspectiva desde la cual repensar no sólo el paradigma adultocéntrico, sino también los marcos interpretativos del derecho de acceso a la justicia, constituyéndose en una alternativa al modelo retributivo tradicional de los sistemas judiciales

La justicia restaurativa constituye un método de resolución de conflictos que propicia espacios de mediación no solo entre víctima y victimario, sino también con la comunidad (Mojica Araque, 2005). Su objetivo es satisfacer las necesidades y expectativas de todas las partes involucradas, promoviendo, en última instancia, la construcción de la paz (Mojica Araque, 2005). Este modelo tiene un carácter recreativo y comunicativo: permite abrir canales de diálogo que favorecen la reconciliación, colocando la palabra y la escucha como instrumentos centrales en la recomposición del vínculo social dañado.

No se trata únicamente de una transformación respecto de la función represiva del derecho, sino también de una redefinición profunda de qué se entiende por justicia. La resolución de los conflictos, desde este enfoque, habilita la posibilidad de generar soluciones que atiendan a desigualdades, exclusiones y violencias cuyas causas residen en estructuras afianzadas en prácticas sociales. En este sentido, la justicia restaurativa

puede encontrar en niñas, niños y adolescentes y en los diversos espacios que habitan –escuelas, clubes, organizaciones comunitarias– una posibilidad para repensar nuevas formas de justicia y resolución de conflictos para situaciones de violencias estructurales como las violencias de género; no solo porque se trata de una población en formación y crecimiento, sino porque su participación activa en este tipo de procesos podría abrir caminos para una nueva forma de concebir la justicia: más dialógica, inclusiva y democratizadora.

Las potencialidades de este enfoque se amplifican significativamente cuando se lo considera como una herramienta para cuestionar y revertir el orden sexista y heteropatriarcal que atraviesan las sociedades. Las expresiones más extremas de violencias de género encuentran su raíz, en gran medida, en estereotipos de género profundamente arraigados, así como en ideas naturalizadas y reforzadas en los múltiples espacios de socialización donde crecen y se desarrollan niñas, niños y adolescentes. En este sentido, la justicia restaurativa no solo ofrece una alternativa al sistema judicial tradicional, sino que también habilita una intervención temprana y transformadora en las formas en que se construyen subjetividades, vínculos y concepciones de justicia desde edades tempranas.

Se trata de una perspectiva interseccional, un paradigma no tradicional de la justicia en tanto

a través de sus principios, coloca el acento en la persona y a partir de allí, desde una metodología interseccional o un enfoque interseccional, propone un abordaje basado en la autonomía de la voluntad de las personas como agencias de cambio y transformación de sus vidas; es decir, les otorga una posición dinámica en el proceso en el que se encuentran involucradas. Esto conlleva un gran impacto en el tratamiento de la violencia familiar y de género, en tanto no debemos perder de vista que existe una delgada línea entre el relato liberado y la revictimización (Arias, 2025, p.9)

Tal como explica Arias, la justicia restaurativa es un paradigma cuyo centro es la persona y sus necesidades. A través de la escucha interactiva de las partes se desenvuelve un proceso democrático y colaborativo, en donde las partes ponen sobre la mesa sus perspectivas sobre el conflicto y cómo creen que se resolvería de manera justa. En este marco, la justicia restaurativa se propone como un modelo que permite integrar y garantizar el principio de la autonomía progresiva para NNyAA y la concepción sustantiva e integradora de la justicia. Esta articulación promueve una comprensión relacional, contextual y participativa, no solo de los conflictos, sino también de los derechos, lo cual en el caso particular, supone abandonar concepciones adultocéntricas y tutelares para construir en su lugar, condiciones institucionales y comunitarias para garantizar el efectivo acceso a la justicia.

Además, la justicia sustantiva materializada en un modelo sustantivo implica concebir a la autonomía progresiva no en términos abstractos sino concretos, es decir, me-

diante el diseño y garantía de instancias de participación juveniles a través de las cuales los/as NNyAA puedan expresarse y ser escuchados/as. La conjunción de estas tres dimensiones aquí desarrolladas –acceso a la justicia sustantiva, justicia restaurativa y autonomía progresiva– define el modo a través del cual se conciben en el presente trabajo las relaciones entre infancias y derecho, tensionando las bases del sistema legal y permitiendo (re)pensar formas más inclusivas, dialógicas y democráticas a través de las cuales el derecho puede transformar la realidad. En definitiva esta articulación constituye una apuesta por un derecho vivo, situado y capaz de alojar y contener las demandas de justicia de quienes históricamente han sido excluidos de su acceso.

Metodología

Los datos recabados para la reflexión fueron recopilados a partir de técnicas de investigación cuantitativa, con el objetivo de indagar sobre las violencias de géneros percibidas por jóvenes estudiantes de una escuela de un barrio popular de la provincia de Córdoba, y las respuestas que se generan ante estos acontecimientos.

Se trata de una investigación no experimental transeccional descriptiva, ya que la finalidad es observar el fenómeno tal como ocurre en la realidad (Hernández Sampieri, Fernández-Collado, & Baptista Lucio, 2014) y las variables no pueden ser manipuladas por razones éticas (Hernández Sampieri, Fernández-Collado, & Baptista Lucio, 2014). Además, la muestra es no probabilística por conveniencia, tratándose de un estudio de casos múltiples y, por lo tanto, sus datos no pueden ser generalizados.

La herramienta de recolección de datos que se utilizó fue un cuestionario con preguntas cerradas en su mayoría, existiendo escasas preguntas abiertas, autoadministrado. Por su parte, el cuestionario elaborado mediante un documento de Google Forms fue facilitado en junio de 2024, en el espacio áulico mediante el link de acceso.

A partir de las respuestas del cuestionario se elaboró una base de datos en SPSS, y se realizó una análisis estadístico descriptivo. La encuesta se realizó a jóvenes de entre 14 y 18 años que cursan entre tercero y séptimo año de la escuela secundaria, y estuvo dirigida a la totalidad del estudiantado, habiendo participado un total de 58 estudiantes.

Esta encuesta posibilitó obtener un panorama general sobre la problemática de las violencias en los diferentes espacios de socialización de los y las jóvenes, desde su propia percepción y experiencia, para poder reflexionar en torno a esta problemática social y al acceso a la justicia en espacios comunitarios. Cabe resaltar que las encuestas permiten observar la percepción de las violencias en los ámbitos de vida de los y las jóvenes, especialmente en la escuela y el barrio.

Análisis de datos

4.1. Las experiencias de jóvenes en una escuela de un barrio popular en la provincia de Córdoba

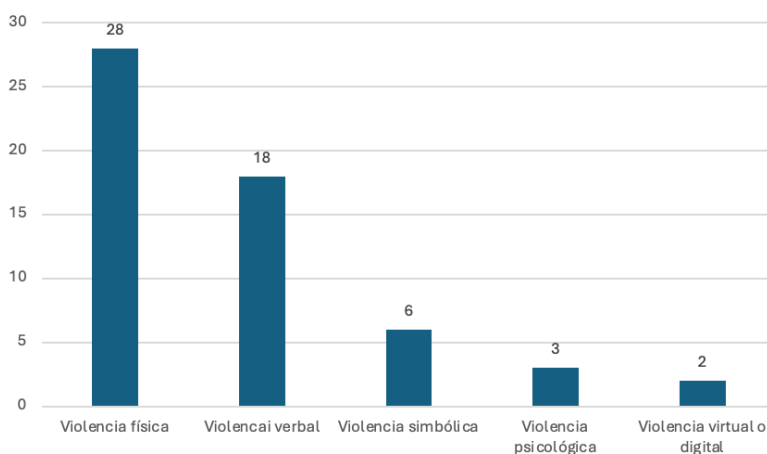
4.1.1 Tipos y modalidades de violencias

El estudiantado encuestado atraviesa y reconoce diversos tipos y modalidades de violencias, tanto en sus comunidades, como en particular, en la escuela.

Así, en el espacio escolar los y las estudiantes perciben que la violencia más común es la física (28 respuestas), seguida por la violencia verbal (18 respuestas), y en menor medida, la simbólica (6 respuestas), la psicológica (3 respuestas), la virtual (2 respuestas) y la sexual (1 respuesta) (ver gráfico 1).

Figura 1

Tipos y modalidades de violencias más frecuentes en la escuela según percepción de los/as jóvenes. Año 2024.



Elaboración propia. N=58. Se permitió la selección de opciones múltiples

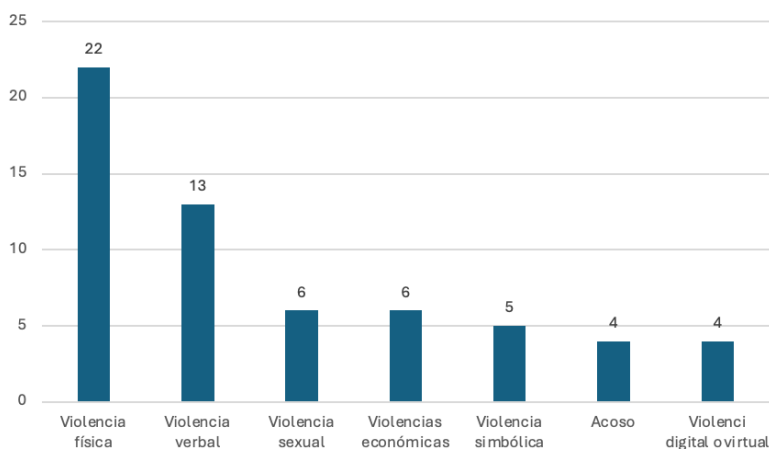
Finalmente, en el barrio⁵ al igual que en el colegio observan mayormente violencia física (22 respuestas) y violencia verbal (13 respuestas). Y a diferencia de lo que ocurre en el colegio observan más casos de violencia sexual (6 casos). También perciben

⁵ En este caso alguna de las personas encuestadas dio más de una respuesta, siendo el total de respuestas 63.

violencias económicas (6 casos); violencia simbólica (5 respuestas), acoso (4 casos) y finalmente, violencia virtual o digital (4 respuestas) (ver gráfico 2). Por otra parte, cabe resaltar, que a diferencia de lo que ocurre en la comunidad, el acoso no es reconocido como una violencia en el espacio escolar.

Figura 2

Tipos y modalidades de violencias más frecuentes en el barrio según percepción de los/as jóvenes. Año 2024.



Elaboración propia. N=58. Se permitió la selección de opciones múltiples

Es importante señalar, que los y las jóvenes encuestados/as manifiestan que es en el barrio donde ocurren con mayor frecuencia los actos de violencia (31 de 58).

En referencia a la frecuencia con que ocurren estas violencias en estos espacios físicos, los y las jóvenes entienden que en la escuela nunca ocurren (19 casos), que ocurrieron menos de 5 veces (18 casos), entre 5 y 10 veces (13 casos), entre 10 y 20 veces (2 casos), más de 20 veces (2 casos) y todos los días (4 casos). Por su parte, en el barrio, sostuvieron que nunca ocurren (19 casos), que ocurrieron menos de 5 veces (13 casos), entre 5 y 10 veces (8 casos), entre 10 y 20 veces (8 casos), más de 20 veces (8 casos) y todos los días (8 casos).

Estos datos pueden ser interpretados desde la teoría de las capacidades (Sen, 2010 y Nussbaum, 1988) que evalúa el bienestar y la libertad de una persona en términos de lo que realmente puede ser y hacer, de manera de alcanzar una vida buena⁶. En este con-

⁶ Blanco Delgado (2017) explica que "Una guía significativa para entender la noción de capacidades está en las

texto, analizar las percepciones de los y las jóvenes a través de la lente de las capacidades implica considerar si los entornos escolares y barriales les permiten desarrollar sus potencialidades y vivir una vida libre de violencias. En este sentido, los datos indican que los y las jóvenes encuestados/as atraviesan y reconocen diversos tipos de violencias en sus comunidades y en la escuela, lo que sugiere un contexto que limita sus capacidades para vivir en entornos seguros y libres de violencias. La percepción de que en el barrio ocurren con mayor frecuencia actos de violencia (31 de 58) indica una restricción clara de la libertad y el bienestar en ese espacio, obstáculo que puede potenciarse si se considera que se trata de un barrio popular⁷ que está sujeto a vulnerabilidades sociales⁸.

4.1.2 Causas de las violencias

De acuerdo con la percepción de las personas encuestadas las principales causas de las violencias son (ver gráfico 3):

- Celos (31 respuestas);
- Adicciones (26 respuestas);
- Identidades de géneros (11 respuestas);
- Estereotipos de géneros y falta de recursos (10 respuestas cada una).
- Falta de recursos (10 respuestas).

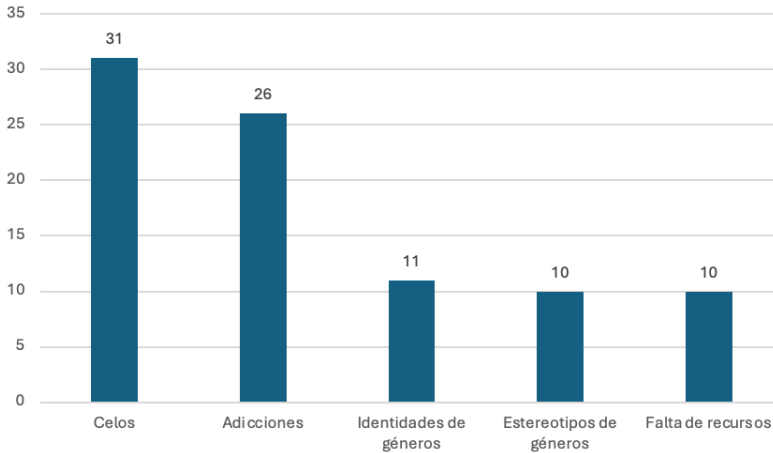
libertades en sentido positivo, la libertad entendida como la oportunidad real de la cual disponen las personas para lograr lo que valoran" (pp. 201). Por su parte Martha Nussbaum explica que las políticas públicas de los gobiernos deben llevar a que los miembros de la comunidad tengan los recursos y condiciones necesarias para vivir bien (1988).

⁷ Un barrio popular en Argentina, según el Registro Nacional de Barrios Populares (RENABAP), es un área con al menos ocho familias agrupadas o contiguas donde más de la mitad de la población no tiene título de propiedad del suelo ni acceso regular a dos o más servicios básicos como agua corriente, energía eléctrica con medidor o red cloacal (<https://www.argentina.gob.ar/noticias/barrios-populares#:~:text=Se%20considera%20Barrio%20Popular%20a,de%20energ%C3%ADa%20el%C3%A9ctrica%20con%20medidor>)

⁸ La vulnerabilidad social se refiere a la situación de las personas que habitan en esta comunidad de tener un alto riesgo de sufrir dificultades debido a factores como la pobreza, la falta de acceso a servicios básicos, la desigualdad, la discriminación o la falta de redes sociales de apoyo. Es una condición que limita la capacidad de las personas para desarrollar sus planes de vida (Pizarro, 2001).

Figura 3

Principales causas de las violencias según percepción de los/as jóvenes. Año 2024.



Elaboración propia. $N = 58$. Se permitió la selección de opciones múltiples.

Los datos muestran que los celos, las identidades de género y los estereotipos de género son causas percibidas de las violencias. Esto resalta la necesidad de abordar las normas de género que perpetúan las violencias. En este punto, y atendiendo a las voces de los y las jóvenes surge la necesidad de repensar los modos de resolución de conflictos para generar cambios estructurales y de esta manera, permitir el ejercicio de acceso a la justicia desde una perspectiva integradora, constituyendo el ámbito escolar, un espacio privilegiado para esta reflexión.

Asimismo, la falta de recursos también se identifica como una causa, lo que sugiere que las condiciones socioeconómicas pueden exacerbar las vulnerabilidades a las violencias. La interseccionalidad permite entender que la experiencia de las violencias para estos y estas jóvenes no es solo una cuestión de género, sino que está moldeada por su contexto socioeconómico.

En este sentido, la identificación de los y las jóvenes de las causas de las violencias en los celos, las adicciones, las identidades de género y los estereotipos de género apunta a la necesidad de un enfoque integrador de acceso a la justicia, que puntale una justicia restaurativa, que sea capaz de generar soluciones que hagan hincapié en las desigualdades, exclusiones y violencias ancladas en las prácticas sociales, y puestas de manifiesto en las voces de los y las estudiantes. En particular, esto implica no solo resolver los conflictos individuales, sino también trabajar en la deconstrucción de estereotipos para así promover una sociedad igualitaria y sin discriminaciones por motivos de género. La propuesta de promover el diálogo como estrategia principal y de imple-

mentar diálogos mediados por terceros imparciales se alinea con la idea de generar un cambio cultural duradero que vaya más allá de la simple sanción.

4.1.3 Creencias sobre las respuestas a las violencias

En este punto, 46 personas entendieron que todas las violencias deben ser sancionadas, en cambio 5 dijeron que solo las violencias contra las mujeres y otras 5 que deben incluirse las violencias contra los animales, y 2 comprendieron que los actos de violencia no deben ser sancionados.

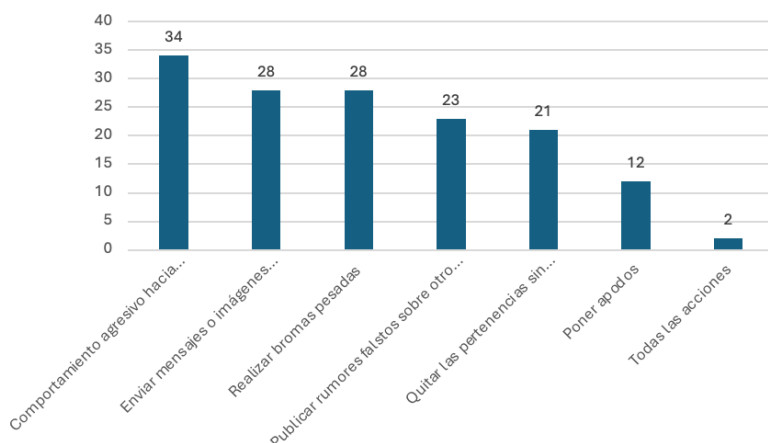
Asimismo, la mayoría de los y las jóvenes encuestados/as entiende que la violencia no resuelve los problemas (31 respuestas), y más aún, 19 comprenden que aumenta los problemas el uso de la violencia. Sin embargo, 9 encuestados dicen que hay personas que sólo entienden a los golpes y 7 por su parte, dicen que si los agreden primero responden con violencia.

Además, los jóvenes encuestados identifican como actividades violentas las siguientes (ver gráfico 4):

- Comportamiento agresivo hacia otro/a estudiante (34);
- Enviar mensajes o imágenes ofensivas por redes (28);
- Realizar bromas pesadas (28);
- Publicar rumores falsos sobre otro en redes sociales (23);
- Quitar las pertenencias de otro/a estudiante sin su consentimiento (21);
- Poner apodos (12);
- Todas estas acciones (2).

Figura 4

Tipos y modalidades de violencias más frecuentes en la escuela según percepción de los/as jóvenes. Año 2024.



Elaboración propia. $N = 58$. Se permitió la selección de opciones múltiples.

Estos datos permiten entender que una forma de remover obstáculos para el acceso a la justicia es establecer sanciones a las violencias, de manera que los espacios seguros sean un puente hacia el desarrollo pleno de las capacidades. Sin embargo, resulta indispensable indagar sobre el alcance e interpretación que de la sanción hacen los y las jóvenes.

4.2 Acciones frente a las violencias

Las personas encuestadas entienden que, en primer lugar, es necesario dialogar (19 de 58 estudiantes sostuvieron esta posición); sin embargo, 16 estudiantes dijeron que en los hechos callan frente a hechos de violencia.

Por otra parte, 10 estudiantes entendieron que hay que defenderse con agresión frente a actos de violencia.

Asimismo, 5 entendieron que es necesario escrachar o cancelar al agresor, y otros 5 que lo que corresponde es denunciar penalmente.

Finalmente, 1 estudiante entendió que debe tratar de calmar al agresor, otro que merece ser insultado, y por su parte, otro estudiante más sostuvo que ignora al agresor.

Es importante señalar que si se hace hincapié en lo mencionado en párrafos precedentes, donde la mayoría de los y las jóvenes encuestados (46 de 58) comprenden que todas las violencias deben ser sancionadas, y en lo descrito en este espacio, donde un número importante de estudiantes señalan que es importante dialogar con el agre-

sor, se pueden encontrar indicios sobre una posible apertura hacia enfoques de justicia restaurativa, donde se valora la comunicación y la búsqueda de soluciones conjuntas, y se puede comprender la necesidad de sanción, con una mirada que supera la función represiva del estado y que conlleva una redefinición del sentido de justicia.

En cuanto a las personas y/o instituciones a las que se recurre frente a actos de violencias (ver gráfico 5), resulta interesante señalar que una parte significativa de los y las estudiantes mencionan recurrir a personas del espacio escolar, así 24 estudiantes dicen que recurren a los/as preceptores/as, 15 a los/as docentes, y 11 a los directivos. Las personas encuestadas coinciden en que en la escuela existen espacios de contención.

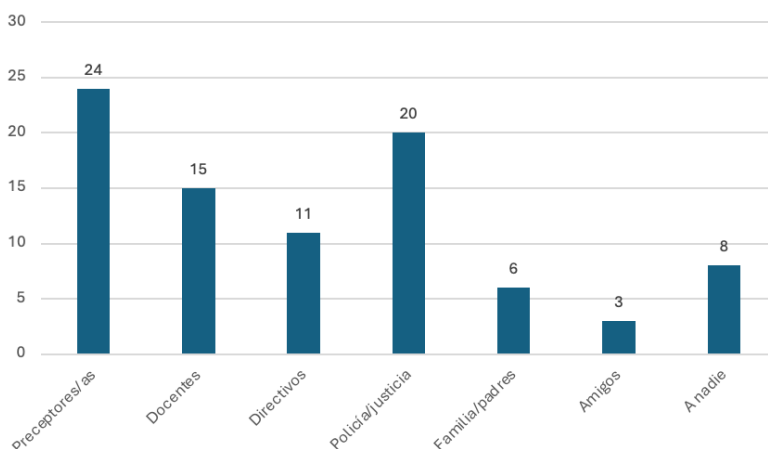
En este sentido, se observa claramente que a los fines de remover los obstáculos estructurales que impiden el pleno ejercicio de los derechos, la escuela se posiciona como un espacio privilegiado, donde los y las estudiantes se sienten escuchados, y sujetos plenos de derecho.

También, 20 estudiantes describen recurrir a la policía y a la justicia. Sin embargo, 8 estudiantes dicen que no recurren a nadie frente a actos de violencias.

Y finalmente, 6 estudiantes identifican a sus familias y/o padres como personas a quienes acudir frente a actos de violencias, y 3 a amigos. Aquí, también, toma relieve la familia, como ámbito en que los y las jóvenes encuentran escucha, y de donde se pueden repensar las prácticas y soluciones para erradicar las violencias de género.

Figura 5

Personas y/o instituciones a las que se recurre frente a actos de violencias según percepción de los/as jóvenes. Año 2024.



Elaboración propia. *N* = 58. Se permitió la selección de opciones múltiples.

4.3 Acceso a justicia y justicia restaurativa

4.3.1 Mejores soluciones para las situaciones de violencias y acceso a espacios de contención

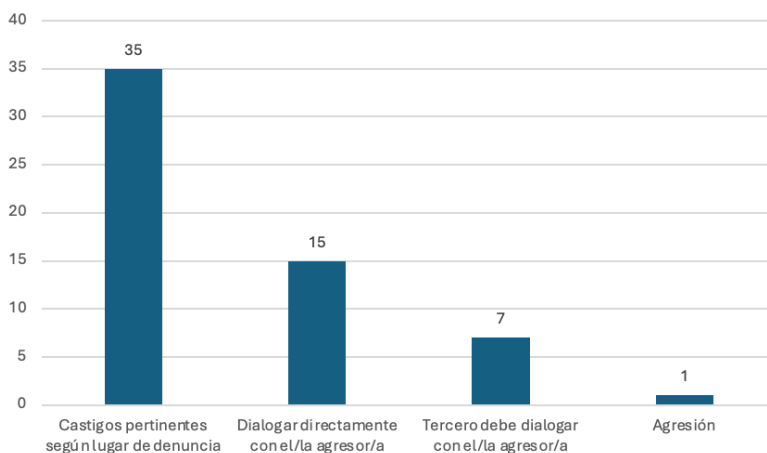
Las personas encuestadas fueron consultadas sobre la mejor solución para dar respuestas a las violencias (ver gráfico 6), y la mayor parte de los y las estudiantes dijo que debían aplicarse los castigos pertinentes dependiendo del espacio en donde se denuncia la situación de violencia (35 respuestas). Esta opción incluía sanciones tales como amonestación o expulsión, penas privativas de la libertad, multas, entre otras.

También 15 estudiantes entendieron que la mejor solución es sentarse a dialogar con el/la agresor/a para poder comunicar cómo se sienten con respecto al conflicto y así, encontrar una solución alternativa a los castigos tradicionales. En este mismo sentido, 7 estudiantes entienden que este diálogo lo debe establecer un tercero imparcial, a fin de que se llegue a una solución alternativa.

Finalmente, un estudiante comprendió que la mejor solución es la agresión.

Figura 6

Mejores soluciones frente a actos de violencia según percepción de los/as jóvenes. Año 2024.



Elaboración propia. $N = 58$. Se permitió la selección de opciones múltiples.

La propuesta de promover el diálogo como estrategia principal y, en particular, de implementar diálogos mediados por terceros imparciales se alinea con la idea de generar un cambio cultural duradero que vaya más allá de la simple sanción, y focaliza en la

justicia transformadora. La mención de que la violencia no resuelve los problemas y, en cambio, los aumenta (31 y 19 respuestas respectivamente) que se señaló en apartados anteriores, refuerza la idea de la justicia transformadora en cuanto que los enfoques punitivos por sí solos no son suficientes y que es necesario explorar alternativas que promuevan la resolución pacífica de conflictos y la transformación de las relaciones a largo plazo, y nuevamente indica, que las soluciones extrajudiciales, es decir, en espacios fuera del Poder Judicial, como la escuela, toman una importancia central.

También, es importante analizar estas respuestas y soluciones desde el desarrollo de las capacidades. Así, al proponer soluciones, los y las jóvenes señalan la necesidad de dialogar, de fortalecer los vínculos y la contención en la escuela, y de involucrar a la familia, la policía y el sistema de justicia. Estas propuestas pueden interpretarse como la búsqueda de un aumento en sus capacidades para afrontar las violencias, para tener voz en la resolución de conflictos y para acceder a espacios de apoyo y acompañamiento.

Aprendizajes

Partiendo del valor que los y las estudiantes encuestados/as le han dado al espacio educativo como medio para dialogar, surgen ideas claras de cómo generar una justicia restaurativa y transformadora. Así, parece que las acciones que se esperan giran en torno a la siguientes:

a. Diálogo y resolución pacífica de conflictos

Se espera que se promueva el diálogo como la principal estrategia para afrontar situaciones de violencia, donde los y las jóvenes puedan comunicar cómo se sienten y buscar soluciones alternativas a los castigos tradicionales, sin que esto signifique que deben excluirse las sanciones tradicionales. En este sentido, se comprende que la implementación de diálogos mediados por terceros imparciales es una medida efectiva para resolver conflictos de manera pacífica.

b. Fortalecimiento de vínculos y acompañamiento en la escuela

Los resultados muestran que en la percepción de los y las estudiantes encuestados/as, la escuela cumple un rol fundamental, ya que han afirmado que recurren a referentes de este espacio en la búsqueda de contención, ayuda, y acompañamiento. De manera que, resulta esencial fortalecer los vínculos, escucha y contención que brindan las instituciones educativas, siendo fundamental, la participación de preceptores, docentes y directivos como mediadores en la prevención y abordaje de las violencias en el ámbito escolar.

c. La escuela y la familia como instituciones generadoras de intervención temprana

El diálogo como estrategia de escucha activa, de búsqueda de nuevas alternativas para la resolución de conflictos, y de remoción de obstáculos estructurales para el ejercicio de derechos, permite entender que la escuela, la familia y el trabajo colaborativo entre

estas, permiten este diálogo y con esto la intervención temprana y transformadora en las formas en que se construyen subjetividades, vínculos y las concepciones de justicia.

Conclusiones

Este trabajo presenta el análisis de un estudio de caso, por lo que sus resultados no pueden generalizarse, sin embargo, como se observa en el apartado anterior permite en un territorio y contexto determinado, repensar conceptos y prácticas en torno a las violencias de género.

En este sentido, desde una mirada crítica del derecho y a partir de este estudio de caso, surgen tres ideas centrales que merecen atención y profundización, especialmente, en el ámbito de la escuela. Estas nociones son, a saber: 1. las potencialidades del derecho como discurso social y político para prevenir y así erradicar las violencias de género; 2. la noción del acceso a la justicia como derecho humano y bajo una mirada integradora y sustantiva que implica repensar las prácticas y herramientas para alcanzar la justicia social y deconstruir las normas hegemónicas de género, y así remover los obstáculos para el ejercicio del derecho a una vida libre de violencias y discriminación; y 3. La concepción de niños, niñas y adolescentes como sujetos plenos de derecho genera un impacto fundamental en el desarrollo del acceso a la justicia, ya que sus voces convocan a repensar las prácticas y respuestas frente a las violencias en general, y de género en particular.

Bajo estas ideas centrales, la justicia restaurativa y transformadora ofrece marcos para abordar los conflictos de manera más integral y con miras a un cambio social; la teoría de las capacidades resalta la importancia de garantizar entornos que permitan a los y las jóvenes desarrollar su potencial libremente, y así desarrollar sus planes de vida buena; y la perspectiva de género e interseccionalidad visibiliza las dinámicas de poder y las vulnerabilidades específicas que inciden en las experiencias de violencia. En definitiva, estas visiones focalizan en la remoción de obstáculos que impiden el pleno ejercicio en igualdad de los derechos.

La justicia restaurativa, en el contexto escolar, tal como surge de las voces de los y las estudiantes encuestadas, implica buscar soluciones que promuevan la comprensión, la reconciliación y la reintegración, involucrando a la comunidad escolar en el proceso. No se trata de un proceso judicial formal, sino de crear espacios para el diálogo y la resolución de conflictos, repensando la función del derecho, y favoreciendo la atención de las desigualdades y exclusiones.

Por su parte, la justicia transformadora, conlleva que la escuela, como espacio fundamental para el acceso a la justicia, revise el currículo, las políticas internas, la formación del personal y las dinámicas de poder para crear un ambiente más equitativo e inclusivo, y que recupere las voces de los y las estudiantes que la habitan. Estas acciones pueden significar en numerosos casos el acceso a justicia que garantice al mismo tiempo que los y las jóvenes estudiantes puedan ejercer sus derechos y de esta manera,

construir la paz, y favorecer el ejercicio de la ciudadanía política y la participación activa de cada individuo.

En definitiva, surge de manera evidente las potencialidades del derecho como herramienta para prevenir y erradicar las violencias de género, habilitando espacios no estatales para el acceso a la justicia en un sentido integrador y sustantivo, sin que esto implique menoscabar el rol tradicional del derecho, sino por el contrario, constituyéndose como una herramienta potenciadora y fortalecedora de su eficacia.

Referencias bibliográficas

- Arias, M. L. (2025). Justicia restaurativa: Un enfoque integral para el abordaje de casos de violencia familiar y de género. *Revista Internacional de Derechos Humanos*, 15(1), 7–50.
- Beloff, M. (2004) Un modelo para armar ¡y otro para desarmar!: protección integral de derechos del niño vs. derechos en situación irregular. En *Los derechos del niño en el sistema interamericano* (pp. 1–45). Editores del Puerto.
- Costa Wegsman, M., & Lerussi, R. (2020). Hacer derecho feminista. En Costa Wegsman & Lerussi (Comps.), *Feminismos jurídicos: Interpelaciones y debates* (pp. 17-39). Siglo del Hombre Editores; Universidad de los Andes.
- Delgado Blanco, A. (2017). El enfoque de las capacidades. Algunos elementos para su análisis. *Espacio Abierto*, 26 (2), 201-217.
- Duarte Quapper, C. (2012). Sociedades adultocéntricas: Sobre sus orígenes y reproducción. *Última Década*, (36), 99-125.
- Heim, D. (2015). Acceso a la justicia y violencia de género. *Anales De La Cátedra Francisco Suárez*, 48, 107–129.
- Kemelmajer de Carlucci, A., Herrera, M., Lamm, E., & Fernández, S. (2015). *El principio de autonomía progresiva en el Código Civil y Comercial: algunas reglas para su aplicación*. Sistema Argentino de Información Jurídica.
- MacKinnon, C. (2014). Feminismo inmodificado. Discursos sobre la vida y el derecho. Siglo XXI Editores
- Maurino, G. & Sucunza, M. A (2016) En R. Gargarella & S. Guidi (Coords.), *Comentarios de la Constitución de la Nación Argentina: Jurisprudencia y doctrina. Una mirada igualitaria* (pp. 895–929). La Ley.
- Mojica Araque, C. A. (2005). Justicia restaurativa. *Opinión Jurídica: Publicación de la Facultad de Derecho de la Universidad de Medellín*, 4(7), 33–42.
- Montaña, A. É., Rambur, M. L., Gauna, S., Rosignolo, Y. A., & Tudela, M. (2022). Del paradigma tutelar al paradigma de protección integral: Accesibilidad a derechos y vigencia de las tensiones. *Anuario de la Facultad de Ciencias Humanas*, 19(19), 26–39.

- Nino, C. S. (2020). *Derecho, moral y política: Una revisión de la teoría general del derecho*. Siglo XXI Editores.
- Nussbaum, M. (1988). Nature, function and capability: Aristotle on political distribution. En *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (Suppl. Vol. 1).
- Pizarro, R. (2001). *La vulnerabilidad social y sus desafíos: una mirada desde América Latina*. CEPAL.
- Sen, A. (2010). *La idea de la justicia*. Taurus.
- Smart, C. (1989). *Feminism and the Power of Law*. Routledge.

Masculinidades no violentas, apego seguro y autonomía intergéneros en sobrevivientes de violencia¹

Masculinidades não violentas, apego seguro e autonomia intergêneros em sobreviventes de violência

Nonviolent masculinities, secure attachment, and intergender autonomy in survivors of violence

Marcelo Alejandro Hidalgo Ríos²

Resumen

A pesar del crecimiento de los estudios sobre género y masculinidades, no se ha profundizado en las implicancias del acompañamiento masculino en procesos de sanación y autonomía de mujeres sobrevivientes de violencia de género.

El Programa Las Casitas es un dispositivo que acoge y acompaña a mujeres que han experimentado violencia ejercida por varones. Sin embargo, desde su fundación, ha in-

¹ Este artículo es uno de los frutos del Proyecto de investigación *Violencias entramadas en territorios vulnerabilizados. Investigaciones inter, multi, transdisciplinarias desde la perspectiva de género*, UCC-Conicet, (período 2023-2025). Código del Proyecto: 80020220300077CC.

² Licenciado en Psicología por la UCC, Diplomado Superior en Pedagogía de las Diferencias por la FLACSO, Bachiller en Teología por la Universidad Pontificia Lateranense (Roma), Profesor de Filosofía y Ciencias Sagradas por el CEFyT. Perteneció al equipo de coordinación del Programa Las Casitas perteneciente a la Comunidad León XIII (Córdoba), cuya misión es el acompañamiento integral a mujeres e hijos/as sobrevivientes de violencia de género. Integrante del Proyecto de Investigación *Violencias entramadas en territorios vulnerabilizados. Investigaciones inter, multi, transdisciplinarias desde la perspectiva de género*. Entre sus líneas de investigación figuran la/s teología/s queer, estudios de género, transexualidad, violencias y masculinidades. ORCID: 0009-0003-6058-5290. Contacto: fraymarcelo@merced.org.ar



Recibido: 05/08/2025 - Aceptado: 21/11/2025

Publicado por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba, República Argentina.

Artículo publicado bajo Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-

SinDerivar 4.0. © Universidad Católica de Córdoba.

cluido la presencia de varones en su equipo de coordinación, no en el rol de terapeutas, sino como parte de un enfoque diferencial de acompañamiento integral.

El objetivo fundamental de estudio radica en identificar y analizar el impacto que tiene el acompañamiento masculino en el equipo de Coordinación del Programa Las Casitas, para la acogida y abordaje integral de mujeres madres sobrevivientes de violencia de género, con un enfoque particular en la relación con masculinidades positivas y su impacto en la construcción de un apego seguro, la autonomía y la recuperación emocional de estas mujeres.

Este estudio adopta un enfoque cualitativo con un diseño basado en estudio de casos, dado que busca comprender en profundidad las experiencias y significados que asignan a la presencia de varones en el dispositivo. La investigación permite concluir que el acompañamiento masculino desde un enfoque terapéutico permite la desidentificación con representaciones violentas del apego y la construcción de nuevas formas de relación basadas en el respeto y la equidad. Este proceso contribuye a fortalecer la capacidad de agencia y la autonomía intergénero.

Palabras clave: psicoanálisis y género, masculinidades no violentas, violencia de género, apego seguro.

Abstract

Despite the growth of studies on gender and masculinities, the implications of male support in the healing and autonomy processes of women survivors of gender-based violence have not been explored in depth.

The Las Casitas Program is a service that welcomes and supports women who have experienced violence perpetrated by men. However, since its inception, it has included men on its coordination team, not in the role of therapists, but as part of a differentiated approach to comprehensive support.

The main objective of this study is to identify and analyze the impact of male support on the Las Casitas Program's coordination team for the welcoming and comprehensive support of mothers who are survivors of gender-based violence, with a particular focus on the relationship with positive masculinities and its impact on the development of secure attachment, autonomy, and emotional recovery for these women.

This study adopts a qualitative approach with a case study design, as it seeks to understand in depth the experiences and meanings that women attribute to the presence of men in the program. This research concludes that male support from a therapeutic perspective facilitates disidentification with violent attachment patterns and the development of new relationships based on respect and equity. This process contributes to strengthening agency and intergender autonomy.

Keywords: psychoanalysis and gender, non-violent masculinities, gender violence, secure attachment

Resumo

Apesar do crescimento dos estudos sobre gênero e masculinidades, as implicações do apoio masculino nos processos de cura e autonomia de mulheres sobreviventes de violência de gênero não foram exploradas em profundidade.

O Programa Las Casitas é um serviço que acolhe e apoia mulheres que sofreram violência perpetrada por homens. No entanto, desde a sua criação, inclui homens em sua equipe de coordenação, não como terapeutas, mas como parte de uma abordagem diferenciada para o apoio integral.

O principal objetivo deste estudo é identificar e analisar o impacto do apoio masculino na equipe de coordenação do Programa Las Casitas para o acolhimento e apoio integral de mães sobreviventes de violência de gênero, com foco particular na relação com masculinidades positivas e seu impacto no desenvolvimento de apego seguro, autonomia e recuperação emocional dessas mulheres.

Este estudo adota uma abordagem qualitativa com um delineamento de estudo de caso, buscando compreender em profundidade as experiências e os significados que as mulheres atribuem à presença de homens no programa. Esta pesquisa conclui que o apoio masculino, numa perspectiva terapêutica, facilita a desidentificação com padrões de apego violento e o desenvolvimento de novas relações baseadas no respeito e na equidade. Este processo contribui para o fortalecimento da capacidade de ação e da autonomia intergênero.

Palavras-chave: psicanálise e gênero, masculinidades não violentas, violência de gênero, apego seguro

Introducción

Las mujeres que transitan el Programa Las Casitas han experimentado violencia por parte de varones en diversos ámbitos de su vida (con varones padres, parejas, proxenetas, etc.), lo que ha generado vínculos marcados por la indefensión, la vulnerabilidad y la desconfianza. En este contexto, la presencia de varones en el equipo de coordinación del programa, de manera ininterrumpida a lo largo de sus veintiocho años de existencia, representa tanto un desafío como una oportunidad. Estos varones, sensibilizados por la problemática y motivados por razones vocacionales y carismáticas, han asumido el rol de acompañantes a pesar de las tensiones y cuestionamientos que implica su posición desde las representaciones sociales y culturales en un espacio dedicado a la protección de mujeres víctimas de violencia de género.

Desde una perspectiva de género, esta situación puede analizarse como un terreno de disputa simbólica: por un lado, la presencia masculina en espacios de empoderamiento de mujeres puede generar resistencias; por otro, abre la posibilidad de resignificar los vínculos con las masculinidades y contribuir a la reconstrucción de la confianza y la autonomía de las mujeres sobrevivientes. En este sentido, problematizar la relación

entre el acompañamiento masculino y el proceso de sanación y empoderamiento es clave para comprender nuevas formas de intervención en violencia de género.

Esta investigación aporta a los estudios de género y masculinidades al analizar empíricamente el impacto de las masculinidades positivas en un dispositivo concreto de intervención social. Asimismo, permite explorar cómo estas dinámicas vinculares pueden constituir un enfoque diferencial terapéutico, contribuyendo a la reconstrucción subjetiva de las mujeres a partir de nuevas representaciones de género en el proceso de acogida y acompañamiento.

El presente estudio cumple con los criterios de relevancia social y pertinencia práctica, ya que aborda una problemática de alto impacto socio-cultural dentro de un dispositivo validado institucionalmente y con trayectoria en la intervención en violencia de género. A nivel teórico, se inscribe dentro de los estudios contemporáneos de género y psicoanálisis, en articulación con los debates promovidos por el Foro de Psicoanálisis y Género en Argentina.

La investigación se inscribe dentro del paradigma interpretativo, considerando la construcción de conocimiento como un proceso situado y contextualizado a través de estudio de campo y entrevistas a Acompañantes del Equipo de Coordinación del Programa Las Casitas (A1, A2, A3) y a mujeres sobrevivientes acompañadas del Programa (S1, S2, S3).

Específicamente, se propone analizar de qué manera este acompañamiento contribuye (o no) a los procesos de autonomía de las mujeres, entendiendo que uno de los indicadores de egreso del Programa es la capacidad de establecer un cambio de posicionamiento en sus relaciones de género, evitando la sumisión y el dominio frente a otros y otras, incluso en el ámbito de pareja o en la crianza de sus hijos/as.

El desafío de esta investigación es comprender la violencia de género desde una mirada multidimensional, evitando una perspectiva dicotómica que encasilla a las mujeres como víctimas y a los varones como victimarios. Esto permitiría ampliar el análisis de los procesos de recuperación y autonomía, evitando la reproducción de modelos violentos hegemónicos.

Por lo tanto, la pregunta central de esta investigación es ¿Cómo incide el acompañamiento masculino dentro del equipo de coordinación del Programa Las Casitas en el proceso de acogida y autonomía de mujeres sobrevivientes de violencia de género en Córdoba, Argentina?

Marco teórico

2.1. Estudios sobre masculinidades desde el psicoanálisis con enfoque en género

Desde la perspectiva de la corriente rioplatense del psicoanálisis con enfoque de género, destacamos la conceptualización del género como un concepto eminentemente

relacional, construido socio históricamente e interseccionalmente con otras categorías como la sexualidad, la etnia, la cultura y la orientación sexual, entre otras.

Los estudios sobre masculinidades y género han avanzado en la visibilización de los privilegios que el sistema patriarcal otorga a los varones, promoviendo el desarrollo de paternidades comprometidas y fomentando el bienestar emocional y sexual de los hombres en un proceso continuo de deconstrucción de las violencias machistas hegemónicas.

En este contexto, los acompañantes masculinos del equipo de coordinación del PC enfrentan el desafío permanente y artesanal de deconstruir las relaciones de poder hegemónicas inscritas tanto en sus propias subjetividades como en las de las sobrevivientes. Estas dinámicas emergen en los vínculos primarios y se expresan en el marco del sistema social patriarcal.

Si bien se ha estudiado ampliamente la figura del varón en su posición de víctima o victimario, aún queda pendiente una mayor profundización en el concepto de aliado en el acompañamiento de mujeres que han sobrevivido a la violencia masculina, entendiendo esta función como una oportunidad histórica y sinérgica de integración.

Por ello, el presente trabajo aborda las implicancias y desafíos que conlleva el hecho de que varones no violentos puedan desempeñar un rol activo en el proceso de recuperación y sanación de subjetividades traumatizadas por la violencia de género.

2.2. La violencia de género y su reproducción en las relaciones de poder

La violencia de género se define como toda conducta u omisión, en el ámbito público o privado, basada en una relación desigual de poder que busca menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio de los derechos humanos (Ibarra Casals, 2021). Cuando ocurre en el ámbito familiar, se vincula a relaciones sexoafectivas, independientemente de la cohabitación.

Uno tiende a repetir lo que en el núcleo primario aprendió, y la idea es cortar con eso, pensar en el futuro de uno, y más que todo cuando se tienen hijos, tratar de no repetirlo por ellos. Uno se da cuenta a través de sus hijos (S1).

En este testimonio se evidencia el poder de la repetición de patrones dañinos, transmitidos a través de los vínculos primarios, y la responsabilidad de no perpetuar estos mecanismos de violencia con las generaciones futuras.

La Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer, conocida como Convención de Belém do Pará, establece en su Artículo 1° que "Debe entenderse por violencia contra la mujer cualquier acción o conducta, basada en su género, que cause muerte, daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico a la mujer, tanto en el ámbito público como en el privado." Por otra parte, define los distintos

ámbitos en los que se manifiesta la violencia de género, así como los tipos de agresores y las formas en que el Estado puede perpetuarla o tolerarla (OEA, 1994).

Los estudios sobre masculinidades y género han identificado que la violencia masculina se sostiene sobre los cimientos del sistema patriarcal, enraizada en estructuras de dominio y control psicológico sobre quienes ocupan posiciones subordinadas (Ibarra Casals, 2021). Sin embargo, la violencia masculina no puede analizarse sólo como un fenómeno individual, sino como el síntoma de un ordenamiento social jerárquico que regula las relaciones de poder.

Mi experiencia con masculinidades violentas la viví con mi papá. No tanto desde el vínculo económico, porque mi mamá siempre sostuvo la casa, siempre trabajó. Pero sí desde la imposición, desde los límites y las reglas, mi papá (S1).

Las experiencias relatadas evidencian que la violencia opera como un mecanismo disciplinador, instaurando un régimen de obediencia donde la mera sospecha de desobediencia puede desencadenar agresiones. No se trata de actos aislados, sino de la reproducción de un guión social donde el sometimiento se convierte en mandato.

En este sentido, la cultura patriarcal moldea y consolida una masculinidad hegemónica rígida y onnipotente, legitimada a través de la violencia ejercida sobre subjetividades femeninas o feminizadas. La violencia masculina, por tanto, no es un accidente del sistema, sino un pilar fundamental de su estructura, funcionando como mecanismo de control y legitimación.

La persistencia del poder masculino sobre las subjetividades de las sobrevivientes se mantiene en la medida en que estas carezcan de herramientas y posibilidades para ejercer su autonomía. Puede haber o no violencia física actual, pero el poder masculino introyectado continúa socavando su libertad. La violencia, en este contexto, representa una ruptura en el equilibrio de las relaciones de poder:

Me costaba mucho soltar a mi ex pareja, hasta que el equipo lo denunció por algo que sucedió. Le pusieron una restricción y ahí fue cuando lo solté. Me di cuenta de lo mal que estaba. Al principio lo extrañaba mucho, estaba muy mal. Pero después entendí que así estaba mejor, en paz" (S3).

Este testimonio revela cómo la violencia masculina puede ser introducida como un mandato de amor incondicional, incluso a costa de la propia destrucción. En dinámicas de poder basadas en la manipulación y el dominio, la mujer sobreviviente puede seguir prisionera de la violencia, incluso cuando el agresor ya no está presente físicamente.

La violencia psicológica es el mecanismo de control social más eficiente para la reproducción de las desigualdades. Su eficacia radica en su carácter difuso, su omnipresencia y su sutileza, lo que dificulta su identificación, denuncia y penalización (Meller-Blestcher, 2023), cosa que se evidencia en este testimonio:

La violencia de género es todo aquello que puede perturbar a una persona y hacer que repita, de manera inconsciente, un vínculo nocivo. Uno se da cuenta de eso cuando logra salir y estar mejor (S1).

Debido a su invisibilidad y capilaridad, la violencia psicológica puede generar inseguridad emocional a través de mecanismos como la ridiculización, la coacción moral, la intimidación, las amenazas, la desvalorización y el control sobre distintos aspectos de la vida de la víctima.

En este sentido, el desafío del PC es reconstruir lo que la violencia ha fragmentado. A través del vínculo con masculinidades no violentas, se busca recuperar la autonomía de las sobrevivientes, especialmente en aquellas áreas que han sido atacadas:

- El control económico
- La sociabilidad y la movilidad
- El menosprecio moral, estético y sexual
- La descalificación intelectual y profesional

Como señala Segato (2010), esta modalidad de subjetivación masculina está estrechamente ligada al aprendizaje de la crueldad. La repetición de la violencia no solo normaliza el daño, sino que genera un efecto de goce narcisista y consumista directamente proporcional a la perpetuación de estas prácticas.

Metodología

El proceso de investigación realizado fue inductivo, iterativo y recurrente, es decir, la generación de conocimiento se generó de manera progresiva a partir de la interacción constante entre los datos empíricos, el marco teórico y la interpretación del investigador.

3.1. Campo de estudio: Programa Las Casitas (PC)

Origen e historia

El Programa Las Casitas (PC) es un programa social dedicado a la acogida y acompañamiento integral de mujeres madres sobrevivientes de violencia de género en Córdoba, Argentina. Nace en 1996 dentro de la Comunidad Mercedaria León XIII - Orden de la Merced, en respuesta a las sucesivas demandas de alojamiento de madres adolescentes embarazadas o con hijos en situación de desamparo. La iniciativa fue impulsada por el sacerdote Carlos Díez, quien en ese momento era responsable del Convento León XIII y Stella Lagos, voluntaria co-fundadora.

El abordaje institucional se inició siempre a partir de la demanda por parte de mujeres embarazadas y/o con hijos, madres jefas de hogar (familias monoparentales) con hijos institucionalizados, ante la expulsión del hogar paterno, requerimientos legales de

mejoramiento de las condiciones habitacionales para la tenencia de hijos menores, o por requerimiento de Tribunales de Menores.

Desde sus inicios, el PC se estructuró como un dispositivo de albergue en casas alquiladas por la Orden de la Merced, donde se brindaba asistencia alimentaria, educativa y de salud integral. Con el tiempo, la demanda se amplió para incluir a mujeres adultas sobrevivientes de violencia, abuso sexual y trata de personas, tanto nacionales como extranjeras. La complejidad de las problemáticas abordadas impulsó una búsqueda constante de herramientas profesionales para mejorar el acompañamiento.

Fundamentos y misión

El Programa Las Casitas pertenece jurídicamente a la Orden de la Merced, una congregación religiosa de la Iglesia Católica Romana fundada en 1218 en Barcelona, España. Históricamente, la Orden se dedicó a la liberación y reinserción de esclavos/as. En Argentina, asume como misión prioritaria el trabajo con familias en crisis por violencia, menores en riesgo social y excluidos de la cultura del trabajo, en línea de prevención contra la trata de personas.

Desde esta perspectiva, el PC comprende la violencia de género como una forma de cautividad, en tanto supone una situación de opresión y degradación de la persona, tanto en su libertad como dignidad humana. La intervención se fundamenta en la convicción de que estas mujeres son sobrevivientes, es decir, capaces de trascender la victimización y reconstruir su vida con autonomía.

Población beneficiaria

El PC está dirigido a:

- Mujeres madres solas que han atravesado situaciones de violencia de género.
- Mujeres madres sobrevivientes de trata con fines de explotación sexual.
- Mujeres madres adolescentes en situación de riesgo social.

La duración de permanencia en el Programa oscila entre 3 y 4 años, durante los cuales las participantes acceden a un espacio seguro donde pueden reconstruir su autoestima, sanar heridas efectuadas por vínculos y espacios de violencia y asumir el protagonismo en el diseño y gestión de su propio proyecto de vida sin violencia y en libertad. Es importante señalar que el acompañamiento no concluye cuando egresan del Programa, sino que se da continuidad en su inserción comunitaria permanente y apoyaturas específicas, tanto para ellas como para sus hijos/as.

Equipo de coordinación y modalidad de intervención

El PC está coordinado por un equipo responsable de las intervenciones y el acompañamiento integral. El mismo interviene de una manera colegiada, mancomunada y desde la singularidad de cada caso. Está integrado actualmente por 6 personas que

estructuran y coordinan la animación de acciones y recursos de las áreas institucionales (Viviendas, Secretaría Administrativa-Contable, Voluntariado y Redes) y de áreas de acompañamiento (Restitución de DDHH, Infancias y Educación, Vínculos Sanos y Espiritualidad, Salud Integral y Promoción Vocacional-Laboral)

Uno de los aspectos distintivos del Programa Las Casitas es que el equipo de acompañamiento no reside en los hogares. Este modelo busca fortalecer la autonomía de las mujeres en su vida cotidiana, promoviendo su responsabilidad y libertad en un entorno de sororidad con otras madres que también transitan su proceso de autonomía. El acompañamiento es externo pero permanente, con intervenciones específicas en función de cada proceso personal.

Para ingresar al Programa, se requiere que la madre tenga un cierto grado de autonomía, ya que se privilegia un enfoque basado en el vínculo afectivo y de confianza. Se busca romper con la lógica de institucionalización cerrada, apostando por una pedagogía crítica y democrática que favorezca la deconstrucción de situaciones de opresión y condicionamientos impuestos por un sistema patriarcal, rígido y autoritario.

A partir de la demanda particular o institucional de acogida se inicia un proceso de admisión para evaluar su ingreso al PC. Una vez incorporadas al Programa, son acogidas en alguno de los hogares del PC. En estos espacios, cada madre cuenta con una habitación propia y comparte áreas comunes con otras compañeras que transitan un proceso similar, fomentando la sororidad. Se realizan acuerdos de convivencia entre las madres que cohabitan los hogares. Si bien hay reglas de convivencia general pautadas desde el equipo de coordinación, la forma de llevarlas a cabo corre por cuenta de las convivientes. También cada una de ellas es informada y participa del acuerdo de corresponsabilidad de economía doméstica para la administración y gestión de recursos económicos para las necesidades básicas.

El acompañamiento se basa en:

- Generación de vínculos saludables: desde el amor y la contención emocional.
- Salud integral: acceso a asistencia psicológica y médica.
- Estrategias socioeducativas y laborales: formación para la reinserción social y económica.

Inicialmente, el acompañamiento se realizaba de manera comunitaria y no profesionalizada, basándose en relaciones de confianza y técnicas inspiradas en la logoterapia. Con el tiempo, se incorporaron profesionales y enfoques interdisciplinarios con enfoque en género, trauma y salud, para brindar herramientas y estrategias orientadas a las problemáticas específicas por las que atraviesan las sobrevivientes.

Enfoque terapéutico diferencial

Dicho enfoque está orientado hacia la autonomía de las mujeres madres, entendida como la capacidad de agenciar y decidir libremente su proyecto de vida sin violencia.

Las intervenciones del equipo de coordinación responden a tres dimensiones clave de la demanda:

- Contención: garantizar un espacio seguro y protector.
- Construcción: desarrollo de herramientas personales y relacionales.
- Promoción: integración social y autonomía económica.

Cada mujer avanza en este proceso de manera personal y a su propio ritmo, fortaleciendo distintos niveles de autonomía: afectiva, materna, económica y socio-espiritual.

ABORDAJE INTEGRAL DEL PC HACIA LA AUTONOMÍA DE LAS SOBREVIVIENTES	
Dimensión de Autonomía para un Proyecto de Vida sin Violencia	Estrategias de intervención del Equipo de Coordinación
Autonomía Afectiva Proyecto de mujer libre, amada y segura para liberar, amar y dar seguridad.	Psicoterapia individual y vincular.- Talleres de Educación sexual integral Acompañamiento psico-emocional-espiritual y desarrollo vínculos de confianza.
Autonomía Materna Proyecto de maternidad elegida.	Asesoramiento y formación en derechos y búsqueda de justicia Talleres para el fortalecimiento del vínculo materno Acompañamiento en las trayectorias escolares y educativas de apoyo.
Autonomía Económica Proyecto vocacional-laboral-habitacional	Acompañamiento vocacional y laboral.- Formación académica y en oficios. Talleres de Emprendedurismo y Almacén Social Oferta de Empleo formal o informal.- Talleres de finanzas y administración de economía doméstica.
Inserción Social-Espiritual Proyecto de vida de fe en sociedad.	Participación en talleres y espacios socio-comunitarios y religiosos.- Actividades de integración y redes de apoyo con otras organizaciones, fundaciones e instituciones a fines.

3.2. Selección de la muestra

El estudio se enfocó en un muestreo intencional, seleccionando participantes clave dentro del Programa Las Casitas. Los criterios de selección fueron:

- Mujeres sobrevivientes que hayan transitado el proceso de acompañamiento y puedan reflexionar sobre su experiencia en relación con la presencia de varones en el dispositivo. Dos de ellas se encuentran actualmente en el Programa Las Casitas y una de ellas está siendo egresada.
- Acompañantes del equipo de coordinación, que puedan aportar su perspectiva sobre el proceso de acompañamiento desde su rol. Dos de ellos varones y una mujer, quienes están comprometidos con el dispositivo desde su origen hasta la actualidad.
- Se garantiza la diversidad en términos de tiempo de permanencia en el programa y experiencias previas, con el objetivo de obtener una muestra heterogénea.

3.3. Análisis de datos

El análisis se realizó a través de la Teoría Fundamentada, un enfoque metodológico que permite desarrollar una explicación o teoría emergente sobre un fenómeno a partir del análisis sistemático de los datos recolectados, permitiendo que las categorías emergentes surjan del material recolectado.

Se empleó una triangulación metodológica, combinando:

1. El marco teórico basado en estudios de género y psicoanálisis.
2. Los relatos de los participantes, analizados desde una perspectiva interpretativa.
3. El análisis del discurso de los testimonios para identificar estrategias de legitimación y subjetivación.

La Teoría Fundamentada se caracteriza por su orientación inductiva, lo que implica que la teoría se construye a partir de la información obtenida en el campo, en lugar de partir de hipótesis preestablecidas. En este sentido, se analizarán los discursos y experiencias de los participantes del Programa Las Casitas para identificar patrones, procesos y dinámicas en la interacción entre las mujeres sobrevivientes de violencia y los varones del equipo de coordinación.

La aplicación de la Teoría Fundamentada en esta investigación se basó en los principios de codificación abierta, axial y selectiva, para identificar patrones, relaciones y significados en torno al acompañamiento masculino, permitiendo estructurar la información en torno a categorías emergentes que expliquen el fenómeno en estudio.

3.4. Criterios de inclusión y exclusión

Para la selección de las sobrevivientes, se tuvo en cuenta un conocimiento previo de las personas y se establecieron tres unidades de muestra con trayectorias diferenciales:

1. Dos sobrevivientes actualmente en el Programa, con historias de violencia distintas:
 - Una sobreviviente de violencia de género ejercida por el progenitor de sus hijos.
 - Otra sobreviviente de trata de personas con fines de explotación sexual.

Además, se consideró su grado de adherencia al proceso terapéutico: una lleva tres años en el Programa y la otra, un año.

2. Una egresada del Programa, quien ha sido acompañada por diversos acompañantes masculinos durante su permanencia, lo que permite analizar retrospectivamente su experiencia.

Para evitar sesgos en las respuestas, y dado el vínculo previo entre las participantes y mi persona, las entrevistas a las sobrevivientes fueron realizadas por otra persona, asegurando mayor neutralidad en la recolección de datos.

En cuanto a los acompañantes, seleccioné tres unidades de muestra:

1. Dos acompañantes masculinos y una acompañante femenina, todos ellos parte del equipo fundador del Programa Las Casitas.
- Su participación resulta clave, ya que poseen autoridad en el tema y continúan vinculados al Programa, lo que permite una visión integral del impacto del acompañamiento masculino.
- La inclusión de una acompañante femenina permite aportar una mirada externa y observadora de los vínculos generados.

3.5. Entrevistas semiestructuradas

Antes de iniciar las entrevistas, se presentaron y firmaron acuerdos de confidencialidad, aclarando cada uno de los puntos. Durante las entrevistas, se prioriza la escucha activa, promoviendo la espontaneidad y el establecimiento de un vínculo de confianza (rapport) para facilitar el diálogo abierto.

Las guías de entrevista se diseñaron para abordar el problema de investigación desde tres grupos de preguntas temáticas:

1. Nociones exploratorias de masculinidad.
2. Enfoque diferencial del Programa Las Casitas.
3. Acompañamiento masculino dentro del PC, desde la perspectiva tanto de los acompañantes como de las acompañadas.

Durante la formulación de las preguntas y el desarrollo de las entrevistas, se buscó recoger conceptos, percepciones, representaciones, afectos, creencias, emociones, interacciones, silencios, experiencias, vivencias y roles manifestados en el lenguaje de los participantes.

Para el análisis, los casos de estudio fueron etiquetados según la siguiente nomenclatura:

- S (Sobreviviente)
- A (Acompañante)

3.6. Casos de estudio

- S1: 36 años, un hijo, sobreviviente de violencia.
- S2: 21 años, un hijo, sobreviviente de violencia.
- S3: 38 años, cuatro hijos, sobreviviente de violencia, egresada.
- A1: 57 años, acompañante femenina, cofundadora.
- A2: 55 años, acompañante masculino.
- A3: 70 años, acompañante masculino, cofundador del programa.

3.7. Inmersión del investigador con el campo de estudio

Como fraile mercedario y religioso conventual del Convento León XIII, el investigador forma parte del equipo de coordinación del Programa Las Casitas durante el período 2022-2024, participando de manera voluntaria y permanente. Desempeñando tanto la gestión administrativa y contable como el acompañamiento directo a las madres, con un enfoque particular en la promoción de los vínculos y la dimensión espiritual de cada una de ellas. La inmersión en el campo de estudio ha sido total, desarrollando de manera participativa e interviniente en los distintos espacios del programa, incluyendo talleres y procesos terapéuticos, siempre en el marco de los dispositivos de abordaje comunitario. Además, ha trabajado en articulación con el equipo de coordinación bajo el seguimiento del Equipo de Investigación en el que se encuentra inscripto.

Sin embargo, ha notado que no se ha problematizado lo suficiente el rol del acompañamiento masculino dentro de este proceso terapéutico diferencial. No se ha explorado en profundidad de qué manera la presencia de un acompañante varón influye en el proceso de autonomía de las mujeres madres, si representa un límite o una apertura en su camino hacia la autogestión de su vida sin violencia. Por lo que se considera necesario reflexionar sobre cómo esta dinámica puede impactar, ya sea de forma positiva o negativa, en la construcción de su autonomía afectiva, materna, económica y socio-espiritual.

Resultados

En el siguiente diagrama, y siguiendo la ruta cualitativa, se buscó responder al Problema Fundamental a partir del análisis de los datos y registros recopilados. Para ello, se presentó la generación de teoría emergente, considerando las etapas del proceso de codificación: abierta, axial y selectiva, previamente descritas.



El diagrama se estructura en torno a dos dimensiones del vínculo de acompañamiento terapéutico en el PC. Por un lado, el ofrecimiento vincular familiar-comunitario, materializado en las intervenciones del equipo desde un enfoque basado en derechos, autonomía y libertad. Por otro lado, la demanda vincular primaria emergente, determinada por la carencia o los déficits vinculares con los que cada sobreviviente de violencia llega al dispositivo.

El encuentro entre ambas dimensiones —la demanda de las sobrevivientes y el ofrecimiento del dispositivo por parte del Equipo de Coordinación del PC— genera una tensión en las implicancias del acompañamiento masculino. Desde la perspectiva de las sobrevivientes, este acompañamiento oscila entre la apertura y confianza necesarias para reconstruir vínculos primarios significativos, o el establecimiento de límites y distanciamiento preventivo.

Asimismo, las intervenciones vinculares del equipo de coordinación del PC también se encuentran en un continuo: por un lado, la contención permanente, y por otro, el distanciamiento afectivo de algunos de sus integrantes cuando no se logra el respeto por los límites saludables en la relación con alguna sobreviviente.

Es importante destacar que los vínculos de acompañamiento se ofrecen de manera libre y voluntaria, del mismo modo que la demanda vincular, afectada por la violencia, se convierte en una puerta de ingreso al proceso de sanación.

Por ello, consideramos que las implicancias del acompañamiento masculino radican en la posibilidad de identificar, albergar y desarrollar un vínculo posible con masculinidades no violentas dentro del marco terapéutico del PC.

Finalmente, al arribar al proceso teórico resultante, se vuelve a interrogar el Problema Fundamental para profundizar en la discusión:

- ¿Qué proceso psicológico favorece la alianza terapéutica con masculinidades no violentas dentro del enfoque terapéutico diferencial del PC?
- ¿Cuáles son las implicancias de un apego seguro con masculinidades no violentas?

Discusión

5.1. Las masculinidades no violentas en el acompañamiento a mujeres sobrevivientes de violencia masculina

La masculinidad hegemónica produce varones emocionalmente distantes, con escasa empatía y con un deseo arraigado de proveer, controlar y ejercer poder sobre las subjetividades femeninas. Sin embargo, este mismo modelo patriarcal también victimiza a los varones, imponiéndose un mandato de masculinidad rígido que los obliga a ajustarse a un patrón de género bajo la amenaza de ser subordinados, excluidos o dis-

criminados. Ahora bien, según una de las acompañantes del PC, “acá lo que se necesita justamente es el acompañamiento de varones, porque las mujeres necesitan ver que hay otro tipo de hombres, no violentos (A1)”.

A diferencia de las mujeres que acompañan a sobrevivientes, los varones que desempeñan este rol en el PC atraviesan un proceso consciente de desaprendizaje y renuncia a los privilegios patriarcales en el nivel intersubjetivo. Esta transformación, muchas veces dolorosa, implica una deconstrucción personal en su trayectoria vital.

El E., wau, se tuvo que romper, volverse a armar con todo lo que le cuestionaron las mujeres y bueno su vocación, su ser hombre, desde dónde se plantaba, ¿no? Es muy muy fuerte esto de crecer como hombre y seguro de lo que vos querés, de tu entrega, de tu servicio, de tu consagración y desde ahí plantearse como un hombre (A1).

Las configuraciones de género limitan la expresión afectiva en los varones, ya que el estereotipo hegemónico les exige “dominarse”, promoviendo la inhibición emocional y la proyección de afectos hostiles como mecanismo de defensa. El temor a expresar ternura está asociado a la feminización del género. No obstante, en el contexto del PC, los varones acompañantes desarrollan lenguajes afectivos no violentos que generan apego seguro. “El abrazo en la medida en que la persona lo aceptara y estableciera un vínculo que buscaba ser sano, del vínculo afectivo con sus propias expresiones, existía (A3)”.

Este proceso implica un desafío: evitar la confusión o el desplazamiento de la alianza terapéutica, ya que muchas mujeres, al experimentar por primera vez un vínculo masculino basado en el respeto y el cuidado, pueden interpretar la relación desde un deseo de identificación con figuras masculinas protectoras.

Y es lógico que se enamoren, porque de repente encuentran un hombre que las escucha, que juega con los hijos, los chicos encuentran un hombre que juega con ellos y entonces se confunden con el papá. Y eso, para sanar esos vínculos, liberar todo eso (A1).

Durante el acompañamiento, emergen formas alternativas de masculinidad no normativa, vinculadas al cuidado y la ternura. Los varones que participan en este proceso asumen roles tradicionalmente feminizados, como el apoyo en el estudio, la enseñanza de hábitos de higiene y limpieza, el juego con niños y la facilitación de talleres de autoconocimiento. “Creo que muchas de las chicas tampoco tienen tanta experiencia de que tienen varones en este rol, porque educación es algo para mujeres (A2)”.

Este tipo de acompañamiento permite visibilizar y construir nuevas formas de ser varón, desmontando la rigidez del modelo hegemónico y ofreciendo a las sobrevivientes la posibilidad de relacionarse con masculinidades alternativas, libres de violencia.

5.2. Gestión de las tendencias identificatorias violentas en el acompañamiento masculino en el PC

El desarrollo de una masculinidad positiva o no violenta está constantemente condicionado por factores intersubjetivos y socioculturales que orientan a los varones hacia conductas hegemónicas y normativas. Dado que el género es una construcción vincular, dinámica y en permanente transformación, los acompañantes masculinos deben reflexionar continuamente sobre sus intervenciones, lo que implica sostener un diálogo constante y mantener supervisión con el equipo de coordinación del PC.

A partir del análisis de las anotaciones de campo y el estudio de casos, se han identificado situaciones en las que emergen representaciones y afectos vinculados a modelos hegemónicos de masculinidad, como las figuras del “varón salvador”, el “mesías”, el “resolvedor de problemas” y el “gestionador de soluciones”. Un testimonio de un acompañante masculino ilustra este proceso de confrontación y deconstrucción:

He tenido que abrirme muchas veces a la impotencia de tener que reconocer mi vulnerabilidad y mis incapacidades en el acompañamiento para poder tomar distancia de las expectativas culturales y sociales y, por otro lado, de las expectativas personales muchas veces autoritarias (A3).

Este trabajo constante de revisión y autoanálisis es especialmente relevante en los acompañantes masculinos, ya que cualquier intervención desacertada puede generar un impacto significativo en mujeres que han sufrido violencia ejercida por varones. Su vulnerabilidad y sensibilidad frente a la experiencia de acompañamiento exige un proceso de ajuste y cuidado en la construcción del vínculo.

5.3. Etapas en la construcción del vínculo intergéneros en el acompañamiento

A partir de la experiencia de acompañamiento en el PC, se identifican tres etapas clave en la apertura, aceptación y consolidación del vínculo intergénero. Estas fases no se presentan de manera rígida ni lineal, sino que funcionan como flujos dentro de la singularidad de cada proceso de acompañamiento.

1. Fase exploratoria: conocimiento y reconocimiento del vínculo

En esta primera etapa, tanto la persona acompañada como el acompañante exploran sus experiencias previas con vínculos masculinos, identificando mecanismos vinculares, tipos de apego y proyecciones emergentes.

Yo de joven sufrí un abuso por medio de un padre, también sufrí abusos en las escuelas católicas donde nos llevaban en los orfanatos y eso me ayuda mucho porque E. es padre, M es hermano. Entonces siempre como que tiendo a relacio-

narlos. Pero bueno, he tratado de ver que no son iguales, que son diferentes. Y bueno, no me ayuda mucho, pero ahí vamos. Un proceso (S2).

En este caso, el trauma vincular violento emergió dentro de una institución religiosa y con un referente de autoridad masculina. Dado que los acompañantes masculinos del PC también pertenecen a un contexto religioso, deben tomar recaudos adicionales para respetar el proceso de disociación de identificaciones previas.

2. Fase dilemática: problematización y redefinición del vínculo

En esta etapa, se produce una problematización de las representaciones y afectos que emergen en el vínculo. Los acompañantes deben gestionar proyecciones de figuras paternas, protectoras o afectivas, promoviendo la autonomía de la persona acompañada y evitando el desarrollo de apegos dependientes o ansiosos. Este ajuste genera tensiones y crisis en la relación, ya que se rompen patrones vinculares preexistentes que habían sido funcionales para la supervivencia de la persona acompañada.

Ante la demanda de un vínculo paterno, yo no soy tu padre, ni lo voy a ser nunca. Yo puedo ser tu tío. Vos necesitás un marido, yo no voy a ser tu marido, puedo ser un hermano, pero no un marido. Aun cuando hubo un tiempo de proyecciones inadecuadas, había que curar. No asumió la proyección del vínculo en ninguna de sus formas, si no, le ofrecemos un vínculo nuevo, un afecto nuevo (A3).

Sostener el vínculo en esta fase implica un desgaste psicológico significativo, ya que se activan resistencias ante la frustración de expectativas previas y se enfrenta el temor al abandono.

3. Fase de negociación y construcción de un nuevo vínculo

En algunos casos, el vínculo evoluciona hacia una nueva forma de relación basada en el respeto mutuo, el reconocimiento del otro y la co-construcción de un apego seguro y saludable. Se ensayan nuevas formas de relación en las que la persona acompañada pueda sentirse validada sin reproducir dinámicas de dependencia o identificación con figuras del pasado.

Hay que deconstruir aquello que te afectó en base a que te sientas reconocida, pero no desde lo que te causó la herida, sino desde una situación nueva, desde tu propio yo en libertad (A3).

5.4. Del vínculo de acompañamiento a apego seguro

En situaciones donde han ocurrido conductas inapropiadas, la institución no adopta una actitud punitiva, sino que busca reflexionar junto a la persona involucrada sobre el significado de su actitud y las consecuencias de su manera de pensar. Este enfoque tiene como objetivo ayudar a tomar conciencia sobre el impacto de las decisiones tomadas.

En el marco del acompañamiento vincular del PC, empleamos el término “apego” para reconocer en el dispositivo un espacio de seguridad y protección que funciona como andamiaje transitorio. La teoría del apego de Bowlby se centra en los vínculos entre niños y sus cuidadores, pero el autor sostiene que este sistema desempeña un papel fundamental a lo largo de toda la vida. Por su parte, Ainsworth define las relaciones de apego como un tipo particular de vínculo afectivo caracterizado por el deseo de mantener cercanía, seguridad y cuidado (Feeney & Noller, 2001).

Dentro del marco del apego seguro, el acompañante masculino brinda protección y seguridad por un tiempo suficiente hasta que la persona logre internalizar estos elementos como una forma de autoconfianza y cuidado para sí misma y sus hijos.

Podemos encontrar expresiones de apego seguro con masculinidades acompañantes en el PC en las siguientes viñetas.

El apego seguro en la capacidad de esperar y confiar en un varón aun cuando exista demora en la resolución de conflictos.

M es resolutivo, es efectivo, y si te dice que no, no, y si te dice que sí, sí, y si te lo puede resolver, te lo resuelve. El chabón tiene como veinte mil cosas, tiene como mil cosas, pero se toma el tiempo para cada una, creo, y también es humano, a ver. A veces uno puede resolver ciertas cosas que exceden, porque exceden, o en el momento no se puede, que sea vos, ni vos, no se pueden. No, a ver, en ese momento, pero bueno, en esto de buscar siempre la solución y está. ¿Puede demorar? Sí. A mí la demora, pero bueno, es como, excedan eso, pero sí, es humano (S1).

El apego seguro en la identificación fraterna del vínculo, en la capacidad de diálogo honesto sin miedo:

Oh, M, yo lo considero, no sé, un hermano, es un hermano, o sea, más allá de lo eclesástico, de la iglesia, o sea, sentir un hermano, wow, que no sea de tu sangre, wow, no, sí. Me gusta porque es genuino, él es sí o no, o sea, directo. Es de frente, o sea, es como genuino, o sea, a ver, no te miente. Duele, sí, pero bueno, o sea, a ver, después tiene razón, o no, pero también está el poder del diálogo, el poder de decirle lo que uno siente sin miedo, sin... Uy, se va a enojar, claro, esa cintura, digamos, ¿no? Resquemor. Sí, ¿no? La apertura para el diálogo, de decir, ah, bueno, sí (S1).

Apego seguro en la posibilidad de dialogar con un varón sin sexualizar o reducirse a objeto sexual:

Sentarme a hablar con un hombre que me pueda decir mis defectos sin sentir que me está ofendiendo, sino que me está aclarando cosas que tengo que mejorar, que los mismos hombres pueden malinterpretar, pero que yo considero nor-

mal. Genial. Es como tener otra visión, que no tenemos las mujeres. Sí, yo solía ver... o sea, era como que siempre que sentía que un hombre se me acercaba, era como...no podía verlo sin sexualizar. Y esa persona logró hacer esa diferencia. Dejar de sexualizar a un hombre, a escuchar y sentarme y hablar con un hombre. Eso fue como un cambio total (S2).

Apego seguro en la estabilidad y seguridad del vínculo:

Creo que cuento más con el M, yo creo que lo siento más familiar, muchas veces, que el S. Porque, aunque el S es mi pareja, y mi pareja está hoy y mañana puede no estar. Y para mí, el león 13, es mi familia y siempre van a estar, no sé cómo (S3).

Apego seguro para confiar la guarda de los hijos:

Y el M. El M es mi hermano. El M está en todas, ¿me entendés? El M es amigo, hermano. No sé, qué sé yo, confío en él. Yo puedo dejar mis hijos con él y sé que mis hijos están bien (S3).

En el estilo de apego seguro, se observa una baja ansiedad y evitación, confianza en la cercanía y en la interdependencia, y una seguridad en la búsqueda de apoyo. Esto permite desarrollar medios constructivos para afrontar el estrés y fortalecer vínculos basados en el respeto y la contención emocional.

5.5. Identificación no-violenta

Dentro de las hipótesis psicoanalíticas que explican el sometimiento femenino a la violencia, Irene Meler introduce el concepto de "erogeneidad de subordinación" (Meler, 2023). Según esta perspectiva, la repetición reactiva del trauma funciona como un recurso psíquico universal que permite tolerar el sufrimiento de una manera sostenida y soportable.

Por su parte, Jessica Benjamin enfatiza el factor relacional del sometimiento, que ocurre ante una figura idealizada que parece detentar un poder omnipotente al que las mujeres también aspiran. En este contexto, el goce proviene de la identificación con el "amo", una construcción inscrita dentro del orden simbólico patriarcal. Así, a la erotización secundaria del trauma se suma el placer derivado de la identificación con el abusador, quien representa un ideal (Meler, 2023).

El proceso de idealización del poder absoluto puede estar sostenido por relaciones abusivas y violentas desde los primeros vínculos, lo que conduce a la elaboración de racionalizaciones que socavan la autoestima. En algunos casos, esto puede derivar en una glorificación del sacrificio dentro de la relación violenta, interpretándose como una virtud moral, lo que resuena con la dinámica del masoquismo.

El concepto de identificación, según el Diccionario Psicoanalítico, se define como: "Proceso psicológico mediante el cual un sujeto asimila un aspecto, una propiedad, un atributo de otro y se transforma, total o parcialmente, sobre el modelo de éste. La personalidad se constituye y se diferencia mediante una serie de identificaciones" (Laplanche & Pontalis, 2016). En este sentido, la identificación con masculinidades no-violentas puede generar una paradoja de reconocimiento, desafiando las posiciones y relaciones de género establecidas y desidentificando las representaciones violentas como gratificantes, reorientando el deseo hacia formas no violentas de vínculo.

Hemos ido pudiendo cumplir distintos roles para sanar las historias de vida. A veces, de alguna manera, podemos ocupar el lugar de amigo, pareja, padre, madre, hermano o hermana. Pero, en definitiva, lo importante es cuando se sienten en familia, cuando sienten que pertenecen. Es entonces cuando pueden confiar (A1).

Las dinámicas de desidentificación y desestabilización de las posiciones de género se configuran de manera central en el acompañamiento masculino del PC. Esto se debe a que las identificaciones y relaciones de género violentas han sido históricamente fijadas y naturalizadas en el vínculo con los hombres. En este contexto, el acompañamiento masculino en el PC puede funcionar como un espacio clave para la resignificación de estas relaciones, promoviendo nuevas formas de identificación y vínculo desde la no violencia.

5.6. Desidentificación posicional

El proceso de subjetivación impulsa un cambio en los guiones de feminidad que históricamente han subordinado a las mujeres a varones violentos. En el nuevo contexto, estos guiones dejan de ser funcionales, ya que la demanda posicional se orienta hacia trayectorias vitales basadas en la agencia y la autonomía, tanto en el ámbito personal como en el interpersonal. En este sentido, la posibilidad de ser mirada, reconocida y tratada como una mujer capaz de autonomía la aleja del yugo abyecto de la violencia a la que ha estado sometida. Se produce así un desplazamiento desde la posición de "solo soy buena para obedecer" hacia la capacidad de generar proyectos, establecer objetivos y proyectar una vida libre de violencia.

El dominio comienza cuando se niega la independencia subjetiva del otro. Al analizar la psicología de la dominación, Benjamin plantea que el reconocimiento del otro como sujeto deseante es una condición esencial para su existencia como sujeto independiente. En una relación de dominio, se intenta neutralizar el deseo del otro, reducir su alteridad y su diferencia, con el objetivo de convertirlo en un objeto asimilable (Allende-Carril, 2001).

5.7. Desidentificación relacional

La violencia como forma de vínculo surge de las condiciones sociales y culturales que han regulado históricamente las relaciones intersubjetivas de género. En este sentido, muchas mujeres madres que han sobrevivido a situaciones de violencia perpetradas por varones han reproducido, de manera consciente o inconsciente, modelos relacionales legitimados en sus contextos de origen o en los espacios de institucionalización en los que han estado inmersas. Al ingresar en el PC, estas dinámicas se ven desestabilizadas a nivel relacional.

Impulsado por el proceso deseante, se produce una transformación en la identificación con los modelos de deseo previamente establecidos. Esto abre la posibilidad de construir relaciones basadas en un amor gratuito, desinteresado y no erogenezante. Así, se generan nuevas formas de vincularidad que trascienden las relaciones marcadas por la lógica de la explotación, la dependencia o el intercambio desigual. Este proceso también implica una renuncia consciente a los beneficios que pueden derivarse de la victimización secundaria, promoviendo un aumento en la responsabilidad personal y en la capacidad de “hacerse cargo” de las propias decisiones y recursos disponibles.

5.8. Del poder como violencia al poder como autonomía

Dentro de las posibilidades de significación de género, la psicoanalista Ana María Fernández amplía el concepto de “poder”, tradicionalmente entendido como “dominio sobre otro”, para incluir la noción de “potencia de sí”. Históricamente, la cultura patriarcal ha fomentado y consolidado la primera acepción, asociada a la subordinación y el control. En contraste, la potencialidad que surge del vínculo con masculinidades no violentas permite el desarrollo de la “potencia de sí”, creando condiciones que favorecen la construcción de libertades futuras (Fernández, 2009).

Sí, M me ayudó, me ayudó a descubrir cosas que yo no sabía que había en mí, cómo hacer artesanías, porque, qué sé yo, para mí todo lo que yo hacía era feo, nada era lindo (S3).

En este sentido, la deconstrucción del poder como dominio en los varones y la construcción del poder propio en las mujeres se presentan como procesos interrelacionados. Aun cuando una mujer haya sobrevivido a una situación de violencia ejercida por un varón, la lógica del dominio puede permanecer en su subjetividad, incluso en el ejercicio de su libertad. De manera recíproca, el desarrollo del “poder de sí” en los varones que acompañan se fortalece cuando su accionar está orientado a potenciar positivamente a la persona acompañada. Sin embargo, las dinámicas patriarcales de dominación no se reproducen únicamente desde los varones; muchas mujeres también las sostienen, ya sea en su autoestima, en la relación con sus hijos, con otras mujeres o incluso en su demanda hacia los varones que las acompañan.

El enfoque terapéutico diferencial del PC busca promover la autonomía en primera persona, fomentando el desarrollo integral de las mujeres sobrevivientes. Desde una perspectiva de género, la autonomía implica el grado de libertad que una mujer tiene para actuar conforme a sus propias elecciones. Esto abarca la capacidad de proyectar su vida, tomar decisiones deliberadas para alcanzar sus objetivos y asumir la responsabilidad de las acciones necesarias para lograrlos. Se trata de un doble proceso de subjetivación y objetivación como sujeto de derecho.

Según Fernández (2009), la autonomía es el control sobre las propias condiciones de existencia. Esto implica desarrollar la capacidad de discernir anhelos, intereses y deseos en relación con los medios, el tiempo y las oportunidades disponibles para su realización, así como asumir la responsabilidad sobre las propias decisiones y sus consecuencias.

No obstante, la adquisición de autonomía no ocurre a través de un único acto volitivo, sino mediante un proceso fluido y sinérgico que integra movimientos, recursos y estrategias adecuadas para cada situación. En el PC, este proceso se orienta hacia la toma de decisiones personales en proyectos de vida, familiares o laborales. Para ello, es fundamental fortalecer habilidades socioafectivas que permitan dotar de consistencia real a esos proyectos, especialmente considerando el impacto de las experiencias de violencia traumática. A través del seguimiento de objetivos posibles, realistas y sostenibles en el tiempo —a corto, mediano y largo plazo—, se busca consolidar un camino hacia la autonomía efectiva.

5.9. Autonomía intergéneros

En el origen de la historia, nos dice la filósofa Judith Butler, la desigualdad entre lo masculino y lo femenino se funda en la distribución de la dependencia. La figura primaria y fundadora es la masculina, definida por su aparente falta de dependencia: como si nunca hubiera sido niño, como si no hubiera necesitado de sus padres, de instituciones o de la madre. Así, la construcción del individuo masculino se forja a partir de occlusiones necesarias para sostener esta representación. (Butler, J., 2020).

Otro relato posible es pensarnos desde una condición radical de interdependencia, basada en la confianza en nuestras vulnerabilidades interseccionales: de sexo, raza, orientación sexual, cultura, género, entre otras. La vulnerabilidad radical es un aspecto constitutivo de nuestras vidas interdependientes. No somos simplemente vulnerables, sino que lo somos en relación con situaciones y vínculos concretos en los que quedamos expuestos.

Si concebimos el patriarcado como un estado de guerra permanente, en el dispositivo PC recibimos a sobrevivientes de esa guerra, marcados por la crueldad y el terror que han padecido. En este contexto, el daño subjetivo y vincular sólo puede comprenderse plenamente a través de la actualización del vínculo con otras masculinidades emergentes en el proceso de acompañamiento.

Desde una perspectiva relacional de la vulnerabilidad, comprendemos que no estamos separados de las condiciones que hacen posible —o imposible— nuestra vida. Por ello, no se trata de superar la dependencia en busca de una ilusoria autosuficiencia, sino de asumir la interdependencia como base de una autonomía en igualdad.

Vos podés abrir horizontes, prestar apoyo, pero el destino personal es soberano, y reconozco que me he equivocado infinidad de veces. Lógicamente, uno debe acompañar, pero también retirarse cuando la otra persona decide crear su propio camino. Aun cuando estés convencido de que no es lo que le conviene, porque el éxito en la vida no está en lograr cosas, sino en estar conforme consigo mismo (A3).

Desde este paradigma de interdependencia, el PC busca incluir a los varones en el proceso de autonomía femenino, no como figuras centrales, sino como aliados y acompañantes necesarios en la construcción de autonomía. La invitación es a seguir generando interdependencias intergéneros a partir de la identificación con masculinidades no violentas, no como un ideal inalcanzable, sino como un proceso de construcción constante. Esto implica interpelar el sistema sexo-género desde sus privilegios y prohibiciones, y tomar decisiones cada vez más conscientes, con un enfoque de derechos y autonomía afectiva.

Conclusión

Si no hubiese habido proceso afectivo, no habría lo que nosotros en lenguaje religioso llamamos redención, porque lo que cura es el vínculo, no el dar de comer, no el dar un techo, ni dar una capacitación laboral. Lo esencial es el vínculo liberador (A3).

Luego de la presente investigación podemos concluir que la violencia de género es más que una herida abierta de un sistema dicotómico y sexista; es un dispositivo histórico de deshumanización y cosificación que perpetúa relaciones de poder basadas en la dominación. No solo afecta a las mujeres, sino que también atraviesa a los varones en su condición de acompañantes y a las infancias involucradas en el proceso de recuperación. Esta vulnerabilidad compartida resalta la necesidad de transformar las relaciones intersubjetivas, promoviendo vínculos libres de dominación y control.

Los principales hallazgos de esta investigación fueron:

1. La vital importancia del vínculo afectivo en la recuperación de mujeres sobrevivientes.
2. El rol necesario de las masculinidades positivas en la construcción de apego seguro.
3. La interdependencia intergéneros como base de una autonomía real y no una falsa autonomía

A lo largo de la investigación se han identificado elementos que favorecen el crecimiento personal y la recuperación emocional de las mujeres acompañadas. En particular, el acompañamiento masculino desde un enfoque terapéutico permite la desidentificación con representaciones violentas del apego y la construcción de nuevas formas de relación basadas en el respeto y la equidad. Este proceso contribuye a fortalecer la capacidad de agencia y la autonomía intergénero, promoviendo un camino hacia la equidad social desde el enfoque de derechos.

Hacia el final de esta investigación, podemos ratificar la necesidad de cuestionar el género como dispositivo político de construcción intersubjetiva. La posibilidad de interrumpir las estructuras de poder establecidas por la violencia permite que la palabra recupere su función de texto (del latín, trama, tejido), para alojar la herida intersubjetiva de la violencia sin quedar atrapada en la reproducción de relaciones de dominación.

El enfoque diferencial del Programa Las Casitas radica en que la autonomía no se sostiene en el aislamiento protegido entre mujeres, sino en la interdependencia saludable entre géneros. Una autonomía genuina parte de la aceptación de la falta, como oportunidad para el intercambio, el aprendizaje y el fortalecimiento del poder de sí en relación con los otros. En contraste, la violencia intergéneros conduce a una dependencia destructiva disfrazada de autonomía. De allí que, el género, entendido como poder para el dominio o poder para la autonomía, se convierta en un dilema central en los procesos de acompañamiento dentro del PC, problematizando la reproducción de hábitos, conductas y estereotipos de género.

Como posibles temáticas para futuras investigaciones enfocaría la implicancia de la investidura religiosa-espiritual masculina en el proceso de acompañamiento del PC, a fin de abordar las representaciones y afectos ligados a la persona del acompañante masculino religioso y sus posibles factores que favorecen o dificultan el acompañamiento. Así como abordar la significatividad terapéutica de la dimensión espiritual-trascendental en el proceso de sanación y autonomía para el acompañamiento de mujeres sobrevivientes de la violencia patriarcal.

Referencias bibliográficas

- Butler, J. (2020). *La fuerza de la no violencia*. Paidós.
- Feeney, J. & Noller, P. (2001). *Apego Adulto*. Biblioteca de Psicología. Desclee.
- Fernández, A. M. (2009). *Las lógicas sexuales: amor, política y violencias*. Nueva Visión.
- Ibarra Casals, D. (2021). *Sexualidad Masculina Consciente. De la violencia simbólica al vínculo igualitario*. El diván negro.
- Laplanche, J. & Pontalis, B. (2016). *Diccionario de psicoanálisis*. Paidós.
- Meler, I. & Blestcher, F. (2023). *El Género... ¿en llamas? Entre Ideas*.
- Organización de los Estados Americanos (1994). *Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer*. <https://www.oas.org>

Segato, R. L. (2010). *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Prometeo libros.

La investigación como resistencia: estrategias de supervivencia para investigar la violencia¹

Research as Resistance: Survival Strategies for Researching Violence

A pesquisa como resistência: estratégias de sobrevivência para pesquisar a violência

Rachel Starr²

Resumen

Este artículo explora como ser "investigador/a activo/a" puede entenderse como una forma de resistencia activa. Sugiere que esta resistencia comienza prestando atención a las formas de violencia que han sido normalizadas o ignoradas. En segundo lugar, la resistencia requiere un compromiso con una diversidad de voces y métodos de investigación, en lugar de depender de narrativas establecidas o métodos probados y testeados. Al hacerlo, dicha resistencia es creativa, al re-imaginar tanto los problemas como las soluciones.

Dicha atención, compromiso e imaginación son costosos y requieren que los investigadores desarrollen estrategias de supervivencia. Basándose en el texto de Bev Harrison, "The Power of Anger in the Work of Love," este artículo sugiere que la ira puede ser una motivación importante en la investigación feminista. En segundo lugar, argumenta que

¹ El texto original, "*Research as Resistance: survival strategies for researching violence*", fue traducido por Jorge Ignacio Clavero.

² Rachel Starr es teóloga feminista y biblista, y enseña en la Queen's Foundation for Ecumenical Theological Education, Birmingham, Reino Unido. Sus publicaciones incluyen: Cuando la salvación es supervivencia. Reflexiones teológicas feministas sobre la violencia doméstica, 2021, y, con Robert Beckford, Behold the Men: An introduction to critical theologies of masculinities, 2025. ORCID <https://orcid.org/0009-0001-8621-2084>. Contacto: starr@queens.ac.uk



Recibido: 14/05/2025 - Aceptado: 18/6/2025

Publicado por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba, República Argentina.

Artículo publicado bajo Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-

SinDerivar 4.0. © Universidad Católica de Córdoba.

desarrollar una red de aliados es fundamental para la supervivencia, y considera dos comunidades de investigación teológica feminista: Teologanda en Argentina y the Shiloh Project en el Reino Unido. En tercer lugar, se compromete con el trabajo de Nancy Cardoso Pereira, Lucía Riba y Nancy Bedford para considerar como las mujeres latinoamericanas han resistido constantemente la violencia, pero sus acciones a menudo han sido ignoradas. Por lo tanto, se basa en la teoría de Allan Wade de que cualquier acto que busque exponer, prevenir u oponerse a la violencia debe entenderse como resistencia, incluidos los actos de imaginación.

Palabras clave: violencia contra las mujeres, feminismo, resistencia, Ni una menos.

Abstract

This article explores how being an “active researcher” can be understood as a form of active resistance. It suggests that this resistance begins by paying attention to forms of violence that have been normalized or ignored. Second, resistance requires a commitment to a diversity of voices and research methods, rather than relying on established narratives or tested and proven methods. In doing so, such resistance is creative, re-imagining both problems and solutions.

This attention, commitment, and imagination are costly and require researchers to develop survival strategies. Drawing on Bev Harrison's text, *“The Power of Anger in the Work of Love”*, this article suggests that anger can be an important motivation in feminist research. Second, it argues that developing a network of allies is fundamental to survival, and it considers two feminist theological research communities: Teologanda in Argentina and the Shiloh Project in the United Kingdom. Third, it engages with the work of Nancy Cardoso Pereira, Lucía Riba, and Nancy Bedford to consider how Latin American women have consistently resisted violence, although their actions have often been ignored. It therefore draws on Allan Wade's theory that any act that seeks to expose, prevent, or oppose violence should be understood as resistance, including acts of imagination.

Keywords: violence against women, feminism, resistance, *Ni una menos*.

Resumo

Este artigo explora como ser uma/um “pesquisadora/or ativa/o” pode ser compreendido como uma forma de resistência ativa. Sugere que essa resistência começa ao prestar atenção às formas de violência que foram normalizadas ou ignoradas. Em segundo lugar, a resistência requer um compromisso com uma diversidade de vozes e métodos de pesquisa, em vez de depender de narrativas estabelecidas ou de métodos testados e comprovados. Ao fazê-lo, tal resistência é criativa, ao reimaginar tanto os problemas quanto as soluções.

Essa atenção, compromisso e imaginação são custosos e exigem que as/os pesquisadoras/es desenvolvam estratégias de sobrevivência. Com base no texto de Bev Ha-

rison, *"The Power of Anger in the Work of Love"*, este artigo sugere que a raiva pode ser uma motivação importante na pesquisa feminista. Em segundo lugar, argumenta que o desenvolvimento de uma rede de aliadas/os é fundamental para a sobrevivência, e considera duas comunidades de pesquisa teológica feminista: Teologanda, na Argentina, e o Shiloh Project, no Reino Unido. Em terceiro lugar, dialoga com o trabalho de Nancy Cardoso Pereira, Lucía Riba e Nancy Bedford para considerar como as mulheres latino-americanas têm resistido constantemente à violência, embora suas ações tenham sido frequentemente ignoradas. Assim, apoia-se na teoria de Allan Wade segundo a qual qualquer ato que busque expor, prevenir ou se opor à violência deve ser entendido como resistência, incluindo os atos de imaginação.

Palavras-chave: violência contra as mulheres, feminismo, resistência, *Ni una menos*.

Introducción

Cada vez en mayor número, las mujeres de toda América Latina han salido a las calles para protestar contra la violencia que limita y destruye. Una ola verde de acción, defensa y análisis que exige: ni una menos. A menudo con objetivos específicos en mente –cambios legislativos, financiación institucional, desarrollos educativos– estas mujeres resisten la violencia con sus cuerpos y mentes. Hace casi veinte años, estudié, caminé y celebré con ellas, mientras completaba mis estudios doctorales en el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (Instituto Universitario ISEDET) en Buenos Aires. Hoy, desde mi escritorio en Wolverhampton, Inglaterra, solo puedo seguirlas a distancia mientras amigas y colegas se reúnen, marchan, dan testimonio, abogan, organizan. Continúan inspirándome, incluso mientras provocan un autoexamen de mi propio testimonio y trabajo por la justicia. Por supuesto, es una dicotomía falsa separar la teoría de la práctica o incluso la teoría de la práctica. El trabajo feminista ha buscado conectar mente y cuerpo, palabra y mundo. Pero como académica feminista, sigo preguntándome: ¿Es suficiente lo que hago? ¿Puede la investigación ser una obra de resistencia?

La académica argentina Mónica Tarducci (2010, p. 153) señala que mientras el feminismo de la segunda ola ganaba visibilidad en EE. UU. y Europa durante la década de 1970, en Argentina, las activistas desaparecían bajo una dictadura militar de derecha. Así, para las mujeres argentinas, "Nuestro feminismo salió de las catacumbas de la democracia y llegó a la vida academia desde núcleos externos a ella" (2010, p. 153). Su propia historia significa que la investigación feminista en Argentina no puede existir separada del activismo de las avenidas y plazas. Fundamentalmente, no está preocupada por el reconocimiento académico sino por el cambio social: "Nuestro objetivo es comprender la opresión de las mujeres para poder ponerle fin, aunque suene ambicioso" (2010, p. 157).

Mi propia experiencia en la academia en el Reino Unido, en particular en la disciplina de la teología, es de una distinción profundamente arraigada entre investigación y ac-

ción. Ser “investigador/a activo/a” generalmente se entiende en términos del *Research Excellence Framework*, a través del cual se evalúa la calidad de la investigación realizada en las universidades del Reino Unido y se asignan fondos públicos. Comprensiblemente, los académicos se centran principalmente en demostrar el valor de su investigación a las universidades, a menudo bajo presión del escrutinio político y con una financiación gubernamental significativamente reducida. Varios departamentos de teología universitarios están bajo amenaza de cierre. Las instituciones educativas teológicas con base en la iglesia (en el Reino Unido, estas son principalmente fundaciones de la Iglesia anglicana, con algunas instituciones ecuménicas e independientes) también enfrentan numerosos desafíos: disminución de las vocaciones al ministerio ordenado, disminución de la financiación de la iglesia, fracturas teológicas sobre género y sexualidad, crisis tras crisis de liderazgo como resultado de múltiples y continuas fallas en la protección de los niños y los adultos vulnerables contra daños y abusos.

Si bien hay teólogos y teólogas que desarrollan y mantienen conexiones profundas con los movimientos sociales, y cuyo trabajo está informado por el activismo, hay muchos otros cuya investigación mantiene su distancia del compromiso social. Incluso dentro de la teología feminista, puede haber una falta de conexión entre el debate académico y el activismo. En gran medida, esto se debe al continuo predominio de las tradiciones teológicas occidentales blancas que priorizan la teología sistemática y desestiman los enfoques explícitamente prácticos y contextuales; parte de una separación más amplia de cuerpo y alma legitimada por las teologías dominantes (Riba, 2023, p. 72). Esto está empezando a cambiar; por ejemplo, *the Society for the Study of Theology* (Reino Unido) se está volviendo lentamente más diversa y abierta a explorar cuestiones contextuales.

De manera más radical, hay algunos espacios en los que el enfoque de la teología y los estudios bíblicos se entiende como, para citar a la académica womanista Renita Weems, los textos y tradiciones se dedican a ordenar las relaciones sociales (2003, p. 24) y en los que la tarea teológica central es la de la transformación justa – de la investigadora, la iglesia y el mundo en general. Algunos ejemplos importantes con sede en el Reino Unido: *the Centre for Black Theology at the Queen's Foundation for Ecumenical Theological Education*, Birmingham; *the Abusing God Network*, Manchester; y *the Shiloh Project*, Leeds y Sheffield (Reino Unido) y Auckland (Nueva Zelanda).

The Shiloh Project es una red de investigación internacional establecida en 2017 para “investigar las relaciones complejas y a veces polémicas que existen entre la cultura de la violación y la religión, considerando las diversas formas en que la religión puede participar y también oponerse a los discursos y prácticas de la cultura de la violación” (Shiloh Project, s.f.). Fue en la conferencia del *Shiloh Project* sobre “Religión y Cultura de la Violación” (Sheffield, 2018) donde presenté una versión inicial de este artículo. Y esta comunidad de activistas de investigación es un espacio académico raro en el que me siento “en casa”; donde, al regresar al Reino Unido, descubrí un enfoque de la teología y los estudios bíblicos que resonaba con comunidades de erudición radicalmente

comprometidas a las que había tenido el privilegio de pertenecer en América Latina: notablemente Teologanda y Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA). De tales comunidades, he llegado a ver cómo la investigación teológica podría ser una forma de resistencia a la violencia.

En este artículo – y durante todo mi trabajo, empleo una metodología teológica feminista contextual: recuperando las percepciones teológicas de la vida encarnada de las mujeres (Cardoso Pereira, 1996; Riba, 2023; Tamez, 1998); haciendo visible la forma situada de la teología por el uso de la voz personal (Bedford, 2002; Tamez, 1998); y, analizando críticamente las realidades diversas de la vida de las mujeres en dialogo con las ciencias sociales y la teoría feminista crítica (Cohen, 2022; de Lima Costa, 2014; Di Marco, 2008; Sutton, 2010).

Convertirse en una investigadora resistente

En esta sección, identifico tres prácticas de investigación que me han ayudado a desarrollarme como una “investigadora resistente”, comprometida con la identificación y el desafío de la violencia, y buscando hacerlo de manera colaborativa y creativa. En esta y la siguiente sección, me baso en mi propia investigación sobre la violencia doméstica, y mi experiencia de pertenecer a dos comunidades de investigación activa: Teologanda y *Shiloh Project*.

2.1 Atención cuidadosa

La resistencia a la violencia comienza prestando atención. En mi investigación sobre la violencia doméstica (Starr, 2018; Starr, 2021), mi primera tarea fue perturbar las teologías idealizadas del matrimonio buscando las experiencias reales de las mujeres en la vida matrimonial, tanto reveladas como ocultas en los registros de la Inquisición, casos judiciales, cartas personales, entrevistas, etc. Esto me ayudó a ofrecer un relato más matizado y fluido del matrimonio a lo largo de los siglos tanto en Argentina como en Inglaterra. Atrapadas en patrones más amplios de migración, cambio religioso y social; enormemente diversas entre clases y grupos étnicos; las experiencias cotidianas de las mujeres en la vida matrimonial están lejos del ideal presentado en la enseñanza cristiana (aunque algunas denominaciones están comenzando a reconocer la prevalencia de la violencia doméstica, incluso dentro de los hogares cristianos).

Históricamente ha sido difícil para las mujeres articular experiencias que no encajan con las narrativas establecidas de fe, matrimonio o maternidad, como describe Reit Bons-Storm (1996) en su obra *The Incredible Woman*. Así, como investigadoras resistentes, es vital que seamos capaces de leer y discernir “los signos de los tiempos”; con la ayuda de visiones alternativas y vivificantes de esperanza y sanación, ya sea encontradas en las narrativas evangélicas o en otros lugares (Kirwan, 2010). Para los primeros teólogos de la liberación, el discernimiento requería leer desde los márgenes; ya que solo entre aquellos que sufrían pobreza y opresión era posible encontrar a Cristo (Comblin,

2005; Segundo, 1993). Como teóloga feminista, necesitaba prestar atención específica a quienes viven en los márgenes de la institución del matrimonio –las mujeres– para poder identificar la forma en que las narrativas dominantes del matrimonio funcionan para contener y vulnerar a las mujeres en su rol de esposas.

Si la investigación ha de funcionar como resistencia, debe prestar atención a los marginados, a quienes sufren y son silenciados. Debe enfrentar la violencia dondequiera que esté presente y quienquiera que esté involucrado en ella. La negación de la violencia es una forma de violencia en sí misma, y por lo tanto académicas como Gina Hens-Piazza (2003, pp. 119-122) nos llaman a los lectores de textos sagrados (y eventos vividos) a nombrar la violencia dentro de ellos, resistiendo los impulsos del narrador o sus propios instintos cuando buscan justificar la violencia. De manera similar, Lucía Riba argumenta que, ante la violencia continua contra las mujeres, la teología feminista tiene la tarea de enfrentar la realidad de la violencia en los textos sagrados, las tradiciones teológicas y las comunidades eclesásticas; investigar cómo la violencia da forma a nuestra comprensión de Dios y el compromiso (o ausencia) de Dios con un mundo sufriente; y crear teologías y prácticas saludables y vivificantes que celebren la vida de las mujeres y engendren resistencia a la violencia (Riba, 2023, pp. 81-88).

Sin embargo, prestar atención cuidadosa a situaciones complejas y violentas, y buscar dar testimonio de tales realidades de manera plena y que permitan la resistencia, es una tarea difícil. En múltiples ocasiones, a riesgo de sentirme abrumada, he necesitado dejar un libro o alejarme de una conversación para tomar un respiro, encontrar mi equilibrio y trazar un camino de regreso al trabajo. No estoy sola en esto –la teóloga feminista argentina Nancy Bedford (2023, p. 123) también señala el dolor de investigar la violencia contra las mujeres, comentando cómo le pesa, a veces dificultándole continuar. En la conferencia del *Shiloh Project*, algunos asistentes tuitearon en vivo sus respuestas a los diferentes trabajos, compartiendo tanto el dolor como la esperanza. El valor de ver la investigación como una tarea compartida es algo a lo que vuelvo en la sección final de este artículo.

Katie Cross (2025), teóloga feminista de la Universidad de Aberdeen, Escocia, señala los riesgos involucrados tanto para la investigadora como para los participantes de la investigación al explorar la violencia y el trauma. Cross discute la noción de “trauma vicario” –el impacto de interactuar con relatos (de otras personas) de trauma y violencia. Para cuidarse a sí mismos y a aquellos con quienes trabajan, Cross alienta a las investigadoras a desarrollar un método triple de: esperar –permitir que haya transcurrido suficiente tiempo antes de investigar un evento o experiencia traumática particular, y para la reflexión y la perspicacia antes de establecer conclusiones; testimoniar –reconociendo el esfuerzo que esto requiere tanto para el hablante como para el oyente, así como la voluntad de sentarse con el silencio, las lagunas y la fragmentación; y encarnar –prestando atención al impacto del trauma en el cuerpo, considerando las necesidades físicas de los cuerpos involucrados en cualquier conversación de investigación, y resistiendo el desencarnamiento de la teología.

2.2 Compromiso con la diversidad

La resistencia requiere un compromiso con una gama de cuerpos, voces y métodos, en lugar de depender de narrativas aceptadas o métodos probados y testeados. El trabajo de la feminista brasileña Claudia de Lima Costa (2002) me ha ayudado a reflexionar sobre el, como ella lo describe, “tráfico de teorías” que pretenden ser del Occidente, hacia América Latina, y la suposición de que las ideas de mentes occidentales pueden aplicarse acríticamente a los cuerpos de las mujeres latinoamericanas. Lima de Costa (2014, p. 142) observa cómo los artículos y textos académicos escritos en inglés son vistos como más autorizados, y yo añadiría, a menudo se ven libres de las limitaciones del contexto. Por esta razón, en mi investigación doctoral que se centró en la violencia doméstica en Argentina, prioricé el trabajo de académicas y activistas feministas latinoamericanas en la tarea de interpretar contextos y experiencias. Como comenta Francesca Gargallo, citar es un acto político (2006, p. 9). Además, he buscado atender a mi propia experiencia, identidad y contexto; ser una investigadora reflexiva; y ser honesta sobre cómo mi género, nacionalidad, etnia e identidad de color impactan en mi trabajo como teóloga (Starr, 2023).

En los últimos años, he coeditado varios textos teológicos y estudios bíblicos, todos los cuales han buscado incluir una diversidad de experiencias, contextos, voces y estilos (Cocksworth, Starr y Burns, 2023; Gareca, Madrigal y Starr, 2023; Beckford y Starr, 2025). Hacer visible la diversidad de la experiencia humana es en sí mismo un acto liberador. Revela la complejidad y el abanico de historias que los humanos cuentan sobre sí mismos, su mundo, sus cuerpos y almas. Funciona como un desafío a cualquier pretensión de verdad singular, lenguaje común o relato autorizado. Demanda matices y calificaciones. Las colecciones en las que he participado se han caracterizado también por una diversidad de estilos de escritura. De nuevo, esto se siente central para el acto de resistencia – el estímulo y la generación de creatividad, la libertad de expresión de maneras que permiten la honestidad, la vulnerabilidad, la conexión, la alegría. Poesía, entrevistas, artes visuales, conversaciones imaginadas, diarios reflexivos, relatos autoetnográficos, reimaginaciones de figuras históricas y cuentos místicos, análisis detallados de textos bíblicos – todas estas son formas de hablar de Dios, de hacer teología.

Esto no niega los desafíos de las diversas comunidades de fe y aprendizaje. La diferencia trae riqueza, pero también conflicto: experiencias y puntos de vista contrastantes pueden resultar en malentendidos, desacuerdos y una mayor vulnerabilidad. La tentación puede ser buscar un escape, encontrar consuelo en doctrinas sólidas e incontestadas, en lugar de permanecer con las realidades desordenadas, a veces dolorosas, de historias diversas y experiencias diferentes. Sin embargo, permanecer con las tensiones, reconocer la fricción y la fractura, es central para desarrollar comunidades de resistencia a la violencia y la injusticia.

2.3. Imaginación

El biblista estadounidense Walter Brueggemann (1978), fallecido a principios de este año, animaba a predicadores y maestros a invitar a sus congregaciones y clases (y, de paso, a sí mismos) a preguntarse “¿qué pasaría si?” –a explorar formas de vida alternativas, a desarrollar una imaginación profética. Ser investigadora activa contra la violencia requiere una reimaginación creativa tanto de los problemas como de las soluciones. Aquí, mi trabajo está informado por teólogas feministas que han buscado reimaginar la liturgia, la teología y las tradiciones bíblicas; ofreciendo nuevas narrativas de fe en el proceso.

Mi investigación doctoral preguntó qué constituye un “buen matrimonio”, ofreciendo así una nueva comprensión de los “bienes del matrimonio” –una que permitió que la tradición fuera criticada por las experiencias de violencia doméstica de las mujeres. En su obra *De bono coniugali*, Augustine propuso que el bien del matrimonio es triple: hijos (proles), fidelidad (fides) y unión indisoluble (sacramentum). El fin último de los seres humanos es, según Augustine, la reunión con Dios, y, por lo tanto, si el matrimonio ha de entenderse como bueno, de alguna manera debe ayudar a ese propósito. Sin embargo, en contextos de violencia doméstica, las comprensiones dominantes de los bienes del matrimonio a menudo resultan en violencia sexual y reproductiva, y en una limitación de la libertad de las mujeres para abandonar una relación abusiva. Al reclamar la supervivencia corporal como un propósito clave o bien del matrimonio, busqué reimaginar el matrimonio como un lugar de cuidado corporal mutuo, creatividad generativa y conectividad generosa (Starr, 2018, p. 177).

El trabajo visionario de las teólogas feministas es parte de movimientos sociales más amplios que buscan justicia y paz y que proclaman: Otro Mundo es Posible. Ni una menos es parte de esta reimaginación del futuro –un futuro en el que la vida de ninguna mujer sea limitada o perdida a causa de la violencia.

3. Estrategias de supervivencia

Tal atención, compromiso con la diversidad e imaginación son costosos, y nos exigen establecer estrategias de supervivencia como investigadoras. En esta sección, sugiero tres de estas estrategias: abrazar la energía de las emociones; desarrollar comunidades de apoyo y solidaridad; y dar testimonio de los actos de resistencia.

3.1 La ira como resistencia

En su ensayo, “The Power of Anger in the Work of Love”, Bev Harrison (1985, p. 14) escribe:

La ira... se entiende mejor como una señal-sentimiento de que algo no está bien en nuestra relación con otras personas o grupos o con el mundo que nos rodea. La ira es un modo de conexión con los demás... [es]... una señal de cierta resisten-

cía en nosotros mismos a la cualidad moral de las relaciones sociales en las que estamos inmersos... Donde surge la ira, allí está presente la energía para actuar.

Las eticistas feministas como Harrison han reivindicado las emociones como un medio para conocer y negociar el mundo. Han animado a las mujeres a confiar en las verdades que sus cuerpos les dicen; a recordar las historias y cicatrices que sus cuerpos llevan; a escuchar sus emociones: miedo, ira, preocupación, alegría, dolor, esperanza, y más. Estar atentas a nuestras emociones resuena además con el trabajo más amplio de las teólogas feministas para reivindicar el valor de los cuerpos (Riba, 2023, p. 76), y para identificar la vida de las mujeres como “textos sagrados” que revelan luchas santas (Tamez, 1998).

Sin embargo, las emociones eligen una variedad de respuestas y reacciones, según el orden socioeconómico y las expectativas culturales. Las desigualdades de poder basadas en el género, la raza, la edad y la clase dan forma a qué emociones son legítimas, desestimadas o demonizadas. Por ejemplo, en el Reino Unido, la ira de las mujeres negras a menudo se juzga inapropiada o excesiva, lo que resulta en rechazo o castigo; mientras que la ira de las mujeres blancas de clase media puede provocar preocupación o un deseo de calmar, a veces de una manera que infantiliza a la mujer. Como mujer académica blanca de clase media, reconozco que se me da más libertad para expresar mis emociones que a mis colegas negras y marrones.

Además, en contextos de violencia doméstica, los perpetradores usan emociones reconocidas y no reconocidas –miedo, ira, vergüenza, dolor– para justificar la violencia. Las mujeres que experimentan violencia doméstica a menudo ocultan sus emociones –incluso de sí mismas– como una estrategia de supervivencia.

Por lo tanto, soy consciente de que el estímulo de Harrison para notar y responder a la ira ante la injusticia no es sencillo. Sin embargo, en mi propia experiencia, reconozco el poder de reclamar la ira justa como mujer, de ser energizada por mis emociones. La ira justa puede ayudarnos a reconocer la injusticia, la ruptura y la opresión. Y puede energizarnos para hablar, conectar, resistir.

3.2 Redes de resistencia

Desarrollar una red de aliados es fundamental para la supervivencia en el trabajo de investigar la violencia. Tener claro el “para quién” y “con quién” es vital. Tales aliados nos guían y animan, nos ayudan a ver el valor de nuestro trabajo y que la tarea no es solo nuestra. Nuestros compañeros de camino, aquellos con quienes compartimos el pan, pueden compartir el mismo viaje, o pueden caminar con nosotros solo por un corto tiempo. De cualquier manera, son una bendición –más que una bendición, son esenciales para nuestra supervivencia.

Aquí, quiero decir un poco más sobre dos comunidades teológicas feministas que me han habilitado y sostenido en mi investigación. Primero, Teologanda, una comunidad

de mujeres activistas y académicas que se celebran y apoyan mutuamente, fomentando la excelencia en todos los niveles. En 2008, asistí al primer congreso organizado por Teologanda. Durante varios días, exploré con otras mujeres preguntas sobre la violencia y la resistencia. Después del congreso, trabajé con otras tres teólogas –dos de Argentina y una de Uruguay– en un artículo que exploraba la violencia y la resistencia. El resultado, “Violencia contra las Mujeres en la Región del Río de la Plata: Redes de Resistencia”, se publicó en *Feminist Theology* (2010). En él, señalamos:

La frase “redes de resistencia” indica los esfuerzos cotidianos de las mujeres para desarrollar una gama de redes que defienden la dignidad humana y promueven relaciones igualitarias entre mujeres y con hombres. De la misma manera, la conferencia teológica en la que se presentaron estos trabajos fue el resultado de una red en desarrollo de teólogas latinoamericanas conocida como Teologanda; y este artículo surgió de un deseo compartido de trabajar en colaboración. La ruta más efectiva para salir de situaciones de violencia es en compañía de otros. Por esta razón, las alianzas de mujeres son sitios de empoderamiento, y su colaboración en la formación de estructuras y valores alternativos, una fuente de resistencia. (Clavero White, Solares, Starr y Ukaski, 2010, p. 306)

Como se mencionó en la introducción, este artículo también comenzó como una presentación en una conferencia. Mi experiencia en la conferencia *del Shiloh Project Religion and Rape Culture* (2018) fue similar a mi experiencia de pertenecer a Teologanda. La conferencia se organizó de manera que fomentaba la colaboración y la conversación; se invitó a los participantes a explorar los jardines y alrededores de la universidad donde se celebraba la conferencia; se organizaron comidas compartidas y se dejó tiempo para conversaciones informales. Tal enfoque contrastaba marcadamente con las formas aisladas y competitivas de trabajar y presentar que aún son normativas en muchos espacios teológicos. Un regalo particular fue la presencia de una artista de la conferencia, Lily Clifford (Terracotta Lilly, s.f.). Lily creó piezas de arte individuales para cada orador, extrayendo temas y motivos de los trabajos académicos formales. Su pieza creada en respuesta a mi presentación incluía por un lado gafas de visión –la importancia de prestar atención–; y por el otro, un simple contorno de mujeres sosteniendo pancartas, marchando y bailando en protesta contra la violencia. Su respuesta creativa a mi contribución me deleitó y me animó a continuar.

3.3 Dar testimonio de actos de resistencia

Las mujeres latinoamericanas han resistido consistentemente la violencia, incluso si tales “gestos de rebelión” (Barrancos, 2007, p. 330) han sido ampliamente ignorados. En palabras de Carmen Lora (1988), la historia de las mujeres latinoamericanas es una historia de rebelión, o como escribe Silvia Regina de Lima Silva (2003), de transgresión. Desde los primeros encuentros con las fuerzas españolas y portuguesas, mujeres loca-

les y africanas esclavizadas resistieron la violencia colonial, incluida la imposición de la religión cristiana y la moral sexual (Cardoso Pereira, 1996). Más recientemente, las mujeres fueron activas en la resistencia contra la dictadura militar de los años 70 y principios de los 80. Historiadoras mujeres han trabajado para preservar los testimonios de prisioneras y activistas bajo el régimen militar, y para explorar cómo, como señala Lucía Riba Allione (2005), las memorias funcionan como una forma de resistencia. El testigo persistente y poderoso de las Madres y Abuelas sigue informando el activismo actual (Di Marco, 2008, pp. 126-128). Y, como se señaló al principio de este artículo, en la última década, el movimiento ni una menos ha liderado protestas contra diversas formas de violencia contra las mujeres. Este movimiento más reciente se basa en activismo de derechos humanos y feminista anterior; sus pañuelos verdes son una conexión visible con los pañuelos blancos de las Madres (Cohen, 2022).

Tal trabajo es costoso. Barbara Sutton (2010) rastrea cómo los cuerpos de las mujeres en Argentina revelan marcas de violencia y resistencia. Explorando el impacto del neoliberalismo y otras formas de violencia en los cuerpos de las mujeres, Sutton observa cómo los cuerpos de las mujeres absorben, expresan y desafían múltiples formas de desigualdad social. Los cuerpos de las mujeres son sitios de afrontamiento, negociación y resistencia a ideologías e instituciones que buscan regularlos.

El 1 de abril de 2017, Micaela García, una joven activista social que trabajaba contra la violencia hacia las mujeres, fue asesinada en Gualeguay, Entre Ríos. Una de las respuestas a su asesinato fue la aprobación de la Ley Micaela (Ley 27499, 2019) que exige capacitación sobre género y violencia contra las mujeres para los funcionarios gubernamentales: "La intención de la Ley Micaela es infundir el conocimiento sobre la violencia de género en el tejido de la sociedad, específicamente en sus principales instituciones" (Cohen, 2022, p. 127). Mi presentación en la conferencia del *Shiloh Project* en 2018 hizo referencia al activismo y asesinato de Micaela, incluyendo una foto de ella sonriendo y usando una camiseta con la inscripción #niunamenos (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2020). Las mujeres en la conferencia se conmovieron visiblemente por su historia y expresaron su dolor e indignación. Fue un momento de solidaridad que me recordó la importancia de dar testimonio, la necesidad de apoyo y la energía y claridad que recibimos de los fuegos furiosos de la ira y el dolor.

Identificar actos de resistencia es un acto de resistencia. La investigación destaca cómo las mujeres que enfrentan la violencia trabajan para asegurar su propia supervivencia y la supervivencia de otras (Calgary Women's Emergency Shelter, 2007; Lempert, 1996). Sin embargo, tal resistencia a menudo pasa desapercibida, pareciendo trivial o ineficaz. En lugar de ver la resistencia solo en términos físicos, Allan Wade (1997) argumenta que cualquier acto que busque exponer, prevenir u oponerse a la violencia y la opresión debe entenderse como resistencia, incluidos los actos de imaginación. En nuestro trabajo como investigadoras activas, es importante identificar y honrar los actos de resistencia, por pequeños y fugaces que sean (Bedford, 2002). Nombrar nuestro propio trabajo como resistencia es un acto de resistencia en sí mismo.

Referencias bibliográficas

- Barrancos, D. (2007). *Mujeres en la sociedad argentina: Una historia de cinco siglos*. Sudamericana.
- Beckford, R., & Starr, R. (Eds.). (2025). *Behold the men: An introduction to critical theologies of masculinities*. SCM Press.
- Bedford, N. E. (2002). Little moves against destructiveness: Theology and the practice of discernment. En D. C. Bass & M. Volf (Eds.), *Practicing theology: Beliefs and practices in Christian life* (pp. 157–181). Eerdmans.
- Bedford, N. E. (2023). Mujeres en cuarentena y el “desencuarentamiento” de la teología. En Católicas por el Derecho a Decidir, *Teologías feministas: Espiritualidades en resistencia* (pp. 123–148). Católicas por el Derecho a Decidir.
- Bons-Storm, R. (1996). *The incredible woman: Listening to women's silences in pastoral care and counseling*. Abingdon Press.
- Brueggemann, W. (1978). *The prophetic imagination*. Fortress Press.
- Calgary Women's Emergency Shelter. (2007). *Honouring resistance: How women resist abuse in intimate relationships*. Calgary Women's Emergency Shelter.
- Cardoso Pereira, N. (1996). Damned, pleasure-loving and devout: Women and religion. *International Review of Mission*, 85(338), 447–459.
- Clavero White, C., Solares, M., Starr, R., & Ukaski, M. C. (2010). Violence against women in the River Plate region: Networks of resistance. *Feminist Theology*, 18(3), 294–308.
- Cocksworth, A., Starr, R., & Burns, S. (Eds.). (2023). *From the shores of silence: Conversations in feminist practical theology*. SCM Press.
- Cohen, P. (2022). Not one woman less: An analysis of the advocacy and activism of Argentina's Ni Una Menos movement. *UCLA Journal of Gender and Law*, 29(1), 107–146.
- Comblin, J. (2005). The signs of the times. *Concilium*, 2005(4), 73–85.
- Cross, K. (2025). Waiting, witnessing, embodying: A trauma-informed approach for theological qualitative research. *International Journal of Practical Theology*, 29(1), 65–82.
- de Lima Costa, C. (2002). Repensando el género: Tráfico de teorías en las Américas. En M. L. Femenías (Ed.), *Perfiles del feminismo iberoamericano* (pp. 189–214). Catálogos.
- de Lima Costa, C. (2014). Feminist theories, transnational translations, and cultural mediations. En S. E. Alvarez, C. de Lima Costa, V. Feliu, R. Hester, N. Klahn, & M. Thayer (Eds.), *Translocalities/Translocalidades: Feminist politics of translation in the Latin/a Américas* (pp. 133–148). Duke University Press.
- de Lima Silva, S. R. (2003). Transgresión y proclamación en tierra de frontera. *Con-spi-rando*, 43, 23–25.

- Di Marco, G. (2008). El movimiento de mujeres en Argentina. *Stromata*, 64(1–2), 123–137.
- Gareca, E., Madrigal, L. J., & Starr, R. (Coords.). (2023). *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA)*, 91: "Entre ustedes no será así": Resistencia, resiliencia... en la violencia. <https://www.centrobiblioquito.org/images/ribla/91.pdf>
- Gargallo, F. (2006). *Las ideas feministas latinoamericanas* (2.ª ed.). Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Harrison, B. W. (1985). The power of anger in the work of love. En B. W. Harrison & C. S. Robb (Eds.), *Making the connections: Essays in feminist social ethics* (pp. 3–21). Beacon Press.
- Hens-Piazza, G. (2003). *Nameless, blameless and without shame: Two cannibal mothers before a king*. Liturgical Press.
- Kirwan, M. (2010). Reading the signs of the times. En D. Lonsdale, J. Sweeney, & G. Simmonds (Eds.), *Keeping faith in practice: Aspects of Catholic pastoral theology* (pp. 49–63). SCM Press.
- Lempert, L. B. (1996). Women's strategies for survival: Developing agency in abusive relationships. *Journal of Family Violence*, 11(3), 269–289.
- Lora, C. (1988). Mujer latinoamericana: Historia de una rebeldía: América del Sur. En M. P. Aquino (Ed.), *Aportes para una teología desde la mujer* (pp. 20–43). Editorial Biblia y Fe.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. (2020, 4 de septiembre). *Spotlight y Ley Micaela: Micaela García, un símbolo de militancia joven que hace historia en la lucha contra la violencia de género*. <https://www.undp.org/es/argentina/noticias/spotlight-y-ley-micaela-micaela-garcia-un-simbolo-de-militancia-joven-que-hace-historia-en-la-lucha-contra-la-violencia-de-genero>
- Riba Allione, L. (2005). Memoriales de mujeres como resistencia a la violencia institucionalizada. En M. Solá (Ed.), *Mujeres ante la crisis* (pp. 147–167). Grupo Editorial Lumen.
- Riba, L. (2023). Cuerpos de mujer/es en el quehacer de las teologías feministas. En Católicas por el Derecho a Decidir, *Teologías feministas: Espiritualidades en resistencia* (pp. 69–94). Católicas por el Derecho a Decidir.
- Segundo, J. L. (1993). *Signs of the times: Theological reflection* (A. T. Hennelly, Ed.; R. R. Barr, Trans.). Orbis Books.
- Shiloh Project. (s. f.). *About*. <https://shilohproject.blog/about>
- Starr, R. (2018). *Reimagining theologies of marriage in contexts of domestic violence: When salvation is survival*. Routledge.
- Starr, R. (2021). *Cuando la salvación es supervivencia: Reflexiones teológicas feministas sobre la violencia doméstica* (Aportes Teológicos 10). Universidad Bíblica Latinoamericana. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/apteo/article/view/226>

- Starr, R. (2023). Unbecoming: Reflections on the work of a white theologian. En A. G. Reddie & C. Troupe (Eds.), *Deconstructing whiteness, empire and mission* (pp. 225–244). SCM Press.
- Sutton, B. (2010). *Bodies in crisis: Culture, violence, and women's resistance in neoliberal Argentina*. Rutgers University Press.
- Tamez, E. (1998). La vida de las mujeres como texto sagrado. *Concilium*, 276, 83–92.
- Tarducci, M. (2010). La profesora feminista como agente de transformación. En Y. Espinosa Miñoso (Ed.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano* (pp. 153–160). En la Frontera.
- Terracotta Lily. (s. f.). *Conference art facilitation*. <https://www.terraccotalily.co.uk/conference-art-facilitation>
- Wade, A. (1997). Small acts of living: Everyday resistance to violence and other forms of oppression. *Contemporary Family Therapy*, 19, 23–39.
- Weems, R. J. (2003). Re-reading for liberation: African American women and the Bible. En S. Schroer & S. Bietenhard (Eds.), *Feminist interpretation of the Bible and the hermeneutics of liberation* (pp. 19–32). Sheffield Academic Press.

El surgimiento del gauche: nuevas configuraciones de un emblema plebeyo

The Rise Of The Gauche: New Configurations Of a Plebeian Emblem

Surgimento Da Gauche: Novas Configurações de um Emblema Plebeu

Natalia Díaz¹

Resumen

El artículo explora la emergencia del *gauche* como una reapropiación cuir de la figura del gaucho y una crítica a las construcciones de narraciones de argentinidad como heteronación (Curiel, 2013). En este contexto, el *gauche* se presenta como un contrarchivo (Muñoz, 2009), una forma disidente de reinscribir los cuerpos, afectos y relatos que han sido históricamente excluidos del ser nacional. A través del análisis de tres productos culturales como la novela *La China Iron*, la obra teatral *Ingauchito un lado B* y aproximaciones cuir a las danzas y músicas dentro del campo del folklore, se visibiliza la construcción que las disidencias hacen del gaucho como un emblema plebeyo, que rescata el uso popular de la figura del gaucho como un modo de poner en evidencia las fracturas y contradicciones que atraviesan a la identidad nacional. Figuras como LeGon, Bartolina Xixa, La Fuegah del Chaco o proyectos como *Brotecitos* encarnan al gauche como una performance situada, donde los cuerpos son el eje central en la transmisión de conocimiento, memoria social y sentido de la identidad. Las reescrituras del gaucho que dan origen al gauche posibilitan narrar lo nacional ya no desde la neutralidad sino desde el conflicto y la contradicción.

Palabras clave: gauche, disidencias, contrarchivo, folklore.

¹ Licenciada en Sociología (UES21). Doctora en Ciencias Antropológicas (UNC). Becaria post doctoral Conicet-Cit UNVM. Sus áreas de investigación son las músicas populares y las danzas folklóricas argentinas. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7351-1579>. Contacto: nataliaelisadiaz@gmail.com



Recibido: 12/05/2025 - Aceptado: 16/6/2025

Publicado por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba, República Argentina.

Artículo publicado bajo Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-

SinDerivar 4.0. © Universidad Católica de Córdoba.

Abstract

This article explores the emergence of the *gauche* as a queer reappropriation of the figure of the *gaucho* and as a critique of the construction of national identity narratives as a heteronation (Curiel, 2013). In this context, the *gauche* is presented as a counter-archive (Muñoz, 2009), a dissident way of reinscribing bodies, affects, and stories that have been historically excluded from the national imaginary. Through the analysis of three cultural productions—such as the novel *La China Iron*, the play *Ingauchito, un lado B*, and queer approaches to dances and music within the field of folklore—the article highlights how dissident subjects construct the *gauche* as a plebeian emblem. This reappropriation recovers the popular use of the *gaucho* figure as a way of exposing the fractures and contradictions embedded in national identity. Artists such as LeGon, Bartolina Xixa, La Fuegah del Chaco, and projects like *Brotecitos* embody the *gauche* as a situated performance, where bodies become central to the transmission of knowledge, social memory, and a sense of identity. The rewritings of the *gaucho* that give rise to the *gauche* make it possible to narrate the nation no longer from neutrality, but from conflict and contradiction.

Keywords: *gauche*, dissidence, counter-archive, folklore.

Resumo

Este artigo explora o surgimento do *gauche* como uma reapropriação da figura do *gaúcho* e como uma crítica às construções das narrativas de argentinidade como heteronação (Curiel, 2013). Nesse contexto, o *gauche* é apresentado como um contra-arquivo (Muñoz, 2009), uma forma dissidente de reinscrever os corpos, afetos e relatos que foram historicamente excluídos do ser nacional. A partir da análise de três produtos culturais — como o romance *La China Iron*, a peça *Ingauchito, un lado B* e abordagens cuir nas danças e músicas no campo do folclore — visibiliza-se a construção que as dissidências fazem do *gaúcho* como um emblema plebeu, que resgata o uso popular dessa figura para evidenciar as fraturas e contradições que atravessam a identidade nacional. Figuras como LeGon, Bartolina Xixa, La Fuegah do Chaco e projetos como *Brotecitos* encarnam o *gauche* como uma performance situada, em que os corpos são o eixo central da transmissão de conhecimento, memória social e sentido de identidade. As reescritas do *gaúcho* que dão origem ao *gauche* possibilitam narrar o nacional não mais a partir da neutralidade, mas do conflito e da contradição.

Palavras-chave: *gauche*, dissidências, contra-arquivo, folclore.

El Gaucho: Un Emblema Conflictivo

Leerendo el “Gaucho indómito” de Ezequiel Adamovsky (2019) me quedó resonando una pregunta que hace este autor ¿Cómo fue que una figura tan controversial como

la del gaucho Martín Fierro -matrero, asesino y poco afecto al trabajo- se transformó en emblema de la argentinidad? ¿Qué diferentes narraciones de argentinidad encierran personajes como Martín Fierro, Facundo, Juan Moreira, el Hormiga Negra, Isidoro Tadeo Cruz, Juan Pueblo o el Gauchito Gil?

Adamovsky, acuña la categoría criollismo popular y la define como “un modo particular de hablar de lo popular- de la vida del bajo pueblo, de su pasado, de sus aspiraciones, de sus valores-a través de la figura del gaucho (Adamovski, 2019, p.13). Alejándose de los imaginarios lugonianos, abraza al gaucho como un emblema plebeyo. En las diferentes evocaciones gauchescas se ponen de manifiesto las fracturas que atraviesan los relatos de argentinidad: disputas en torno a la visibilizar la heterogeneidad étnico racial del pueblo argentino, disputas en torno a imaginarios de clase, tensiones entre el puerto y el interior, por citar algunos ejemplos. Lo que jamás se puso en duda es el carácter heteronormado del gaucho y de la nación que este personifica.

Desde una historiografía de las disidencias, Pablo Ben (2000) nos propone analizar la construcción de la nación desde una perspectiva de género y, así, comprender los procesos que hicieron del ciudadano modelo un varón blanco, de elite, argentino y heterosexual. De esta forma, la conformación del Estado y lo nacional, entendido como una comunidad imaginaria, es presentado en su texto como parte de un proceso de expulsión que aparece anclado en las formas corporales que asumen el ser varón y el ser mujer. Las formas en que ser varón y mujer han sido interpretadas y encarnadas en diferentes momentos de la historia, han jugado un papel decisivo en la conformación de lo político. En esta línea reflexiva, la antropóloga Ochay Curiel (2013) acuña el término heteronación para hacer referencia a cómo la nación y su construcción imaginaria tienen como base fundamental la heterosexualidad obligatoria.

En los últimos años, desde espacios tan disímiles como la literatura, el teatro o el folklore, personas no binarias, trans, travestis, de género fluido, gays y lesbianas ofrecen una relectura y resignificación cuir² del pasado común y del gaucho como arquetipo de argentinidad. Emerge la figura del “gauche” como un contrarchivo (Muñoz, 2009): prácticas que recuperan y resignifican desde los márgenes las memorias y representaciones oficiales, generando nuevas formas de conocimiento y posibilidad política. En este sentido, la reescritura cuir del gaucho implica tanto una fisura en los discursos dominantes como la creación de un archivo disidente que visibiliza otras formas de ser, sentir y pertenecer a la nación.

² Como señala Sayak Valencia (2015), cuir es la derivación fonética española del término queer. Este término propone un modelo de política interseccional que rechaza las nociones de identidad fijas y dicotómicas. Reivindicarse como sujetos cuir es aceptarse como lo diferente, lo minoritario, incluso lo precario. Y desde este posicionamiento crear nuevas categorías, representaciones y actuaciones que permitan parodiar los sistemas de representación y legitimidad en un mundo heterosexual, blanco y masculino.

Reescritura 1: La China Iron, una relectura cuir del Martín Fierro

El criollismo popular produjo un archivo: imágenes, prácticas, relatos, músicas, y bailes en torno a la figura del gaucho y el Martín Fierro es el epítome de esos imaginarios. En 2017, Gabriela Cabezón Cámara escribe "Las aventuras de la China Iron". Siguiendo a Halberstam (2011) y Muñoz (2009), podríamos definir a esta novela como un contrarchivo. Es decir, como una interrupción de la memoria oficial, que permite la recuperación desde los márgenes de sujetos y afectos excluidos y que apuesta a la utopía de otras memorias y formas de ser y estar en el mundo. En la novela de Cabezón Cámara la épica nacional es contada por la ex mujer de Fierro. La voz de la China Iron, ella que fue ganada en un juego de cartas por Fierro, es la encargada de subvertir al mito desde adentro. ¿Y cómo sucede esto?

- En primer lugar, se corre a la Pampa como territorio simbólico: la vasta llanura ya no es glorificada como espacio del varón criollo que resiste por la fuerza del caballo y el facón. La novela propone otro tipo de vínculo con el territorio, más sensorial, ecológico y amoroso. La escritura de la patria no se produce únicamente en términos masculinos.
- En segundo lugar, cuestiona la heterosexualidad obligatoria y las formas hegemónicas de la masculinidad. La China se va a recorrer la pampa junto a Liz, una inglesa con quien construye una relación erótica y afectiva. Una relación que no es trágica ni castigada, sino deseante, gozosa y expansiva.

Pero lo más desafiante de esta reescritura del Martín Fierro, es que el propio Fierro es cuir. La China abandona a sus hijos y Fierro se hace cargo de la crianza. Luego se enamora de Isidoro Tadeo Cruz y tras la muerte de su amante se va a las tolderías con sus hijos y se vuelve una mujer trans asumiendo el nombre de Cruz. Esto genera una nueva narrativa donde los cuerpos disidentes *sí están*, pero no como víctimas ni decorado, sino como protagonistas de una nueva épica.

- Finalmente, en esta reescritura irreverente del clásico nacional, José Hernández es un estanciero de dudosa moral que roba las prosas escritas por Fierro y las publica sin su autorización. Una forma interesante de criticar las apropiaciones hechas por el nativismo que resaltaba únicamente la bonhomía y sabiduría del gaucho manso. Anulando las relaciones conflictivas del gaucho con el Estado y sus instituciones, los conflictos del gaucho como clase social y las disputas de género y raza que hay detrás de las diferentes "variaciones del ser nacional" (Díaz C., 2009) que han sido presentadas en diversos productos culturales.

La prosa de Gabriela Cabezón Cámara permite la emergencia del gauche, una apropiación cuir del gaucho que no busca romper al emblema original sino torcerlo, desviarlo, contaminarlo y exhibir sus fisuras de sentido.

Reescritura 2: Ingaucho-un lado B

La figura del gaucho históricamente habitó las tablas. De la mano de los Hermanos Podestá, de dramaturgos como Alberto Ghirardo, José González Castillo, por citar algunos nombres, los circos y salas teatrales se vieron pobladas de historias de matrones, sujetos desventurados que sufrían la pobreza y la iras y venganzas de comandantes militares y jueces de paz. El gaucho fue representado como desclasado, fuera de la ley, mestizo despreciado, ejemplo de la barbarie, cuya sangre servía, al decir de Sarmiento, para regar la pampa, valiente y caballeroso pero nunca maricón.

Ingaucho, la obra teatral creada por Mauro Dann en 2021, es un unipersonal que aborda el silenciamiento de la homosexualidad masculina en las zonas rurales y en el universo discursivo del folklore. Vincula el lenguaje de las músicas y danzas tradicionales con el lenguaje de las danzas contemporáneas. Recurre al canto con caja para tematizar el miedo y la soledad de experimentar un deseo que no tiene lugar. Historias borradas, sin guiones sexuales³ (Gagnon, 1999), afectos que no merecen ser cantados ni bailados.

En esta obra se visibiliza la figura del gauche como un cuerpo subalternizado (por género, raza, clase, etc.) que interviene en el archivo del ser nacional y cuestiona los cuerpos, géneros y afectos que son considerados legítimos para encarnar ficciones de argentinidad. El gauche re lee el pasado nacional desde una posición situada: cuir, mestiza, marica, racializada y precaria en términos de Butler (2009)

Reescritura 3: Un acercamiento cuir al universo discursivo del folklore

El folklore, como universo discursivo, en sus músicas y danzas, perfiló las prescripciones acerca de quiénes son los sujetos habilitados para sentir y corporizar los afectos asociados a una argentinidad imaginada en términos de la heteronorma. Si pensamos en las imágenes dominantes de la masculinidad y feminidad, se nos presentan el gaucho y la china. El gaucho, ese varón viril que exhibe su fuerza en danzas de competencia (malambo), que dirige/propone la dirección de los movimientos coreográficos en las danzas de pareja, que construye en las danzas sociales y canciones a la mujer como el único e inalcanzable objeto de deseo. La china, esa mujer que teje distancias en danzas como la zamba, de moral recatada que en sus movimientos se resiste a las propuestas del varón, dueña de un donaire, un objeto valioso cuanto más inaccesible. De su deseo poco sabemos.

³ Los guiones sexuales se encuentran en productos culturales como las músicas, danzas, películas, etc. Nos orientan sobre qué sujetos, bajo qué circunstancias y de qué manera pueden transformarse en objeto de deseo legítimo y también definen cuáles son las actuaciones socialmente valoradas que nos habilitan como sujetos deseantes. Básicamente, los guiones sexuales definen los modos de hacer género, es decir, las actitudes físicas, eróticas y estéticas que deben detentar los sujetos al devenir varón o mujer.

Estos imaginarios se han reproducido en películas, canciones, poesías, manuales de danzas, en espacios de transmisión de las danzas folklóricas como las academias y talleres, en espacios de producción y consumo del folklore como las peñas ¿qué cambios tuvieron que acontecer al interior del campo del folklore para que emergiera una metáfora como el *gauche*?

Como he desarrollado en trabajos anteriores (Díaz, 2019, 2020), el campo de las danzas tradicionales se conforma por dos corrientes que construyen dos tradiciones selectivas (Williams, 1980) que proponen relatos de argentinidad divergentes. “La corriente expresivo vivencial”, creada en la década los 80 por bailarines como Silvia Zerbini, Juan Saavedra, Karina Rodríguez, por citar algunos nombres, posibilitó un abordaje y estilo de transmisión que favoreció:

- El cuestionamiento de la raíz hispánica como único origen de nuestras danzas.
- La problematización sobre cómo se construyó el patrimonio dancístico nacional, y los procesos de borramiento étnico, de clase y de género que sufrieron los cuerpos y discursos coreográficos para poder encarnar narraciones identitarias de una argentina pensada como blanca y heteronormada.
- La flexibilización de los modos de hacer género, es decir, los modos habilitados de actuar la femineidad y la masculinidad en los discursos coreográficos. A partir de objetar ideas como que existen movimientos propiamente femeninos (*zarandeo*) y movimientos exclusivamente masculinos (*zapateo*).
- Debatir ciertos relatos asociados a las danzas. Por ejemplo, que son exclusivamente danzas de pareja y que obviamente son “danzas de amor”⁴
- Enfatizar la dimensión comunicativa de las danzas sociales y no reducirlas a un mecanismo destinado a la seducción.

Estas modificaciones en el modo de pensar las danzas favorecieron la ampliación de los modos de hacer género, la flexibilización de la heteronorma y la creación de nuevos arquetipos de masculinidad y femineidad que sirvieron como antecedentes para la emergencia del *gauche*.

El folklore es un campo de producción simbólica, un sistema de relaciones sociales que disputa ideas de tradición y que tiene sus propios circuitos de producción, consumo y mecanismos de legitimación que separan lo que se entiende por folklore de lo que no. El festival de Cosquín, es un espacio de legitimación para cualquier profesional del folklore. Cosquín es un universo integrado por el Pre-Cosquín, el Festival mayor, las peñas y los espacios culturales. A continuación, se comparte una pequeña cronología

⁴ Para profundizar sobre este tema ver Díaz, N. (2023). “Agitando pañuelos”: Zamba, “affordances musicales” y configuraciones del amor en el campo del folklore argentino. Revista del Instituto Superior de Música. Universidad Nacional de Litoral, 24, 1-11.

de presencias de disidencias⁵ en esta vidriera, que funcionaron como “un espacio de posibles”⁶ (Bourdieu, 1995) para la emergencia del *gauche* como contrarchivo: En el año 2022, en el ámbito del concurso de nuevos valores (Pre-Cosquín) se presenta la cantante no binarie Ferni de Gyldenfeldt, quien post denuncia en el INADI, logró la supresión de las categorías “solista vocal femenino y solista vocal masculino” y la creación del rubro “solista vocal”. En ese mismo año, y también en el Pre Cosquín, se modificó el reglamento de danza en el rubro “pareja de baile estilizado”, habilitando la presentación de dúos sin limitaciones de género.

Esto posibilitó que en el año 2023 se consagraran los hermanos Ezequiel y Facundo Posse como el primer dúo de varones en ganar esta categoría en toda la historia del certamen. Y que la noche del 25 de enero del 2023, se presentaran en el Festival mayor con la pieza “Los Amantes”. Bailaron la cueca “Sin palabritas”, en la versión de Hernán Figueroa Reyes, superpuesta a citas del poema “Los Amantes” de Julio Cortázar. La cueca estilizada con movimientos de danza contemporánea, relata el vínculo sexo-afectivo entre dos varones y el secreto que enmarca a su experiencia pasional. Un beso dentro del guion coreográfico, televisado a nivel nacional, sacudió las raíces del Cosquín porque a un gaucho puede imaginárselo de muchas maneras, pero nunca gay. Ese mismo año, pero por fuera de lo que acontecía en plaza Próspero Molina, se crea Luna Disidente, la primera peña cuir de Cosquín.

Finalmente, en enero del 2025 Yamila Cafrune, como una vez lo hizo su padre con Mercedes Sosa, invita a Ferni de Gyldenfeldt a cantar en el Festival Mayor y en esa misma edición del Festival, Micaela Chauque se presenta con la agrupación Desobediencia Pluridiversa. Para las disidencias reclamar un lugar en el universo discursivo del folklore implica la posibilidad de no renunciar a sus rituales, tradiciones y lazos comunitarios. El *gauche* como contrarchivo, es un modo de horadar la ficción de unidad y homogeneidad del ser nacional y comenzar a tallar la idea de que comunidad no significa el despojo ni la negación de las diferencias.

Taylor (2012), afirma que las performances funcionan como actos vitales de transferencia, donde el cuerpo es un eje central en la transmisión de conocimiento, memoria

⁵ Siguiendo a Val Flores (2018), entiendo a la disidencia sexual como una práctica política epistemológica y afectiva que cuestiona los dispositivos de normalización, que construyen identidades al mismo tiempo en que proscriben ciertas posiciones de sujeto y formas de subjetividad. Pensar en términos de disidencia es una invitación a reflexionar en torno a cómo funcionan las políticas sexuales en articulación con las políticas económicas, culturales, sociales atendiendo a todos los procesos de normalización de la identidad sexual, genérica, racial, de clase o cómo se articulan entre ellas en función de las diversas coyunturas históricas.

⁶ Los discursos producidos por las disidencias son “prácticas sociales”, es decir son el resultado de un proceso de producción de opciones y gestión de recursos que realizan los agentes a partir del lugar que ocupan en el sistema de relaciones del folklore. Cabe señalar que los agentes actúan en lo que Pierre Bourdieu (1995) denomina un “*espacio de posibles*”, un espacio sobre lo decible y pensable en ese universo discursivo en función de las propias reglas del campo que limitan el uso de estrategias y recursos, y el propio contexto social en cuanto sistema de relaciones que funciona sobre una base de poder.

social y sentido de la identidad. El gauche es una performance que se encarna en cuerpos disidentes, que cita los gestos, vestimentas, actitudes y sensibilidades del gaucho y las subvierte. Introduciendo nuevos matices a las narrativas identitarias nacionales.

Desde la aparición del Movimiento del Nuevo Cancionero en 1963, en el campo del folklore no se daba una expansión de los sujetos y las vidas que podían transformarse en poesías cantadas. En los últimos años, han surgido producciones como "Brotecitos" (2021), un repertorio folklórico destinado a las infancias trans. De la mano de artistas como el cordobés Valen Bonetto, surgen zambas o aires de zambas que hablan de transiciones de género, Lorena Carpanchay, coplera trans y salteña, entona bagualas que denuncian travesticidios, y agrupaciones como Folclore por todes cantan un escondido que habla del derecho a existir de las disidencias y a ser parte de los relatos de la argentinidad "sin esconderse más". Siguiendo a Tía de Nora, "la música puede servir como un recurso para la imaginación utópica, para elucubrar instituciones alternativas, y también puede ser usada estratégicamente para presagiar nuevos mundos". (2000, p. 158)

En esa "estética del presagio" les gauches utilizan como recurso para sus creaciones la hibridación de géneros musicales y repertorios de movimiento. El folklore se encuentra con las sonoridades del pop, el rap y la música urbana. Lo que posibilita la generación de nuevas atmósferas sonoras que permiten el cruce entre diferentes lenguajes del movimiento. Un ejemplo de esto, es la creación de Nicky Tunes titulada "Querían Malambo"⁷, donde danzas tradicionales como el malambo norteno se entrelazan con el break dance y el voguing. Estas hibridaciones posibilitan a las disidencias apropiarse de sonidos, símbolos y movimientos asociados al gaucho y vincularlos con sus propias memorias y tradiciones comunitarias. Es en esas traducciones (traiciones) es donde surge la figura del gauche.

Si el género es una imposición performativa y tecnológica, siguiendo a Mattio (2012), es posible modificarlo, subvertirlo, reemplazarlo e intervenir sobre él. Una de las estrategias más fuertes de las disidencias es negociar con la estampa tradicional del gaucho, romperla y presentarla bajo un nuevo punto de vista. Se borronan las fronteras entre lo masculino y lo femenino al reutilizar objetos asociados hacia uno u otro lado del binomio. La rastra se transforma en gargantilla, los tacos de las botas se elevan hasta el infinito, debajo de faldas plato aparecen bombachas de gaucho de colores brillantes, un torso que se mueve delicadamente, unas piernas que zapatean al estilo tradicional y glitter mucho glitter.

Tal vez uno de los primeros gauches fue LeGon queen. Gonzalo o LeGon es un bailarín de larga trayectoria que en el 2017 conoció la cultura drag⁸ y tras presentarse en

⁷ Les comparto el enlace a la producción de Nicky Tunes "Querían Malambo": https://www.youtube.com/watch?v=h8rYhwMsx3I&list=RDh8rYhwMsx3I&start_radio=1

⁸ Arte transformista donde se juega con los roles de género y se desdibujan los límites. En el caso de las drags queens, las transformaciones se hacen en relación con una imagen femenina cuyos rasgos son montados de

varios escenarios se dio cuenta qué lo suyo no era ser “una lady” de alta peluca y prominentes senos. Gonzalo quería draguear al gaucho y transgredir su estampa tradicional. Como señalé en mi trabajo “Botas trenzas y glitter” (2022), unx gauche es una carnalidad fluida que se resiste a ser situada en un lado u otro del género, una sátira a la virilidad hegemónica, una danza disidente que permite cargar de otras identidades a las manifestaciones artísticas folklóricas.

La estética de la argentinidad construida dentro del folklore es heterosexual, blanca y construida sobre ideales de belleza occidentalizados. Marikonizar al ser nacional no es un proceso homogéneo o de vía única. Algunos agentes prefieren la estética de la “vestida o transformista” antes que el drag porque les permite articular sus creaciones en torno a modelos de belleza más afines con identidades marronas o negras y desplegar los tránsitos entre diferentes articulaciones identitarias. Por ejemplo, la “La Fuegah del Chaco” es unx cantante no binarie que rescata las raíces afros de la argentinidad a través del culto a San Baltasar y de la investigación entre los diferentes estilos de candombe afroargentinos. La Fuegah se identifica como no binarie, gordx, afroargentinx y marika. Otro exponente es Bartolina Xixa, la vestida del jujeño Maximiliano Mamani que performa a una chola paceña que se mueve al ritmo de cumbias y huaynos. En palabras de Maxi:

No digo que soy una drag cholita, porque no tengo las experiencias y prácticas de ellas, más bien soy otros transitares. Tampoco me defino como cholita drag del norte argentino porque la argentinidad es un invento, una ficción del Estado Nación. Y para abrazar mi ancestralidad, no voy a decir que soy argentina porque la argentinidad es esa blanca, heterosexual, y racista. La argentinidad es eso que me rechaza sistemáticamente (Sandoval, 29 de febrero de 2020).

Las disidencias para ingresar en esas narraciones de argentinidad que negaron su existencia sistemáticamente crean al gauche como una performance y contrarchivo que se despliega de manera situada. Contra la unidad y homogeneidad del gaucho el gauche se crea en términos de:

- Territorialidad: Las performances se sitúan geográficamente. Permitiendo a los agentes narrar sus experiencias en sus propios términos y espacios. Cada territorio establece sus propias condiciones de producción y hace jugar de manera particularizada formas de diferenciación (género, procesos de racialización, edad, clase, etc) que configuran tanto los procesos sociales como las experiencias individuales en las que estos agentes se han visto inmersos
- Como emblema plebeyo: como una figura que rompe la neutralidad con que han sido narrado el ser nacional. El gauche al recuperar marcas de género,

una manera exagerada y extravagante. Para más información de este tema, dirigirse a la etnografía de Daniela Brollo (2017).

clase, raza, edad, etc. posibilita que los sujetos performados a través del canto y la danza, adquieran una corporalidad, una dimensión privada, una ubicación precisa en un orden social y una posición dentro de una arena de lo social signada por los conflictos. El *gauche* como contrarchivo fisura desde adentro las ficciones sobre la argentinidad, mostrando el carácter construido de toda identidad.

Como forma impura del ser nacional: Siguiendo a Silvia Rivera Cusicanqui (2010) El *gauche* puede leerse como una forma *ch'ixi* de ser nacional: ni totalmente gaucho, ni completamente cuir, sino una tensión no resuelta, productiva, performativa. En esa convivencia inestable reside su potencia política y estética.

Consideraciones finales

El gaucho como emblema de la heteronación creo un archivo, un modo legítimo de imaginar a la argentinidad que se reprodujo en la literatura, en el cine, en el teatro, en las danzas y músicas populares. El *gauche* como performance situada, es una reivindicación de las existencias borradas de los relatos de argentinidad. El *gauche* no niega el archivo del gaucho: lo habita, lo parodia, lo estiliza, lo erotiza, lo perversa y lo transforma. En su reescritura plebeya reintroduce los conflictos de clase, raza y de género que han sido constitutivos de la comunidad imaginada. En lugar de reproducir la ficción de una identidad nacional homogénea, siempre en tensión con su diversidad interior, el *gauche* encarna la contradicción, la hibridez y la fricción entre lo que fue y lo que podría ser. El *gauche* es una forma de resistencia estética, política y vital que tal vez nos permita imaginar una visión de la argentinidad más contenedora y menos violenta.

Referencias bibliográficas

- Adamovsky, E. (2019). *El gaucho indómito: De Martín Fierro a Perón, el emblema imposible de una nación desgarrada*. Siglo XXI.
- Ben, P. (2020). Muéstrame tus genitales y te diré quién eres: El hermafroditismo en la Argentina finisecular y de principios del siglo XX. En O. Acha & P. Halperín (Eds.), *Cuerpos, géneros e identidades*. Ediciones del Signo.
- Bourdieu, P. (1995). *Respuestas: Para una antropología reflexiva*. Grijalbo.
- Brollo, D. (2017). Reinas de la noche: Performances (trans)formistas y mundos artísticos en un pub nocturno de la ciudad de Córdoba. *Síntesis*, 8.
- Butler, J. (2009). Performatividad, precariedad y políticas sexuales. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 4(3), 321–336.
- Cabezón Cámara, G. (2017). *Las aventuras de la China Iron*. Penguin Random House Grupo Editorial.
- Curiel, O. (2013). *La nación heterosexual: Análisis del discurso político y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Impresol Ediciones.

- DeNora, T. (2000). *Music in everyday life*. Cambridge University Press.
- DeNora, T. (2009). *Variaciones sobre el ser nacional: Una aproximación sociodiscursiva al folklore argentino*. Ediciones Recovecos.
- DeNora, T. (2019). Danzando la nación: Unidad, tensiones y fisuras en la configuración del ser nacional. *Recial*, 10(16), 1–19.
- DeNora, T. (2020). “Lo social en movimiento”: La “corriente expresivo-vivencial” en las danzas populares argentinas. *Contrapulso. Revista Latinoamericana de Estudios en Música Popular*, 3(1), 22–35.
- DeNora, T. (2022). Botas, trenzas y glitter: Estrategias para visibilizar las disidencias en el folklore argentino. *Recial*, 13(21), 107–175.
- DeNora, T. (2023). Agitando pañuelos: Zamba, affordances musicales y configuraciones del amor en el campo del folklore argentino. *Revista del Instituto Superior de Música*, 24, 1–11.
- Flores, V. (2018). *Esporas de indisciplina: Pedagogías trastornadas y metodología queer*. Ediciones Bocavulvaria.
- Gagnon, J. (1999). Los usos explícitos e implícitos de la perspectiva de los guiones en la investigación sobre la sexualidad. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 128, 1–14.
- Halberstam, J. (2011). *El arte queer del fracaso*. Egales.
- Mattio, E. (2012). ¿De qué hablamos cuando hablamos de género? Una introducción conceptual. En J. Morán Faúndes, J. Sgró Ruata, & J. Vaggione (Eds.), *Sexualidades, desigualdades y derechos: Reflexiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos* (pp. 85–103). Ciencia, Derecho y Sociedad.
- Muñoz, J. E. (2009). *Cruising utopia: The then and there of queer futurity*. New York University Press.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible: Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.
- Taylor, D., & Fuentes, M. (2011). *Estudios avanzados de performance*. Fondo de Cultura Económica.
- Valencia, S. (2015). *Del queer al cuir: Ostránénie geopolítica y epistémica desde el sur g-local*. El Colegio de la Frontera Norte.
- Williams, R. (1980). *Marxismo y literatura*. Península.

EL ASALTO DE LO IMPENSADO



El oyente de la Palabra y el mundo del texto en la hermenéutica de Paul Ricoeur

*The Listener of the Word and the World of the Text in
the hermeneutics of Paul Ricoeur*

*O ouvinte da Palavra e o mundo do texto na
hermenêutica de Paul Ricoeur*

Valeria Esther Secchi¹

Resumen

La hermenéutica de Ricoeur constituye una alternativa valorable para el acceso a los textos sagrados, a partir de dos presupuestos fundamentales: la actitud de escucha de la predicación cristiana y la condición poética de las Sagradas Escrituras. El primero implica, fundamentalmente, la renuncia consciente a una posición de dominio, la cual se enriquece con la noción de *epokhé* o "distanciamiento". Este despojar o despojarse es un acto, simultáneamente, ético y especulativo, en virtud del cual, la hermenéutica bíblica se aleja de la universalidad de las afirmaciones metafísicas y se ocupa de los discursos originarios de la fe religiosa. El segundo introduce la categoría denominada "mundo del texto", que permite visualizar de qué modo la literatura de ficción o *poiética* logra suprimir el carácter ostensivo o mostrativo de la referencia. En relación con este apartado se introducen dos cuestiones de notable resonancia griega: el problema de la escritura, planteado por primera vez en el *Fedro* platónico, y la noción de *mimēsis* aristotélica que culmina en la idea de ficción. La reinterpretación de ambos aportes le posibilita a Ricoeur mostrar que comprender un texto y comprenderse ante el texto con-

¹ Valeria Esther Secchi. Doctora en Filosofía (UNC). Prof. Tit. Hist. de la Filosofía Antigua y Medieval (UCC). Prof. Asist. Filosofía Antigua (UNC). Dir. del proyecto: "La sabiduría como terapéutica y modo de vida. La propuesta platónica y su recepción en Clemente de Alejandría, Orígenes y Gregorio de Nisa" (UCC). ORCID: 0000-0002-9812-6802. Contacto: valeriascchi@gmail.com



Recibido: 12/02/2025 - Aceptado: 07/08/2025

Publicado por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba, República Argentina.

Artículo publicado bajo Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-

SinDerivar 4.0. © Universidad Católica de Córdoba.

siste en abandonar la inmanencia de los caracteres escritos y propiciar la transferencia del texto a la vida.

Palabras clave: hermenéutica, poética, *mímēsis*, ficción

Abstract

Ricoeur's hermeneutics constitutes a valuable alternative for accessing sacred texts, based on two fundamental premises: the attitude of listening to Christian preaching and the poetic condition of the Holy Scriptures. The first fundamentally involves the conscious renunciation of a position of dominance, which is enriched by the notion of *epokhé* or "distancing." This stripping or stripping away is an act that is simultaneously ethical and speculative, by virtue of which biblical hermeneutics moves away from the universality of metaphysical assertions and engages with the original discourses of religious faith. The second introduces the category called "textual world," which allows us to see how fiction or poetic literature manages to suppress the ostensive or demonstrative nature of reference. In relation to this section, two issues of notable Greek resonance are introduced: the problem of writing, first raised in Plato's *Phaedrus*, and the notion of Aristotelian *mímēsis* that culminates in the idea of fiction. The reinterpretation of both contributions enables Ricoeur to show that understanding a text and understanding oneself in relation to the text involves abandoning the immanence of the written characters and facilitating the transfer of the text to life.

Keywords: hermeneutics, poetics, *mímēsis*, fiction

Resumo

A hermenêutica de Ricoeur constitui uma alternativa valiosa para o acesso aos textos sagrados, a partir de dois pressupostos fundamentais: a atitude de escuta da pregação cristã e a condição poética das Sagradas Escrituras. O primeiro implica, fundamentalmente, a renúncia consciente a uma posição de domínio, a qual se enriquece com a noção de *epokhé* ou "distanciamento". Este despir ou despir-se é um ato, simultaneamente, ético e especulativo, em virtude do qual, a hermenêutica bíblica se afasta da universalidade das afirmações metafísicas e se ocupa dos discursos originários da fé religiosa. O segundo introduz a categoria denominada "mundo do texto", que permite visualizar de que modo a literatura de ficção ou poética consegue suprimir o caráter ostensivo ou demonstrativo da referência. Em relação a esta seção, introduzem-se duas questões de notável ressonância grega: o problema da escrita, levantado pela primeira vez no *Fédro* platônico, e a noção de *mímēsis* aristotélica que culmina na ideia de ficção. A reinterpretação de ambas as contribuições possibilita a Ricoeur mostrar que compreender um texto e compreender-se diante do texto consiste em abandonar a imanência dos caracteres escritos e propiciar a transferência do texto para a vida.

Palavras-chave: hermenêutica, poética, *mímēsis*, ficção

Introducción

Paul Ricoeur (1913-2005) despliega una hermenéutica de tradición judeocristiana que invita a pensar el fenómeno religioso no de manera aislada, sino a partir de su vinculación con la literatura, la creación poética y la comprensión filosófica de la realidad. Se trata de pensar y, al mismo tiempo, de transmitir, mediante la elaboración racional, una riqueza de significación que siempre la ha precedido. Pues, siguiendo el fragmento 93 de Heráclito: “El soberano cuyo oráculo está en Delfos no dice, ni oculta, sino que da indicios (o significa)”. Ricoeur considera que los textos, en particular los religiosos, requieren ser interpretados, ya que por su potencial semántico revisten –como el oráculo– la condición de decir y no decir, de mostrar y ocultar (cf. Ricoeur, 2015, pp. 343, 349)

Ahora bien, esta particularidad del texto religioso no debe desembocar en las siguientes confusiones: esperar que la fe de respuestas a las preguntas abiertas por la filosofía o, por el contrario, que la filosofía sea la respuesta a los problemas de fe. Con respecto a esto, Ricoeur se cuida de aplicar el esquema de pregunta-respuesta a la relación entre filosofía y fe bíblica, ya que es preciso reconocer que, en algunas circunstancias, también la filosofía asume el carácter de respuesta, así como que la fe frecuentemente se plantea como un interrogante (cf. Ricoeur, 2008, p. 192)

Para comprender la relación entre fe y filosofía es preciso reconocer la diferencia entre problema y llamado. Formular un problema e intentar resolverlo es parte central de la tarea filosófica. En cambio, un llamado es algo que se recibe, no como algo que viene desde uno mismo, sino –para el creyente judío o cristiano– de una Palabra recogida en las Escrituras y transmitida por las tradiciones que resultan de ellas, las cuales no agotan la riqueza inextinguible de la Palabra.

Desde esta perspectiva, se intentará mostrar que la propuesta de Ricoeur constituye una alternativa hermenéutica valorable para el acceso a los textos sagrados, a partir de dos presupuestos fundamentales: la actitud de escucha de la predicación cristiana y la condición poética de las Sagradas Escrituras. El primero implica, fundamentalmente, la renuncia consciente a una posición de dominio por parte del sujeto y el segundo introduce la categoría denominada “mundo del texto”, la cual se erige en el corazón de la propuesta hermenéutica del autor.

El trabajo se estructura en dos apartados, teniendo en cuenta los presupuestos arriba mencionados. En la primera parte, la actitud de la escucha se enriquece con las nociones de *hýbris* y *epokhé*, las cuales permiten la contextualización histórica de la problemática y, a la vez, abren y orientan la tarea del intérprete que no sólo es un crítico literario o un teólogo sino, también, un creyente. Esta tarea se desarrolla en el interior del círculo anselmiano de “creer para comprender y comprender para creer”, con la esperanza de alcanzar la “transferencia del texto a la vida”. En la segunda parte, se introduce la categoría “mundo del texto”, la cual denota que la escritura opera una suerte de mutación en el discurso, especialmente, en lo que concierne a la relación entre el sentido y la referencia. Sólo la escritura puede referirse a un mundo que no está presen-

te. Dicha categoría permite, a su vez, aproximarse a otra clave para la comprensión de la Hermenéutica bíblica ricoeuriana, la noción de “revelación”. En esta parte, también, se introducen dos cuestiones fundamentales de fuerte resonancia griega: el problema de la escritura, planteado por primera vez en el *Fedro* platónico, y la noción de *mímēsis* aristotélica que conlleva hacia la idea de ficción. Ambas producen una ampliación del mundo de lo cotidiano y son centrales para conformar la noción de lo poético que, por cierto, no se reduce a un género literario, sino que es capaz de incluir a todos los géneros que componen el texto Sagrado.

A tales fines, se centrará la atención, especialmente, en la obra de Ricoeur: *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso* (1990, 2008), donde se recolectan una serie de artículos publicados en los años 70, entre los cuales se destacan: “La filosofía y la especificidad del lenguaje religioso”, “Nombrar a Dios”, “La hermenéutica del testimonio” y “La hermenéutica de la revelación”. También se considerarán algunos capítulos de un texto en el que se condensa el pensamiento del autor hasta fines de los años 60: *El conflicto de las interpretaciones* (1969, 2015), fundamentalmente, los de la última parte que tratan sobre la religión y la fe. Así mismo se atenderá a *La metáfora viva* (1975, 2001), obra que explica el poder que tienen ciertas ficciones de redescribir la realidad. Particularmente, el primer capítulo dedicado a la *Poética* de Aristóteles. Además, se tendrá en cuenta una obra más reciente: *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II* (1986, 2002), donde se encuentra una colección de artículos que ofrecen un panorama histórico que va desde la fenomenología hermenéutica hasta la denominada hermenéutica de la acción. Para la presente propuesta resultan especialmente valiosos los apartados: “La función hermenéutica del distanciamiento” y “Hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica”.

I. El oyente de la Palabra

Ricoeur se confiesa “oyente de la predicación cristiana”, lejos de situarse en el lugar desprejuiciado del investigador busca adentrarse en el círculo anselmiano, el cual le exige un compromiso religioso o profesión explícita de fe (cf. Ricoeur, 2008, p. 87). De este modo se mantiene en la suposición de que la Palabra bíblica es sensata, que vale la pena sondearla y que su examen puede acompañar la transferencia del texto a la vida, donde dicha palabra se verificará.

La escucha ricoeuriana constituye la razón de toda obediencia. Esta escucha es constitutiva del hablar porque viabiliza la comprensión. Se trata pues de un oír existencial o primario, ya que es un oír que comprende. En este punto Ricoeur sigue a Heidegger, la escucha tiene prioridad existencial sobre el obedecer, del mismo modo como el guardar silencio precede al hablar. No se trata, entonces de una obediencia en el sentido moral, sino pre-ético. Algo así como una disposición que se orienta por el deseo y no por el mero deber (cf. Ricoeur, 2015, pp. 405-406).

Esta actitud de asumirse como oyente, la cual podría parecer meramente pasiva, implica el riesgo de aceptar la contingencia de los acontecimientos singulares y de los

textos particulares que los relatan, frente a un pensamiento que se orienta a lo universal y necesario. En este sentido, el ser en tanto que ser, vale decir, el rango más alto de las categorías especulativas no podría confundirse con el Dios de las religiones. Aquí reside el mayor contraste entre la fe de Israel y la filosofía griega. La tradición judía no habla de causa, fundamento o esencia, sino que se refiere a Dios según el drama histórico instaurado por los actos de liberación, en favor de un pueblo particular (cf. Ricoeur, 2008, pp. 97-99).

Ahondar en la distancia entre la razón filosófica y la fe bíblica no equivale a plantear un fideísmo religioso. La tarea ricoeuriana se dirige hacia una inteligencia de la fe suscitada por la nominación de Dios, la cual pertenece a un nivel de discurso originario con relación a los enunciados de tipo especulativo filosófico o teológico, tales como "Dios existe" o "Dios es la primera causa" (cf. Ricoeur, 2008, pp. 53). El pensador francés ubica los enunciados teológicos en el mismo ámbito especulativo que los filosóficos, ya que el discurso de la teología se constituye con el aporte conceptual de la filosofía especulativa, sea platónica, aristotélica, cartesiana o kantiana. Por este motivo, el autor no utiliza el término "teología", sino que prefiere hablar de fe bíblica en un sentido más exegético que teológico.

Ahora bien, la presuposición de la escucha de la predicación cristiana no concluye en que todo sea lenguaje, sino que la experiencia religiosa se articula siempre en un lenguaje, se lo entienda en un sentido cognoscitivo, práctico o emocional. Pero, en cierta medida, los textos preceden a la vida, si se nombra al Dios de la fe es porque las Sagradas Escrituras ya lo han nombrado antes. Al respecto Ricoeur se cuestiona: "Pero si hago del creyente un escriba ¿no lo terminaré convirtiéndolo en un crítico literario?" (Ricoeur, 2008, p. 89). Su propuesta hermenéutica rechaza que el juego de la intertextualidad esté separado de la vida. En efecto, no se comprende mejor un texto cuando se conoce otro texto del cual procede por adopción o por cita, sino cuando se da la apropiación o transferencia del texto a la vida.

II.1. Distanciamiento, desprendimiento o *epokhé*

Paul Ricoeur distingue entre hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica y señala que entre ambas se da una relación compleja de inclusión mutua. Pues, por una parte, la hermenéutica bíblica adquiere un carácter regional con respecto a la hermenéutica filosófica constituida como hermenéutica general. En este sentido, puede parecer que se da una subordinación de la primera con respecto a la segunda, al tratarla como una hermenéutica aplicada. Pero, por otra parte, se da una relación inversa, ya que la hermenéutica teológica presenta características tan originales que la relación se invierte. De modo que la hermenéutica bíblica subordina a la hermenéutica filosófica como su propio *órganon* (cf. Ricoeur, 2002, p. 111).

Para explicar esta relación, el autor acude a la categoría del distanciamiento o *epokhé*. Este término griego fue utilizado, en primera instancia, por los filósofos de la

Nueva Academia, especialmente por Sexto Empírico. La mayoría de las veces se lo ha traducido como "suspensión del juicio". Se trata de un estado de reposo mental o de imperturbabilidad, por el cual ni se afirma ni se niega nada (cf. Brochard, 2005, p. 390). Por otra parte, Husserl se vale de la *epokhé*, desde una nueva perspectiva, con el propósito de conseguir la llamada "reducción fenomenológica", que representa la conquista de un ámbito de sentido donde toda pregunta referida a las cosas en sí queda excluida al ponerse entre paréntesis. Husserl también habla de un distanciamiento que se aplica a las operaciones cognoscitivas, el cual supone la pertenencia del participante al mundo de la vida (cf. Husserl, 1982, p. 37). Pero el filósofo moravo concibe a la fenomenología no solo como un método de descripción esencial de las articulaciones fundamentales de la experiencia, sino también como una auto-fundamentación o posicionamiento dominante de un sujeto frente a un objeto. En esta instancia Ricoeur se aparta de Husserl (cf. Ricoeur, 2002, p. 28). Pues, considera al distanciamiento como una actitud de desapego y de renuncia incluso a la propia subjetividad, la cual consiste en un despojo de la conciencia soberana. Dicho desasimiento de sí coincide, plenamente, con la actitud del oyente de la Palabra. Pero ¿de qué renuncia se trata? ¿Qué es lo que hay que dejar en el camino y con qué propósito?

Este despojar o despojarse es un acto, simultáneamente, ético y especulativo, por el cual se renuncia no solamente a los objetos empíricos ordenados por el entendimiento, sino también a los objetos trascendentes de la metafísica que aluden al pensar de lo incondicionado en sentido kantiano. Este desprendimiento también podría expresarse en el lenguaje de las *Enéadas* (1997, V, III, 17) cuando Plotino exclama: *aphelé panta*: "despójate de todo".

Desde esta perspectiva, el pensador francés describe una doble ruptura histórica o *hýbris* que implica, a su vez, un doble despojamiento. La Modernidad trajo consigo –principalmente Kant y su concepción de la filosofía como saber de los límites– una primer *hýbris*, la del saber metafísico. Esta ruptura coloca al "yo pienso" en el principio de todo lo que es válido. Dicho saber ya no se sustenta del lado de los objetos a conocer, sino de las condiciones de posibilidad del conocimiento, por lo tanto, del lado del sujeto. La idea de un sujeto que se pone a sí mismo se convierte así en el fundamento no fundado, o mejor, en el fundamento que se funda a sí mismo. Luego viene una segunda *hýbris* que reemplaza a la primera, la cual se sostiene en el doble renunciamiento al "objeto" y al "sujeto" absolutos (cf. Ricoeur, 2008, pp. 94-95; 160-164 y 2002, pp. 28-29). Esta es la moneda de cambio para ingresar a una modalidad de lenguaje no especulativa y pre-filosófica, y es, justamente, la tarea de la hermenéutica filosófica. También, en el campo específico de la hermenéutica bíblica es necesario reconducir la mirada hacia las modalidades más originarias del lenguaje, por las cuales los miembros de una comunidad de fe interpretan su experiencia para sí mismos y para los demás.

Si bien la escucha de la predicación cristiana implica la *aphelé panta* plotiniana, esto no significa que no se sustente en ninguna presuposición. Pues, la presuposición en este caso no es auto-fundación, sino asunción de un sentido antecedente que precede desde

siempre al oyente de la Palabra. En consecuencia, para la hermenéutica de Ricoeur, "escuchar excluye fundarse" (cf. Ricoeur, 2008, p. 95). Vale decir, se busca poner fin al ideal cartesiano y, en parte también husserliano, de la transparencia del sujeto para sí mismo.

En efecto, el movimiento hacia la escucha requiere del desasimiento del sí mismo humano, en su voluntad de dominio, de suficiencia y de autonomía. Este movimiento de despojo es el que hace que la reflexión salga al encuentro de signos contingentes del absoluto que Éste, en su generosidad, hace aparecer.

II.2. la hermenéutica del testimonio

En virtud del desprendimiento o *epokhé* el pensamiento pierde todo su apoyo en los objetos trascendentes de la metafísica y en todas las objetivaciones impuestas por el entendimiento. De modo que cuando renuncia o se distancia de éstos se dispone para una experiencia de lo absoluto en el testimonio.

El testimonio designa la acción de testificar, es decir, de contar lo visto y oído. Posee un sentido cuasi empírico porque no es la percepción en sí misma, sino lo que se cuenta sobre lo percibido: el relato o la narración del acontecimiento. El testigo es el autor de dicha acción, quien ha visto y pone en palabra lo acontecido. Gracias al testimonio se da el pasaje de las cosas vistas a las cosas dichas. Tal transferencia tiene una gran importancia en el plano de la comunicación: el testimonio es una relación dual entre el que testimonia y el que recibe el testimonio. Vale decir, entre la comprobación realizada por un sujeto y el crédito asumido por otro acerca de la fe del testimonio del primero (cf. Ricoeur, 2008, p. 112).

Ricoeur recupera el significado aristotélico de los términos griegos "*mártýr*", "*martýrion*", "testigo" y "testimonio", ya que a los narradores de las cosas vistas se los considera autoridades morales tomadas como testigos por el orador. Así se destaca un aspecto importante: la calidad del testigo, su buena fe. Esta connotación cobra fuerza con la noción del testigo fiel. Se trata de quien sella su vínculo con la causa que defiende haciendo profesión pública de su convicción. Dicha consagración personal puede ir hasta el sacrificio de la propia vida. El testigo es capaz de sufrir y de morir por lo que cree, cuando la prueba se paga con la propia vida, en vez de testigo se lo llama mártir. Pero para el autor francés, el argumento del mártir es siempre sospechoso. Una causa que tiene mártires no siempre es una causa justa. El martirio no es un argumento, sino poner a prueba una situación límite. En tal sentido, un hombre se convierte en mártir porque primero es testigo y debe serlo hasta el fin (cf. Ricoeur, 2008, pp. 116-117).

En palabras de Ricoeur: "el testigo es el hombre que se identifica con una causa justa, a veces detestada por la muchedumbre y por los poderosos, es quien por esa causa arriesga su vida" (Ricoeur, 2008, p. 117). Aquí se erige el prototipo del justo perseguido, ya sea que se llame Sócrates o Jesús. Desde esta perspectiva, pareciera que el sentido del testimonio se hubiese invertido. El vocablo ya no designaría la puesta en palabras de un acontecimiento, sino la acción misma en tanto atestigua la fe del hombre interior en

la exterioridad. Pero entre estos dos usos no se da una ruptura, ya que el compromiso del testigo en el testimonio es el punto fijo que se constituye en criterio para diferenciar al testigo falso del testigo fiel.

Ahora bien, con la irrupción de las Sagradas Escrituras sobreviene una dimensión nueva al concepto de testimonio que no es posible desplegar, solamente, a partir del uso profano del vocablo. En los escritos proféticos del Antiguo Testamento, más precisamente, en el Libro de Isaías se afirma: "Es verdad, vosotros sois mis testigos –oráculo de Yahveh– y mis siervos elegidos para que se me conozca (...) yo soy Dios y lo soy desde la eternidad" (43, 10). En este caso, el testigo es alguien elegido y enviado para testimoniar, es decir, para proclamar y propagar el mensaje. El acontecimiento de la narración no es un hecho particular, sino lo que da sentido a la existencia humana. Yahveh es quien da testimonio de sí mismo y se revela, lo cual implica un compromiso de vida por parte del oyente de la Palabra. En efecto, la novedad en el concepto de testimonio radica en que éste no pertenece al testigo, sino que procede de la iniciativa divina. Pero tal aspecto novedoso no anula la noción profana del testigo fiel, ya que puede verse una cierta continuidad con la noción del servidor sufriente anunciada por los profetas (cf. Ricoeur, 2008, pp. 119-120).

En efecto, en el Nuevo Testamento la concepción de testimonio viene preparada por el sentido profético. La confesión de que Jesús es el Cristo constituye el testimonio fundamental. Es el testigo fiel por excelencia (cf. Ricoeur, 2008, p. 121). Lo que el Hijo hace es manifestar al Padre. En este caso singularísimo el testimonio es sinónimo de revelación, ya que el testigo es asimismo el enviado y el enviado es como el que lo envía. Cristo hace que el testimonio dado no sea el testimonio de una idea, de un *lógos* intemporal, sino de una persona encarnada en la Historia.

Ahora bien, en el testimonio bíblico se da la inmediatez de lo absoluto que opera como origen, más acá del cual no es posible retroceder. En este sentido, vale la pena recuperar las siguientes palabras de Ricoeur (2008, p. 128):

El testimonio es *anánke sténai* de la interpretación. Una hermenéutica sin testimonio está condenada a la regresión infinita, en un perspectivismo sin comienzo ni fin. Duras palabras para un filósofo. Pues la auto-manifestación de lo absoluto aquí y ahora, señala el llamado de atención al mal infinito de la reflexión. Lo absoluto se muestra. Sólo de esto el testimonio testimonia.

Para evitar esta regresión infinita la hermenéutica debe despojarse de un saber absoluto ya que, paradójicamente, el absoluto se revela en acontecimientos particulares, en testimonios de hombres históricos. Así se señala el aspecto de manifestación del testimonio. El absoluto se declara en el tiempo y en el espacio. En consecuencia, existe en el testimonio una inmediatez de lo absoluto sin la cual no habría nada que interpretar.

Estas palabras son difíciles para el filósofo, si su mirada metafísica aspira a alcanzar un saber absoluto y, también lo son para el científico, si aspira a medir el grado de

certidumbre del testimonio con los instrumentos propios de su ciencia. En efecto, la afirmación originaria no puede quedar sometida a la norma de conocer objetos. Pues, la relación entre el fenómeno y el acto de afirmación absoluta, cuya marca lleva el testimonio es de distinta naturaleza. Dicho en términos de Ricoeur: "atestiguar es diferente a verificar" (2008, p. 133).

En consecuencia, la hermenéutica se esfuerza por dirigirse a las modalidades más originarias de lenguaje de una comunidad de fe. Tales testimonios no comportan enunciados metafísicos, sino narraciones, profecías, formulas litúrgicas, plegarias, refranes, etc. que pertenecen en su totalidad al lenguaje poético. Estas formas de discurso delimitan el espacio de interpretación en el interior del cual puede comprenderse el lenguaje religioso.

II. El mundo del texto

La tarea de la hermenéutica consiste en la interpretación. Para Ricoeur la interpretación es el desarrollo con sentido y el reflejo de la comprensión espontánea que se tiene de sí mismo en relación con el mundo y con los otros seres humanos (cf. Ricoeur, 2008, p. 191 y 2002, p. 147). Se trata en última instancia de una autocomprensión, la cual, está mediatizada por signos, símbolos y, fundamentalmente, textos. Lo que se da a interpretar, de manera prioritaria, en un texto es el proyecto de un mundo que se podría habitar y en el cual se podrían proyectar los posibles más propios. A esta noción el autor la denomina "mundo del texto", el cual se encuentra a distancia de la realidad cotidiana. Dicha distancia se opera por la ficción que abre nuevas posibilidades de "ser en el mundo" en el corazón mismo de la realidad cotidiana.

Desde esta perspectiva, la tarea de la hermenéutica bíblica consiste en aplicar el concepto "mundo del texto" a los libros religiosos, los cuales, constituyen una categoría de los textos poéticos. Para Ricoeur el carácter poético no designa un género literario particular, sino la totalidad de estos géneros en tanto que ejercen una función de referencia, diferente de la función descriptiva del lenguaje ordinario y del discurso científico. Pues, el lenguaje en su función poética suprime la referencia descriptiva del discurso y, con ella, el reino de la verdad como adecuación y el intento de alcanzar dicha definición mediante la verificación empírica. Este es el corazón de la hermenéutica ricoeuriana, ya que únicamente el lenguaje poético puede restituir la pertenencia a un orden de cosas que precede a la capacidad humana de oponer estas mismas cosas como objetos frente a un sujeto que las determina como tales.

Al profundizar sobre el carácter de lo poético el autor realiza tres observaciones sumamente esclarecedoras (cf. Ricoeur, 2008, p. 103):

- 1) El lenguaje poético es aquél que rompe con el lenguaje cotidiano y se constituye en foco de innovación semántica.
- 2) El lenguaje poético lejos de celebrar el lenguaje por sí mismo, abre un mundo nuevo que es la cosa del texto, el mundo del poema
- 3) El mundo del texto es lo que incita al lector, al oyente a compren-

derse a sí mismo ante el texto y a desenvolver el sí mismo capaz de habitar ese mundo desplegando sus posibles más propios.

En efecto, aquello que finalmente debe ser comprendido en un texto no es el autor y su presunta intención ni la estructura del texto, sino la especie de mundo visualizado fuera del texto. A partir del cual se introduce el problema de la referencia. En el discurso oral ordinario esta cuestión se resuelve gracias a la función mostrativa u ostensiva del lenguaje. Aunque el locutor no pueda mostrar la cosa sobre la que habla, sin embargo, puede localizarla en el interior de un sistema espacio- temporal, al que también pertenecen los mismos interlocutores. Dicho sistema constituye el espacio de referencia de todo discurso posible. Pero la cuestión se complejiza cuando el discurso se convierte en texto. La referencia se transforma, ya que resulta alterada por la escritura y por la estructura de la obra, al punto de devenir enteramente problemática.

En esta instancia Ricoeur acude a Frege, quien distingue entre el sentido y la referencia. El primero es el objeto ideal al cual se refiere y es inmanente al discurso. La referencia, en cambio, remite a lo extralingüístico y constituye el valor de verdad de la proposición, es decir, su pretensión de alcanzar la realidad. En *La metáfora viva* el autor francés sostiene que la literatura "suspende" la relación del sentido con la referencia y es un tipo de discurso que "ya no tiene denotación, sólo connotaciones" (cf. Ricoeur, 2001, p. 292). También explica que el deseo de verdad que impulsa a pasar desde el sentido a la denotación, Frege lo asigna únicamente a los enunciados de la ciencia y no a la poesía (cf. Ricoeur, 2001, p. 292).

Sin duda, la eliminación del carácter ostensivo o mostrativo de la referencia hace posible el fenómeno que llamamos "literatura", ya que toda referencia a la realidad dada puede ser suprimida. Esto vale para la literatura de ficción, pero también para toda la literatura que se puede considerar poética (cf. Corona, 2008, pp. 37-38). La tesis principal de Ricoeur es que la anulación de una referencia de primer grado, operada por la ficción y la poesía, es la condición de posibilidad para que sea liberada una referencia segunda que se conecta con el mundo no solo en el nivel de los objetos manipulables, sino en el nivel que Husserl designa como "mundo de la vida" y Heidegger como "ser en el mundo" (cf. Ricoeur, 2008, p. 59).

Ahora bien, el lenguaje religioso es un caso único o excéntrico del lenguaje poético debido a la singularidad del referente que se revela en el texto. Dicho de otro modo, un referente extra-textual único como Dios, que posee sentido por sí mismo, es capaz de prescindir de cualquier tipo de referencia más allá del entramado lingüístico. Pues, el término Dios pertenece al nivel del discurso originario y es el referente en el que convergen de manera polifónica todos los discursos que forman parte del contexto de la nominación narrativa, los relatos, las profecías, las leyes, los escritos sapienciales, los salmos, etc. Pero el referente Dios no sólo es el índice de la mutua pertenencia de las formas originarias del discurso de la fe, sino también el de su inacabamiento. Es su focalización común y lo que se le escapa a cada una.

En este punto aparece la necesidad del uso de las expresiones-límite. Se trata de un índice, de una modificación que puede afectar todas las formas de discurso por una suerte de pasaje al límite que opera la ruptura con el decir ordinario (cf. Ricoeur, 2008, p. 99). Dios es el que se comunica y el que se reserva, como en el episodio de la zarza ardiente del Éxodo 3,14. Lejos de que la declaración “Yo soy el que soy” autorice una ontología positiva capaz de coronar la nominación narrativa, ella protege el secreto de Dios para sí. En consecuencia, comprender la Palabra Dios es seguir una flecha de sentido, es decir, su poder de reunir las significaciones parciales, inscriptas en los diversos discursos también parciales y abrir un horizonte que no se deja delimitar por la clausura de ningún discurso.

De este modo se vislumbra que la hermenéutica bíblica es a la vez un caso particular de hermenéutica general y un caso único. Un caso particular, en cuanto el nuevo ser del que habla la Biblia solo puede encontrarse en la palabra de ese texto. Un caso único, porque todos los discursos parciales se refieren a un Nombre que designa su punto focal (cf. Ricoeur, 2008, p. 99). Pero la hermenéutica bíblica sólo puede expresar algo único, si ese único que es Dios se manifiesta como “mundo del texto” y si ese mundo interpela al oyente-lector en el texto y más allá del texto. Aquí se funda lo que se llama existencia meta-textual que requiere de un compromiso ético del creyente. Se trata de la antigua *applicatio* que corresponde al momento terminal de la comprensión (cf. Ricoeur, 2008, p. 107 y 2002, pp. 169 ss.).

En definitiva, para Ricoeur los textos, principalmente los literarios, son sin dudas “conjuntos de signos que cortaron poco o mucho sus vínculos con las cosas que designan o debieran designar” (cf. Ricoeur, 2002, p. 12). En efecto, lo poético no representa un género literario particular que se agregaría a los otros, sino el funcionamiento global de todos esos géneros en tanto sede de la innovación semántica, de la proposición de un mundo y de la suscitación de una nueva comprensión de sí.

III.1. Hermenéutica de la revelación

Tal como se expuso, el mundo de los textos poéticos se abre camino a través de la destrucción de la referencia extra-textual, es decir, del mundo de los objetos de la realidad cotidiana y de la ciencia. Del mismo modo el ser nuevo proyectado por las Sagradas Escrituras se abre camino a través de la experiencia ordinaria. Desde esta perspectiva, Ricoeur sostiene que el sentido no religioso de la revelación posibilita restaurar dicho concepto en toda su dignidad (cf. Ricoeur, 2008, pp. 158-159).

De modo tal que se llama revelada a la Biblia en virtud de la cosa dicha por ella, del ser nuevo que en ella se despliega. Tal concepto de revelación libera al texto de todas las interpretaciones psicologizantes y la exime de quedar encerrada o clausurada en un concepto muy estrecho: la palabra de otro. Esta doble palabra tiende a concatenar la noción de revelación con la de inspiración, concebida como una voz que habla detrás de la voz. Dicha concatenación conduce a la idea de una escritura dictada o soplada al

oído. Así la noción de revelación se confunde con la de un doble autor de las Sagradas Escrituras.

Una hermenéutica de la revelación bíblica no puede escindir de todo el contexto de los discursos que la encuadran y, en particular, del discurso narrativo. Pues, la revelación extrae todo su poder del contraste y la convergencia entre todas las formas de discurso religioso. La revelación es un rasgo del mundo bíblico. Por lo cual, no puede considerarse a la inspiración divina como una especie de estado mental que el autor proyectaría en el texto. La inspiración es un carácter de la revelación y la revelación concierne en primera instancia al ser nuevo revelado en la Escritura. De tal manera que el texto es revelado en la medida en que revela un mundo, que se encuentra mediatizado por la estructura de diversos modos de discurso (cf. Ricoeur, 2008, p. 93, 139).

En tanto hablamos de un mundo en el sentido de horizonte total, no se puede privilegiar la relación, únicamente, al aspecto personalista. El mundo bíblico supone también aspectos cósmicos (creación), comunitarios (Pueblo de Dios), históricos y culturales (Israel y el Reino de Dios), y, por supuesto, personales (invocación y alabanza). Este mundo es propuesto y es nombrado como “mundo nuevo” o “Reino de Dios”. Desde la perspectiva de Ricoeur, tales realidades comienzan a ser con el texto, incluso antes de toda disposición de fe o no fe, de parte de quien lee o escucha la Palabra.

En este sentido, el punto de partida de una hermenéutica de la revelación está delimitado por la manifestación del mundo a partir del texto. Este acercamiento puede parecer demasiado estrecho. Sin embargo, la Biblia produce una ampliación de nuestra experiencia de mundo, resultante de las culturas del libro en las que convergen el Antiguo y el Nuevo Testamento. Se da así una especie de retorno al origen del discurso teológico que posibilita ubicar la reflexión frente a una variedad de expresiones de la fe, moduladas por la variedad de discursos en los que se inscribió la fe de Israel y luego la de la Iglesia primitiva. En consecuencia, puede vislumbrarse, en lugar de un concepto monolítico, un concepto plural y polisémico de la idea de revelación.

III.2. Resonancias griegas: Platón y Aristóteles

Ricoeur recepta de los filósofos antiguos Platón y Aristóteles dos cuestiones fundamentales para la presente investigación: la reflexión platónica sobre las ventajas y desventajas de la escritura y la idea aristotélica de *mimēsis* que remite al problema del mito y, en última instancia, a un análisis sobre la ficción.

El pensador francés realiza una especie de inversión de las conclusiones sobre la escritura expuestas en el *Fedro* platónico (1997). El filósofo ateniense plantea al final de dicha obra el problema de la conveniencia e inconveniencia de la escritura (274b- 277a), valiéndose de un mito creado por él mismo. El dios Theuth ofrece al rey egipcio Thamus una serie de artes descubiertas por él: la aritmética, la geometría, la astronomía, el damero y la escritura. Primero, el dios inventor enumera las ventajas que tales artes aportan y elogia, particularmente, a la escritura, ya que puede hacer a los hombres más

memoriosos y, en consecuencia, más sabios. Pero la respuesta del rey y el posterior comentario de Sócrates debilitarán la seguridad de Theuth, quien atribuye a las letras poderes contrarios a los que tienen. Porque es el olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan. Efectivamente, la escritura les dará una inmerecida confianza, ya que fiándose de las letras llegarán al recuerdo desde fuera y no desde sí mismos. Pues la escritura no es un “fármaco de la memoria”, sino un simple “recordatorio” que produce sólo “apariencia” de sabiduría y genera “portadores de opinión”, carentes de verdadero conocimiento. Además, la escritura es inerte, está desprovista de vida, a diferencia de la palabra pronunciada por un interlocutor; se le pregunta y no responde. En tercer lugar, se señala otro riesgo que conlleva la escritura: “las palabras ruedan por doquier”, sin poder distinguir el destinatario adecuado. Y, por último, se muestra que el escrito requiere la ayuda de su padre, ya que no es capaz de defenderse ni ayudarse por sí mismo.

En virtud de estos argumentos se considera a la escritura como un “pálido reflejo” del discurso oral, una copia situada por debajo del diálogo vivo entre dos interlocutores. En este punto Ricoeur invierte la apreciación platónica, ya que considera que el fenómeno de la escritura es menoscabado cuando es reducido a la simple fijación material de la palabra viva (cf. Ricoeur, 2008, p. 89 y 2002, p. 171). La escritura es una relación específica con las cosas dichas. Ella produce un discurso inmediatamente autónomo de la intención del autor. Esta autonomía está contenida en “la cosa del texto”, sustraída del horizonte finito de cada escritor particular. Y, a su vez, ese distanciarse del autor tiene su paralelo en el receptor del texto. La autonomía del texto también lo sustrae del horizonte finito de su primer destinatario.

Desde esta perspectiva, la hermenéutica le confiere al texto una riqueza productiva que va más allá del autor y de su presunta intención, de la estructura y de los distintos modos de recepción o concretización de una obra a lo largo de la historia. Se trata de una especie de mundo visualizado fuera del texto en calidad de referencia. Pues, gracias a la escritura se da la supresión de toda conexión con la trama espaciotemporal y se logra abolir la referencia a lo real cotidiano. Así irrumpe un nuevo mundo, el mundo de la ficción, que Ricoeur explora a partir de algunas contribuciones aristotélicas.

En la *Poética* del estagirita se hallan los elementos que le posibilitan al escritor francés especificar la dimensión poética del lenguaje. Allí se encuentra la conjunción entre la ficción, la redescrición del *mýthos* y la *mímēsis*, que constituye la función referencial de todo texto poético. Para dilucidar este entramado temático se hace necesario recordar, en primer lugar, que las palabras griegas *poietikē* y *poiēsis*, lo mismo que *poietēs* (poeta), se forman directamente sobre el verbo *poiēin* (hacer). Por tanto, el poeta es principalmente un hacedor, un compositor. En segundo lugar, se advierte que lo poético no queda restringido al verso porque no es el metro, sino la *mímēsis* lo que determina la calidad de poeta (cf. García Yebra en Aristóteles, 1998, nota 1, p. 240).

Efectivamente, para Aristóteles, en contra de la opinión vulgar, no es poeta el que compone versos, sino quien es imitador mediante el lenguaje. De esto resulta claro que el poeta debe ser artífice de fábulas (*mýthos*), ya que es poeta en virtud de la *mímēsis*.

Dicho de otro modo, la imitación de la acción es la fábula (*mýthos*) que consiste en "la composición de los hechos y caracteres, según los cuales decimos que los que actúan son tales o cuales" (*Poética*, 1450 a 5). A partir de lo cual, puede sostenerse que el proceso de *mímēsis* consiste en componer un modelo particular capaz de valer por otros individuos concretos, que se rige por las leyes de la probabilidad. Este modelo asume un valor virtual al referir no sólo qué hizo un individuo en determinada oportunidad, sino a qué clase de personas les acontece decir o hacer tales o cuales cosas, verosímil o necesariamente (cf. Barbero, 2004, pp. 95, 99).

Desde esta perspectiva, se comprende la afirmación aristotélica: "la poesía es más filosófica y elevada que la historia, pues la poesía dice más bien lo general y la historia lo particular" (*Poética*, 1451b 1-5). En efecto, no le corresponde al poeta decir lo que ha sucedido, sino lo que podría suceder, esto es lo posible según la verosimilitud o la necesidad. Vale la pena aclarar que cuando el filósofo dice "más general", lo que está diciendo es que la poesía estudia a "un tipo de hombre" y la historia a "un hombre en particular", a un individuo concreto. El "tipo" es universal o general porque puede incluir a muchos individuos, no es un sujeto histórico porque no es un ente real. En conclusión, la atribución de dichos o hechos a un tipo de hombre no se basa en la realidad, sino en la verosimilitud o en la necesidad que son las leyes de la poesía (cf. *Poética*, 1451b 5-10).

Así se comprende que para Aristóteles el *mýthos* es el camino de la verdadera *mímēsis*, la cual no es imitación servil, copia o reflejo, sino transposición o redescrición de la realidad. En consecuencia, la poética no sólo puede y debe desvincularse de la realidad y presentar los hechos y personajes como podrían y deberían haber sido, sino que también puede introducir lo racional y lo imposible (cf. *Poética*, 1461b 15).

Reflexionando sobre estos pasajes de la *Poética*, Ricoeur sostiene que "el mundo de la ficción es un laboratorio de formas, en el cual se ensayan configuraciones posibles de la acción, para poner a prueba su coherencia y plausibilidad" (Ricoeur, 2002, p. 21). Pues, en esta fase la referencia se mantiene en suspenso. El mundo de la ficción es el mundo del texto o una proyección del texto como mundo.

En este sentido, el texto es mucho más que una comunicación interhumana; es el paradigma del distanciamiento en la comunicación que abre hacia un nuevo mundo o mundos posibles donde podría habitarse. Resta preguntar: ¿cuál es el elemento que hace a la especificidad de la escritura bíblica entre otras escrituras poéticas? A lo que el pensador francés responde: "nada que tenga que ver con la escritura como tal, su originalidad está necesariamente en la cosa del texto" (Ricoeur, 2002, p. 116). He aquí el corazón mismo de la hermenéutica ricoeuriana y su mayor poder de aplicabilidad y de transposición del texto a la vida.

A modo de conclusión

La tarea de la hermenéutica filosófica consiste en desplegar el mundo implicado en los textos. El acercamiento a las Sagradas Escrituras por el camino de los géneros

literarios en los que la Biblia se articula también merece ser llamada hermenéutica, en la medida en que la relación texto-lector engendra un trabajo siempre abierto de interpretación. El mundo propuesto en el texto está allí, disponible para ser interpretado y apropiado, incluso antes de toda disposición de fe o no fe por parte del lector o receptor.

Sin embargo, Ricoeur busca diferenciarse de un mero investigador literario y prefiere confesarse "oyente de la Palabra". En efecto, la fe no va por un carril separado de la razón, ya que no se trata del *cogito* cartesiano, sino más bien del viejo círculo anselmiano de "creer para comprender" reinterpretado desde la hermenéutica. Básicamente, se trata de dos actitudes bien diferenciadas: la del crítico literario o analista lingüístico que está dominada por el principio de verificación, por lo cual le resulta casi imposible formar un concepto de verdad distinto al que tradicionalmente se ha formulado en términos de adecuación. Y la del creyente que hace hermenéutica, quien no puede dissociar en su vida estas dos condiciones, ya que entiende a la fe como la actitud de quien se mantiene en disposición de dejarse interpretar a sí mismo, interpretando el mundo del texto.

En ambas actitudes tiene lugar un distanciamiento. En el caso del *cogito* esta distancia permite la constitución de un "yo pensante" como lo totalmente otro de la idea de Dios y del resto de los seres que conforman el mundo sensible, aún con la inclusión de su propia corporeidad. En lo que respecta a la hermenéutica, el distanciamiento o *epokhé* se muestra como objeto de búsqueda, como obstáculo y como instrumento que abre el espacio de la interpretación. A su vez la hermenéutica representa la tentativa de superar esa distancia abriendo el juego entre el texto y la propia subjetividad. Dicha tarea presupone el desasimiento del *cogito* en su deseo de dominación y, también, de imposición de sus condiciones de posibilidad en sentido kantiano. Pues, la actitud de escucha no busca moldear la realidad, sino que sea ella la que se manifieste. Tal manifestación se da, de manera fragmentaria y contingente, en el testimonio. Por lo cual, la hermenéutica se aleja de la universalidad de las afirmaciones metafísicas y se ocupa de los discursos originarios de la fe religiosa.

El lenguaje de la Biblia se vale de distintas estructuras y juegos lingüísticos (poéticos, narrativos, sapienciales, apocalípticos, aun políticos, etc.), los cuales utilizan expresiones límite. Un ejemplo es el de la paradoja que sirve para redescubrir y reorientar la vida y su sentido, desorientándola previamente en forma radical. Para Ricoeur todos los géneros literarios que conforman la Biblia, más allá de sus particularidades, tienen en común su condición de textos poéticos y su referente último que es Dios, gracias al cual constituyen una constelación de conjunto o una polifonía discursiva.

En este contexto, vale la pena preguntarse sobre dos cuestiones o riesgos que podrían seguirse de la propuesta ricoeuriana. La primera es si realmente es necesario o, por el contrario, podría prescindirse de un referente extra-textual como Dios dada la potencialidad *poiética* de los textos religiosos. La segunda es de qué modo es posible escapar del mundo de lo literario para aplicarlo a la vida. Ambas cuestiones suponen el

riesgo de permanecer atrapado en la inmanencia del texto y de perder toda posibilidad de fuga hacia algún punto que no sea producto de la ficción literaria.

Con respecto a la primera cuestión, si realmente es necesaria la presencia de un referente extralingüístico único como Dios en el texto poético. Pues, la potencia revelante de dicho lenguaje es suficiente para producir realidades tales como “mundo nuevo” o “Reino de Dios”, las cuales, comienzan a ser con el texto. La hermenéutica de Ricoeur responde que el lenguaje religioso no es simplemente poético, sino que a los rasgos comunes de todo texto poético hay que añadirle la circulación de un referente arquetipo-Dios que co-ordena los textos y, a la vez, escapa de ellos. Vale decir, el verbo poético experimenta una mutación de sentido cuando es tocado por el Nombre de Dios.

Con respecto a la segunda cuestión, la hermenéutica ricoeuriana sostiene que las Sagradas Escrituras no agotan su sentido en el funcionamiento puramente interno del texto, sino que reclaman por parte del lector un determinado modo de habitar el mundo. Dicho de otro modo, comprender un texto y comprenderse ante el texto consiste en abandonar la inmanencia de los caracteres escritos, fijados de una vez para siempre, y propiciar la transferencia del texto a la vida.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. (1992) *Poética*, trad. y com. V. García Yebra. Gredos.
- Barbero, S. (2004) *La noción de mimesis en Aristóteles*. El Copista.
- Brochard, V. (2005) *Los escépticos griegos*. Losada.
- Cassin, B. (comp.) (1994) Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad. Ediciones Manantial.
- Corona, N. (2008) “Estudio preliminar: El concepto de hermenéutica en Paul Ricoeur”, en P. Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Prometeo, pp. 9-50.
- Ferraris, M. (2004) *La Hermenéutica*. Ediciones Cristiandad.
- Grondin, J. (2019) *Paul Ricoeur*. Herder.
- Grondin, J. (2002) *Introducción a la Hermenéutica filosófica*. Herder.
- Husserl, E. (1982) *La idea de la fenomenología. Cinco Lecciones*. Fondo de Cultura Económica.
- Oñate, T. (2016) *Con Paul Ricoeur. Espacios de Interpelación: Tiempo. Dolor. Justicia. Relatos*. Dykinson.
- Platón. *Fedro* (1997) trad. M. Martínez Hernández. Gredos.
- Plotino. *Enéadas* (1997) trad. Jesús Igal. Gredos.
- Ricoeur, P. (2001) *La metáfora viva*, Ediciones Cristiandad.
- Ricoeur, P. (2002) *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*, Fondo de Cultura Económica.

Ricoeur, P. (2004) *Finitud y culpabilidad*, Trotta.

Ricoeur, P. (2013) *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, Fondo de Cultura Económica.

Ricoeur, P. (2015) *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de Hermenéutica*. Fondo de Cultura Económica.

Atender el acontecimiento: narración y tiempo en Beckett¹

Attending to the Event: Narrative and Time in Beckett

Atentar ao acontecimento: narração e tempo em Beckett

Felipe A. Matti²

Resumen

Este artículo analiza la dimensión sustractiva del acontecimiento que Samuel Beckett explora en sus obras, empleando como eje principal la novela *Watt*. Efectivamente, allí Beckett señala cómo la atención que uno pone al discurrir del mundo altera el acontecer de lo nuevo: es al momento en que el narrador abandona la tediosa descripción de su entorno que acaece un cambio radical en éste. A raíz de ello, cabe preguntarse cuál es la correspondencia entre el Tiempo en cuanto pleno acontecer, el cual se sustrae del mundo al que uno presta atención, y el tiempo en cuanto discurrir, que solapa la emergencia de lo nuevo.

Palabras clave: Beckett, acontecimiento, narración, tiempo, literatura

¹ Esta nota de investigación nace de una exposición dada bajo título "Atender el acontecimiento: el transcurso del tiempo en Beckett" en la Semana de las letras el jueves 5 de septiembre de 2024 en la Pontificia Universidad Católica Argentina.

² Licenciado y Profesor de Filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina (2020). Actualmente realiza sus investigaciones doctorales sobre el pensamiento estético de Gilles Deleuze. Es Becario doctoral UCA-CONICET (2021-presente), Profesor Titular de Historia del arte II en Escuela Nacional de Museología (Buenos Aires) y Profesor Asistente de Estética y Filosofía del Arte (UCA) ORCID: 0000-0001-9676-7705 / Correo electrónico: mattifelipeandres@uca.edu.ar



Recibido: 15/11/2024 - Aceptado: 26/04/2025

Publicado por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba, República Argentina.

Artículo publicado bajo Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-

SinDerivar 4.0. © Universidad Católica de Córdoba.

Abstract

This work analyses the subtractive dimension of the event that Samuel Beckett explores in his oeuvre, pivoting around the novel *Watt*. In effect, there Beckett points out how the attention one pays to the discourse of the world alters the occurrence of the new: it is when the narrator abandons the tedious description of her surroundings that a radical change takes place. From thereon, it is possible to question whether there is a correspondence between Time as plain event, which subtracts itself from the world one pays attention to, and time as discourse, which overlaps the emergence of the new.

Keywords: Beckett, event, narration, time, literature

Resumo

Este artigo analisa a dimensão subtrativa do acontecimento que Samuel Beckett explora em suas obras, tendo como eixo principal o romance *Watt*. De fato, Beckett mostra como a atenção que se dedica ao desenrolar do mundo altera o surgimento do novo: é no momento em que o narrador abandona a tediosa descrição de seu entorno que ocorre uma mudança radical nele. Diante disso, cabe questionar qual é a correspondência entre o Tempo como pleno acontecimento, que se subtrai do mundo ao qual se presta atenção, e o tempo como desenrolar, que obscurece a emergência do novo.

Palavras-chave: Beckett, acontecimento, narração, tempo, literatura

Introducción

Este trabajo tiene como fin analizar el vínculo que hay entre narrar y acontecer, tomando como punto de partida la obra de Samuel Beckett, en particular su novela *Watt*. Ciertamente, la tendencia al silencio con la que Beckett define, tácitamente, al acto de narrar guarda estrecha relación con una definición del tiempo de orden acontecimental. Dicho de otro modo, Beckett metódicamente desarma sus narraciones hasta que devienen un flujo lingüístico totalmente librado de concretizaciones, es decir carentes de sujetos de enunciación, de objetos situados circunstancialmente, o mismo de un flujo temporal determinado cronológicamente. A raíz de ello, busco señalar aquí cómo la narración es esencialmente el acto por medio del cual un sujeto cualquiera se sitúa en un mundo, lo cual equivale a decir que todo aquello que rodea al sujeto que narra también es situado, ya que consolida su subjetividad. Luego, propongo que de esto se sigue el acontecer de las cosas. Para desarrollar esta hipótesis, entonces, me serviré tanto de la obra de Samuel Beckett, así como también de la lectura e interpretación que hace Alain Badiou del primero. Por consiguiente, para presentar el problema que busco elucidar aquí, pasaré a introducir esto último, para luego abordar la obra de Beckett, ya contando con el aparato crítico y ontológico badiouiano.

Badiou sostiene que todas las situaciones admiten su propio operador, o encuentro paradójico, que agrupa la multiplicidad del mundo en una sola cosa, a esto le llama “el

contar por uno". Esto significa que todos los múltiples son presentados como un conjunto en una situación dada: por ejemplo, mi cuerpo es, en esta situación dada, el conjunto que reúne los elementos de un cuaderno, el escritorio, la silla, los libros a mi alrededor, la lámpara, su luz, el teclado iluminado, el sonido del colectivo al pasar, el chillido del gavián mixto en persecución de una paloma fuera de mi ventana, etc. Esto es así porque toda esta plétora de sensaciones y situaciones discordantes guardan relación conmigo, en la medida en que yo, como subjetividad, las reconozco como constitutivas de mi situación y las estructuro en función de ello: la multiplicidad deviniente del mundo existe como una sola cosa, en cuanto que mi situación es lo que "cuenta-por-uno" el múltiple que es Felipe en la situación actual que escribe este texto.

Esta acción de "contar" y "situar" es lo que Badiou define como estructura, que es lo que prescribe, para un múltiple presentado, el régimen de su contar-por-uno. Así, cuando una multiplicidad es agrupada y contada por una, esto es, cuando una multiplicidad se "sitúa", entonces se dice que ella, la multiplicidad, pertenece a la situación en el modo particular de los efectos de la estructura de dicha situación. Es decir, para que yo esté situado como lo estoy ahora, mis elementos (pues soy un múltiple) se presentan como acomodados a la situación actual que me opera. Así, toda situación está estructurada. Ahora bien, dado que todos los múltiples son múltiples de múltiples, y que el efecto posterior del conteo, o de la presentación, es únicamente pensable como múltiple, la presentación como tal es también un múltiple:

'Múltiple' se dice, en efecto, de la presentación retroactivamente aprehendida como no-una, en la medida en que el ser uno es un resultado. Pero múltiple se dice también de la composición de la cuenta, o sea de lo múltiple como 'muchos unos', contados por la acción de la estructura. Hay una multiplicidad de la inercia, la de la presentación, y una multiplicidad de composición, que es la del número y la del efecto de estructura (Badiou, 2015, p. 35)

Por consiguiente, la unidad existe solamente como operación, en la medida en que todo múltiple se consolida en un "ahí" y "ahora" a partir de una "cuenta-por-uno". De allí que lo uno, no es jamás una presentación, en cuanto que lo múltiple es el régimen de la presentación, es la condición formal de que cualquier cosa sea presentable. El ser es lo que se presenta, lo que es susceptible de ser contado. Por eso, múltiple es la inercia que puede ser discernida de forma retroactiva a partir del hecho de que la operación del contar-por-uno debe efectivamente operar para que haya Unidad. El múltiple es el predicado inevitable de lo que está estructurado porque la estructuración —en otras palabras, el contar-por-uno— es un efecto. El uno, que no es, no puede presentarse a sí mismo; sólo puede operar. Como tal, funda, 'detrás' de su operación, el estatus de la presentación: pertenece al orden del múltiple. En este punto, Badiou escinde el múltiple, ya que por múltiple puede entenderse tanto una multiplicidad consistente (contada), o una inconsistente (aquella que cuenta, u opera el conteo sin ser contada). La situación, o la presentación estructurada, se relaciona con estos términos, en la medida en que toda

situación es dual: es tanto inconsistente como consistente. Esta dualidad se establece en la distribución del contar-por-uno, o del acontecimiento, donde lo que se sitúa es una inconsistencia antes, y una consistencia después. Por lo tanto, no hay nada fuera de las situaciones, razón por la cual el múltiple que presenta, al no estar situado, no es nada. Así, si el Uno es el régimen de la presentación, entonces el Ser no es, o más bien, no es Uno. Esencialmente, como múltiple operativo, el Ser está sustraído de todo recuento.

En consecuencia, remarca Badiou, si no puede haber ninguna presentación del Ser, porque el Ser es lo que acontece en toda presentación, entonces la situación ontológica es la presentación de la presentación, así como cualquier múltiple es múltiple de múltiples. Por consiguiente, una situación cuyo múltiple presentado sea el de la propia presentación podría constituir el lugar desde el cual se aprehende todo acceso posible al ser. Si existiera una situación donde el múltiple presentado es el múltiple inconsistente, por paradójico que parezca, entonces lo que se presenta es la situación desde la cual pueden aprehenderse todas las presentaciones composibles. Tal ocurrencia es el Acontecimiento:

En general, la tesis 'lo uno no es' no puede ser presentada por una situación. Por el contrario, la situación envuelve la existencia de lo uno, puesto que la cuenta-por-uno es la ley; no hay nada que pueda ser presentado sin ser contado. Incluso, nada es presentable más que como efecto de la estructura, por lo tanto, bajo la forma de lo uno y de su composición en multiplicidades consistentes. De manera que lo uno no es sólo el régimen de la presentación estructurada, sino también el régimen de la posibilidad de la presentación misma. En una situación no ontológica (no matemática), lo múltiple es posible sólo si la ley lo dispone explícitamente al uno de la cuenta. Desde el interior de una situación, no puede aprehenderse ninguna inconsistencia que estuviera sustraída a la cuenta, es decir, a-estructurada. Una situación cualquiera, tomada en su immanencia, invierte entonces el axioma inaugural de todo nuestro procedimiento. Enuncia que lo uno es y que lo múltiple puro -la inconsistencia- no es. Lo que es totalmente natural, ya que una situación cualquiera, mientras no sea la presentación de la presentación, identifica necesariamente el ser con lo presentable, por lo tanto, con la posibilidad de lo uno (Badiou, 2015, pp. 67-68)

Entonces, dado un múltiple presentado, el múltiple-uno (o el múltiple inconsistente) forma parte de él. Este teorema ontológico desemboca en un impasse: que el vacío, o múltiple inconsistente, es más grande que el múltiple presentado, ya que es todo aquello que no está situado. Piénsese por ejemplo, en todo lo que es el pajarillo luego de cantar en nuestro balcón: las posibilidades de su existencia son tan infinitas como incognoscibles porque no nos son presentadas, y porque nosotros no podemos situarlas en ningún lado ni en ningún momento. Lo que postula Badiou, es que todas las situaciones que se nos escapan, todas las existencias impresentadas, constituyen ellas mismas un múltiple, el múltiple inconsistente e impresentado, que no tiene lugar, y que no tiene tiempo;

pero que fundamenta nuestro lugar y nuestro tiempo. De allí que, como se verá más adelante, sostengo que narrar es no solamente decir y expresar nuestra situación, sino, en rigor, intentar aprehender aquella inconsistencia.

En definitiva, el pasaje ontológico del conjunto presentado a los subconjuntos más grandes es una operación que excede la situación dada. De ahí que el múltiple de los subconjuntos de un múltiple situado comprende, forzosamente, un múltiple que no pertenece al conjunto inicial. Esto significa que, dado que todo es múltiple de múltiples, y que el contar-como-uno depende de la concordancia entre la situación que evoca el múltiple y los elementos de la multiplicidad (no) presentada, todos los múltiples tienen como elementos aquello que no pertenece a la situación. Si no fuera así, ningún acontecimiento sería posible. A esto, Badiou lo llama teorema del punto de exceso.

El uno es el resultado del conteo, o el efecto de la estructura. El vacío es un múltiple "vaciado" (es él mismo su propio elemento), y por lo tanto, no presentable. Al conjunto vacío, o vacío, Badiou le atribuye la cualidad operativa de presentar: es el nombre que da a la sutura-del-ser, o la presentación axiomática del múltiple puro, es decir, la presentación de la presentación. Esto no significa que el vacío sea en sí mismo el Ser, pues el Ser no es. Se trata, en cambio, del acto de sustracción al que, como elemento común y múltiple inconsistente, todos los múltiples están sometidos. Entonces, el conjunto vacío, o contar-por-uno, consiste en indexar la negación de todo múltiple presentado: es el nombre del múltiple no presentable. El vacío es el subconjunto genérico de la totalidad de los mundos que no es construible, o que no puede ser contado, en la medida en que lo genérico es, en conjunto, la sobreabundancia del ser tal como escapa del alcance del lenguaje, cuando un exceso de determinaciones produce un efecto de indeterminación. En otras palabras, lo que escapa al conteo es el conteo en sí mismo, ya que todo acontecimiento pertenece a la construcción conceptual, en el doble sentido de que solo puede pensarse anticipando su forma abstracta, y solo puede revelarse en la retroacción de una práctica de intervención que es en sí misma enteramente pensada.

En esencia, un acontecimiento siempre puede ser localizado, porque siempre es un punto de una situación (se refiere a un múltiple presentado). Además, los acontecimientos solo ocurren en situaciones que presentan al menos un sitio, están ligados al lugar, al punto, en el que la historicidad de la situación se concentra. Esto significa que el sitio designa el tipo local de la multiplicidad que está implicada, o que permanece fiel, a la concatenación (o conjugación) de elementos que el acontecimiento reclama. El sitio es lo que constituye la posibilidad de que un acontecimiento sea, porque debe haber una determinación local de sitio, una situación en la cual al menos un múltiple en el borde del vacío está presentado. Por lo tanto, el acontecimiento es el múltiple que presenta tanto su sitio entero como la presentación misma: moviliza los elementos de su sitio, pero añade su propia presentación a la mezcla.

Pero, ¿por medio de qué elementos, pertenecientes a la situación, puede este múltiple paradójico conectarse con el significante, o nombre, que lo localiza y lo hace pertenecer a una situación dada? En otras palabras, ¿qué es lo que permite a Badiou situar

el Acontecimiento en lo real, sugerir que el contar-por-uno discurre históricamente? Ningún término presentado, o múltiple, puede ofrecer tal cosa, pues el sitio no puede nombrar el acontecimiento, aunque sí podría limitarlo o calificarlo. Como Badiou señala, aunque se lo llame la revolución “francesa”, no es Francia quien engendra y nombra su acontecimentalidad. Entonces, si lo no percibido del sitio es lo que fundamenta la nominación del acontecimiento, los elementos de una situación dada que permiten que un acontecimiento sea nombrado (o localizado) no son los allí presentados, sino los [im] presentados, es decir, el vacío.

De esta manera, el Acontecimiento es un múltiple ultra-contado, un subconjunto de todos los múltiples al que pertenecen tanto los elementos de su propio sitio como el acontecimiento en sí mismo. En resumen, el Acontecimiento es la ocurrencia que enuncia que algo debió haber sucedido, o que lo que había acontecido necesariamente tenía que haberlo hecho. El acontecimiento solo existe en la medida en que se ve sometido a una intervención que exige recurrencia a la estructura regulada de la situación, y en la que, al hacerlo, toda novedad es relativa. Ahora bien, como lo señala la literatura disponible, Badiou mismo busca cierta respuesta a esta problemática en la literatura, particularmente en su texto *Condiciones*, donde la figura de Beckett es central. Como bien señala Gibson, para Badiou “Beckett no es ni el sujeto de un acontecer, ni le concierne la emergencia del sujeto, o sujetos, como consecuencia de un acontecimiento. Por el contrario, este comparte la preocupación modernista clásica de ir más allá del enciclopedismo y la veracidad del conocimiento establecido” (2006, p. 143). Sin embargo, para Badiou no hay verdad sin acontecer, en la medida en que la verdad es la estructura elemental que permite a lo múltiple tener una consistencia. De este modo, si uno posa la mirada en la novela *Watt*, observa, siguiendo nuevamente a Gibson, que “el mundo de *Watt* es el Ser de Badiou. Es un infinito actual, o una pura multiplicidad” (2006, p. 155). Sin ir más lejos, *Watt* es un intento por evocar el infinito actual en al menos dos maneras, “la lírica y la lógica” (Gibson, 2016, p. 157). De mi parte, quisiera concentrarme en la primera. En efecto, *Watt* reconoce su ignorancia en torno al paso del tiempo, las idas y venidas de los cuerpos, las cosas dichas y las cosas hechas, a tal punto que su mayor esfuerzo está puesto en poder narrar y recontar todo lo que sucede, prestando atención a cada momento de su vida en la casa del Sr. Knott, ya que, de no hacerlo, *Watt* es incapaz de reconocer cuándo su situación cambia rotundamente. En *Watt*, “el pensamiento confronta la obscuridad de una situación dada” (Gibson, 2006, p. 158).

Como bien apunta Barbara Will, sucede que todo acontecer solamente puede contarse, en tanto que múltiple infinito e impresentable, cuando aquella subjetividad que “cuenta-por-uno” su mundo y situación es sustraída. Efectivamente, como veremos más adelante, la novedosa propuesta de Beckett es que si se deja de prestar atención a la situación propia, entonces allí ocurre lo nuevo. Esto se sigue de que todo acontecimiento es justamente un punto paradójico donde lo múltiple contado se sustrae de su propia situación y entra en un estado de plena coalescencia con lo múltiple inconsistente:

El acontecimiento —una creación, una novedad, una ruptura epistemológica (Badiou está fuertemente influenciado por Althusser), un desarrollo sin precedentes, una ruptura, o, para usar la imagen más simple de Beckett: un “sonido repentino”— emerge y desaparece en el momento en que se le nombra, en el momento en que se lo capta como “verdadero”. Es aquí donde entra en juego el coraje. Porque un acontecimiento tiene sentido y es “verdadero” en retrospectiva, en el momento retroactivo en que se lo nombra. Pero también se vuelve verdadero cuando los individuos se definen en relación con un acontecimiento, o, para usar los términos de Badiou, cuando “se comprometen con fidelidad” a un acontecimiento. Comprometerse con fidelidad es mucho más que una simple declaración; es una apuesta hecha con lo indecible. Es una ‘serie arriesgada de apuestas, apuestas sobre la naturaleza de la situación por venir’ (Will, 2014, pp. 118-119).

Esto se une, a su vez, con lo expuesto por Claire Joubert en “Badiou with Beckett: Concept, Prose and the Poetics ‘d’avenir” (2012), en la medida en que, según la autora, el acontecer es precisamente el proceso por medio del cual una situación es “des-historiciada” en la verdad, que es inmortal y absoluta, y que exige del nuevo múltiple conformado una absoluta adhesión y fidelidad. De esto se sigue que la obra de Beckett es en sí una operación de la verdad, en cuanto que sus escritos son el esfuerzo por narrar esta curiosa definición del acontecimiento y la estructuración del mundo. Si tomamos como ejemplo *El innombrable*, es notorio el deseo beckettiano por alcanzar cierta forma vacía que trabaja relaciones con la totalidad de las cosas a definir, o articular en una enunciación específica; esto es, aquello a partir de lo cual toda narración es posible. A esta metodología aquí se la llama narración sustractiva, o, en su defecto, sustracción narrativa, ya que, como señala el filósofo Alain Badiou:

Para Beckett, escribir es un acto gobernado por un severo principio de economía. Es necesario sustraer más y más — todo aquello que figura como ornamento circunstancial, toda distracción periférica, para exhibir o *separar* las raras funciones a las cuales escribir debe restringirse. [...] En las ‘novelas’ de Beckett, esta sustracción de ornamentos tiene una metáfora interna: los personajes, que *hacen [realice]* la ficción de escritura genérica, pierden sus atributos inesenciales en el curso del texto: ropa, objetos, posesiones, partes del cuerpo, fragmentos lingüísticos. Beckett usualmente enlista aquello que debe ser perdido para que estas funciones genéricas emerjan. [...] De este modo resalta que es solamente por medio de pérdida y disipación de estas calamidades periféricas que la esencia de la humanidad genérica pueda ser atañida” (Badiou, 2003, p. 3).

Ahora bien, Badiou también apunta algo esencial de la obra beckettiana: aquello presentable tan solo cuando se la despoja de su situación (es decir, toda característica diegética que la ubica en un *aquí y ahora*) “oscila según su flujo entre el ser y el no-ser”

(Badiou, 2012, p. 313). Esta temporalidad dilatada hace de ella algo indecible, algo im-presentable, y es por eso que la narración es, ante todo, una operación de *presentación* progresivamente depurada que tiende hacia una especie de quiebre que somete la prosa a señalar el traspaso del tiempo; y que finalmente se dilata en una metáfora de términos infinitos cuya combinación y recurrencia organizan finalmente el pensamiento del tiempo en cuanto que tal. Esto puede observarse en varias obra de Beckett, como por ejemplo en *Fin de partie*, que, siguiendo a Marcelo Lara, comienza justamente abriendo el espacio, vaciando toda la situación para intentar captar aquél acontecer fugaz que fundamenta todo devenir:

De alguna manera, cuando comienza la obra se abre un espacio al que podemos ingresar a partir de una pregunta: ¿qué dicen esas propo siciones que enuncia Clov, “Finí, c’est finí, ça va finir, ça va peut-être finir”? Es decir, ¿qué hay entre “c’est finí” y “ça va finir”, qué espacio se abre entre los dos tiempos que esos sintagmas designan? En esta especie de tirantez producida por direcciones opuestas quizás podamos encontrar un territorio fértil para acercarnos a una lectura de la obra que no contemple un tiempo circular³ como motor dramático de una situación que no se termina, de una acción que no se concreta jamás. Una lectura que se hunda en un espacio de incertidumbre, en el territorio de esa aparente omisión que estalla en la primera línea del primer parlamento de la obra. Una lectura que se afirme en ese vacío de un tiempo que no se enuncia ni se anuncia. Un curioso presente que no se hace presente (Lara, 2013, p. 58).

Sin ir más lejos, aun cuando no del todo coincidente con la lectura aquí expuesta, la lectura que hace Solange Heffesse sobre este problema es contundente. Para la autora, quien sigue a Deleuze en lugar de Badiou, el acontecimiento es justamente una apertura de lo posible. Por consiguiente, “no se trata de responderle a lo real y nada más, sino de fabricarlo, producirlo como una nueva realidad” (Heffesse, 2022, p. 43). Esto quiere decir que todo lo que es, en la medida en que no hay existencia más que la posible, es necesariamente. Dicho de otro modo, “el acontecimiento crea, fabrica, encarna posibles: nuevas existencias y nuevas relaciones con lo dado, que derivan de una construcción, siguiendo procedimientos determinados” (Heffesse, 2022, p. 43).

En definitiva, este tratamiento del lenguaje y el tiempo puede ser ya apreciado en las novelas más tempranas de Beckett, tales como *Murphy*, donde Celia triunfa sobre el espíritu libre del protagonista tras quebrantar la “ficción” mental que hace éste de su libre albedrío. Llegado el culmen de la novela, Beckett presenta un narrador que es, en última instancia, la novela *Murphy* y no ya el recuento histórico, o la narración de Murphy-personaje: “todas las marionetas en este libro ayezan [aquejan] tarde o temprano, excepto Murphy, quien no es una marioneta” (Beckett, 1985, p. 122). Más cercano a este sentimiento sustractivo es el melancólico disgusto que tiene el narrador de *Textes pour rien* respecto a sus producciones:

Me siento lejos de esas historias, no debería ocuparme de ellas, no necesito nada, ni ir más lejos, ni quedarme en donde estoy, todo me resulta verdaderamente indiferente. Debería apartarme, del cuerpo, de la cabeza, dejar que se arreglen, dejar que se acaben, no puedo, sería necesario que sea yo quien se acabe" (Beckett, 2010, p. 81).

Entonces, ¿para qué? ¿para qué sustraer todo de la narración, al punto que ya no quede nada, que ya no pueda seguir narrando? ¿acaso para que acontezca, para que emerja la posibilidad de otras ficciones? De algún modo, la tendencia sustractiva apunta al desarrollo de lo nuevo, lo cual solamente acontece dado un silencio extremo. En cuanto que la narración es solamente la descripción de una situación, el acontecimiento es suprimido totalmente, puesto que nada nuevo puede precipitarse, nada puede reestructurarse, porque se reprime el surgimiento de lo inusitado: acontecer es emerger del vacío, debido a lo cual es necesario "desatender" a la situación actual, para entonces dar lugar a aquello inesperado. Por ende, cuanto más esperemos, menos llegará la renovación del tiempo, porque estaremos tan atentos a lo que discurre, que nada puede acontecer. Y esto se desprende del punto de partida inverso que tiene la obra beckettiana, a saber, *Watt*, la novela del acontecer por excelencia, donde Beckett se esforzará por señalar cómo la narración es incapaz de narrar el acontecimiento, ya que toda narración estriba en la ubicación de un tiempo y un espacio concretos, de una subjetividad que reclama la potestad enunciativa.

Cuando narro, describo la situación en la que estoy, tengo un *hoy*, un *mañana*, y un *ayer*. Lo que acontece no está situado, y ese es el problema: debe de haber una forma por la que el acontecimiento se pueda *presentar*. Esto mismo puede apreciarse también en obras como *Not I* o *Acts without words*, donde sólo permanecen didascalias impersonales, así como, alternativamente, en 1974, Beckett cuestionará el poder que tiene el poema de abnegar el verdadero transcurso del tiempo al entrelazarlo con la situación concreta en la que está el poeta:

algo allí
 ¿dónde?
 allí fuera
 ¿fuera dónde?
 Fuera
 ¿qué?
 de la cabeza, qué si no
 algo allí en alguna parte fuera
 de la cabeza
 (Beckett, 1974, *something there*)

I. Atender, el elemento de toda narración

Por lo tanto, la clave está en preguntar qué se necesita para terminar de narrar, y no cómo se narra el acontecer. En efecto, lo que concierne al irlandés pocas veces es cómo y cuándo empezó la retahíla de sensaciones que configuran el mundo, que sitúan cualquier ficción. Muy por el contrario, Beckett se frustra reiteradas veces al percibir que, aún tras su muerte, aquellas voces que confabulan sus historias persistirán, porque no le pertenecen a él, sino al Tiempo en sí. En simples términos: lo que acontece no puede ser narrado. Aquel murmullo anónimo que vive intercalado en la duración no empieza, tampoco termina, sino que transcurre abiertamente, tal como puede observarse en *Textos para nada*:

Todo se confunde, los tiempos se confunden, antes sólo había estado, ahora estoy siempre, dentro de unos instantes aún no estaré, penando a media ladera, o entre los helechos que rodean el bosque, los alerces, no intento comprender, nunca más intentaré comprender, como suele decirse, de momento estoy aquí, desde siempre, para siempre, ya no temeré a las palabras importantes, no son importantes. No recuerdo haber venido, nunca podré irme, mi pequeño mundo, tengo los ojos cerrados y siento en la mejilla el humus áspero y húmedo, mi sombrero ha caído, no ha caído lejos o el viento se lo ha llevado lejos. Lo apreciaba mucho.

[...] Sí, hasta el final, en voz baja, meciéndome, haciéndome compañía y siempre atento, atento a las viejas historias... (Beckett, 2010, p. 83).

Esta singular propuesta beckettiana se identifica con un minimalismo estructural que recorre sus obras. Por ejemplo, sus personajes teatrales son mutilados de presentación en presentación, llegando hasta el ahogado *stream of consciousness* de *Not I* donde sólo es perceptible una femenina, a veces hasta sensual, boca parlanchina. Esto es reflejado en el progresivo silencio que inunda la poesía beckettiana, que busca colmar ruidosamente el vacío del que provienen las palabras, tal como ocurre en *Pss*:

allí
el tardío vivir yacía
allá abajo
acabado no dicho
otra vez ido
con lo que contar
hacia delante otra vez
contar de nuevo
cabeza en manos

sostenme

suelta [las manos]

sostenme (Beckett, 1981, *PSS*)

En lo que compete a la prosa, esto es todavía más tangible, ya que, repentinamente, la novela beckettiana cesa por completo luego de profundos ensayos novelescos. Efectivamente, *El innombrable*, leído bajo la clave del acontecimiento, no es sino un ejercicio de supresión y silencio por medio del cual Beckett busca hacerse del límite del texto para alcanzar el culmen luego del cual el acontecimiento tiene lugar:

voy a despertarme, en el silencio, y no volveré a dormir, seré yo, o voy a seguir soñando, soñando con un silencio, un silencio soñado, lleno de murmullos, no sé, son palabras, no despertarme nunca, son palabras, es lo único que hay, hay que seguir, es todo lo que sé, van a detenerse, eso lo conozco, siento que me sueltan, será el silencio, un ratito, un buen rato, o será el mío, el que dura, el que no duró, el que sigue durando, seré yo, hay que seguir, no puedo seguir, hay que seguir, entonces voy a seguir, hay que decir palabras, mientras las haya, hay que decirlas, hasta que ellos me encuentren, hasta que me digan, qué esfuerzo extraño, qué pecado extraño, hay que seguir, quizá ya se hizo, quizá ya me lo dijeron, quizá me trajeron hasta el umbral de mi historia, delante de la puerta que se abre a mi historia, eso me sorprendería, que se abriera, voy a ser yo, va a ser el silencio, en el que estoy, no sé, no lo sabré nunca, en el silencio no se sabe, hay que seguir, no puedo seguir, voy a seguir (Beckett, 2016, p. 155).

Ahora bien, ¿de qué modo puede uno retirarse de la narración y así dar lugar al acontecimiento, si uno y otro se rechazan irreconciliablemente? Por empezar, narrar es dar un nombre. Nombrar es el acto por medio del cual mantengo la cosa simultáneamente donde ella es y el lugar donde ella no es: es dar la referencia explícita del lugar que ocupa la cosa dentro de un marco lingüístico, o campo semántico, además de su tiempo presente. Narrar consiste en nombrar las cosas, hacer de ellas un punto singular. Cuando narro lo que ocurre, las múltiples sensaciones y descripciones que me rodean se contraen en una situación. ¿Qué situación exactamente? En la que estoy, el hundimiento que ocupo indefectiblemente. Al mismo tiempo, esta situación está siempre al borde del colapso. Me voy de aquí, mi situación cambia. Como sujeto de enunciación porto el discurso que me ubica en un punto del mundo. Así, se entiende por qué Beckett tiende al silencio, particularmente cuando la voz ahogada se interpone entre la narración y el cambio de situación. Por lo tanto, vociferar la situación en la que algo se encuentra es luchar contra su desaparición.

Lo que alcanza Beckett a vislumbrar aquí es que el acontecimiento advendrá como una ruptura en la narración, como algo que no tolera (ni tolerará jamás) ser narrado, como aquello que le advendrá a la narradora sin que sea capaz de percatarse de ello. En suma, todo siempre fue narrado, todo siempre es dicho, todo siempre es nombrado,

hasta que deja de serlo. En esa línea huidiza trabaja Beckett. Bajo esta mirada, narrar es describir cómo todo sucumbe lentamente al silencio indescriptible y, lo podemos adivinar, innombrable. Efectivamente, narrar el acontecimiento requiere sustraer progresivamente todo lo circunstancial, todo lo que se le añade a la cosa, para exhibir, para *desatar* las raras funciones a las cuales la narración puede y debe atenerse. Porque narrar tiene por destino hacer hablar el sin-fondo del mundo. Este vacío que, eventualmente, se llama Tiempo. Y esto es aplicable al acto de ficción en general, a saber, la fabulación, ya que toda ficción es fruto de la sustracción de voces.

Transcurrir, durar, o subsistir es disolverse en el esporádico repliegue del Tiempo. Así, las voces de Beckett van perdiendo ornamentos identitarios a lo largo de la obra, porque son los personajes quienes *realizan* la ficción, quienes fabulan una vez que Beckett escritor es desmigajado y reabsorbido por el acto de fabulación, que consiste en devenir genérico, en estar lo más cerca posible al borde del abismo. Toda fabulación tiene como fin *presentar* esta condición del lenguaje, ya que es la acción de situar un mundo; debido a lo cual, *mientras* fabulo, alejo el vacío que me sostiene, y solamente me puedo acercar a él, que siempre reclama su presencia, quitando todo nombre innesencial de las cosas. Es así como se posiciona la pregunta fundamental que acapara *Watt*: ¿Es posible nombrar lo que pasa o adviene, en tanto que adviene?

Por lo tanto, tiene lugar una transposición entre fabular y narrar, donde fabular significa hablar hasta callar, porque el límite de la palabra es la voz impersonal que la convoca, y narrar significa hablar sin callar nunca, atendiendo continuamente al estado de cosas actual en el que me encuentro (es decir, la situación). Es así como *Watt* es un genial ensayo de sustracción, donde Beckett busca desembarazarse de toda duración y dar con la manera de [no]mbrar el acontecimiento. Sin embargo, para alcanzar este punto en el pensamiento de Beckett, es necesario ir en reversa, puesto que el ejercicio de dar narrativamente con el acontecimiento se comprende una vez examinado el punto donde el silencio converge con la narración, el cual Beckett analiza en *El innombrable*.

II. Atender el silencio

¿Qué es el innombrable? ¿Quién es innombrable? Beckett nos lo dice, “aquel al que no atraparán, el que no será liberado, el que se arrastra entre los bancos hacia el nuevo día que se anuncia espléndido” (Beckett, 2016, p. 63). El innombrable es la silenciosa convivencia de voces impersonales que toda subjetividad codifica y estructura para hacer lenguaje. Innombrable es fondo de la narración, y querer narrar este bajo fondo equivale a liberar la palabra escrita y caputar el elemento que reverbera en toda enunciación, con el fin de realizar nuevas formas literarias. He aquí la ranura por la que entrará el tiempo en la discusión. La voz de Beckett está al borde del colapso. El vaciamiento al que todas las voces están sometidas es eterno e impertérito. Por ende, el fondo de la narración es el tiempo del acontecimiento, la pura perpetuidad que acalla cuando no hay sujeto que la reclame:

Existo en palabras, estoy hecho de palabras, de las palabras de los otros, qué otros, el lugar también, el aire también, las paredes, el suelo, el techo, palabras, todo el universo está aquí, conmigo, [...] vengo de mí, nada más que yo, que una parcela de mí, retomada, perdida, omitida, palabras, soy todas estas palabras, todas estas extrañas, este polvo de verbo, sin fondo en el cual depositarse, sin cielo en el cual disiparse, encontrándose para decir, evadiéndose para decir, que las soy todas, las que se unen, las que se abandonan, las que se ignoran, y nada más, sí, algo más, algo completamente distinto, soy algo completamente distinto, algo mudo, en un lugar duro, vacío (Beckett, 2016, p. 121).

Pero, ¿cómo aproximarse a este vacío de donde proviene todo lo dicho? Beckett lo rubraya: “lo que hay que evitar, no sé por qué, es el espíritu sistemático” (Beckett, 2016, p. 6), lo más simple sería entonces no empezar, pero la narración le obliga a uno a seguir, a perpetuarse en la situación actual. El problema es acuciante, Beckett se percata que no puede empezar por narrar el acontecer, y que lo problemático es terminar de no-narrarlo. El barre fondo de la narración es el Tiempo, pero visto como lo que no termina, lo que siempre ya empezó. ¿Cómo lo alcanzo? ¿Cómo concretar mi situación y decir “ahora, desde este momento, narraré todo lo que sucederá”? Debo terminar lo que sí empezó, la fabulación. Vacando mi decir, doy lugar al acontecer. Alcanzando el límite de lo que hilvana momentos, de lo que sostiene mi situación, podré hacerme de aquello que la excede. Así, el origen de toda fabulación es sumirse en el silencio. Hay una espera del acontecer, hay una espera del silencio. Y esto es porque lo que acontece sorprende. El acontecimiento no es consecución lógica de lo que describe la narración, por el contrario, desarma todo lo narrado. Esto es vivido particularmente por Watt: una voz que se pierde narrando su situación al extremo, y que, sin darse cuenta, sin mediar con palabras, se percata de que su situación ha cambiado. La clave, entonces, es la atención, palabra que debemos estresar su riqueza lingüística: atender no es solamente “estar atento a”, sino también esperar, ser paciente de algo que sobreviene. En este aspecto, Watt es el protagonista que espera y atiende por excelencia.

Así, mientras el narrador está situado, el sitúa todo lo demás al prestar atención a su entorno. Allí el silencio está oculto, el acontecer es el avenir. Obsérvese esto en el episodio donde un caballero entra al entorno de Watt, sin que éste se diera cuenta, ya que estaba distraído jugando con un sombrero.

Así es que de nuevo aconteció algo que Watt jamás llegaría a saber, debido a no haber prestado la debida atención a cuanto ocurría a su rededor. [...] Pero le parecía raro que no pudiera llegar a saber nada de esas cosas, de estos minúsculos cambios en el escenario de su vivir, de las pequeñas ganancias, de las pequeñas pérdidas, las cosas aportadas, las cosas retiradas, la luz recibida, la luz sustraída, las vanas ofrendas del tiempo, las pequeñas cosas que acompañaban a los diversos advenimientos, a las permanencias y a las partidas, que no llegara a saber nada de lo que estas cosas habían sido, en tanto él viviera, nada

del origen que estas cosas tenían, del modo en que se producían, y del modo en que un momento dado era, en comparación con el momento anterior, nada del tiempo que aquellas cosas permanecían, del modo en que permanecían, de los efectos que producían, del momento en que desaparecían, del modo en que desaparecían, y cómo era el instante en que desaparecían, comparado con el instante anterior, y con el instante anterior a su llegada, y con el instante anterior a su partida (Beckett, 2016, p. 55).

Lo nuevo no transcurre, lo que pasa es, en realidad, lo que ya pasó, en cuanto cae a los ojos atentos del que lo dice. Lo que acontece, lo que sobreviene, es el cambio de la situación sin que yo me percate. Repentinamente toda mi circunstancia se vacía, y de esta cesura surge la necesidad de reubicarme totalmente. Así, el Tiempo es este vacío, este no-sitio que es lugar de todo lo demás, cuya capacidad es evacuar todo el presente. Es de este modo que Malone no muere hasta sumirse en el silencio; y es en contrapartida de ello que el Innombrable permanecerá aún subsistente una vez finalizada la conversación silenciosa que sostiene Beckett, atacando su integridad. Nada señala mejor esto que el acontecimiento del Sr. Gall, y Gall Jr. en *Watt*, es decir cuando afinan el piano de la casa del Sr. Knott:

En cierto sentido, dicho acontecimiento se parecía a todos los acontecimientos dignos de mención que Watt vivió en casa de Mr. Knott [...] en el sentido de que no terminó de acabar, sino que siguió desarrollándose, en la mente de Watt, desde su principio hasta su fin, una y otra vez, en sus complejas conexiones de luz y sombras, en el paso del silencio al sonido, del sonido al silencio, en la quietud antes del movimiento, y en el movimiento después de la quietud, en los aumentos y disminuciones de velocidad, en los acercamientos y los distanciamientos, en todos los variables detalles de su desenvolvimiento, de acuerdo con el irrevocable capricho de su ocurrencia. Y se parecía en el sentido del vigor con que dio nacimiento a un contenido puramente plástico, y del modo en que perdió, y gradualmente, en el bello proceso de su luz, su sonido, sus impactos y sus ritmos, todo significado, incluso el más literal.

[...]

Y pasó a ser un simple ejemplo de luz comentando cuerpos, de quietud comentando el movimiento, de silencio comentando el sonido, de comentario comentando el comentario.

La fragilidad del significado exterior produjo muy malas consecuencias en Watt, ya que le indujo a buscar otro significado, un significado de lo ocurrido, en las imágenes del modo en que había ocurrido.

[...]

El acontecimiento de los Gall dejó rápidamente de tener ni tan siquiera el leve significado de dos hombres. [...] En consecuencia, Watt no sabía qué había ocurri-

do. [...] Pero experimentaba la necesidad de creer que, en aquel momento, había ocurrido esto y lo otro, la necesidad de poder decir, cuando la escena comenzó a revelarse interiormente: sí, lo recuerdo, y entonces ocurrió esto.

[...]

Por fin, para volver al acontecimiento de los Gall, padre e hijo, tal como lo relata Watt, ¿tenía significado para Watt, en el momento de ocurrir, y luego perdió este significado, para luego recuperarlo? ¿O acaso tenía un significado totalmente diferente, para Watt, en el momento de ocurrir, y luego perdió este significado, y luego recibió aquel significado, únicamente o juntamente con otros, que Watt le atribuye en su relato? ¿O acaso carecía en absoluto de significado, para Watt, en el momento en que tuvo lugar, y allí no había Gall, ni piano, sino tan sólo una incomprensible sucesión de cambios, de los que, al fin, Watt extrajo a los Gall y al piano, para su propia defensa?

[...]

Hacia el final de su estancia en casa de Mr. Knott, Watt aprendió a aceptar que nada había ocurrido, que una nada había ocurrido, aprendió a soportarlo, e incluso, con cierto pudor, a gustarle que así fuera. Pero, en aquel entonces, ya era demasiado tarde.

Y este 'entonces' es aquel en que el acontecimiento de los Gall, padre e hijo, se parecía ya a otros acontecimientos, y se había convertido en el primero de una serie, serie de otros acontecimientos notables (Beckett, 2016, pp. 97-100).

El acontecimiento esta *entre* el todavía y el ya. ¿Cómo entonces dar testimonio poético de ello? Beckett, de algún modo, lo logra. Es callando y volviendo a hablar, espaciando la palabra, que uno narra lo que acontece. Ciertamente, para lograrlo hay que barrer el polvo de verbo que es la narración, recoger sus copiosas cenizas para luego arrojarlas al vacío. En conclusión, el acontecimiento siempre puede ser localizado, porque el punto específico donde cualquier situación (o múltiple presentado) encuentra al múltiple inconsistente e impresentado que la fundamenta. En efecto, los acontecimientos se dan únicamente en situaciones que presentan al menos un sitio, ya que están ligados al lugar, al punto singular en el que se concentra la historicidad de la situación. Esto significa que el estar situado es lo que constituye la posibilidad de que un acontecimiento sea, porque debe haber una determinación local del sitio, una situación en la que al menos un múltiple al borde del vacío sea presentado. Así, el acontecimiento es el múltiple que presenta tanto su sitio entero como la presentación en sí misma.

Pero, ¿por medio de qué elementos, pertenecientes a la situación, puede este múltiple paradójico estar vinculado al significante, o nombre, que lo localiza y lo hace pertenecer a una situación dada? Ningún término presentado, o múltiple, puede ofrecer tal cosa, ya que el sitio no puede nombrar el acontecimiento, incluso si pudiera limitarlo o calificarlo. Entonces, si lo no percibido del sitio es lo que fundamenta la nominación del acontecimiento, los elementos de una situación dada que permiten que un acontecimiento

sea nombrado (o localizado) no son los que allí se presentan, sino más bien lo que está *no-presentado*, o el vacío. De este modo, el Acontecimiento es un múltiple ultra-contado, un subconjunto de todos los múltiples al que pertenecen los elementos de su propio sitio, así como el acontecimiento mismo. En resumen, el Acontecimiento es la ocurrencia que enuncia que algo debió haber sucedido, o que aquello que ya había discursado necesariamente tuvo que haberlo hecho. El acontecimiento solo existe en la medida en que es sometido por una intervención que exige el retorno a la estructura regulada de la situación, y que, al hacerlo, toda novedad se vuelve relativa. De allí que el tiempo discurre en el [re]comienzo de la narración, en la puesta en marcha de la fabulación. No basta con nombrar la situación en la que uno está, no basta con describirla asiduamente, puesto que así solo se perpetúa la estructuración de lo dado: allí nada acontece, ni podrá acontecer. Es menester acallar, dar espacio al vacío que proclama la renovación de lo dado. Así, entre un silencio y otro, entre un punto final y otro, todo cambia, la situación cambia. El engaño está en no perpetuar la distracción, sino perseguirla hasta el punto donde uno se fuga de su estado actual. Entre una palabra y otra, el tiempo transcurre.

Referencias bibliográficas

- Badiou, A. (2003). *On Beckett*. Clinamen Press.
- Badiou, A. (2012). *Condiciones*. Siglo XXI.
- Badiou, A. (2015). *Ser y acontecimiento*. Manantial.
- Beckett, S. (1985). *Murphy*. Flammarion.
- Beckett, S. (2010). *Relatos*. Tusquets.
- Beckett, S. (2016a). *El innombrable*. Godot.
- Beckett, S. (2016b). *Watt*. El hilo de Ariadna.
- Gibson, A. (2006). *Beckett and Badiou: The pathos of intermittency*. Oxford University Press.
- Heffesse, S. A. (2022). Samuel Beckett por Gilles Deleuze: Acontecimiento y construcción de posibles. *Beckettiana*, (19), 39–52.
- Joubert, C. (2012). Badiou with Beckett: Concept, prose, and the poetics *d'avenir*. *Journal of Beckett Studies*, 21(1), 33–55.
- Lara, M. (2013). *Fin de partie*: En medio del abarrotado vacío del tiempo. *Beckettiana*, (12), 57–64.
- Will, B. (2014). The resistance syndrome: Alain Badiou on Samuel Beckett. *South Central Review*, 31(1), 114–129.

El ego tras el principio de razón insuficiente. Aproximaciones a la reducción erótica en Jean-Luc Marion

*The ego behind the principle of insufficient reason.
Approaches to erotic reduction
in Jean-Luc Marion*

*O ego por trás do princípio da razão insuficiente.
Aproximações à redução erótica
em Jean-Luc Marion*

Santiago Andrés Bentivegna¹

Resumen

Este trabajo aborda la noción de reducción erótica en Jean-Luc Marion a partir de la pregunta por la primacía del amor. Se analiza el tránsito del ego hacia el amante, poniendo en cuestión la lógica de la reciprocidad y la seguridad. La argumentación se apoya en los párrafos clave de *El Fenómeno Erótico*, desarrollando el principio de razón insuficiente como un desplazamiento del ego hacia el Otro. Se sostiene que amar primero implica una desposesión radical, donde el amor no depende de una justificación racional sino que se revela en su gratuidad. Finalmente, se explora cómo este proceso fenomenológico conduce al descentramiento del ego y a la aparición del amado como fenómeno.

Palabras clave: amor, ego, reducción erótica, Jean-Luc Marion

¹ Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de Córdoba (2024) y Profesor en Filosofía por la Universidad Católica de Córdoba (2024). Perfil ORCID: 0009-0001-6064-6968. Contacto: 2015468@ucc.edu.ar



Recibido: 11/12/2024 - Aceptado: 19/06/2025

Publicado por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba, República Argentina.

Artículo publicado bajo Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-

SinDerivar 4.0. © Universidad Católica de Córdoba.

Abstract

This paper examines the notion of erotic reduction in Jean-Luc Marion, focusing on the question of love's primacy. It analyzes the ego's transition towards the lover, challenging the logic of reciprocity and security. The argumentation is based on key paragraphs from *The Erotic Phenomenon*, developing the principle of insufficient reason as a shift from the ego to the Other. It is argued that loving first implies a radical dispossession, where love does not depend on rational justification but is revealed in its gratuity. Finally, the study explores how this phenomenological process leads to the ego's decentering and the appearance of the beloved as a phenomenon.

Keywords: love, ego, erotic reduction, Jean-Luc Marion

Resumo

Este artigo examina a noção de redução erótica em Jean-Luc Marion, focando na questão da primazia do amor. Analisa a transição do ego para o amante, questionando a lógica da reciprocidade e da segurança. A argumentação baseia-se em parágrafos-chave de *O Fenômeno Erótico*, desenvolvendo o princípio da razão insuficiente como um deslocamento do ego para o Outro. Argumenta-se que amar primeiro implica uma desposseção radical, onde o amor não depende de uma justificação racional, mas se revela em sua gratuidade. Finalmente, o estudo explora como esse processo fenomenológico leva à descentralização do ego e ao surgimento do amado como fenômeno.

Palavras-chave: amor, ego, redução erótica, Jean-Luc Marion

Introducción

A partir del intento responsivo de Jean-Luc Marion a los interrogantes “¿me aman desde otro lugar?” y “¿puedo amar, yo primero?” resueltos en *El Fenómeno Erótico* (2005), conviene a nuestro favor esbozar superficialmente la llegada al “principio de razón insuficiente”, con la intención de trazar el camino del ego hasta su propia culminación en la reducción erótica. Es importante aclarar que tomaremos como matriz teórica tres parágrafos (§15, §16 y §17) que nos parecen fundamentales para avanzar en la reducción del amante a medida que se despoja de su ego.

A modo de análisis de fuente como método, centraremos la indagación en el capítulo “El amante, que avanza”, a fin de iluminar el recorrido hacia el principio, para posteriormente argumentarlo y señalar al final el descentramiento del ego frente al Otro que aparece a partir de la reducción erótica.

En un primer momento, se explicitará la posición del ego antes de su avance a la reducción, para comprender el punto de partida condicional de los ‘*a priori*’ que poco a poco el amante irá purificando, para dejar ver lo que estaba oculto bajo la supuesta lógica del amor. En segundo lugar, ya en el avance, se analizará el momento de reduc-

ción de la reciprocidad y de la seguridad, para luego formular el principio de razón insuficiente. Finalmente, volviendo a la raíz, se dará cuenta del camino recorrido del ego, que a fin de cuentas se ha corrido de lugar, quedándose detrás del amor, y más aún, detrás del Otro.

El ego y su falta

Para Marion debemos entender la posición del *a priori* del ego en el paso a la reducción erótica. Para ello, evocamos tres puntos fundamentales por los cuales el ego avanza a la posición de amante en tanto deja de lado una exigencia, que contradice la propia lógica del amor y que al mismo tiempo supera racionalmente el precio justo de una razón radical. Los tres puntos son: la exigencia del ego frente a la vanidad; la espera del ego como condición recíproca; y su lógica ignorada a las puertas de la reducción erótica y el paso al amante.

La pregunta fundamental para efectuar la reducción erótica ya no se trata de una certeza, ya no se trata de un ego a la espera de una seguridad exterior. Para llegar a esa conclusión debemos entender que el amor actúa negativamente en pos del seguimiento de una búsqueda de seguridad frente a su amenaza mayor, la vanidad (cf. Marion, 2005, p. 83). A la falta de seguridad se le debe agregar un correlato, al menos hipotético, ante la pregunta "¿para qué?". El ego, al nunca posibilitar la seguridad como respuesta, capta el amor como penuria, por lo que no se produce una verdadera reducción. La vanidad es la amenaza más grande hacia el amor, que produce la exigencia de una respuesta sin riesgo de fallar. Al ego le falta lo que ignora, por tanto, exige en la medida que ignora (cf. Marion, 2005, p. 84).

Siguiendo a Marion, "el ego solo espera del amor un intercambio más o menos honesto, una *reciprocidad* negociada, un compromiso aceptable" (p. 84). El ego espera del amor la seguridad de no perderse en él, es el intercambio justo a un precio razonable que el ego exige. Frente a dicha situación, el amor no tiene nada que hacer más que esperar que el ego libere al amante de sí para no ver al amor como una suerte de 'espera' y 'demanda' de una seguridad por un justo precio (Marion, 2005).

Frente a la estricta reciprocidad de la seguridad de saber que 'me'² aman primero, sólo *a posteriori* el ego ama a quién lo ama, pero, según Marion, el amor no actúa de esa manera. Arriesgar lo mínimo para tener lo 'justo' es condicionar, o mejor dicho 'ajustar' al amor en el deseo del ego que siempre es deseo de la propia seguridad de no perderse. El funcionamiento para sí, pone en situación de carencia al amor dejándolo "bajo el yugo de la reciprocidad" (cf. Marion, 2005, p. 85). Es de esta manera, que se debe librar al amor del ego que sostiene una dependencia al principio del intercambio que fija la reciprocidad y que, además, hace imposible amar.

² Refiriéndonos al ego.

Hasta ahora sabemos que el ego está en falta, contraído dentro de la reciprocidad que lo resguarda de la penuria de no ser, imposibilitado de amar sin condición, recibiendo como respuesta principal a la pregunta “¿me aman desde otro lugar?”³, la imposición de ser amado a priori como condición de posibilidad de amar, significando finalmente que amar es ser amado primero (cf. Marion, 2005, p. 86).

Momento de la reducción: reciprocidad y seguridad

Es necesario entonces, refutar la reciprocidad debido a la imposibilidad de calcular un precio razonable a lo inobjetable de los actores. Marion asegura que cambiar la pregunta que limita el acceso al amor por otra más fundamental que no determine un horizonte, hará reducir la condición de reciprocidad para amar libremente:

¿Cómo concebir que amar no debe venir primero de otro lugar hacia mí, sino que pueda desplegarse libremente y sin servirme, salvo admitiendo la posibilidad de que ese acontecimiento provenga de mí con respecto a otro todavía indeterminado- desde mi mismo abismado en un lugar otro más interior en mí que yo, que no precede ni convalida ninguna seguridad? En suma, ¿puedo amar yo primero?’ en vez de ‘¿me aman desde otro lugar?’: comportarme como un amante que se entrega, en vez de como un amado que da lo mismo que recibe (Marion, 2005, p. 86).

La formulación de la pregunta cambia completamente la condición que imposibilita al amor, siendo en suma, que, aunque nadie ame al amante, no quiere decir que el amante no ame. Es acá donde el ego pierde su autoridad frente al amor en tanto que nunca impedirá amar. Para Marion, hay una soberanía del acto de amar que no afecta la reciprocidad, porque el amante ya no tiene nada que perder, ni siquiera a sí mismo: hay una entrega completa por parte de quién ama, en la cual mientras más se pierde más se ama (cf. Marion, 2005, p. 87). Como una especie de relación directamente proporcional, desde la entrega en virtud de amar en tanto que se pierde. Ese es el efecto de dar sin devolución, sin recuperación y sin obligación recíproca, de manera que el ego, indefectiblemente, ‘se pierde’: “el amor mismo nunca se pierde, ya que se efectúa en la misma pérdida” (Marion, 2005, p. 87).

Entendemos que mientras menos ego más amor, es decir que el ego deja de ser, porque el hecho de amar no pierde dejando de ser, justamente “(...) amar consiste a veces en no ser (...)” (p. 87). La inconmensurabilidad del amor se llega a entender desde ese punto. El ser no es límite, nada se interpone en el amor si y sólo si amar implica el riesgo de no ser amado, tal es *el amor sin el ser*. La muerte tampoco condiciona la posibilidad de amar en tanto que podemos ciertamente amar a no-seres.

³ Esta pregunta es lo que inicia la discusión sobre la posibilidad del amor de otro hacia ‘mí’.

La radicalización de la reducción erótica alcanza su punto máximo en la medida que impide toda solicitud de seguridad, renunciando definitivamente a ella, desprendiéndose completamente de la pregunta “¿me aman desde otro lugar?” (cf. Marion, 2005, p. 88). En palabras de Marion, “el amor en esencia debe hacer su duelo de toda seguridad” (Marion, 2005, p. 89), exceptuando una seguridad que es preciso mencionar: la seguridad de que se ama. El amante, ya sin la sospecha vanidosa del ego, encuentra en el amor una seguridad absoluta que se experimenta en la *misma ausencia de reciprocidad* (cf. Marion, 2005, p. 90). “Recibo la seguridad de que hago el amor y solo la recibo del amor haciéndose, únicamente con respecto a él. Recibo del amor lo que le entrego-hacerlo. Recibes la seguridad desde mi dignidad de amante” (Marion, 2005, p. 91). En definitiva, asumir el riesgo de amar primero, es decir, hacer amar al amor, se vuelve la seguridad última que siempre llega desde otro lugar más íntimo que en sí mismo: *el amor*.

Principio de razón insuficiente

“El amor no rechaza la razón, sino que la misma razón se niega a ir a dónde va el amante” (Marion, 2005, p. 96).

Tras la afirmación del amante decidido a amar, liberado de toda sospecha vanidosa, asumiéndose a sí como hechor del amor y consiente de la nulidad de condiciones, sin retorno ni pérdida, llega a dar cuenta de su individualidad. En tal radicalismo reduccionista, el amante se convierte definitivamente en sí mismo cada vez que puede amar primero (cf. Marion, 2005, p. 93).

Para la formulación del principio de razón insuficiente, debemos mostrar las contradicciones de la lógica del amor. Para ello retomaremos algunos puntos mencionados.

El precio fija la razón del intercambio y garantiza su justa reciprocidad. El precio da razón a la economía. (...) Si el amante decide amar sin seguridad de una devolución (...) contradice ante todo la razón suficiente de la economía (Marion, 2005, p. 95).

La renuncia a la razón y a la suficiencia en el amar sin reservas, transgrede la lógica mercantilista del amar como contrato económico, rentable y garante de seguridad de amor recíproco. Ya no hay razones para amar, sino que se ama sin razón, sin juicio ni un a priori que justifique el hacer. La razón se vuelve insoluble al intentar explicar un amor libre de seguros, ya no puede hacer nada frente al amor y éste, simplemente desfallece. A continuación, Marion cuenta con tres argumentos a modo de justificación del principio que lo lleva finalmente a descentrar el ego hacia el otro. En primer lugar, la reciprocidad en el amante no puede darle ni quitarle razones para amar, si se ama primero; en segundo lugar, al amar primero, puede haber la posibilidad de no conocer a quién se ama, tal es así que el sin sentido de amar lo desconocido no se puede explicar racionalmente; en tercer lugar y seguido de los dos primeros, el amante ve y conoce en la medida que ama primero. Es decir que el otro se *da* en tanto que es primero amado (cf. Marion, 2005, p. 96).

Del Ego hacia el Otro

De tal modo que el amante, de cierta manera, 'hace aparecer' a quien ama, como si el otro se fenomenalizara en la medida de que se lo ama. Esta última afirmación cierra el principio y da paso al descentramiento del ego, para dar lugar al Otro como fenómeno dado a partir de la reducción amorosa:

(...) amar primero permite ver finalmente a ese otro, ya que lo ve como amable y único, mientras que de otro modo desaparece en el comercio y la reciprocidad
(...) El amante, ve en tanto que ama, descubre un fenómeno visto en tanto que amado (Marion, 2005, p. 97).

La razón no tiene nada más que decir frente al amante que hace visible al Otro al amar primero a aquél al que hace visible, dejando puro amor como razón suficiente de amar sin suficiencia de razón (cf. Marion, 2005, p. 99). Este es el punto álgido de la reducción erótica radicalizada (por lo menos en el presente texto), el cual concluye con nuestra intención en la elaboración del trabajo.

Comentarios finales

Finalmente, quizás con menos fuerza, el ego llega reducido ante Otro que aparece a partir de la insuficiencia de la razón para dar razón del amor, instaurándose el amante como hacedor primero del amor y nada más que del Otro que ama.

Vimos que la reducción de la reciprocidad es argumento fundamental del principio de insuficiencia de la razón, ya que la vanidad no es amenaza para el amante que ama sin retribución y sin contrato de seguridad de un amor retrospectivo. Así llegamos al principio de razón insuficiente en el cual el amante, ya radicalizado en su reducción, hace el amor y fenomenaliza al amado, apareciendo este último como Otro. De manera que la preguntas centrales se descentran del ego hacia aquél Otro que llega frente a un amante que avanza sin condiciones ni penurias.

No quedan las respondidas las preguntas introductorias, pues la reducción no se consume en este principio, sino que más profundamente el fenómeno erótico se desvela en la carne, en el rostro y en el tercero, que serán motivos para seguir ampliando el prisma de la reducción fenomenológica en la aparición del amor.

Referencias bibliográficas

Marion. J-L (2005). *El fenómeno erótico*. El cuenco de plata.

La Ilusión del Usuario: Cómo cuestionar al Dualismo con una Teoría Funcionalista de la Conciencia

The User Illusion: How to Challenge Dualism with a Functionalist Theory of Consciousness

A Ilusão do Utilizador: Como questionar o Dualismo com uma Teoria Funcionalista da Consciência

Lourdes Bagaloni¹

*"la evolución nos ha dado un don
que sacrifica la verdad literal a cambio de utilidad".
(Dennett, 2017, p. 368)*

Resumen

En este trabajo se presentará una explicación funcionalista de la conciencia, contrastándola con el dualismo en el marco del problema mente-cuerpo. Mientras que el dualismo profiere que existen dos sustancias separadas (estados mentales y estados físicos) que interactúan entre sí, el funcionalismo profiere que los estados mentales se definen por su rol funcional dentro de un sistema. Luego de analizar estas posturas se argumentará que la metáfora de "ilusión del usuario" de Daniel Dennett -presentada en trabajos como *De las Bacterias a Bach y Viceversa* y *Dulces Sueños*- nos provee una explicación más coherente de la conciencia al reinterpretar este fenómeno como un producto evolutivo de utilidad práctica y no como una entidad ontológicamente inaccesible.

¹ Estudiante de la Licenciatura y el Profesorado en Filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba (FFyH).
Contacto: lourdesbagaloni18@gmail.com



Recibido: 17/03/2025 - Aceptado: 19/06/2025

Publicado por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba, República Argentina.

Artículo publicado bajo Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-

SinDerivar 4.0. © Universidad Católica de Córdoba.

Palabras clave: dualismo, funcionalismo, conciencia, problema mente-cuerpo, materialismo, Daniel Dennett, ilusión del usuario

Abstract

This paper will present a functionalist explanation of consciousness, contrasting it with dualism in the context of the mind-body problem. While dualism asserts that there are two separate substances (mental states and physical states) that interact with each other, functionalism asserts that mental states are defined by their functional role within a system. After analysing these positions, it will be argued that Daniel Dennett's metaphor of the "user illusion"-presented in works such as *From Bacteria to Bach and Back* and *Sweet Dreams*-provides us with a more coherent explanation of consciousness by reinterpreting this phenomenon as an evolutionary product of practical utility rather than as an ontologically inaccessible entity.

Keywords: dualism, functionalism, consciousness, mind-body problem, materialism, Daniel Dennett, user illusion

Resumo

Este trabalho apresentará uma explicação funcionalista da consciência, contrastando-a com o dualismo no âmbito do problema mente-corpo. Enquanto o dualismo afirma que existem duas substâncias separadas (estados mentais e estados físicos) que interagem entre si, o funcionalismo afirma que os estados mentais são definidos pelo seu papel funcional dentro de um sistema. Após analisar essas posições, argumentaremos que a metáfora da «ilusão do utilizador» de Daniel Dennett - apresentada em trabalhos como *De Bactérias a Bach e Vice-versa* e *Sonhos Doces* - nos fornece uma explicação mais coerente da consciência ao reinterpretar esse fenómeno como um produto evolutivo de utilidade prática e não como uma entidade ontologicamente inacessível.

Palavras-chave: dualismo, funcionalismo, consciência, problema mente-corpo, materialismo, Daniel Dennett, ilusão do utilizador

Una revisión histórica del dualismo

René Descartes no fue el primer pensador en intentar describir la mente humana, sin embargo su perspectiva caló profundo en todas las ideas posteriores sobre el tema. Sus investigaciones pioneras en anatomía cerebral dieron pie a grandes avances científicos en su época. No obstante, las herramientas disponibles (cuerdas, poleas, fluidos circulando por tuberías) eran todavía demasiado rudimentarias para concebir un modelo materialista de la mente (Dennett, 2017, p. 368). No es lógico reprocharle que llegara a la conclusión de que la mente -que conocía tan bien introspectivamente-, debía ser algo distinto de lo material.

Sin embargo, como nos dice Dennett (2017) hubo un error fundamental: asumir que su punto de vista en primera persona era un acceso epistémico directo e incluso infalible a la conciencia. Esto desencadenó, claro está, un malentendido contaminó su investigación desde el inicio (p. 368). Observar el tejido cerebral le ofrecía información totalmente pobre en comparación con la introspección sobre sus propios estados mentales.

Desde entonces, filósofos, psicólogos y otros científicos se han basado en gran medida en la introspección como, al menos, una fuente abundante de pistas (y problemas), aplazando la pregunta de cómo es posible este maravilloso tesoro. Al fin y al cabo, es “evidente por sí mismo”; nuestras mentes conscientes están repletas de “ideas”, “sensaciones” y “emociones”, de las cuales tenemos un “conocimiento por familiaridad” que supera en intimidad e incorregibilidad a cualquier otro tipo de conocimiento (algo en lo que están de acuerdo muchos pensadores) (Dennett, 2017, p. 368).

Esta confianza en lo aparentemente “evidente” expone, desde la perspectiva dennettiana, la falacia central del proyecto cartesiano: al elevar la introspección a método privilegiado para estudiar (o acceder) la conciencia, se consolidó la premisa implícita -y nunca demostrada- de que lo subjetivo existe en un registro distinto al de los procesos físicos. La ironía histórica no se puede eludir: lo que Descartes y la tradición posterior celebraron como el terreno más firme del conocimiento -la experiencia en primera persona- se revela como el principal problema metodológico para acercarnos científicamente a la mente. Dennett desmonta esta herencia dualista, señalando cómo su persistencia ha retrasado el desarrollo de un marco naturalista.

El problema mente-cuerpo

Asumiendo que existe una distinción entre entidades físicas e inmateriales, el problema mente-cuerpo podría resumirse bajo esta pregunta, ¿cuál es la relación entre propiedades mentales y propiedades físicas?

Si nos guiamos por el sentido común, los seres humanos poseen (o parecen poseer) tanto propiedades físicas como mentales. Las propiedades físicas incluyen características como el tamaño, el peso, la forma, el color y el movimiento a través del espacio y el tiempo. Sin embargo, también exhiben (o parecen exhibir) propiedades mentales, las cuales no solemos atribuir a los objetos meramente físicos. Entre estas propiedades se encuentran la conciencia-que abarca la experiencia perceptiva, las emociones y otros estados subjetivos-y la intencionalidad, que comprende creencias, deseos y otras disposiciones mentales. Además, estas propiedades son experimentadas por un sujeto (Robinson, 2023).

Las propiedades físicas son públicas, en el sentido de que, en principio, son igualmente observables por cualquiera (accesibles intersubjetivamente). Algunas propiedades físicas -como las de un electrón- no son directamente observables en absoluto, pero están igualmente disponibles para todos, en el mismo grado, con equipo y técnicas

científicas. No ocurre lo mismo con las propiedades mentales. Puede que yo sea capaz de saber que otra persona siente dolor por su comportamiento, pero sólo esa persona puede sentirlo directamente. Los eventos mentales conscientes son privados para el sujeto, que tiene un acceso directo a ellos (Robinson, 2023). Esta visión del problema mente-cuerpo se ha nombrado a lo largo de la historia como “dualismo”. El término “dualismo” tiene diversos usos en la historia del pensamiento. En general, la idea es que, para un dominio particular, existen dos tipos o categorías fundamentales de cosas o principios. Esta postura contrasta con el monismo, que es la teoría de que sólo hay un tipo o categoría fundamental de cosa o principio (Robinson, 2023).

El funcionalismo

Frente a los problemas que enfrentan las teorías dualistas, el funcionalismo surge como una alternativa que redefine los estados mentales en términos de sus funciones dentro de un sistema más amplio. Según éste conjunto de teorías, los estados mentales se identificarían por lo que hacen, más que por lo que están hechos (Churchland, 1984, p. 65).

Según el funcionalismo, el rasgo esencial o definitorio de los estados mentales es el conjunto de relaciones causales que mantiene con 1) los efectos ambientales sobre el cuerpo, 2) otros tipos de estados mentales, y 3) la conducta del cuerpo. Lo característico del dolor, por ejemplo, es que es el resultado de una lesión o traumatismo corporal; provocando angustia, incomodidad y alguna forma de razonamiento práctico destinado a aliviar la sensación. A su vez, da lugar a que una persona se intranquilece, se proteja y lleve a cabo cuidados en la zona afectada. En este caso, todo estado que cumpla con esa lista de funciones, es un dolor (Churchland, 1984, p. 65).

Es posible que esto recuerde al conductismo, -ya que esta concepción es heredera de aquella-, aunque existe una diferencia fundamental entre ambas teorías. Mientras que el conductista define todo tipo de estado mental exclusivamente en términos de estímulo ambiental y respuesta en forma de conducta, el funcionalista niega ésto. Al modo de ver de los funcionalistas, la caracterización adecuada de casi todos los estados mentales supone una referencia a una variedad de otros estados con los cuales tienen una conexión causal. De modo que una definición que intente reducir los estados mentales a estímulos-respuesta observables públicamente, como hace el conductismo, sería incurrir en una postura reduccionista (Churchland, 1984, p. 65).

A su vez, en el funcionalismo lo que hace que algo sea un estado mental de un tipo particular no depende ni de su constitución interna ni de la conducta por separado, sino más bien de la forma en que funciona o el papel que desempeña en el sistema del que forma parte (Levin, 2023). Supongamos que en los seres humanos existe algún tipo de actividad neuronal específica que desempeña esta función (por ejemplo, la estimulación de las fibras C). Si esto es así, según los funcionalistas, los humanos pueden sentir dolor simplemente por someterse a una estimulación de las fibras C.

Esta teoría permite que criaturas con constituciones físicas muy diferentes también posean estados mentales: si existen estados basados en silicio de hipotéticos androides que también cumplen estas condiciones, entonces estas criaturas también pueden sentir dolor. Los estados mentales pueden manifestarse mediante distintos tipos de estados físicos en diferentes tipos de criaturas, o manifestarse de forma múltiple. Como suelen decir los funcionalistas, el dolor puede manifestarse mediante distintos tipos de estados físicos en diferentes tipos de criaturas, o manifestarse de forma múltiple (Levin, 2023).

Dentro del marco funcionalista, Daniel Dennett (2017) lleva la discusión un paso más allá al cuestionar la misma noción de una experiencia subjetiva fundamental. La propuesta de la 'ilusión del usuario' plantea que la conciencia no es una realidad intrínseca, sino una construcción funcional del cerebro. Mientras algunas posturas dualistas sostienen que es importante tener en cuenta los aspectos irreducibles de la experiencia, Dennett argumenta que los *qualia* son productos de nuestras prácticas cognitivas y no poseen una existencia independiente.

El problema fácil y el problema difícil de la conciencia

Antes de explicar la metáfora de la ilusión del usuario me gustaría hacer un paréntesis. ¿Cómo abordamos científicamente un objeto de estudio que parece a priori estar caracterizado por su subjetividad?. Para De Brigard (2017, p. 34) debemos tomar la distinción de David Chalmers entre el problema fácil y el problema difícil de la conciencia. Tomaré ésta distinción con el objetivo de explicitar las distintas aristas del problema.

Dentro del "problema fácil" encontramos preguntas como ¿de qué manera el ser humano discrimina percepciones?, ¿por qué reacciona apropiadamente frente a uno u otro estímulo? y ¿cómo forma el cerebro una representación somato-sensorial?. El problema difícil, en contraposición, es el de averiguar cómo un sistema físico como el cerebro (cuya naturaleza y operaciones son analizadas desde el punto de vista objetivo de la neurociencia) puede dar lugar a experiencias subjetivas, cuyo acceso se encuentra vedado al sistema que lo experimenta (De Brigard, 2017, p. 34).

Ahora bien, si aceptamos esta distinción, ¿cómo podemos estudiar un fenómeno intrínsecamente subjetivo? Dice Arias Domínguez (2016) al respecto:

¿No es precisamente la conciencia esencialmente subjetiva, no se trata de algo que pertenece indefectiblemente a un individuo, que le es privada, que resulta privativa y exclusiva, que está necesariamente dotada de un punto de vista particular, de una peculiar perspectiva? Parece indudable: la ciencia no estudia nada similar (p. 470).

Según Arias Domínguez el proyecto de Dennett parecería encajar estas dos piezas: objetividad y conciencia, situándolas en el mismo plano. De tal manera, si la ciencia no se adapta al objeto de estudio, adaptemos el objeto a los estándares que tenemos disponibles (p. 470).

No son pocos los filósofos que, desde mediados de los setenta en adelante (y siguiendo a Nagel), entienden que la perspectiva objetivista de Dennett dejaría afuera los rasgos fundamentales de la conciencia -precisamente, lo que "debería explicar"- (Arias Domínguez, 2016, p. 470) y que, por lo tanto, no provee una explicación satisfactoria.

La teoría de la conciencia de Dennett tiene varias aristas: su postura heterofenomenológica para estudiar los estados mentales en tercera persona, el modelo de versiones múltiples, su intento de desautorizar a los qualia para una explicación satisfactoria en ciencias cognitivas y la metáfora de la conciencia como una ilusión de la mente. No obstante, lo que tienen en común todos estos argumentos entre sí es que critican la noción heredada de la conciencia como un "Teatro Cartesiano", implícita en variedad de teorías.

Para Dennett, en palabras de Arias Domínguez, ésta metáfora refiere a la idea de que en la experiencia consciente se presenta todo junto, como proyectado sobre una pantalla situada frente a un hipotético espectador (Arias Domínguez, 2016, p. 477). A partir de aquí podríamos desarrollar el modelo de versiones múltiples, pero por la extensión propia de este trabajo, retrataré la metáfora de la ilusión del usuario como crítica a la concepción heredada del "teatro cartesiano".

La conciencia como una evolucionada ilusión del usuario

Hacia la página 344 de *De Las Bacterias a Bach* (2017), Dennett introduce la "ilusión del usuario" como una metáfora explicativa de la conciencia. A grandes rasgos, esta noción implica que la conciencia no es una realidad fundamental, sino una construcción funcional del cerebro. Para Dennett, considerar la conciencia como una "ilusión del usuario" significa negar que los qualia sean entidades privadas e inefables. Si las características cualitativas de nuestros estados mentales no poseen una existencia independiente, sino que emergen como herramientas funcionales, entonces la conciencia no es más que un conjunto de ilusiones generadas por el cerebro para optimizar nuestra interacción con el entorno. En este sentido, la conciencia no sería más misteriosa que procesos como la reproducción o el metabolismo, sino un fenómeno biológico moldeado por la evolución.

Muchas personas opinan que la conciencia es un misterio, el espectáculo de magia más maravilloso que se pueda imaginar, una serie interminable de efectos especiales que desafían toda explicación racional. Para mí, están equivocadas: la conciencia es un fenómeno físico, biológico, como el metabolismo, la reproducción o la autorreparación, de un ingenio exquisito en su funcionamiento, pero no milagroso, ni siquiera misterioso (Dennett, 2006, p. 75).

En palabras de Dennett, la conciencia se parece a la magia que se lleva a cabo en un escenario: es un conjunto de fenómenos que explotan nuestra credulidad y hasta nuestros deseos de que nos dejen con la boca abierta. Se suele decir que si logramos explicar la conciencia, los seres humanos quedaremos disminuidos, reducidos a meros robots u objetos. (Dennett, 2006, p. 75).

Ahora bien, ¿qué es la ilusión del usuario?. Para hacer una analogía, (y en palabras de Dennett) la interfaz de usuario de una aplicación existe para que la competencia sea accesible a los usuarios (las personas) que no saben, ni les hace falta, los intrincados detalles de su funcionamiento. Las ilusiones de usuario de todas las aplicaciones almacenadas en nuestros cerebros existen por la misma razón: hacen que nuestras competencias sean más o menos accesibles a los usuarios (otras personas) que no saben, ni les hace falta, sus intrincados detalles. Luego las usamos nosotros mismos, aproximadamente en las mismas condiciones, como huéspedes en nuestros cerebros (Dennett, 2006, p. 345).

Esta práctica de compartir información mediante acciones comunicativas con los demás, ofreciendo y pidiendo razones, es lo que crea nuestras “ilusiones de usuario” personales. Todos los organismos, desde las células hasta los elefantes, poseen un rudimentario «sentido de uno mismo» (Dennett, 2006, p. 347).

Entonces, ¿cómo se generan nuestras ilusiones de usuario? Nuestros hábitos de autojustificación (autoapreciación, autocrítica, autoconfianza, autoconsuelo, etc.) son patrones de pensamiento y comportamiento que desarrollamos al absorber memes culturales. Entre ellos, destacan los hábitos de auto-acusación y autocrítica, que nos permiten planificar con antelación, evaluar opciones y resolver problemas antes de enfrentarlos directamente, ya sea dialogando con otros o ensayando mentalmente distintos escenarios. No solo los verbalizamos, sino que también los imaginamos, los modelamos en nuestra mente y buscamos fallos en ellos. Es decir: somos criaturas sociales que utilizan herramientas cognitivas para diseñar actos futuros de manera deliberada (Dennett, 2006, p. 344).

Cuestionando el dualismo y la naturaleza de los qualia

Si los qualia pueden explicarse de manera funcional, en tercera persona, y sin apelar a su existencia independiente, entonces la visión cartesiana de la mente se vuelve insostenible. Las investigaciones más recientes sugieren que muchas de las intuiciones dualistas son producto de diversos sesgos cognitivos y no de una explicación satisfactoria sobre una supuesta división entre la mente y el cuerpo.

Estudios han demostrado que solemos sobredimensionar la riqueza de nuestras percepciones conscientes (Cohen y Dennett, 2011, p. 360). Estos autores proponen que una teoría formalmente científica tiene que explicar de qué manera funciones como la atención, la memoria de trabajo y la toma de decisiones interactúan y se unen a una forma de experiencia consciente.

Cualquier teoría de este tipo deberá tener predicciones claras y comprobables que en principio pueden ser verificadas o falsadas (Cohen y Dennett, 2011, p. 360). Lo más importante es que tales teorías no afirmen que la conciencia es un estado cerebral único que ocurre independientemente de la función.

En cambio, este enfoque se coloca en las funciones mismas y cómo interactúan y se unen para formar la conciencia.

En nuestra percepción cotidiana, nos parece ver, oír y notar la causalidad directamente, tal como lo señaló David Hume. Observamos cómo una piedra rompe una ventana o escuchamos el sonido de un timbre tras pulsarlo, lo que nos lleva a inferir una relación causal inmediata. Sin embargo, lo que realmente experimentamos de manera directa es una mera secuencia temporal: un evento A seguido de un evento B, sin que nuestra percepción nos proporcione evidencia intrínseca de que A causa B (Dennett, 2017, p. 358).

Como bien argumentó Hume, la impresión de causalidad que experimentamos no proviene de la realidad externa, sino de nuestra propia cognición. Esta sensación es el resultado de un hábito de expectativas adquirido a lo largo de nuestra experiencia diurna. Hume sostenía que estos hábitos se aprenden durante la infancia, pero investigaciones contemporáneas sugieren que poseemos un sentido causal innato, un mecanismo cognitivo similar a un reflejo que nos predispone a interpretar ciertas secuencias de estímulos como relaciones causales (Dennett, 2017, p. 358). Cuando percibimos un evento A, estamos naturalmente inclinados a anticipar B; y cuando B ocurre, atribuimos erróneamente esta reacción perceptual a una causalidad objetiva que creemos estar experimentando de manera directa (Dennett, 2017, p. 358).

Esta interpretación refleja el mecanismo cognitivo subyacente que sustenta nuestra percepción de causalidad y la discrepancia entre la experiencia fenomenológica y la explicación científica de los procesos mentales (Dennett, 2017, p. 358). Lo que más importa no es el qué, sino el cómo: cómo responden nuestros cerebros es lo que nos causa que proyectemos una propiedad ilusoria en el mundo.

Existen propiedades químicas y estructurales en la glucosa (imitadas en la sacarina y otros edulcorantes artificiales) que desencadenan la percepción de dulzura en nuestro sistema nervioso. Sin embargo, la "dulzura intrínseca y subjetiva" que experimentamos no es una recreación interna ni un modelo de esas propiedades químicas, ni tampoco una cualidad especial de nuestras mentes incorporadas con la que adornamos el mundo perceptible (Dennett, 2017, p. 359).

En realidad, la dulzura no es una propiedad en sí misma, sino una ilusión benigna. Nuestros cerebros nos han engañado haciéndonos creer que existe una cualidad intrínseca, única y especial en ciertos alimentos: la dulzura. Podemos identificarla, recordarla y hasta soñarla, pero nunca describirla completamente; es inefable e inanalizable (Dennett, 2017, p. 359).

Conclusión

En este trabajo se ha trazado un camino crítico desde el dualismo cartesiano hasta la teoría funcionalista de la conciencia planteada por Dennett, vinculando cómo la metáfora de la ilusión del usuario no sólo desafía la tradición del problema mente-cuerpo,

sino que redefine la conciencia como un producto evolutivo funcional. Hemos dicho que el dualismo, aunque fruto de la intuición, es incapaz de dar una explicación satisfactoria de la conciencia. La ilusión del usuario desmonta el “teatro cartesiano” al revelar que los qualia no son “propiedades intrínsecas”, sino estados funcionales explicables de manera objetiva.

Al igual que lo dulce no reside en el azúcar mismo sino en una interacción químico-cerebral, la conciencia también es un estado funcional: emerge de patrones cognitivos orientados a mejorar nuestra adaptación y no de una sustancia mental. Hemos visto que la teoría dennettiana sitúa a la conciencia en el mismo plano que otros procesos biológicos y la define como un proceso complejo moldeado por la selección natural para generar modelos del mundo. Explicar este fenómeno a través de la metáfora de la ilusión no es un intento de verla como un error del cual es imposible escapar, sino como un atajo cognitivo que simplifica la percepción y la toma de decisiones. Finalmente, con esta crítica se disuelve la dicotomía entre lo subjetivo y lo objetivo, permitiéndonos entender a la conciencia como una herramienta útil que nos ayuda a sobrevivir.

Referencias bibliográficas

- Arias Domínguez, A. (2016). *El problema de la conciencia en la filosofía de la mente y las ciencias cognitivas: Replanteamiento del núcleo del debate y valoración crítica de los principales marcos teóricos* [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid].
- Churchland, P. M. (1984). *Materia y conciencia: Introducción contemporánea a la filosofía de la mente*. Gedisa.
- Cohen, M., & Dennett, D. C. (2011). Consciousness cannot be separated from function. *Trends in Cognitive Sciences*, 15(8), 358–364.
- De Brigard, F. (2017). El problema de la conciencia para la filosofía de la mente y la psiquiatría. *Ideas y Valores*, 66(Supl. 3), 15–45.
- Dennett, D. C. (2006). *Dulces sueños: Obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia* (1.ª ed.). Katz.
- Dennett, D. C. (2017). *De las bacterias a Bach y vuelta* (M. Figueras, Trad.). Pasado & Presente.
- Levin, J. (2023). *Functionalism*. En E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edición de verano 2023). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/functionalism/>
- Robinson, H. (2023). *Dualism*. En E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edición de primavera 2023). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/dualism/>