



La Magnolia

Revista de estudios de género y sexualidades

Vol. 2, Nro. 1, 2026



Indice

Dossier: Género, creencias y mundos simbólicos: representaciones, prácticas y sensibilidades en disputa 4

Introducción al dossier 5
Mayra Valcarcel, Julieta Man y Taly Barán Attias

El trabajo de cuidado espiritual: propuesta conceptual para el análisis de las desigualdades de género en la vida religiosa 15
Verónica Gimenez Beliveau, Sol Prieto y Ana Mallimaci

La moral sexual como experiencia: sensibilidad ritual, discernimiento del deseo y administración de la intimidad en iglesias (neo)pentecostales..... 36
Laura Mercedes Oyhantcabal

Género e islam en América Latina: Una revisión a partir de estudios sobre conversión femenina en Argentina, Brasil y México..... 56
Mayra Valcarcel

Elegir la tradición: agencia, género y transición religiosa en mujeres jóvenes de Jabad Lubavitch en Buenos Aires 80
Ana Scheimberg

“Querían esas viejas pasiones muertas revivir”: amor y teosofía en Akasha (1924) de Salvadora Medina Onrubia..... 104
Clara Charrúa

Tejer la espiritualidad feminista: tramas ecofeministas y mundos simbólicos en el conurbano bonaerense 121
María de los Ángeles Roberto

Artículos libres 142

Medición del acoso sexual en estudiantes del Instituto de Ciencias de la Salud de la Universidad Nacional Arturo Jauretche 143
Nahuel Perez-Belmonte



Identidad y transfiguración sexual. Para una lectura alternativa del pensamiento de Andrea Dworkin 167
Juan Pablo de Nicola

Nuevos iusnaturalismos en los discursos contemporáneos de derecha..... 180
Daniela Losiggio y Mariela Solana

TIFs 204

Mujeres periurbanas en el proceso de transición agroecológica: El rol de las lideresas autogestivas a partir de la conformación de la Mesa Agraria de Florencio Varela (2018-2019)..... 205
Natalia M. Prozman

La familia como derecho de las infancias trans: el rol de las redes familiares de cuidados -con perspectiva transfeminista y de derechos de las infancias- en la vida de las niñas trans, en el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) de la Provincia de Buenos Aires, Argentina 207
Melisa Recalde

Análisis de los significados que las mujeres trabajadoras sexuales le otorgan al trabajo de plataforma en Onlyfans en Argentina desde el año 2022 al 2023..... 209
María Guadalupe Domínguez Martina

Reseñas 211

La palabra es un bisturí 212
Soledad López

Sobre la técnica latina del desborde..... 217
Daniela Losiggio

La sensibilidad revolucionaria: afectos, política y vida cotidiana en los setenta..... 219
María Noel Álvarez



Dossier

Género, creencias y mundos
simbólicos: representaciones, prácticas
y sensibilidades en disputa



Introducción al dossier “Género, creencias y mundos simbólicos: representaciones, prácticas y sensibilidades en disputa”



Taly Barán Attias

Julieta Man

Mayra Valcarcel

Contacto/Filiaciones:

Taly Barán Attias (UNAJ, CIS IDES-UNTREF)

Email: talybaran@gmail.com

Julieta Man (CEIM-UNR/ CONICET)

Email: julaman84@gmail.com

Mayra Valcarcel (IEGE-UBA)

Email: mayravalcarcel@yahoo.com.ar

Citar como:

Barán Attias T. et al. (2026). Introducción al dossier “Género, creencias y mundos simbólicos: representaciones, prácticas y sensibilidades en disputa”. *La Magnolia*, 2(1), 5-14.

El *dossier* “Género, creencias y mundos simbólicos: representaciones, prácticas y sensibilidades en disputa”, que presentamos con mucho entusiasmo en este nuevo número de *La Magnolia*, recupera y profundiza los intercambios que tuvieron lugar en la mesa de trabajo homónima, llevada a cabo, en 2025, durante las XVI Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres-XI Congreso Iberoamericano de Estudios de Género en la ciudad de Rosario, Argentina. El diálogo iniciado en aquella sesión se amplía con la recepción de otras contribuciones enviadas para esta convocatoria.

La publicación de este *dossier* en la revista del Programa de Estudios de Género (PEG) de la Universidad Nacional Arturo Jauretche (UNAJ) adquiere una relevancia particular al inscribirse en un territorio marcado por una diversidad de prácticas espirituales y religiosas que pueblan los distintos rincones del conurbano sur bonaerense. Según la Dirección Nacional de Cultos en Florencio Varela se encuentran centenares de templos y congregaciones de las más variadas raigambres religiosas. A su vez, numerosas expresiones de religiosidad popular que exceden los registros estatales también se hacen presentes en el espacio público a través de distintas materialidades y marcas territoriales.



Esta diversidad de prácticas espirituales convive con la importancia que tiene la apertura de una universidad pública en la región y, particularmente, con el compromiso de la UNAJ en la formación de profesionales, la producción de conocimiento situado y la construcción de herramientas críticas para comprender las transformaciones sociales contemporáneas. Esa confluencia convierte al territorio en un espacio valioso desde el cual motorizar preguntas sobre género, religiosidades y disputas morales contemporáneas. En esa línea, la propuesta de este *dossier* da continuidad a una serie de iniciativas impulsadas por el Programa de Estudios de Género y el Instituto de Estudios Iniciales, como la “I Jornada sobre Feminismos y Religiosidad”, realizada en la UNAJ en el año 2019, y el panel sobre Política y Religión en el marco de las “I Jornadas migrantes en la UNAJ”, organizado por la Dirección de Género, Diversidad y Derechos Humanos de la universidad en 2023.

Desde esta inscripción territorial e institucional, las discusiones que atraviesan el *dossier* forman parte de una conversación académica más amplia. El objetivo parece simple, pero en verdad no deja de ser una propuesta bastante escurridiza: repensar, de manera situada e interseccional, la articulación entre los estudios sociales de las creencias y religiosidades, y los estudios de género y feministas. Hablamos de creencias, tramas simbólicas, imaginarios, y no sólo de religiosidades, porque buscamos extender las discusiones en torno a las moralidades, las emociones, las materialidades, los activismos y las subjetividades sexo-genéricas más allá de los límites de las doctrinas e instituciones religiosas. Reconociendo que todas estas tramas participan activamente en la configuración de sensibilidades, identidades, afectos, formas de organización colectiva y horizontes de futuro. En tiempos de inteligencia artificial y expresiones cuasi distópicas del neoliberalismo financiero, los idearios culturales, los rumores y las religiones no sólo no han perdido vigencia; sino que, por el contrario, han adoptado nuevos ropajes y funciones sociales. Basta con pensar, por ejemplo, en las discursividades que conjugan argumentos de las ciencias biológicas y las espiritualidades para luchar contra la denominada “ideología de género”, o para revalorizar los roles sexuales tradicionales, cuya versión estetizada es mercantilizada y visibilizada a través de las redes sociales (las *tradwives*).

Entonces, la propuesta de este número temático surge de la pregunta que nos hemos realizado como investigadoras sociales y como comunidad universitaria de cómo comprender, con reflexividad crítica, el papel que desempeñan las creencias, las moralidades y los imaginarios colectivos en un contexto signado por la revitalización de ideologías políticas que reivindican la libertad individual como valor supremo, el avance de discursos centrados en la exacerbación del individuo como soporte de las políticas, y la reactivación de un ideario antifeminista y antiderechos. Más que asumir una relación unívoca entre religión-conservadurismo o género-emancipación, las contribuciones reunidas en este *dossier* exploran precisamente la diversidad de articulaciones; atendiendo a las disputas morales y políticas que atraviesan las sociedades contemporáneas, pero también a las experiencias cotidianas, las prácticas de cuidado, las búsquedas espirituales y los procesos de construcción de subjetividades.

Ante una coyuntura donde las disputas en torno al género, la sexualidad, la familia, los derechos reproductivos y las identidades se han convertido en un terreno privilegiado para la producción y circulación de sentidos sociales; las ciencias sociales han desarrollado un nutrido corpus de herramientas conceptuales y empíricas que nos ayudan en la tarea reflexiva. En esa línea, los estudios de género y los estudios de religión cuentan con una sinuosa genealogía dentro de la academia internacional y el activismo feminista (García Somoza y Valcarcel, 2019). Aunque este cruce sigue siendo objeto de algunas suspicacias, dirigidas en direcciones opuestas desde ambos campos de estudios, es innegable su crecimiento y consolidación. Los trabajos emprendidos en y sobre América Latina ocupan un lugar significativo en esta tendencia expansiva. Sería imposible reconstruir exhaustivamente la trayectoria de esta imbricación regional en esta introducción. Aun así, nos gustaría mencionar brevemente algunas de las líneas de investigación desarrolladas. A través de su identificación, y sabiendo que, lamentablemente, muchos nombres y trabajos quedarán fuera de estas páginas, buscamos visibilizar este campo de estudios en América Latina, y reconocer al conjunto de investigadoras e investigadores que con sus contribuciones lo impulsan y sostienen.

Un área de indagación, con relativa autonomía respecto a otras dentro del campo, es aquella dedicada a la espiritualidad de las mujeres indígenas (Cañas Cuevas, 2018; Gómez, 2017; Marcos, 2002) y criollas (Barán Attias, 2020). Otra línea afín es aquella que comprende las relaciones y performance de género en los cultos afro (Aubrée, 2012; Birman, 2005; Citro, Grecco y Rodríguez, 2008; Ojeda, 2021). Hallamos, por supuesto, trabajos especializados en diversos fenómenos religiosos dentro de las tradiciones monoteístas de raíz abrahámica. Es el caso de los estudios sobre las mujeres católicas consagradas y la participación femenina en espacios eclesiásticos o en experiencias del cristianismo misionero (Altman y López, 2015; Bidegain; 2014; Suárez, 2020). También, trabajos que se detienen en la violencia de género y el abuso sexual en la Iglesia católica (Carranza, Rosado-Nunes y Ribeiro, 2024; Suárez y Duhau, 2024).

En las sociedades latinoamericanas, de preeminencia católica y cristiana, en las que existen mecanismos específicos de clasificación y construcción de la alteridad y de la diversidad religiosa, es previsible encontrar menor cantidad de estudios dedicados al judaísmo y el islam en clave de género. Sin embargo, constituyen actualmente una línea en expansión que comprende desde el abordaje las identidades LGTBQ+, las trayectorias de mujeres rabinas, hasta las experiencias afectivas y políticas de mujeres musulmanas (Ferreira, 2010; Lerner, 2022; Man, 2023; Setton, 2015; Valcarcel, 2023).

Tal como ilustran los párrafos anteriores, podríamos adentrarnos en este campo de estudios a través del seguimiento de trabajos dedicados a comunidades étnicas y religiosas específicas. Otra estrategia introductoria podría ser relevar el impacto y aplicación de determinados enfoques teóricos-conceptuales y giros paradigmáticos (performance, religiosidad vivida, cultural material, etc.) en el estudio de los fenómenos religiosos en clave de género.



Ahora bien, si ponemos en pausa las diferencias y similitudes que involucran las religiosidades y espiritualidades que pueden ser objeto de estudio, así como los encuadres teóricos que privilegian las distintas investigaciones, podemos trazar algunos ejes transversales dentro de este campo de estudios en la región. Ejes que remiten en gran medida a emergentes sociales y climas de época particulares. Preocupaciones y curiosidades académicas que interactúan con el contexto histórico. Así, por ejemplo, entre los años 90 y 2000, ante el crecimiento del movimiento evangélico y el pentecostalismo en América Latina, proliferaron los estudios sobre la participación femenina dentro de estos espacios; analizando las negociaciones y transformaciones en las relaciones de género y la moral familiar (Brusco, 1995; Machado; 1996; Tarducci, 2005). Mientras que avanzado el nuevo milenio -con la pluralización de la oferta religiosa, la capilarización de ideales asociados a las espiritualidades Nueva Era, y la transversalización de los feminismos- se desarrollan trabajos sobre empoderamiento y sexualidad femenina. Muchos de ellos abordan la confluencia entre discursos feministas e imaginarios provenientes de religiosidades populares, la astrología o el campo psi (Abdala, 2021; De la Torre, 2018; Felitti, 2021; Gracia, 2024; Logroño, 2025).

A partir del año 2010 cobran impulso las investigaciones sobre politización sexual y ciudadanía religiosa (Morán Faúndes, Sgró Ruata y Vaggione, 2012; Felitti y Prieto, 2018; Vaggione, 2014; Vaggione y Jones, 2015). En el caso de Argentina, estrechamente relacionado con los debates públicos en torno a la Ley de Matrimonio Igualitario (2010), la Ley de Identidad de Género (2012) y la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo (2021). Se trata de legislaciones pioneras que, junto al movimiento Ni Una Menos (2015) y la Marea Verde (2018), encontraron intensos compromisos y reacciones locales; pero también hallaron amplificaciones regionales e internacionales. En sintonía, podemos encontrar estudios que se detienen en: (a) religión, salud y bioética (Irrazábal; 2013); (b) mujeres creyentes que abortan y/o son usuarias de técnicas de reproducción asistida (Johnson, 2018; Johnson y Olmos, 2021; Tribilsí y Barán Attias, 2023); creencias y duelo perinatal (Irrazábal, Olmos y Martínez, 2025); (c) la articulación religiosa en el trabajo social con abordaje familiar o las emociones y experiencias femeninas en el cristianismo (Mazariegos Herrera, 2018; Sánchez, 2018); (d) los activismos trans, las disidencias sexo-genéricas y masculinidades dentro del universo religioso (Fogelman, 2023; Jaime, 2017; Jiménez Guzmán y Sánchez Suárez, 2021).

El ascenso de las “nuevas derechas” y su ofensiva contra las políticas de género en la región marcan un nuevo punto de inflexión. Es así entonces como, a partir de 2020, las líneas de investigación desarrolladas en la década anterior comienzan a profundizarse. Los estudios se centran, por ejemplo, en: 1) los ensambles entre activismo neoconservador y neoliberalismo (Morán Faúndes, 2022); 2) política sexual y redes sociales (Sgró Ruata, 2021); 3) el neopentecostalismo, los pánicos morales y las ciudadanía religiosas contra la “ideología de género” (Bárceñas Barrajas, 2023; Carranza y Vital da Cunha, 2018; Milsev, 2019).

Los trabajos comprendidos en este *dossier* se nutren, en mayor o menor medida, de varios de los ejes y tópicos señalados a lo largo de estas páginas; al mismo



tiempo que aportan matices originales al clivaje propuesto. Además de abordar las creencias y religiosidades desde la perspectiva de género, comparten, sin que haya sido premeditado, su interés por las configuraciones afectivas, la agencia y la reconceptualización de los cuidados. El número podría pensarse y estructurarse a través de tres bloques temáticos. El primero remite a la coyuntura socio-religiosa rioplatense, mientras que el segundo se detiene en la conversión femenina al islam y el judaísmo en América Latina. Cierra con un apartado sobre figuras poli-facéticas del feminismo argentino, sus obras y legados.

El dossier abre con el artículo *“El trabajo de cuidado espiritual: propuesta conceptual para el análisis de las desigualdades de género en la vida religiosa”* de Verónica Giménez Beliveau, Sol Prieto y Ana Mallimaci Barral, tres investigadoras argentinas del CONICET. El equipo autoral propone el trabajo de cuidado espiritual como una herramienta analítica para pensar el alto grado de afiliación y participación religiosa femenina en sociedades de mayoría cristiana, principalmente en Argentina. Su enfoque articula la sociología de la religión y la economía feminista para poner luz sobre la feminización del bienestar espiritual; tarea inserta en la vida cotidiana que, como tantas otras, se encuentra socialmente invisibilizada. Se aborda el cuidado espiritual a través de cuatro dimensiones de análisis: la atención de las necesidades espirituales, la administración de la responsabilidad, la competencia en las tareas de cuidado, y la evaluación o recepción de los cuidados recibidos. Este trabajo, exploratorio –según refieren las propias autoras–, ofrece una nueva mirada sobre el rol femenino en la creación, transmisión y sostenimiento de la vida religiosa.

Le sigue el artículo de Mercedes Oyhantcabal, doctoranda en antropología en la Universidad de la República (Uruguay), intitulado: *“La moral sexual como experiencia: sensibilidad ritual, discernimiento del deseo y administración de la intimidad en iglesias (neo)pentecostales de Montevideo”*. A partir de una investigación etnográfica entre los años 2022 y 2025 en iglesias neopentecostales en Montevideo, la autora analiza la desigual regulación de la moral sexual entre mujeres y varones que participan del movimiento. Las disputas morales y políticas, inherentes al contexto, son parte del telón de fondo de la investigación. Sin embargo, Oyhantcabal se propone trascender los límites que constriñen; describiendo las pedagogías corporales, mediaciones sensibles y circuitos de cuidados que permiten comprender no sólo la disciplina, sino la agencia y el deseo de las mujeres que se convierten al cristianismo pentecostal.

Si hablamos de conversión, damos paso al segundo apartado de este dossier. En primer lugar, encontramos *“Género e islam en América Latina: Una revisión a partir de estudios sobre conversión femenina en Argentina, Brasil y México”*, el texto a cargo de Mayra Valcarcel, doctora en antropología (UBA). Se trata de una revisión bibliográfica con fines divulgativos que presenta un estado del arte, en construcción, de los estudios sobre género e islam en América Latina. Esta sistematización se detiene especialmente en las investigaciones sobre conversión femenina al islam en Argentina, Brasil y México. El tríptico comparativo permite identificar rasgos comunes de este fenómeno en la región, al mismo tiempo que señalar



diferencias en los encuadres teóricos y metodológicos emprendidos. El artículo, además, invita a problematizar el lugar que ocupa el género en los estudios socio-antropológicos del islam e indaga en las áreas de vacancia.

Sobre esta base conceptual, aunque concerniente a otra tradición religiosa, llega el segundo texto de este bloque. El trabajo *“Elegir la tradición: agencia, género y transición religiosa en mujeres jóvenes de Jabad Lubavitch en Buenos Aires”* de Ana Scheimberg, licenciada en antropología (UBA), explora los itinerarios femeninos de retorno al judaísmo (*teshuvá*) dentro del movimiento Jabad Lubavitch en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Con un trabajo de campo etnográfico realizado entre 2022-2024, y desde un enfoque performativo, la autora describe la conversión, el “retorno” en palabras de sus interlocutoras, como un proceso de transición fluctuante que incluye negociaciones acerca de la moralidad sexual y las distintas formas de habitar la tradición durante la juventud. El artículo ofrece un cruce novedoso entre estudios sobre religiosidad, género y subjetividades sexo-genéricas; indagando cómo se configuran formas específicas de feminidad, sensibilidad y corporalidad dentro de marcos religiosos normativos.

El número cierra con una sección interdisciplinaria destinada a figuras pioneras y polifacéticas del campo intelectual y feminista argentino. Por un lado, el artículo de Clara Charrúa, doctoranda en letras en la Universidad de Buenos Aires, intitulado: *“Querían esas viejas pasiones muertas revivir. Amor y teosofía en Akasha (1924) de Salvadora Medina Onrubia”*. Aquí, la autora analiza la interacción entre los discursos teosófico y amoroso en la novela *Akasha* (1924) de la escritora Salvadora Medina Onrubia. En diálogo con diversas fuentes literarias e históricas, Charrúa explora la forma en que aparecen, dentro de *Akasha*, los recursos espirituales e imaginarios orientalistas, recuperados de los discursos ocultistas y teosóficos que circulaban entre las élites cosmopolitas de aquella época. Estos tropos, vinculados íntimamente a la trayectoria biográfica de Salvadora, imprimen -según la interpretación Charrúa- otro cariz a la matriz narrativa y estético-expresiva del melodrama. Pero, además, permiten colocar, a través de estrategias retóricas y figurativas, el deseo y el erotismo femenino en escena. La autora se pregunta cuánto logra subvertir y reproducir esta novela las normas morales de su contexto sociohistórico de producción.

Por el otro, completa este bloque final el trabajo *“Tejer la espiritualidad feminista: tramas ecofeministas y mundos simbólicos en el conurbano bonaerense”* de María de los Ángeles Roberto, teóloga y magister en estudios feministas (UBA). En este artículo, la autora reconstruye la circulación y reapropiación de la teología y las ideas ecofeministas de Safina Newbery (antropóloga, exmonja católica y militante por el derecho al aborto) en agrupaciones de mujeres en el conurbano bonaerense entre 1989 y 1996. Este texto, al igual que el anterior, se sostiene en el trabajo con fuentes; entendiendo aquí el archivo en su dimensión afectiva. A través de las producciones escritas de Safina y el archivo personal de Zulema Palma, médica fundadora de la organización Mujeres al Oeste, la autora explora las redes feministas territoriales y la articulación entre las espiritualidades católica e indígena en las prácticas situadas de la teología ecofeminista.

Aunque los artículos abordan contextos empíricos y tradiciones religiosas diferentes, es posible identificar una serie de núcleos problemáticos comunes. En primer lugar, cuestionan las interpretaciones que reducen las experiencias religiosas a sistemas de creencias abstractas o a estructuras normativas unidireccionales. Por el contrario, muestran que la religión, la espiritualidad y las moralidades se producen y transmiten a través de prácticas corporales, afectivas y relacionales. Los cuerpos aparecen como espacios privilegiados de inscripción y elaboración de sentidos: ya sea en las transformaciones corporales y éticas vinculadas a la *teshuvá* de mujeres jóvenes en el judaísmo ortodoxo; en las pedagogías sensibles y rituales que modelan la experiencia moral de la sexualidad en iglesias neopentecostales; en las trayectorias de conversión al islam y la reconfiguración de feminidades; en las representaciones literarias que articulan amor, sensibilidad espiritual y crítica a los mandatos de género; o en las experiencias de espiritualidad ecofeminista que, a través de redes como Mujer-Iglesia y La Urdimbre de Aquehua, articulan afectividad, memoria, territorio y acción colectiva en el conurbano bonaerense. En todos los casos, las creencias aparecen encarnadas en prácticas concretas que producen modos específicos de habitar el mundo, de construir pertenencias y tejer sociabilidades.

En segundo lugar, la categoría de agencia atraviesa el conjunto del *dossier*. Lejos de las lecturas binarias que oponen dominación y resistencia, los trabajos exploran formas complejas de acción, poder y subjetivación. La agencia emerge en prácticas de adhesión, transformación, negociación y búsqueda de sentido que se despliegan dentro de marcos normativos específicos. En este sentido, los artículos dialogan con una línea de trabajos que ha problematizado las nociones de autonomía dentro de la tradición secular; mostrando cómo las personas construyen proyectos éticos, afectivos y espirituales incluso en contextos religiosos o morales densamente normativizados. Ahora bien, este diálogo emprendido incluye, también, la problematización de la categoría de agencia. ¿Qué nos permite iluminar y describir? ¿Existen riesgos de romantización? ¿Qué otras dimensiones y fenómenos podemos abordar desde el clivaje género-religión más allá de la agencia y subjetividad religiosa de las mujeres y disidencias?

Asimismo, el *dossier* aporta una reflexión novedosa sobre las relaciones entre género y cuidado. Particularmente sugerente resulta la propuesta conceptual del trabajo de cuidado espiritual, que permite comprender la persistente feminización de ciertas tareas religiosas y de bienestar emocional como parte de procesos más amplios de reproducción social. Esta perspectiva conversa con otros trabajos aquí reunidos, donde el acompañamiento, la orientación ética-moral, la gestión de vínculos y la administración de la intimidad aparecen también como formas de cuidado generizadas, frecuentemente invisibilizadas.

La moralidad constituye, por lo tanto, otro punto de encuentro. Sin concebirla como un conjunto fijo de normas, los artículos muestran cómo se construye en experiencias situadas que articulan afectos, ritualidades, prácticas y relaciones comunitarias. La regulación de la sexualidad, los ideales de feminidad, los proyectos amorosos o las prácticas religiosas son analizados como procesos dinámi-



cos de elaboración moral donde intervienen tanto instituciones y discursos como personas capaces de apropiar, reinterpretar y tensionar esas prescripciones. En esta línea, proponen implícitamente un cruce entre moralidades, sensibilidades y materialidades. Los trabajos no sólo abordan las dimensiones ética y normativa, sino que también incursionan en las facetas práctica y estética de las religiones y espiritualidades.

En conjunto, los trabajos permiten aproximarnos a ciertas líneas de indagación dentro de los estudios sobre género y religión; algunas de las cuales constituyen, por cierto, áreas de vacancia en la academia local. Sin desatender a las instituciones y discursividades religiosas, amplían sus fronteras; poniendo el foco en el cuidado espiritual, las experiencias de conversión, las prácticas culturales y producciones artísticas, los activismos y formas comunitarias de organización. Sin embargo, como es previsible, hay líneas sin explorar: preguntas que pueden orientar futuras investigaciones. Entre ellas, resulta relevante profundizar en el cruce entre religiosidades y masculinidades, adentrarse en las vivencias de identidades sexo-genéricas disidentes en distintos universos de creencias, e incorporar perspectivas que permitan analizar las articulaciones entre género, clase, racialización, etnicidad y generación. Además, queda la puerta abierta a interrogantes sobre las transformaciones recientes de las espiritualidades digitales, las nuevas formas de activismo religioso y los efectos que los actuales procesos de reacción conservadora tienen en las reconfiguraciones de género. Problemáticas de coyuntura que nos interpelan.

Más que ofrecer respuestas definitivas, las contribuciones aquí reunidas invitan a repensar las creencias como un terreno privilegiado para comprender la producción de subjetividades, moralidades, afectos y formas de acción social. En ese sentido, el *dossier* busca aportar a un campo de estudios en expansión; mostrando que las articulaciones entre género, religión, espiritualidad y universos simbólicos continúan siendo un espacio fértil para interrogar las maneras en que las personas construyen sentidos, pertenencias y proyectos de vida en el mundo contemporáneo.

Bibliografía

- Abdala, L. (2021). "Es como que todos tus ancestros y energía están con vos haciendo fuerza". La agencia de la energía en grupos de doulas y gestantes. *Etnografías Contemporáneas*, 7(13), 178-197.
- Altman, A. y López, A. (2015). ¿Compañeras o acompañantes?: Mujeres menonitas misioneras en Argentina. *Ciências Sociais e Religião*, 17(23), 114-137.
- Aubrée, M. (2012). Oscilaciones de género en la imaginación simbólica de los cultos afro-brasileños. En S. Marcos (Comp.), *Religión y género* (pp. 293-317). Trotta.
- Barán Attias, T. (2020). Víctimas de violencia sexual: construcción de comunidades de creyentes y acceso a la (s) justicia (s). *Século XXI: Revista de Ciências Sociais*, 9(2), 415-445.
- Bárceñas Barajas, K. B. (Coord.) (2023). *Movimientos antigénero en América Latina: cartografías del neoconservadurismo*. UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales.

- Bidegain, A. M. (2014). Una historia silenciada, no reconocida, ignorada, ocultada, invisibilizada: la vida religiosa femenina en la historia brasileña e hispanoamericana. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, 14(2), 13-73.
- Birman, P. (2005). Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. *Revista estudos feministas*, 13(02), 403-414.
- Brusco, E. (1995). *The reformation of machismo: Evangelical conversion and gender in Colombia*. University of Texas Press.
- Cañas Cuevas, S. (2018). Las mujeres indígenas y campesinas del sureste mexicano: agencia femenina a debate. *Multidisciplinary Journal of Gender Studies*, 7(2), 1634-1656.
- Carranza, B., y Vital Da Cunha, C. (2018). Conservative religious activism in the Brazilian Congress: Sexual agendas in focus. *Social Compass*, 65(4), 486-502.
- Carranza, B., Rosado-Nunes, M. J., & de Paula Ribeiro, J. C. (2024). Abuses in the Catholic Church in Brazil. In *Abuse in the Latin American Church* (pp. 25-39). Routledge.
- Citro, S., Greco, L. y Rodríguez, M. (2008). Cuerpos e identidades en la danza de orixás, entre Brasil y Argentina. *Claroscuro*, 7, 151-178.
- De la Torre, R. (2018). The feminization of Red Path: A neo-pagan network of female sacralization. *International Journal of Latin American Religions*, 2(2), 234-247.
- Felitti, K. (2021). Brujas feministas: construcciones de un símbolo cultural en la Argentina de la marea verde. En R. De la Torre y P. Semán (Comp.), *Religiones y espacios públicos en América Latina*, (pp.544- 568). CLACSO; Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados.
- Felitti, K. y Prieto, S. (2018). Configuraciones de la laicidad en los debates por la legalización del aborto en la Argentina: discursos parlamentarios y feministas (2015-2018). *Salud colectiva*, 14, 405-423.
- Ferreira, F. (Comp.) (2010). *Olhares femininos sobre o Islã: etnografias, metodologias, imagens*. Editora HUCITEC.
- Fogelman, P. (2023). El activismo transfeminista anticlerical en Buenos Aires: ARDA y sus apropiaciones simbólicas del fuego. *Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, (20), 111-160.
- García Somoza, M. y Valcarcel, M. (2019). "Presentación. Ausencias y recurrencias entre género y religión". En M. Valcarcel y M. García Somoza (Comps.), *Género y Religiosidades. Sentidos y experiencias femeninas de lo sagrado* (pp. 9-30). Bosque-Ediciones Kula.
- Gómez, M. (2017). La mirada cosmologicista sobre el género de las mujeres indígenas en la antropología del Chaco argentino: una crítica. *Corpus*, 7(1).
- Gracia, A. (2024). Female Agency in an Argentinian Spiritual Movement: An Ethnographic Approach to Female Trajectories in Llave Mariana. *International Journal of Latin American Religions*, 8(1), 248-260.
- Irrazábal, G. (2013). La retaguardia bioética católica ¿diferenciaciones en el campo de conservadurismo religioso en Argentina? En J. M. Vaggione y J. Mujica (eds.), *Conservadurismos, religión y política. Perspectivas de investigación en América*. Católicas por el Derecho a Decidir.
- Irrazábal, G., Olmos Álvarez, A. L., y Martínez, B. (2025). Perinatal death, collective action and legislation against obstetric violence in Argentina. *Death Studies*, 49(10), 1343-1352.
- Jiménez Guzmán, M. L y Sánchez Suárez, J. G. (2021). Género, masculinidades y religión. En K. Bárcenas Barajas y C. Delgado-Molina (Eds.), *Religión, género y sexualidad: entre movimientos e instituciones* (pp. 349-355). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Johnson, M. C. (2018). "Ni la pareja, ni la familia, ni la Iglesia deciden por mí": la experiencia del aborto en mujeres católicas. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, 28, 51-70.
- Johnson, M. C. y Olmos Álvarez, A. L. (2021). De clínicas y santuarios: Itinerarios de creyentes usuarias de reproducción humana asistida (TRHA) en Argentina. *Sociedad y religión*, 31(57), 113-113.



- Lerner, V. C. (2022). Trayectorias de rabinas en el movimiento judío conservador o masortí en la ciudad de buenos aires. *Scripta Ethnologica*, 44(2), 77-98.
- Logroño, S. (2025). Pedagogías de género, feministas y mujeres cristianas en sectores populares urbanos. *Ciencias sociales y religión*, 27, e025027-e025027.
- Jaime, M. (2017). Diversidad sexual y sistemas religiosos. *Diálogos trasnacionales en el mundo contemporáneo/Sexual Diversity and religious systems. Transnational dialogues in the contemporary world*. CMP Flora Tristán/UNMSM.
- Machado, M.D (1996) *Carismáticos e pentecostais: Adesão religiosa na esfera familiar*. Anpocs.
- Man, J. (2023). Posicionamientos desde el espacio social judío favorables a la Interrupción Voluntaria del Embarazo. *Revista del Museo de Antropología*, 16(3), 285-296.
- Marcos, S. (2002). *La espiritualidad indígena y las mujeres organizadas*. Editorial Planetaria.
- Mazariegos Herrera, H. M. C. (2018). La gestión de las emociones como un mecanismo de agencia de las mujeres metodistas de León. *Ruta Antropológica, Revista electrónica de estudiantes del posgrado en Antropología*, 17, 70-101.
- Milsev, M. (2019). Politics in the temple. Religious doctrine and conservative activism in a Neopentecostal church in Montevideo. A brief approach. *International Journal of Latin American Religions*, 3(2), 325-341.
- Morán Faúndes, J. M. (2022). Ensamblajes entre el activismo neoconservador y el neoliberalismo: mirada desde el sur. *Estudios sociológicos*, 40(119), 391-422.
- Morán Faúndes, J. M., Sgró Ruata, M. C. y Vaggione, J. M. (2012). *Sexualidades, desigualdades y derechos: reflexiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos*. Ciencia, Derecho y Sociedad Editorial.
- Ojeda, P. M. (2021). Pomba gira y otr@s chic@s del montón: Kimbanda queer en Buenos Aires. *Debates do NER*, 1, 317-341.
- Sánchez, M. (2018). Las múltiples articulaciones de lo religioso en las intervenciones del trabajo social con abordaje familiar. *Religión e Incidencia Pública*, 6, 81-102.
- Sgró Ruata, M. C. (2021). Política sexual, activismo conservador y redes sociodigitales. *Virtualis*, 12(23), 67-94.
- Setton, D. (2015). La construcción de identidades judías LGBT a través de prácticas diaspóricas. Estudio sobre organizaciones judías LGBT en América Latina. *Sexualidad, Salud y Sociedad (Rio de Janeiro)*, 25-52.
- Suárez, A. L. (2020). Congregaciones religiosas femeninas en Argentina que hicieron la opción por la “inserción”. Balances y desafíos. *Sociedad y Religión*, 30(53), 62-96.
- Suarez, A. L. y Duhau, J. B. (2024). Abusos sexuales de agentes religiosos ordenados y/o consagrados de la Iglesia católica en Argentina. *Sociedad y Religión*, 34(64).
- Tarducci, M. (2005). “Sólo respondo al llamado de Dios”: El precario liderazgo de las pastoras pentecostales. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 40, 1-20.
- Tribilsí, L. y Barán Attias, T. (2023) Y multiplicaré tu descendencia como las estrellas del cielo: Reproducción asistida en la comunidad judía ortodoxa de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. *Debates do NER*, 23(43), 193-220.
- Vaggione, J. M. (2014). La politización de la sexualidad y los sentidos de lo religioso. *Sociedad y religión*, 24(42), 209-226.
- Vaggione, J. M. y Jones, D. (2015). La política sexual y las creencias religiosas: el debate por el matrimonio para las parejas del mismo sexo (Argentina, 2010). *Revista de Estudios Sociales*, 51, 105-117.
- Valcarcel, M. (2023). Éticas, estéticas y políticas cotidianas en torno a la vestimenta islámica. El caso de mujeres conversas al islam en Buenos Aires. *Revista del Museo de Antropología*, 16(2), 269-284.





El trabajo de cuidado espiritual: propuesta conceptual para el análisis de las desigualdades de género en la vida religiosa

*Care and religion. A conceptual framework for the analysis of religion
and gender inequalities*



Verónica Gimenez Beliveau

Sol Prieto

Ana Mallimaci Barral

Contacto/Filiaciones:

Verónica Gimenez Beliveau (CONICET-CEIL/UBA)

Email: vgimenezbeliveau@udesa.edu.ar

ORCID 0000-0002-8724-8978

Sol Prieto (CONICET-CEIL/UBA)

Email: sprieto@udesa.edu.ar

ORCID 0000-0003-3179-4627

Ana Mallimaci Barral (Conicet-CEIL/ UNAJ)

Email: anamallimaci@gmail.com

ORCID 0000-0001-9007-895X

Citar como:

Gimenez Beliveau, V. et al. (2026). El trabajo de cuidado espiritual: propuesta conceptual para el análisis de las desigualdades de género en la vida religiosa. *La Magnolia*, 2(1), 15-35.

Resumen

La sociología de la religión ha analizado los mayores niveles de afiliación y religiosidad de las mujeres en las sociedades de mayoría cristiana. Sin embargo, las explicaciones disponibles permanecen insuficientemente atentas a las dimensiones del trabajo, el cuidado y la reproducción social. Este artículo introduce el concepto de trabajo de cuidado espiritual como herramienta analítica para reencuadrar este problema. Entendemos el trabajo de cuidado espiritual como un conjunto de actividades en gran medida invisibilizadas, mayoritariamente no remuneradas y feminizadas, orientadas a sostener el bienestar moral, espiritual y trascendente de otras personas. Apoyándonos en el marco de la ética del cuidado y la economía feminista del cuidado, distinguimos cuatro dimensiones analíticas del trabajo de cuidado espiritual: la atención a las necesidades espirituales, la asunción de responsabilidad, la competencia en el cuidado espiritual y la evaluación del cuidado recibido. Estas dimensiones permiten releer las principales hipótesis sobre las brechas de género en la religiosidad, socialización, seguridad existencial, secularización diferida, patriarcado y proximidad a los eventos del curso de vida, como



descripciones indirectas de un proceso subyacente compartido: la feminización de la responsabilidad por el sostenimiento del bienestar, incluido el espiritual. La contribución del artículo es primariamente conceptual y de carácter exploratorio.

Palabras clave: trabajo de cuidado espiritual, género y religión, cuidado, desigualdad de género, economía del cuidado

Abstract

The sociology of religion has consistently documented higher levels of affiliation, practice, and subjective religiosity among women in Christian-majority societies. Yet available explanations remain insufficiently attentive to the dimensions of work, care, and social reproduction. This article introduces the concept of spiritual care work as an analytical tool for reframing this problem. We understand spiritual care work as a set of largely invisible, mostly unpaid, and feminized activities oriented toward sustaining the moral, spiritual, and transcendent well-being of others. Drawing on the ethics of care framework and feminist care economy, we distinguish four analytical dimensions of spiritual care work: attentiveness to spiritual needs, assumption of responsibility, competence in spiritual care-giving, and evaluation of care received. These dimensions enable a rereading of the main hypotheses about gender gaps in religiosity as indirect descriptions of a shared underlying process: the feminization of responsibility for sustaining spiritual well-being. The contribution is primarily conceptual and exploratory.

Keywords: spiritual care work, gender and religion, care, gender inequality, feminist care economy





El trabajo de cuidado espiritual: propuesta conceptual para el análisis de las desigualdades de género en la vida religiosa

Care and religion. A conceptual framework for the analysis of religion and gender inequalities



Verónica Gimenez Beliveau

Sol Prieto

Ana Mallimaci Barral

Introducción

¿Qué parte de lo que las encuestas sobre vida religiosa miden como «mayor espiritualidad de las mujeres» es, en realidad, trabajo? La pregunta puede resultar extraña. Sin embargo, formulada así, pone en evidencia una vacancia analítica que ha acompañado por décadas el estudio de la religión: la intersección entre prácticas y creencias religiosas y cuidados. Así, la brecha de género en la participación religiosa –mayor nivel de creencias, prácticas, asistencia al culto, portación de objetos con sentido religioso, entre otras dimensiones– ha sido explicada como diferencia de creencias, disposiciones o identidades, pero raramente como el resultado de una distribución desigual del trabajo. El presente artículo propone avanzar en esa relectura.

La mayor presencia de las mujeres en la vida religiosa –en las iglesias, en las misas de sanación, en los altares domésticos, en las redes de oración– es uno de los hallazgos más recurrentes de la sociología de la religión, por lo menos desde la década del 60 (Prandi, 1996; Campiche, 1997; Mallimaci, 2013; Patiño López, 2017; Béraud y Portier, 2015; de la Torre, Gutiérrez Zúñiga y Hernández, 2021). Es que, como señala una amplia literatura, las mujeres reportan niveles más altos de afiliación, práctica y espiritualidad subjetiva en prácticamente todos los contextos donde esta pregunta ha sido formulada (Pew Research Center, 2016; Walter y Davie, 1998; Trzebiatowska y Bruce, 2012; de la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2020; Prieto, Giménez Béliveau y Mallimaci Barral, 2025). Las explicaciones de este patrón han apelado a la socialización de género, al mayor riesgo existencial que enfrentan las mujeres, a los efectos diferidos de la secularización, al papel que la religión cumple como sostén de la moral familiar, entre otras. Todas estas hipótesis capturan algo. Pero ninguna ha formulado con suficiente claridad la pregunta que se impone cuando se mira el fenómeno desde otro ángulo: ¿quién hace el trabajo que sostiene la vida religiosa cotidianamente, para quién lo hace, y por qué ese trabajo recae mayoritariamente sobre las mujeres?

Para responder a esa pregunta, en este artículo introducimos el concepto de *trabajo de cuidado espiritual*. Entendemos este trabajo como un conjunto de actividades



en gran medida invisibilizadas, mayoritariamente no remuneradas y feminizadas, orientadas a sostener el bienestar moral, espiritual y trascendente de otras personas. Estas actividades -la oración intercesora por familiares, el mantenimiento de rituales domésticos, la transmisión de saberes religiosos a hijos/as y nietos/as, el acompañamiento espiritual en situaciones de enfermedad o muerte, la gestión de los objetos materiales de la vida religiosa, el trabajo de organización de los grupos en instituciones e iglesias- raramente son reconocidas como trabajo. Sin embargo, requieren tiempo, saberes especializados, esfuerzo emocional y coordinación, y son indispensables para el funcionamiento de comunidades e instituciones religiosas.

El concepto surge de poner en diálogo dos campos que han permanecido mayormente separados: la sociología de la religión y la economía feminista del cuidado. Tal como ha argumentado la economía feminista, el trabajo de cuidado es un pilar de la reproducción social que sostiene las economías y las sociedades, pero cuyo reconocimiento es sistemáticamente negado (Rodríguez Enríquez, 2015; Paura y Zibecchi, 2014). Extender esta perspectiva hacia el dominio de lo espiritual y lo religioso permite argumentar que las mujeres participan más intensamente en la vida religiosa no porque sean inherentemente más creyentes, sino porque el cuidado espiritual constituye una extensión de las responsabilidades de cuidado que les son socialmente asignadas (Zibecchi, 2014).

Este artículo tiene un carácter exploratorio y apunta a hacer una contribución teórica: nace de una reflexión en torno a nuestros hallazgos previos (Mallimaci, Esquivel y Gimenez Béliveau, 2020; Giménez Béliveau et al., 2024; Prieto, Giménez Béliveau y Mallimaci Barral, 2025), y propone un marco analítico para releer un problema clásico desde otra perspectiva. De este modo, en la primera sección se recorre críticamente el estado del debate sobre las brechas de género en la religiosidad, identificando aportes y limitaciones de las principales líneas explicativas. En la segunda, se presenta la propuesta del trabajo de cuidado espiritual, sus fundamentos teóricos y su distinción respecto del uso del término en las ciencias de la salud. En la tercera, se desarrollan las cuatro dimensiones analíticas del concepto a partir del marco de Joan Tronto (1993, 2015). En la cuarta, se propone una relectura de las principales hipótesis sobre las brechas de género a la luz de la noción de trabajo de cuidado espiritual. El artículo cierra con reflexiones sobre el alcance y las implicaciones de la propuesta.

Las brechas de género en la religiosidad: un problema teórico persistente

La mayor religiosidad femenina es uno de los hallazgos más sólidos en la sociología de la religión. Desde los primeros estudios estadísticos sobre práctica religiosa en Europa (Le Bras, 1955) hasta los relevamientos globales de las últimas décadas (Pew Research Center, 2016), los datos convergen: las mujeres reportan niveles más altos de afiliación, asistencia a servicios, oración, lectura de textos sagrados y espiritualidad autopercebida. Este patrón se verifica en distintos grupos religio-



sos, clases sociales y contextos nacionales, con mayor consistencia en las sociedades de mayoría cristiana de Europa, América del Norte y América Latina (Walter y Davie, 1998; Stark, 2002; de la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2020; Giménez Béliveau et al., 2024; Bispo y Pereira, 2025).

Con el correr del tiempo, se ha elaborado un conjunto diverso de explicaciones. El trabajo de Marta Trzebiatowska y Steve Bruce (2012) constituye la síntesis más sistemática disponible: los autores organizan la literatura en cinco dimensiones interrelacionadas que merecen ser revisadas con cierto detenimiento, porque en ellas se apoya buena parte del argumento que aquí desarrollamos.

La primera dimensión es la de los efectos diferidos de la secularización. Dado que los procesos de secularización transformaron primero la esfera pública -el trabajo asalariado, las instituciones educativas y políticas-, donde los varones estaban históricamente sobre-representados, éstos se desvincularon de la religión organizada de manera más temprana. La persistencia de la religiosidad femenina se interpreta entonces como un desfase temporal: a medida que las mujeres se incorporan al mercado laboral y la brecha de género se reduce, la diferencia en religiosidad tiende también a achicarse, aunque rara vez desaparece del todo (Norris e Inglehart, 2011). Esta hipótesis tiene la virtud de vincular la religiosidad con la posición diferencial de varones y mujeres respecto de la esfera pública. Pero tiende a leer la persistencia religiosa femenina como inercia cultural o adaptación rezagada, sin dar cuenta de los mecanismos concretos que la sostienen.

La segunda dimensión refiere al patriarcado, y a lo que Trzebiatowska y Bruce (2012), retomando a Grace Davie (1994), denominan religión vicaria: en muchas sociedades, los varones pueden distanciarse de la práctica religiosa mientras esperan que las mujeres la mantengan en nombre de la familia, operando como proxy moral que confiere respetabilidad y legitimidad social a hogares y comunidades. Esta formulación es sugerente porque señala una dimensión relacional del fenómeno. Las mujeres no serían simplemente más creyentes, sino que gestionarían la continuidad religiosa del grupo familiar. Sin embargo, el concepto de religión vicaria alude a una función simbólica de representación sin explorar suficientemente el trabajo concreto -el tiempo, los saberes, el esfuerzo- que implica asumir esa función de manera cotidiana.

La tercera dimensión concierne al control social sobre la sexualidad de las mujeres. Las instituciones religiosas han enmarcado históricamente a las mujeres como guardianas de la moralidad sexual y el honor familiar, aunque, como señalan los propios autores, el compromiso religioso puede funcionar también como estrategia a través de la cual las mujeres negocian límites sexuales y afirman un grado de control dentro de contextos patriarcales.

La cuarta dimensión se refiere a la proximidad a los eventos del curso de vida: las mujeres están más próximas a situaciones de nacimiento, enfermedad y muerte, y son con mayor frecuencia quienes gestionan los rituales religiosos asociados a esos momentos. Es precisamente en esta dimensión donde la idea de trabajo aparece por primera vez de manera implícita, al vincular la participación religiosa



con responsabilidades concretas de cuidado. Sin embargo, Trzebiatowska y Bruce (2012) no la desarrollan en esa dirección sino que lo toman –al igual que toda la literatura sobre el tema– casi como una orientación “natural”, no solo para las mujeres que asisten a estos eventos liminares, sino también para los propios autores.

La quinta dimensión señala la mayor participación femenina en espiritualidades orientadas a la salud y el bienestar, lo que se interpreta como reflejo de una mayor implicación femenina en la disciplina corporal y la autorregulación moral. Pero, nuevamente, el origen de esta orientación y su conexión con las tareas de cuidado no está problematizado, sino que se explica a partir de la participación de las mujeres en nuevos movimientos religiosos.

En conjunto, estas cinco dimensiones capturan aspectos del fenómeno que ciertamente pueden estar presentes en la religiosidad diferencial de varones y mujeres. Sin embargo, no logran articular de manera sistemática un hecho fundamental al que todas remiten, de forma más o menos directa: son las mujeres quienes realizan el trabajo que sostiene la vida religiosa.

La literatura feminista ha ofrecido, en paralelo, aportes relevantes para cuestionar las lecturas reductivistas de la religiosidad femenina. Los trabajos de Saba Mahmood (2001, 2006) y Sarah Bracke (2008) muestran que las prácticas religiosas de las mujeres no pueden comprenderse desde nociones ideológicas como emancipación o resistencia. En muchos contextos, las normas religiosas proveen gramáticas a través de las cuales las mujeres actúan, dan sentido a sus obligaciones morales y cultivan subjetividades éticas. Esta perspectiva resuena con los argumentos de Scott (1986), quien conceptualiza el género como proceso relacional e históricamente situado que estructura las condiciones bajo las cuales se ejerce la agencia. Desde este enfoque, prácticas cotidianas como la oración, el mantenimiento ritual y la mediación espiritual pueden abordarse como formas de acción significativa, y no como expresiones residuales de la creencia o el sometimiento. El énfasis en la agencia y la competencia de las mujeres en el campo religioso es un punto de partida importante; lo que agrega la perspectiva que aquí desarrollamos es la pregunta por la carga y la responsabilidad que esas mismas prácticas comportan.

En América Latina, los estudios de género y religión se han centrado principalmente en la participación femenina en movimientos religiosos (Campos Machado, 2005; Bandini, 2015; Bandeira, García Somoza y Mazo, 2021; Bárcenas Barajas y Delgado Molina, 2023) el papel de las Iglesias en las políticas sexuales y reproductivas (Bárcenas Barajas, 2014; Peñas Defago y Faundes, 2014), y el desarrollo de las teologías feministas y de la liberación (López, 2005). Estas contribuciones han sido fundamentales para el campo, pero han prestado menos atención a las prácticas mundanas, ordinarias, repetitivas y frecuentemente invisibilizadas a través de las cuales la vida religiosa se reproduce en la cotidianidad. La investigación empírica en la región confirma los patrones identificados en otros contextos y subraya, además, la centralidad del trabajo religioso femenino en la transmisión y reproducción de la vida religiosa (Giménez Béliveau et al., 2024). Las mujeres son más proclives a introducir a hijos/as y nietos/as en las prácticas religiosas, a

organizar rituales familiares y a mantener los vínculos con las instituciones religiosas. Estas brechas se verifican incluso entre las personas sin religión (Prieto, Giménez Béliveau y Mallimaci Barral, 2025), lo cual contribuye a sostener la idea de la prevalencia de la división sexual del trabajo y la distribución del trabajo de cuidados por sobre las orientaciones intramundanas provistas por los marcos religiosos. Al mismo tiempo, las sociedades latinoamericanas se caracterizan por altos niveles de trabajo de cuidado no remunerado realizado por mujeres, lo que hace particularmente visible la superposición entre participación religiosa y pautas generizadas de cuidado (Zibecchi, 2022).

Esta brecha tiene consecuencias concretas para la investigación. Cuando la mayor religiosidad femenina es pensada exclusivamente como diferencia de disposición subjetiva, las preguntas que se abren giran en torno a la formación y el mantenimiento de las creencias, los efectos de la socialización o los procesos de cambio actitudinal. Cuando se incorpora la dimensión del trabajo, en cambio, emergen preguntas distintas: qué prácticas realizan concretamente las mujeres –quienes aparecen como “más religiosas” en las encuestas–, para quiénes las realizan, con qué frecuencia y bajo qué condiciones, quién las reconoce y quién las compensa. Estas preguntas conectan la sociología de la religión con debates más amplios sobre la economía política del cuidado y las desigualdades de género, y revelan que la vida religiosa no se sustenta a sí misma sino que es producida por un conjunto de actividades que tienen costos, requieren saberes y tienen responsables identificables.

Tomado en conjunto, el estado del debate evidencia una paradoja productiva. Por un lado, las brechas de género en la religiosidad son un fenómeno empíricamente sólido y teóricamente relevante. Por otro, los instrumentos conceptuales disponibles para explicarlas permanecen insuficientemente atentos a las dimensiones del trabajo, el cuidado y la reproducción social. Las hipótesis existentes tienden a conceptualizar el involucramiento religioso femenino como orientación, disposición, creencia o identidad antes que como trabajo socialmente necesario. Es decir, se orientan a responder quiénes creen y no quiénes trabajan efectiva y cotidianamente para sostener la vida religiosa de otros/as. El concepto de trabajo de cuidado espiritual pretende enfrentarse analíticamente a esta última pregunta. No se trata de una variable adicional dentro del mismo paradigma, sino de un reencuadre del problema.

El trabajo de cuidado espiritual: propuesta conceptual

La noción de trabajo de cuidado espiritual se asienta en el diálogo entre dos tradiciones que han permanecido por mucho tiempo separadas: el cuidado y la economía feminista con la sociología de la religión.

Para comprender los vínculos posibles entre ambos campos, consideramos particularmente útiles los aportes de Joan Tronto (1993). La autora retoma la idea de una ética del cuidado, pero es pionera en conceptualizarlo no como una virtud femenina, ni como una inclinación natural, sino como una actividad de manteni-



miento, reparación y continuación del mundo, indispensable para la reproducción de la vida social y organizada de manera inseparable en relación con estructuras de poder, desigualdad y reconocimiento (Tronto, 1993). En el desarrollo posterior del concepto (Tronto, 2015) extiende su perspectiva hacia la dimensión política del cuidado: la distribución del trabajo de cuidado no es un dato de la naturaleza sino el resultado de arreglos sociales e institucionales que pueden ser cuestionados y transformados. Esta perspectiva tiene dos implicaciones centrales para el argumento que aquí desarrollamos: por un lado, el cuidado es trabajo, y como tal consume tiempo, requiere competencias específicas y recae desproporcionadamente sobre las mujeres, naturalizándose como responsabilidad femenina; por otro, el cuidado no es solo el acto de cuidar e implicar el cuerpo en dicha acción, sino una ética que implica, entre otras cosas, estar disponible a la demanda de cuidado y poder captar qué es lo que los otros necesitan.

La economía feminista, por su parte, trabaja consistentemente para incorporar el cuidado al campo de la economía política. Tal como señala Rodríguez Enríquez, se trata de “una corriente de pensamiento heterodoxo preocupada por visibilizar las dimensiones de género de la dinámica económica” (2015, p. 30). Desde esta perspectiva, el cuidado constituye un pilar fundamental de la reproducción social que sostiene las economías y las sociedades, pero cuyo reconocimiento -económico, político, cultural- es sistemáticamente negado (Rodríguez Enríquez, 2015)¹. Las mujeres, en tanto principales proveedoras de cuidado no remunerado, absorben una parte desproporcionada de este trabajo invisibilizado. Esta tradición ha contribuido también a ampliar la noción de trabajo más allá de los límites del empleo formal, incluyendo formas de actividades socialmente necesarias que permanecen fuera de los sistemas de medición convencionales.

Ambas tradiciones comparten una orientación que adoptamos aquí: el desplazamiento del foco analítico desde los atributos individuales hacia las prácticas organizadas colectivamente a través de las cuales el bienestar es producido y reproducido. Esta orientación permite reformular la pregunta que ha dominado el campo de la sociología de la religión: antes que comprender razones identitarias y culturales de por qué las mujeres son más religiosas, es necesario analizar quién realiza el trabajo necesario para sostener los mundos espirituales y morales de familias, hogares y comunidades, bajo qué condiciones lo hace y con qué grado de reconocimiento. La mayor religiosidad de las mujeres es una expresión de la distribución desigual del trabajo de cuidado, y no al revés.

Definiendo el trabajo de cuidado espiritual

Conceptualizamos el trabajo de cuidado espiritual como una forma de trabajo de cuidado socialmente necesario, orientado a sostener, reparar y reproducir el bienestar espiritual, moral y existencial de otros/as, incluso cuando esas prácticas son vividas por quienes las realizan como personalmente significativas o autorreferidas. Consiste, por lo tanto, en un conjunto de actividades prácticas, relacionales y simbólicas a través de las cuales las personas responden, en nombre de otros/as,

¹ Para una revisión de los debates en torno a la medición del trabajo de cuidado no remunerado en América Latina, véase Rodríguez Enríquez (2015) y Esquivel (2011).

o en anticipación de sus necesidades, a situaciones de incertidumbre, sufrimiento, enfermedad o muerte, movilizándolo repertorios espirituales, marcos morales y significados trascendentes en la vida cotidiana. Estas actividades incluyen, entre otras: la oración intercesora, el mantenimiento de rituales domésticos y comunitarios, la transmisión de saberes religiosos a hijos/as y nietos/as, la gestión de los objetos materiales de la vida religiosa -imágenes, velas, escapularios, agua bendita-, la mediación con autoridades religiosas en situaciones de crisis, el acompañamiento moral y existencial de personas en estado de vulnerabilidad y la gestión del vínculo con el más allá, entre otras actividades y preocupaciones. Además de sostener el bienestar espiritual de individuos concretos, estas prácticas contribuyen a reproducir vínculos, pertenencias, obligaciones morales y formas de comunidad, manteniendo activas las relaciones que conectan a las personas con sus familias, sus comunidades religiosas y distintos órdenes de trascendencia.

El trabajo de cuidado espiritual es trabajo en la medida en que consume tiempo; está organizado en torno a las necesidades de otras personas, es intrínsecamente relacional; tiene carácter repetitivo y estructurado; requiere conocimientos prácticos, labor emocional y coordinación con personas, objetos, deidades e instituciones; y es aprendido y transmitido a través de relaciones sociales antes que a través de formación formal. Aunque habitualmente no remunerado e informal, es indispensable para la reproducción de los mundos religiosos y para la gestión de la vulnerabilidad en contextos donde el soporte institucional es limitado, especialmente, en la cotidianidad de la vida común.

Partiendo de esta definición, este enfoque pone el acento en la práctica: lo que importa analíticamente no es por qué las personas se involucran en actividades espirituales, sino cómo el cuidado espiritual es llevado a cabo como un conjunto pautado de actividades insertas en la vida cotidiana, y organizadas según criterios organizados por el género. La espiritualidad no desaparece como objeto de análisis: se reconfigura como el horizonte de sentido a través del cual se dan forma y significado a las prácticas de cuidado. Que esas actividades sean vividas como devoción, amor o vocación no las sustrae del carácter de trabajo; como ocurre con otras formas de trabajo de cuidado, la dimensión afectiva coexiste con la laboral sin anularla.

Es importante diferenciar el uso analítico propuesto aquí del concepto de “cuidado espiritual” que se ha desarrollado dentro de la enfermería, los cuidados paliativos y las ciencias de la salud. En esa literatura, el cuidado espiritual se define como una dimensión central de la atención holística, orientada a apoyar el bienestar espiritual de pacientes y familias en situaciones de enfermedad grave y final de vida (Nolan et al., 2011; Daaleman et al., 2004). La espiritualidad es descripta allí como una dimensión dinámica de la vida humana a través de la cual las personas buscan sentido, propósito y trascendencia (Nolan et al., 2011), y el cuidado espiritual implica presencia, escucha y co-construcción de planes de atención holística. En este marco, el cuidado espiritual es conceptualizado como una competencia profesional que los/as profesionales de la salud -particularmente enfermería y medicina- deben adquirir y ejercer en contextos institucionales (van Leeuwen y Cusveller, 2004).

El concepto que proponemos difiere de este uso en tres aspectos fundamentales. En primer lugar, las definiciones del campo sanitario sitúan el cuidado espiritual en entornos profesionales e institucionales, enmarcándolo como una dimensión de la prestación de servicios regida por pautas éticas y evaluaciones orientadas a resultados. El trabajo de cuidado espiritual, en cambio, refiere a prácticas informales, mayoritariamente no profesionalizadas, que tienen lugar en entornos domésticos y comunitarios. En segundo lugar, mientras los enfoques orientados a la salud conceptualizan el cuidado espiritual como aspecto de un tratamiento holístico, nuestro foco recae sobre la organización, distribución e invisibilización de ese trabajo: el trabajo de cuidado espiritual no es examinado como intervención, sino como forma de trabajo de cuidado naturalizada inserta en la vida cotidiana y en la reproducción social. Más específicamente, mientras la literatura del campo sanitario y de la salud se pregunta cómo proveer cuidado espiritual de manera adecuada, nuestro interés radica en quién realiza ese trabajo, cómo se distribuye socialmente, por qué recae de manera desproporcionada sobre las mujeres y cuáles son las consecuencias de esa distribución para la reproducción de desigualdades de género. En tercer lugar, las definiciones del campo sanitario suelen poner en primer plano la espiritualidad como dimensión experiencial. Nuestra propuesta, por el contrario, enfatiza las dimensiones materiales, temporales y morales de las prácticas de cuidado espiritual, así como su asignación generizada y sus consecuencias estructurales. Esta diferencia resulta especialmente relevante dado que incluso en ámbitos donde el cuidado espiritual se encuentra profesionalizado -como la enfermería o los cuidados paliativos- persisten fuertes patrones de feminización del trabajo. Desde nuestra perspectiva, la cuestión analítica central no es únicamente la competencia para brindar cuidado espiritual, sino las condiciones sociales bajo las cuales se organiza, distribuye y reconoce dicho trabajo.

Cuatro dimensiones del trabajo de cuidado espiritual

Para conceptualizar el trabajo de cuidado espiritual como forma de trabajo inserta en la reproducción social, retomamos el marco analítico de la ética del cuidado y sus distintos momentos (Tronto, 1993, 2015). La ventaja central de este enfoque reside en su orientación hacia la disposición, la anticipación de las necesidades y la organización del cuidado: quién lo realiza, en qué condiciones, con qué recursos y con qué grado de reconocimiento. Al distinguir analíticamente entre distintos momentos del cuidado, el marco permite comprender este trabajo como un proceso cíclico y acumulativo antes que como conjunto de actos discretos. Cada dimensión habilita y condiciona a la siguiente, y la evaluación del cuidado recibido recalibra la obligación de seguir cuidando. Lo que resulta más importante para el argumento de este artículo es que las cuatro dimensiones, tomadas en conjunto, hacen visible la naturaleza laboral de prácticas que suelen ser leídas exclusivamente como devoción o sensibilidad moral femenina.

La atención a las necesidades espirituales (Caring about)

El cuidado comienza con el *caring about*: el reconocimiento de que existe una necesidad (Tronto, 1993). Este primer momento involucra la atención (*attenti-*

veness) entendida no como sensibilidad moral difusa, sino como una práctica interpretativa activa y situada a través de la cual la vulnerabilidad es percibida y definida como algo que requiere cuidado. Identificar necesidades no es nunca un acto neutral: está modelado por la posición social, la proximidad a otras personas y la responsabilidad asignada, y refleja relaciones de poder más amplias en la organización del cuidado.

Aplicado al trabajo de cuidado espiritual, el *caring about* refiere a la capacidad de reconocer necesidades espirituales o morales que frecuentemente son implícitas, no verbalizadas o socialmente minimizadas. Estas necesidades pueden emerger en situaciones de enfermedad, pérdida o crisis, pero no se limitan a los momentos de ruptura aguda: la vulnerabilidad espiritual puede ser también identificada de manera anticipatoria, en la preocupación por la protección, el orden moral o la armonía relacional de quienes están cerca y se desea cuidar. Reconocer tales necesidades presupone familiaridad con los repertorios espirituales, las gramáticas rituales y los marcos morales a través de los cuales la incertidumbre y el sufrimiento son vueltos inteligibles. Desde esta perspectiva, los indicadores habitualmente empleados para medir la religiosidad femenina -niveles elevados de espiritualidad autopercebida, creencia en entidades trascendentes, oración frecuente- pueden leerse no solo como marcadores de convicción o identidad, sino también como indicadores de un largo aprendizaje que predispone a una atención sostenida a la vulnerabilidad espiritual y moral: una disponibilidad para percibir necesidades espirituales antes de que se cristalicen en demandas explícitas.

Esta atención está desigualmente distribuida y se vincula de manera directa con la proximidad a la vida cotidiana de los demás. La participación desproporcionada de las mujeres en el trabajo de cuidados las ubica en posiciones desde las cuales los cambios sutiles en el estado afectivo, conductual o situacional de sus familiares, amigos, compañeros, colegas y comunidades son más fácilmente observados e interpretados como señales de malestar espiritual. Lo que frecuentemente se describe como mayor sensibilidad espiritual o moral puede así entenderse como el resultado de una responsabilidad estructuralmente asignada de monitoreo del bienestar de otros/as, antes que como rasgo constitutivo de la femineidad. En este sentido, no es casual que los fracasos del *caring about* -no advertir el malestar espiritual, no anticipar necesidades morales o existenciales- sean frecuentemente enmarcados de manera retrospectiva como fallos morales atribuibles a quien debía ejercer esa atención. Tal como ocurre con el *caring about* en general, más allá del trabajo espiritual, este mecanismo refuerza la expectativa de que la atención espiritual es un componente normal y continuo del trabajo de cuidado femenino, antes que una tarea especializada u opcional.

Asumir la responsabilidad (*Caring for*)

La segunda dimensión, el *caring for*, involucra la asunción de responsabilidad frente a una necesidad identificada. El reconocimiento de que existe una necesidad no genera automáticamente cuidado: el *caring for* marca el momento en que alguien acepta que algo debe hacerse. Esa persona que acepte la necesidad, en particular, será responsable de que ocurra. Esta asunción de responsabilidad es el

núcleo del proceso: transforma la atención en obligación y la percepción en compromiso y luego en orientación. Lo que distingue el *caring for* del *caring about* no es la naturaleza de la actividad sino la aceptación de la obligación y la continuidad: el cuidado espiritual se convierte en una responsabilidad sostenida en el tiempo antes que en una respuesta situacional. Es precisamente esta continuidad la que hace del trabajo de cuidado espiritual una forma de trabajo: no se trata de actos discretos de devoción sino de compromisos duraderos organizados en torno a las necesidades de los demás.

Al igual que para el cuidado en general, la asunción de responsabilidad para el cuidado espiritual está generizada. Las necesidades espirituales raramente son tratadas como algo que requiere una asignación formal o institucional. En cambio, son absorbidas dentro de los arreglos de cuidado existentes. La responsabilidad por el cuidado espiritual se decodifica así como parte de las obligaciones morales y relacionales de las mujeres, incluso cuando implica un trabajo emocional, temporal y cognitivo significativo. Este mecanismo de naturalización es central para la reproducción del trabajo de cuidado espiritual como trabajo invisibilizado: al no ser reconocido como trabajo, no genera demandas de redistribución ni de reconocimiento. Es importante señalar, además, que el *caring for* no implica necesariamente la provisión directa de cuidado: la responsabilidad puede ejercerse también a través de la coordinación, la delegación o la supervisión, asegurando que los rituales se realicen, que se acceda a los recursos espirituales adecuados o que se respete el calendario y la propiedad ritual. Sin embargo, cuando la responsabilidad es asumida sin la autoridad o los recursos correspondientes, el trabajo de cuidado espiritual se lleva frecuentemente a cabo bajo condiciones de restricción, invisibilidad y determinación moral.

La competencia en el cuidado espiritual (Care-giving)

Una vez asumida la responsabilidad, el cuidado debe ser llevado a la práctica. La fase del *care-giving* refiere al trabajo concreto a través del cual el cuidado espiritual es brindado y pone en primer plano, por ello, la cuestión de la competencia. La noción de competencia es analíticamente relevante porque señala que el trabajo de cuidado espiritual no es espontáneo ni instintivo: es aprendido, requiere habilidades y puede ejercerse con mayor o menor eficacia según los recursos y las trayectorias de quienes lo realizan.

La competencia en el trabajo de cuidado espiritual no descansa en credenciales formales ni en autorizaciones institucionales. Consiste más bien en la adquisición y el despliegue de conocimientos prácticos, habilidades incorporadas y juicio situacional que permiten a quienes cuidan responder eficazmente a las necesidades espirituales. La investigación etnográfica sobre religión, salud y cuidado muestra que el cuidado espiritual es realizado a través de repertorios aprendidos que combinan acción ritual, regulación emocional, interpretación moral y coordinación con otros marcos terapéuticos (Giménez Béliveau y Fernández, 2018; Olmos Álvarez, 2018; Viotti, 2018). Estas competencias se desarrollan a través de la repetición y la experiencia, con frecuencia dentro de redes devocionales o de cuida-

do de carácter informal, y son transmitidas entre mujeres a través de mecanismos de socialización que no suelen ser reconocidos como procesos de formación.

Es posible distinguir al menos cuatro dimensiones de la competencia. La primera es la ejecución de prácticas rituales y devocionales: saber cómo orar, qué oraciones o invocaciones utilizar en cada situación, cómo manejar objetos sagrados y cómo ajustar los rituales a contextos específicos de vulnerabilidad. La segunda es la movilización práctica de gramáticas espirituales en situaciones de sufrimiento: la habilidad de trabajar simultáneamente en registros espirituales, médicos y emocionales, encuadrando la enfermedad o la pérdida de maneras que sean significativas sin desplazar las explicaciones biomédicas -una capacidad ampliamente documentada en la investigación etnográfica sobre prácticas de cuidado religioso en Argentina (Giménez Béliveau y Fernández, 2018; Olmos Álvarez, 2018). La tercera es la regulación y contención emocional: sostener la calma, la esperanza y la tranquilidad moral durante períodos prolongados, bajo condiciones de agotamiento e incertidumbre propia. La cuarta es el trabajo de coordinación y logística: organizar el acceso a autoridades religiosas, alinear las prácticas rituales con los calendarios de la atención médica o el cuidado doméstico, y asegurar la disponibilidad de objetos y espacios sagrados (Carbonelli y Giménez Béliveau, 2021). En su conjunto, estas dimensiones muestran que el *care-giving* espiritual es un trabajo calificado, aunque raramente reconocido como tal. Es que, como ocurre con otras formas de trabajo de cuidado feminizadas, la habilidad que requiere tiende a leerse como atributo natural de quienes lo realizan antes que como resultado de un proceso de aprendizaje y acumulación de experiencia. Esta operación de naturalización es, precisamente, uno de los mecanismos que mantiene el trabajo de cuidado espiritual fuera del análisis del trabajo.

La competencia en el trabajo de cuidado espiritual está, crucialmente, modelada por trayectorias generizadas de aprendizaje. Las mujeres tienden a ocupar roles que involucran presencia corporal, atención sostenida al sufrimiento y responsabilidad por el bienestar de otras personas (Carbonelli y Giménez Béliveau, 2021). A través de la participación repetida en estos roles, adquieren habilidades altamente especializadas en el *care-giving* espiritual. Sin embargo, esas habilidades son frecuentemente enmarcadas como disposición moral o sensibilidad femenina antes que como competencia aprendida, lo que las naturaliza y las torna invisibles tanto para el análisis como para el reconocimiento social. Nombrar esas habilidades como competencia es, en este sentido, un gesto analítico que sitúa el trabajo de cuidado espiritual en el campo del trabajo y abre la pregunta por su valoración, distribución y reconocimiento.

La evaluación del cuidado espiritual (Care-receiving)

La dimensión final, el *care-receiving*, involucra el modo en que quien recibe el cuidado responde a él. En el marco de la propuesta de Tronto (1993), esta dimensión cierra el ciclo del cuidado: permite evaluar si las necesidades fueron adecuadamente atendidas y si las prácticas resultaron eficaces. Al mismo tiempo, permite revisar las prácticas de quienes cuidan y alimenta las futuras prácticas de cuidado.



En este contexto, los indicadores de que el cuidado espiritual fue efectivo son frecuentemente subjetivos y relacionales. La eficacia tiende a ser evaluada a través de indicadores como el bienestar, el sentimiento de paz, la tranquilidad emocional (Nolan et al., 2011; Daaleman et al., 2004). En muchos contextos, esta evaluación se realiza retrospectivamente -después de que ha pasado una crisis, una enfermedad o la muerte- cuando los miembros de una familia o comunidad reinterpretan los procesos en términos de la necesidad de cuidado, y asumen que fueron adecuadamente acompañados en lo espiritual. La investigación etnográfica sobre prácticas de sanación y escucha documenta dinámicas similares, donde la eficacia espiritual es evaluada a través de la reparación de la subjetividad, la restauración de las relaciones sociales y el realineamiento moral, antes que a través de la cura efectiva medible en términos de la bio-medicina (Giménez Béliveau, 2017; Giménez Béliveau y Fernández, 2018).

Esta evaluación es profundamente generizada y opera como un mecanismo de recalibración de la obligación. Cuando el cuidado espiritual parece haber sido efectivo, la responsabilidad de las mujeres de proveerlo se naturaliza y refuerza: si el bienestar espiritual fue logrado, el trabajo que lo hizo posible pasa a ser el estándar esperado para las situaciones futuras. Cuando el sufrimiento persiste, aparecen a menudo interpretaciones ligadas a la insuficiencia propia -escasa vigilancia, fe débil, compromiso inadecuado- antes que como limitación de los recursos disponibles o de las condiciones estructurales. En este sentido, el *care-receiving* opera como un mecanismo que profundiza la carga: los resultados positivos legitiman el trabajo espiritual no remunerado sostenido, mientras que los negativos intensifican la presión de hacer más y mejor. Importa señalar también que la evaluación en el trabajo de cuidado espiritual frecuentemente se extiende más allá del receptor o receptora inmediata: la investigación sobre altares domésticos, oración intercesora y rituales colectivos muestra que la evaluación abarca el bienestar de los familiares, la estabilización de las relaciones del hogar y la conducta moral de la familia como unidad colectiva (Giménez Béliveau, 2017; de la Torre y Salas, 2020; Semán, 2021). Cuando se perciben mejoras -menor conflicto, alivio emocional, esperanza renovada-, el cuidado espiritual brindado es validado y la responsabilidad de continuarlo se reafirma. Este carácter extensivo y recursivo del *care-receiving* refuerza la comprensión del trabajo de cuidado espiritual como proceso cíclico y acumulativo.

Una relectura de las hipótesis circulantes

Habiendo conceptualizado el trabajo de cuidado espiritual como forma de trabajo de cuidado socialmente operativo, inserto en la vida cotidiana y en la reproducción social, es posible visitar las principales hipótesis elaboradas en la sociología de la religión para explicar las brechas de género en la religiosidad. En este sentido, la propuesta de este trabajo no supone sustituirlas sino releerlas desde el ángulo del trabajo, la responsabilidad y el cuidado. Desde esta perspectiva, es posible sostener que las cinco hipótesis que revisamos en la primera sección estarían iluminando distintas facetas de un mismo proceso subyacente: la femi-

nización de la responsabilidad por sostener el bienestar espiritual de familias, hogares y comunidades. Partiendo de esta noción, se podría inferir que lo que ha permanecido implícito en todas ellas es que este proceso involucra trabajo -prácticas que consumen tiempo, requieren saberes y se inscriben en cadenas de obligación y responsabilidad duraderas.

Desde este enfoque, la hipótesis de la secularización diferida podría ser releída no como descripción de una inercia cultural femenina, sino como señalamiento indirecto de una persistente división generizada del trabajo de cuidados no remunerado. En otras palabras, lo que la secularización dejó intacto para las mujeres no fue la creencia, sino la distribución del trabajo de cuidados. Considerando, entonces, que este trabajo de cuidados existió y sigue existiendo, se podría pensar que las instituciones públicas que se secularizaron más tempranamente -el trabajo asalariado, la educación formal, la política partidaria- no absorbieron la gestión espiritual de la vulnerabilidad, la enfermedad y la incertidumbre cotidianas que permaneció anclada en los hogares, las familias y las comunidades. Pero no la absorbieron no por haber excluido a la religión, sino justamente por haber dejado simbólica y materialmente afuera al trabajo de cuidados. El involucramiento religioso sostenido de las mujeres expresa entonces, al menos en parte, su rol sostenido en reconocer, asumir y gestionar necesidades espirituales para sí mismas y para otros/as. Más específicamente, las hipótesis clásicas pueden reinterpretarse a partir de las cuatro dimensiones del cuidado propuestas por Tronto. Algunas remiten a los procesos mediante los cuales se identifican necesidades espirituales (*caring about*), otras a la asunción de responsabilidades para responder a ellas (*caring for*), otras a las competencias prácticas requeridas para sostener la vida religiosa (*care-giving*), y otras a los mecanismos mediante los cuales esas responsabilidades son reconocidas, reforzadas o naturalizadas (*care-receiving*). La hipótesis de la secularización diferida, reenmarcada a través del trabajo de cuidado espiritual, no señalaría tanto la salida más lenta de las mujeres de la religión sino la feminización persistente del trabajo espiritual: hay un trabajo realizado principalmente por mujeres que permanece en el hogar porque no tiene adónde ir.

La teoría de la inseguridad existencial, por su parte, destaca la persistencia de la religiosidad bajo condiciones de riesgo e inseguridad y señala que las mujeres están estructuralmente más expuestas a esas condiciones (Norris e Inglehart, 2011). El enfoque del trabajo de cuidado espiritual permite hacer visibles los mecanismos micro-sociales a través de los cuales esa inseguridad se vuelve religiosamente accionable: las mujeres no solo experimentan la inseguridad de manera diferencial, sino que se espera que respondan a ella en nombre de los demás, que la contengan, que la gestionen espiritualmente. La oración, el mantenimiento ritual y la mediación espiritual podrían funcionar -desde esta perspectiva- como respuestas prácticas a la incertidumbre precisamente porque las mujeres están posicionadas como responsables de contener el miedo, restaurar el sentido y sostener el orden moral en sus redes de cuidado. Esta hipótesis ilumina particularmente la transición entre *caring about* y *caring for*: reconocer la vulnerabilidad ajena y asumir la obligación de actuar frente a ella.



Los argumentos centrados en el patriarcado y la religión vicaria apuntan más directamente a la distribución desigual del trabajo religioso. Sin embargo, cuando se reinterpretan a través del trabajo de cuidado espiritual, la vicariedad refiere menos a la representación simbólica que a la delegación práctica de responsabilidad. Las mujeres no se limitan a creer por otros/as: realizan el trabajo cotidiano requerido para sostener los mundos religiosos cotidianos. Esto incluye la pericia ritual, la gestión de los objetos sagrados, la transmisión de saberes religiosos a través de redes informales y el acompañamiento espiritual en situaciones de crisis (formas de competencia y trabajo que permanecen en gran medida invisibles en los registros convencionales de la religiosidad), que miden creencias y asistencia pero no capturan el trabajo que hace posible esa asistencia ni los saberes que la sostienen. Aquí se vuelve particularmente visible la dimensión de *care-giving*: las habilidades, conocimientos prácticos y competencias relacionales necesarias para sostener la vida espiritual de otras personas y comunidades.

Las explicaciones que enfatizan la proximidad femenina a los eventos del curso de vida (nacimiento, enfermedad, muerte) pueden ser reenmarcadas de manera similar. Antes que generar una orientación existencial inherente hacia la religión, esa proximidad refleja –desde el enfoque del trabajo de cuidado espiritual– una división generizada del cuidado: las prácticas espirituales emergen en esos contextos porque cuidar a otras personas vulnerables implica atender no solo las necesidades corporales y emocionales, sino también las preocupaciones morales y existenciales. Se podría pensar entonces que el cuidado espiritual se convierte, así, en parte inherente del cuidar, en una de sus dimensiones constitutivas. En este caso, las cuatro dimensiones del cuidado tienden a converger: identificar necesidades, asumir responsabilidades, realizar tareas concretas de acompañamiento y recibir reconocimiento -o, frecuentemente, la ausencia de reconocimiento- por ese trabajo. Finalmente, los argumentos que destacan la mayor participación femenina en espiritualidades orientadas a la salud y el bienestar resuenan con fuerza con el concepto de trabajo de cuidado espiritual: ese involucramiento aparece menos como una inclinación personal que como una extensión de la responsabilidad por gestionar la salud y el bienestar dentro de los hogares y las comunidades, operando junto al cuidado biomédico y emocional como uno de los componentes de un repertorio de cuidado más amplio.

En su conjunto, esta relectura no invalida las hipótesis existentes sino que las enriquece al situar cada una de ellas dentro de un marco más amplio. El trabajo de cuidado espiritual permite pensar la existencia de un eje articulador entre las cinco hipótesis: la organización desigual del trabajo de cuidado. Las dimensiones de *caring about*, *caring for*, *care-giving* y *care-receiving* permiten, además, especificar los distintos mecanismos a través de los cuales esa organización desigual se produce y reproduce. Al situar las brechas de género en la religiosidad dentro de regímenes de trabajo de cuidado espiritual, es posible avanzar más allá de las explicaciones centradas en la creencia, la disposición o la orientación. Lo que las encuestas registran como mayores niveles de oración, participación e involucramiento espiritual podrían ser reinterpretado como la superficie visible de un proceso menos examinado: la responsabilidad desproporcionada de las mujeres por

sostener el bienestar espiritual en situaciones de vulnerabilidad, incertidumbre y transición. La persistencia de la mayor religiosidad femenina puede comprenderse no solo como expresión de una fe más profunda, sino como efecto de la asignación desigual del trabajo de cuidado a través del cual los mundos espirituales y morales son reproducidos día a día. De este modo, el trabajo de cuidado espiritual no reemplaza las hipótesis existentes sino que las lee como diagnósticos parciales de un mismo fenómeno a cuyo núcleo no se ha prestado la atención debida.

Reflexiones finales

Este artículo propuso el concepto de trabajo de cuidado espiritual como herramienta analítica para releer uno de los hallazgos de la sociología de la religión: los mayores niveles de religiosidad femenina en las sociedades de mayoría cristiana. Propusimos repensar la mayor religiosidad en las mujeres a partir del rol fundamental de éstas en el sostén de la vida religiosa en contextos cotidianos. Este desplazamiento supone trasladar la atención desde las creencias, disposiciones o identidades hacia las prácticas, responsabilidades y formas de trabajo a través de las cuales la vida religiosa se reproduce.

Al conceptualizar el trabajo de cuidado espiritual como una forma del trabajo de cuidado, el artículo comprende las brechas de género religiosas como el resultado de distribuciones desiguales de responsabilidad antes que como diferencias de creencias u orientaciones. La distinción analítica entre los cuatro momentos del cuidado -*caring about*, *caring for*, *care-giving* y *care-receiving*- permite trazar cómo el cuidado espiritual deviene una obligación duradera y cómo se naturaliza como responsabilidad femenina a través de mecanismos que involucran atención, asunción de obligaciones, competencia y evaluación recursiva. Estos cuatro momentos forman un ciclo que se retroalimenta: la evaluación positiva del cuidado recibido refuerza la obligación de seguir cuidando, mientras que la evaluación negativa intensifica la presión de hacerlo mejor. Lo que resulta analíticamente productivo de este ciclo es que permite comprender por qué la carga del trabajo de cuidado espiritual tiende a intensificarse a lo largo del curso de vida de las mujeres antes que distribuirse o aliviarse: cada nuevo contexto de vulnerabilidad en la red familiar activa una nueva cadena de cuidado que pasa, casi invariablemente, por ellas.

Esta perspectiva tiene implicaciones conceptuales que trascienden la sociología de la religión. Al poner en diálogo la sociología de la religión con la economía feminista del cuidado, el trabajo de cuidado espiritual contribuye a una ampliación del concepto de cuidado más allá de los dominios materiales y corporales hacia los ámbitos espirituales y simbólicos. En este sentido, busca participar en el proyecto más amplio de visibilización y análisis del trabajo de cuidado en todas sus formas, incluyendo aquellas que han permanecido fuera de la mirada de la economía feminista por su carácter trascendente y simbólico. Afirmar que las mujeres participan más intensamente en la vida religiosa no porque sean inherentemente más creyentes, sino porque son las principales responsables del cuidado espiritual que esa vida requiere, tiene consecuencias sobre la forma en

que se conciben la igualdad, el reconocimiento y la redistribución en el campo del cuidado.

La naturaleza exploratoria de este artículo implica también señalar sus límites y los horizontes que abre. La exploración sistemática del alcance comparativo del marco conceptual propuesto requiere investigaciones adicionales en otros contextos nacionales y religiosos, más allá del caso latinoamericano que ha informado el desarrollo de la propuesta. El trabajo de cuidado espiritual puede ser especialmente pertinente para sociedades con altos niveles de trabajo de cuidado no remunerado femenino y marcada presencia de la religión en la vida cotidiana, como las latinoamericanas, pero su alcance en contextos con configuraciones de género y religión distintas es una pregunta abierta que solo la investigación empírica comparada podrá responder.

El trabajo de cuidado espiritual requiere ser articulado, asimismo, con análisis interseccionales que atiendan a cómo el género interactúa con la clase, la etnia, la edad y la posición en los regímenes de cuidado para configurar quién realiza, bajo qué condiciones y con qué reconocimiento el trabajo de cuidado espiritual. Las desigualdades al interior del grupo de las mujeres son tan relevantes como las que existen entre varones y mujeres: no todas las mujeres asumen la misma carga de cuidado espiritual, ni lo hacen con los mismos recursos, ni reciben el mismo reconocimiento por ello. La intersección con la clase y la etnia, en particular, es un eje de diferenciación que una perspectiva de trabajo de cuidado espiritual debería incorporar de manera sistemática. En un plano metodológico, el concepto plantea también el desafío de su operacionalización: las encuestas existentes sobre religiosidad no han sido diseñadas para capturar el carácter laboral de las prácticas espirituales, su distribución entre miembros del hogar o su vinculación con otras formas de trabajo de cuidado, y el desarrollo de indicadores apropiados constituye una agenda de investigación necesaria. En este sentido, una prometedora línea de trabajo sería la incorporación de módulos sobre prácticas espirituales en las encuestas de uso del tiempo, instrumento que ha demostrado ser particularmente eficaz para visibilizar formas de trabajo no remunerado que de otra manera permanecen ocultas.

En definitiva, atender al trabajo de cuidado espiritual permite conectar los patrones generizados de participación religiosa con la organización más amplia de la desigualdad: cómo las responsabilidades de cuidado configuran no solo la vida familiar y la salud, sino también la organización y la persistencia de los mundos religiosos. En este sentido, el trabajo de cuidado espiritual es una invitación a mirar de otro modo un fenómeno que ha quedado parcialmente fuera del análisis crítico. Las mujeres que oran, que mantienen los altares, que buscan al sacerdote para el familiar enfermo, que enseñan a rezar a sus nietos/as, que activan las cadenas de oración, que acompañan la agonía de las personas cercanas con los rituales que conocen, esas mujeres están trabajando. Nombrar esas actividades como trabajo es el primer paso para preguntarse por su distribución, su reconocimiento y su transformación. La persistencia de los mayores niveles de religiosidad femenina aparece, desde esta perspectiva, menos como una anomalía a explicar que como



un índice de cómo el cuidado, la desigualdad y la religión permanecen profundamente entrelazados en las sociedades contemporáneas.

Referencias bibliográficas

- Bandeira, O., García Somoza, M. S., y Mazo, S. (2021). Religión y género en América Latina: perspectivas teóricas y metodológicas para la investigación. Descentrada. *Revista interdisciplinaria de feminismos y género*, 5(2).
- Bárceñas Barajas, K. (2014). Iglesias y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en México: intersecciones sobre religión y género, *Revista de Estudios Sociales*, 49: 33-46.
- Bárceñas Barajas, K. y Delgado-Molina, C. (2023). *Religión, género y sexualidad: entre movimientos e instituciones*. UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales.
- Bandini, C. (2015) Gênero e poder na Igreja Universal do Reino de Deus. *Horizonte-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, 13 (39), 1410–1426, DOI: 10.5752/P.2175-5841.2015v13n39p1410.
- Béraud, C. y Portier, Ph. (2015). *Métamorphoses catholiques*. Paris, Éditions de la MSH.
- Bispo, R., y Pereira, E. (2025). Entre deuses, desejos e dissidências: um mapa dos estudos sobre religião, gênero e sexualidade no Brasil. *Religião & Sociedade*, 45(2), e4502InPT.
- Bracke, S. (2008). Conjugating the modern/religious, conceptualizing female religious agency: Contours of a “post-secular” conjuncture. *Theory, Culture & Society*, 25(6), 51-67. <https://doi.org/10.1177/0263276408095544>.
- Campiche, R. (1997). *Cultures jeunes et religions en Europe*. Paris, Cerf.
- Campos Machado, M. D. (2005). Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. *Revista Estudos Feministas*, 13(02), 387-396.
- Carbonelli, M., y Giménez Béliveau, V. (2021). El cuerpo y la militancia en la Argentina contemporánea. *Revista mexicana de sociología*, 83(4), 987-1020.
- Daaleman, T. P., Perera, S., y Studenski, S. A. (2004). Religion, spirituality, and health status in geriatric outpatients. *The Annals of Family Medicine*, 2(1), 49-53. <https://doi.org/10.1370/afm.19>
- Davie, G. (1994). *Religion in Britain since 1945: Believing without belonging*. Blackwell.
- De la Torre, R., y Salas, A. V. (2020). Altares vemos, significados no sabemos: Los altares como sustento material de la religiosidad vivida. *Encartes*, 3(5), 206-226.
- De la Torre, R., Gutiérrez Zúñiga, C. y Hernández, A. (2021). *Reconfiguración de las identidades religiosas en México*. Tomo IV, Demografías religiosas. México, CIESAS.
- De la Torre, R., y Gutiérrez Zúñiga, C. G. (2020). Reconstrucción de identidades religiosas: análisis de la autoidentificación religiosa de la encuesta nacional sobre creencias y prácticas religiosas en México, 2016. *Ciencias sociales y Religión*, 22, 1-27. <https://doi.org/10.20396/csr.v22i00.13447>
- Esquivel, V. (2011). *The care economy in Latin America: Putting care at the centre of the agenda* (Undoing knots: Innovating for change series). United Nations Development Programme.
- Giménez Béliveau V. (2017). “Terapéuticas católicas, males modernos. Procesos de sanación y exorcismo en la Argentina”, en *Sociedad y Religión*, 47 (vol XXVII), 33-59.
- Giménez Béliveau V. y Fernández N. S. (2018) “Somos cuerpo, alma y espíritu”: Persona, enfermedad y procesos de sanación y exorcismo en el catolicismo contemporáneo en Argentina. *Salud Colectiva*, 14(2), 161-177. doi: 10.18294/sc.2018.1504.
- Giménez Béliveau, V., Mallimaci Barral, A., Prieto S., Gracia A., Bargo M., Fernández N. y Monjeau Castro C. (2024). *¿La religión tiene género? Un análisis de las creencias, prácticas y opiniones sobre religión y sociedad de varones y mujeres en la Argentina*. Informe de investigación 13, CEIL/ CO-NICET. Buenos Aires
- Le Bras, G. (1955). *Études de sociologie religieuse*. Presses Universitaires de France.



- López, M. (2015). Género y Estudios de la Religión. *Horizonte-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, 13 (39), 1199-1205.
- Mahmood, S. (2001). Feminist theory, embodiment, and the docile agent: Some reflections on the Egyptian Islamic revival. *Cultural Anthropology*, 16(2), 202-236. <https://doi.org/10.1525/can.2001.16.2.202>
- Mahmood, S. (2006). Secularism, hermeneutics, and empire: The politics of Islamic reformation. *Public Culture*, 18(2), 323-347. <https://doi.org/10.1215/08992363-2006-006>
- Mallimaci, F. (2013). *Atlas de las creencias religiosas en Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- Mallimaci, F., Esquivel, J. C., y Giménez Béliveau, V. (2020). Religiones y creencias en Argentina (2008-2019). Resultados de la Segunda Encuesta Nacional de Creencias y actitudes religiosas en Argentina. *Sociedad y religión*, 30(55), 8-8.
- Nolan, S., Saltmarsh, P., y Leget, C. (2011). Spiritual care in palliative care: Working towards an EAPC task force. *European Journal of Palliative Care*, 18(2), 86-89.
- Norris, P., e Inglehart, R. (2011). *Sacred and secular: Religion and politics worldwide* (2nd ed.). Cambridge University Press.
- Olmos Álvarez A. L. (2018) Entre médicos y sanadores: gestionando sentidos y prácticas sobre el proceso de salud-enfermedad-atención en un movimiento carismático católico argentino. *Salud Colectiva*, 14(2), 225-240. doi: 10.18294/sc.2018.1530
- Patiño López, M. E. (2017). *Religiosas católicas en la ciudad de Aguascalientes: una mirada sociocultural desde los relatos de vida*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Paura, V., y Zibecchi, C. (2014). Mujeres, ámbito comunitario y cuidado: Consideraciones para el estudio de relaciones en transformación. *La aljaba*, 18, 125-148.
- Peñas Defago, M. A y Faúndes, J. M (2014). Conservative litigation against sexual and reproductive health policies in Argentina. *Reproductive Health Matters*, 22(44), 82-90.
- Pew Research Center (2016). *The gender gap in religion around the world*. <https://www.pewresearch.org/religion/2016/03/22/the-gender-gap-in-religion-around-the-world/>
- Prandi, R. (1996). *Herdeiras do Axé. Sociologia das religioes afro-brasileras*. Sao Paulo, Hucitec.
- Prieto, S. Giménez Béliveau, V. y Mallimaci Barral A. (2025). El género importa: Brechas en las creencias, prácticas y opiniones de las personas sin religión en Argentina, *Ciencias sociales y religión*, 27. <https://doi.org/10.20396/csr.v27i00.8678414>
- Rodríguez Enríquez, C. (2015). Economía feminista y economía del cuidado. Aportes conceptuales para el estudio de la desigualdad. *Nueva Sociedad*, 256, 30-44.
- Scott, J. W. (1986). Gender: A useful category of historical analysis. *The American Historical Review*, 91(5), 1053-1075. <https://doi.org/10.2307/1864376>
- Stark, R. (2002). Physiology and faith: Addressing the “universal” gender difference in religious commitment. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41(3), 495-507. <https://doi.org/10.1111/1468-5906.00133>
- Tronto, J. C. (1993). *Moral boundaries: A political argument for an ethic of care*. Routledge.
- Tronto, J. C. (2015). *Who cares? How to reshape a democratic politics*. Cornell University Press.
- Trzebiatowska, M., y Bruce, S. (2012). *Why are women more religious than men?* Oxford University Press.
- van Leeuwen, R., y Cusveller, B. (2004). Nursing competencies for spiritual care. *Journal of Advanced Nursing*, 48(3), 234-246. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2648.2004.03192.x>
- Viotti N. (2018). Más allá de la terapia y la religión: una aproximación relacional a la construcción espiritual del bienestar. *Salud Colectiva*, 14(2), 241-256. doi: 10.18294/sc.2018.1519.
- Walter, T., y Davie, G. (1998). The religiosity of women in the modern West. *The British Journal of Sociology*, 49(4), 640-660. <https://doi.org/10.2307/591293>.



- Zibecchi, C. (2014). Cuidadoras del ámbito comunitario: entre las expectativas de profesionalización y el 'altruismo'. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, (50), 129-145. <https://doi.org/10.17141/iconos.50.2014.1433>
- Zibecchi, C. (2022). ¿Nuevas formas de sociabilidad y politicidad en torno a los cuidados? Los movimientos sociales desde la perspectiva de los cuidados. *La ventana. Revista de estudios de género*, 6(55), 370-400.





La moral sexual como experiencia: sensibilidad ritual, discernimiento del deseo y administración de la intimidad en iglesias (neo)pentecostales de Montevideo

Sexual Morality as Lived Experience: Ritual Sensibility, Discernment of Desire, and the Administration of Intimacy in (Neo-)Pentecostal Churches in Montevideo



Laura Mercedes Oyhantcabal

Contacto:

Laura Mercedes Oyhantcabal - Email: mercedes.oyhant@gmail.com

ORCID 0000-0001-8983-7592

Filiaciones:

Universidad de la República

Citar como:

Oyhantcabal L. (2026). La moral sexual como experiencia: sensibilidad ritual, discernimiento del deseo y administración de la intimidad en iglesias (neo)pentecostales de Montevideo. *La Magnolia*, 2(1), 36-55.

Resumen:

En este artículo analizo cómo la moral sexual adquiere eficacia en ciertas iglesias (neo)pentecostales de Montevideo como sistema normativo y, a la vez, como experiencia corporal, afectiva y comunitaria. Me baso en una investigación etnográfica realizada entre 2022 y 2025 en cinco megai Iglesias, con observación participante y entrevistas en profundidad. Aquí examino tres operaciones articuladas: la producción de una receptividad sensible en el culto, el discernimiento moral del deseo afectivo sexual y la administración comunitaria de la vida sexo-afectiva. A partir del trabajo situado sobre algunas trayectorias afectivo-sexuales de feligreses y exfeligreses, busco mostrar cómo la regulación sexo-afectiva se vuelve plausible cuando se encarna en ritualidades, pedagogías sensibles, vínculos pastorales, circuitos de consejo, sanción y acompañamiento. La moral sexual no opera aquí como un mandato exterior aplicado sobre sujetos, sino como una forma de orientar percepciones, afectos y criterios con los que se evalúan cuerpo, pareja, placer y proyecto de vida. Este artículo sostiene además que esta eficacia moral es desigualmente generizada, ya que mujeres y varones no cargan del mismo modo con la pureza, la vergüenza ni la exposición pública de la transgresión.

Palabras clave: moral sexual; pentecostalismo; sexualidad; ritualidad; ofensivas antigénero

Abstract:

In this article, I analyze how sexual morality acquires efficacy in certain (neo-) Pentecostal churches in Montevideo as a normative system and, at the same time, as a bodily, affective, and communal experience. I draw on ethnographic research conducted between 2022 and 2025 in five megachurches, based on participant observation and in-depth interviews. I examine three articulated operations: the production of a receptive sensibility in worship, the moral discernment of sexual-affective desire, and the communal administration of sexual-affective life. Through a situated engagement with several sexual-affective trajectories of congregants and former congregants, I seek to show how sexual-affective regulation becomes plausible when it is embodied in ritual practices, sensory pedagogies, pastoral ties, and circuits of advice, sanction, and accompaniment. Sexual morality does not operate here as an external mandate imposed upon subjects, but as a way of orienting perceptions, affects, and criteria through which the body, partnership, pleasure, and life project are evaluated. The article further argues that this moral efficacy is unevenly gendered, since women and men do not bear the demands of purity, shame, or the public exposure of transgression in the same way.

Keywords: sexual morality; Pentecostalism; sexuality; ritual practice; antigender movements





La moral sexual como experiencia: sensibilidad ritual, discernimiento del deseo y administración de la intimidad en iglesias (neo)pentecostales de Montevideo

Sexual Morality as Lived Experience: Ritual Sensibility, Discernment of Desire, and the Administration of Intimacy in (Neo-)Pentecostal Churches in Montevideo



Laura Mercedes Dyhantcabal

Introducción

En una entrevista, Débora¹ recordó el campamento de una iglesia en el que se convirtió al pentecostalismo. La escena que trae ocurre en un momento de adoración, “con música muy lenta”. Mientras sonaba la banda, escuchó una voz “como de un trueno pero súper amorosa” que le hablaba directamente: “yo sé los planes de maldad que vos tenés”. Abrió los ojos. No había nadie. Los volvió a cerrar. La voz seguía. Cuando miró otra vez, estaba tirada en el piso. “Nunca había sentido algo así”, me dijo. La experiencia, sin embargo, no disolvió sus dudas sobre la existencia de Dios. Venía de una familia atea, se había pensado siempre como una persona amante de la ciencia y desconfiaba de la religión y la espiritualidad. Lo que allí empezó, entonces, no fue una certeza plena y cerrada en relación a la existencia o no de Dios, sino otra cosa, la apertura de una relación de confianza: un proceso por el cual esa voz se tornó una presencia que lentamente comenzó a volverse confiable, legible, y sobre todo orientadora de su vida.

Abro con esta escena porque allí se anuda una de las apuestas centrales del artículo: el vínculo entre religión, moralidad y sexualidad no se deja pensar solamente bajo la forma de una norma enunciada. La autoridad moral también se fabrica en experiencias que, en su reiteración, modulan la sensibilidad, vuelven verosímil una verdad espiritual y reorganizan la relación con una misma.

En Uruguay y en la región, distintos trabajos han mostrado que la sexualidad constituye un terreno privilegiado de disputa moral y política en algunas iglesias (neo)pentecostales (Bárcenas, 2022; Cabezas y Vega, 2022; Corrêa, 2020, 2022; Goldstein, 2020; González Vélez *et. al.*, 2018; Motta y Amat y León, 2018; Rostagnol, 2020; Torres Santana, 2019; 2020). Esa disputa desborda la defensa explícita de ciertos modelos familiares y de género. Se juega también en la restauración de un orden sexo-afectivo que se presenta como verdadero, sagrado y deseable. Varios textos (Abracinskas *et. al.*, 2019, 2022; Oyhantcabal y Caccia, 2023; Cama-

1 Débora, cuyo nombre fue cambiado para mantener el anonimato, tiene poco más de treinta años, es madre y docente de física a nivel secundario. Se convirtió al pentecostalismo hace alrededor de trece años.

cho, Oyhantcabal y Rostagnol, 2024; Oyhantcabal, 2023, 2024a, 2024b, Rostagnol, 2020, 2024) han mostrado cómo ese orden sexual, afectivo y de género se articula y se afirma en retóricas antigénero, antifeministas, neoliberales, antilgbtiq+, coloniales, de derecha, autoritarias, etc. En particular, Magdalena Milsev (2020, 2021), a través de una etnografía en una iglesia pentecostal uruguaya, profundamente implicada en términos políticos, mostró cómo la conversión y la vida eclesial operan como procesos que reorganizan cuerpo, sexualidad y relato de sí. En una línea similar, pero desde Argentina, Melisa Sánchez (2019) señala que la religiosidad cristiano-evangélica es algo más que un mero asunto privado de creencias; opera más bien como una norma social que se realiza en la vida cotidiana y en los cuerpos.

Este texto se apoya en esas interlocuciones, pero corre el foco hacia una pregunta más precisa: no tanto qué normas circulan, sino cómo ciertas prescripciones llegan a sentirse plausibles, protectoras o espiritualmente necesarias en la vida cotidiana de quienes habitan esos mundos. Examinó cómo, en ciertas iglesias (neo)pentecostales de Montevideo, la moral sexual adquiere eficacia al encarnarse en experiencias rituales y comunitarias que forman sensibilidad, orientan el deseo y vuelven la vida íntima legible en clave espiritual. Más que un repertorio externo de mandatos, la moral sexual aparece aquí como una forma corporal, afectiva, relacional y generizada de habitar la propia vida. Para seguir ese proceso recorro a un conjunto de herramientas que me permiten desagregar sus escalas: el cuerpo como condición de la experiencia (Csordas, 1990, 2010), las mediaciones sensibles en la producción de presencia en la experiencia religiosa (Meyer, 2006), la circulación social de los afectos (Ahmed, 2015), el trabajo ético sobre sí (Mahmood, 2005) y el género como organizador de la vida social y estructura de poder (Scott, 1996). Me interesa, en esa dirección, precisar una operación que el trabajo de campo me volvió visible una y otra vez: el culto y la vida comunitaria contribuyen a formar una sensibilidad desde la cual cuerpo, pareja, placer y proyecto de vida pueden ser evaluados espiritualmente. La sugerencia de Sánchez (2019) resulta aquí especialmente productiva: salir del binarismo opresión/resistencia permite seguir cómo esas normas son habitadas, reproducidas, tensadas y a veces desplazadas en la experiencia cotidiana.

El artículo se basa en una investigación doctoral de carácter etnográfico realizada entre 2022 y 2025 en cinco megaiglesias (neo)pentecostales de Montevideo, con trabajo de campo sostenido en actividades eclesiales y entrevistas en profundidad orientadas a reconstruir trayectorias afectivo-sexuales en relación con la pertenencia religiosa. Aunque el material reunido es más amplio, aquí me concentro especialmente en los casos de Débora y Camilo, y recorro de forma complementaria a Alicia, Lautaro y Mariana. Todos los nombres son seudónimos. Este recorrido no busca representar al conjunto de la feligresía (neo)pentecostal, sino seguir escenas y trayectorias en las que la articulación entre ritualidad, sensibilidad y regulación sexo-afectiva se deja ver con particular intensidad.



Ritualidad, deseo e intimidad: claves para pensar la eficacia moral

Aunque presento estas formulaciones antes del análisis etnográfico, no funcionan como un marco exterior aplicado luego sobre los materiales. Surgieron, más bien, del propio trabajo de campo y de la necesidad de nombrar operaciones que aparecían una y otra vez en escenas, conversaciones y trayectorias.

Para abordar el problema que organiza este artículo distingo tres operaciones analíticas estrechamente entrelazadas: la producción de receptividad en el culto, un discernimiento moral del deseo que permite reinterpretar y reorganizar la propia trayectoria afectivo-sexual en clave espiritual, y una administración comunitaria de la intimidad que acompaña, corrige, jerarquiza y sanciona.

El desplazamiento hacia la experiencia exige, además, correrse de una lectura secular demasiado rápida, según la cual la eficacia religiosa podría explicarse por sugestión, manipulación o “lavado de cabeza”. Frigerio (2019) mostró los límites de ese reduccionismo para comprender la experiencia pentecostal. No se trata de convalidar la verdad de la presencia divina ni de denunciarla como ilusión, sino de describir cómo llega a volverse sensible, legible y moralmente orientadora para quienes participan de esos mundos. Meyer (2006) permite precisar que la cuestión no pasa por oponer una experiencia “auténtica” a una experiencia “fabricada”, pasa por atender a las prácticas de mediación que hacen posible que una presencia sea vivida como inmediata, verdadera y moralmente orientadora.

Si la conversión y la vida religiosa reorganizan cuerpo, sexualidad y relato de sí, como señalan Milsev (2020, 2021) y Sánchez (2019), la moral sexual no puede pensarse como un código abstracto que luego se aplica sobre personas ya formadas. En este punto, Thomas Csordas (1990, 2010) resulta especialmente fértil: el cuerpo no aparece como superficie sobre la que se inscriben significados, sino como condición de posibilidad de la experiencia. Ese posicionamiento teórico-metodológico nombra algo muy concreto del mundo (neo)pentecostal: cantar, levantar las manos, llorar, temblar, caer, esperar en silencio, acompañarse con otras personas, dejarse afectar por la música o por la prédica pastoral forma parte de una experiencia cotidiana que modela maneras de sentir y de estar. Es en esa reiteración donde ciertas interpretaciones del deseo empiezan a volverse corporalmente disponibles.

Birgit Meyer (2006), por su parte, permite profundizar otro aspecto decisivo: la presencia religiosa no sucede de la nada, debe pensarse a través de sus mediaciones sensibles. Para pensar esto, introduce el concepto de *sensational forms* para describir los modos en que las personas experimentan lo religioso, su presencia y el poder de lo trascendental.

Las formas sensoriales son modos relativamente fijos y autorizados de invocar y organizar el acceso a lo trascendental, creando y sosteniendo así vínculos entre quienes practican religiones en el contexto de organizaciones religiosas particulares. Las formas sensoriales se transmiten y se comparten, involucran a quienes participan en prácticas específicas

² Esta es una categoría nativa.

de culto y desempeñan un papel central en la formación de sujetos religiosos. Los rituales colectivos son ejemplos privilegiados de formas sensoriales, en la medida en que interpelan e involucran a quienes participan de una manera específica e inducen sentimientos particulares. (Meyer, 2006:9 - traducción propia)

Dicho de otro modo, la música, el silencio, la voz pastoral, los gestos, la disposición del cuerpo y la secuencia misma del culto no median algo que existiría intacto por detrás; forman parte del trabajo concreto por el que esa presencia se vuelve accesible, sensible y autorizada. Esto nombra con precisión algo que el trabajo de campo volvió especialmente visible: la inmediatez de la experiencia religiosa se configura a través de formas materiales y estéticas muy específicas y que forman parte de la infraestructura misma de la receptividad. Por eso la alabanza no puede leerse apenas como contexto emotivo que antecede a lo “importante”, es decir, a los mensajes normativos explicitados luego en la prédica. En los cultos observados, allí ya se están formando percepción, afecto y criterio moral; allí empieza a construirse la posibilidad de que lo que se dice suene verosímil, plausible y eficaz.

En los cultos observados, la alabanza funciona como un trabajo sonoro-afectivo que dispone los cuerpos, sincroniza atenciones y vuelve experimentable una presencia (Oyhantcabal, 2023; Milsev, 2020). La reiteración melódica, el crescendo de la alabanza, el canto conjunto de la feligresía, la modulación de la voz pastoral, el pasaje del volumen alto al silencio expectante, la invitación a repetir frases, a cerrar los ojos, a “*abrir el corazón*”, a “*dejar obrar a Dios*” o a “*entregarse al Señor*” configuran una pedagogía perceptiva. Es decir, sedimentan criterios desde los cuales se aprende a leer ciertas sensaciones como paz, ciertas conmociones como presencia divina, ciertos malestares como señal de desajuste y ciertos deseos como necesitados de vigilancia.

Si Csordas y Meyer ayudan a comprender cómo se forma una receptividad sensible en relación a lo religioso, Sara Ahmed (2015) ofrece una herramienta clave para seguir cómo ciertas formas de vida se cargan afectivamente y llegan a orientarnos. El deseo no aparece aquí como una interioridad previa que la religión simplemente reprime o libera. Se orienta en una trama de relaciones, escenas rituales y promesas de bienestar. La moral sexual opera a través de prohibiciones, sí, pero organiza además una economía afectiva que asocia ciertas formas de vida con paz, cuidado, respetabilidad, restauración o verdad espiritual, mientras otras quedan ligadas a la culpa, la inquietud, el desorden o la contaminación. Las personas no aprenden únicamente qué deben hacer; aprenden también qué trae sosiego, qué deja intranquilidad, qué parece abrir futuro y qué se experimenta como riesgo.

Desde ahí propongo hablar de discernimiento moral del deseo para nombrar una capacidad aprendida de interpretar sensaciones, vínculos y decisiones en clave espiritual. Discernir supone leer placeres, culpas, dudas, vacíos o estados de paz a la luz de una lógica que distingue entre lo que edifica y lo que desordena, entre lo que acerca a Dios y lo que amenaza con alejar de él, entre lo que hace bien y lo que hace mal. Esa capacidad se forma en el culto, pero no se agota allí: se prolonga en testimonios, consejos pastorales, disciplinas del noviazgo, circuitos de confesión y ejercicios cotidianos de examen de sí.



El trabajo de Saba Mahmood (2005) permite dar un paso más. Su aporte resulta crucial porque desarma una oposición demasiado rápida entre norma y sujeto, y entre obediencia y agencia. Sánchez (2019), por su parte, ayuda a seguir cómo esas normas se construyen, citan e iteran en la vida cotidiana de la iglesia. Ese cruce resulta fértil para nombrar una zona del campo que aparece una y otra vez: las personas no se vinculan con la norma solo bajo la forma de la sumisión o del rechazo, sino también a través de apropiaciones parciales, desplazamientos, malestares y maneras ambivalentes de habitarla.

Nada de esto recae sobre un sujeto neutro. En el trabajo de campo, la moral sexual apareció entramada con prácticas, discursos, imaginarios e interacciones que no pesaban igual sobre mujeres y varones ni volvían del mismo modo visibles sus transgresiones. El género no funciona aquí como telón de fondo, sino como parte del propio mecanismo de regulación. La etnografía muestra que el reproche, la vergüenza, la necesidad de dar explicaciones y la exposición de la falta se distribuyen de manera desigual. En ese punto, el diálogo con Susana Rostagnol (2016) resulta clave: la moralidad religiosa puede leerse como política del cuerpo en clave de género, clase y raza, una forma de regulación que no solo prescribe conductas, sino que asigna diferencialmente quién debe encarnar la pureza, quién queda más fácilmente bajo sospecha y quién carga con la tarea de volver moralmente legible su intimidad. Joaquín Algranti y Mariela Mosqueira (2019) permiten afinar otra dimensión: la autoridad evangélica se sostiene en tramas doméstico-religiosas donde familia, visibilidad pública, reputación y murmuración forman parte del gobierno cotidiano de la vida eclesial. La intimidad no queda fuera de la institución: se vuelve superficie de escrutinio, criterio de legitimidad y terreno privilegiado de intervención moral.

Trazos metodológicos y decisiones analíticas

Este artículo no estudia el (neo)pentecostalismo uruguayo en términos generales ni pretende ofrecer una caracterización exhaustiva del campo evangélico en el país. El recorte es otro, más preciso: me concentro en cinco megai Iglesias (neo)pentecostales urbanas con presencia en Montevideo, seleccionadas por un rasgo específico, su inscripción, más o menos explícita, en un repertorio neoconservador antigénero³. Con esta expresión aludo a un conjunto de posicionamientos religiosos, morales y políticos que combinan posturas conservadoras y neoliberales, y que presentan a los feminismos, a las agendas de diversidad sexual y de género, y a la ampliación de derechos sexuales y reproductivos como amenazas al orden social, familiar y espiritual. En estas iglesias, sexualidad y género aparecen recurrentemente como terrenos de disputa moral, de restauración de jerarquías y de defensa de una idea sacralizada de familia heterosexual (Milsev, 2021; Oyhantca-

3 Propongo el concepto de neoconservadurismos antigénero, a partir de los aportes de José Manuel Morán Faúndes (2022, 2023, 2024), para dar cuenta de un campo heterogéneo de actores religiosos, políticos, mediáticos y organizacionales que se articulan de manera contingente en torno a agendas comunes como la oposición al género como categoría analítica, el rechazo a los derechos sexuales y reproductivos y la defensa de un orden familiar cristiano, patriarcal, cisheterosexual y reproductivista ocupan un lugar central.

bal, 2024a, 2024b). Ese perfil no agota su identidad institucional, pero sí constituye una condición relevante para el problema que analizo aquí.

El trabajo de campo fue realizado entre 2022 y 2025. Durante ese período asistí de forma sostenida a cultos semanales, servicios especiales y actividades orientadas más directamente a temas de familia, pareja, sexualidad y formación espiritual. Participé también en células, grupos amigos y espacios de aprendizaje de lecciones bíblicas, además de otras instancias desarrolladas dentro y fuera del templo: campamentos, encuentros intensivos, jornadas temáticas, conversaciones informales e instancias de sociabilidad. Esa presencia prolongada fue decisiva porque el problema que me interesa no se deja captar desde una mirada exterior (Avanza, 2022). Me permitió seguir escenas, interacciones, discursos, prácticas, imaginarios y formas de circulación de la autoridad moral en la vida cotidiana de las comunidades.

El artículo se apoya, además, en 36 entrevistas en profundidad realizadas a personas que hacen o hicieron parte de estas iglesias. Las entrevistas estuvieron orientadas a reconstruir trayectorias afectivo-sexuales: experiencias de noviazgo, pareja, matrimonio, conversiones, permanencias, alejamientos, deseos, emociones, conflictos, vínculos con el pastorado y con la comunidad y lecturas en retrospectiva de sus propias trayectorias. Busqué seguir procesos biográficos para reconstruir itinerarios corporales-sexuales (Oyhantcabal, 2020): cómo ciertas prescripciones fueron vividas, incorporadas, resistidas, criticadas o reinterpretadas en la experiencia concreta de las personas y a lo largo de su vida, identificando hitos y puntos de inflexión. Ese tipo de entrevistas permite acceder a una dimensión temporal que la observación participante no siempre deja ver: sedimentaciones, quiebres, ambivalencias, desplazamientos en la relación consigo mismas y con las comunidades religiosas. Por motivos éticos y de confidencialidad, todas las entrevistas fueron anonimizadas y los nombres que aparecen son pseudónimos.

La selección de las iglesias respondió a un criterio analítico antes que representativo. Me interesaba trabajar sobre instituciones grandes, urbanas, con fuerte capacidad de convocatoria, con alianzas con otros actores políticos (religiosos y político-partidarios) y con una intervención sostenida en asuntos vinculados con sexualidad, familia y género. No todas las iglesias evangélicas de Montevideo comparten ese perfil, ni todas lo hacen del mismo modo. Por eso, las afirmaciones que desarrollo a lo largo del artículo remiten a este universo específico y a las trayectorias de personas vinculadas a él. El anonimato institucional responde tanto a razones de (auto)cuidado como a una decisión analítica: no busco producir una cartografía de instituciones y discursos, sino reconstruir escenas cotidianas y trayectorias en las que la encarnación de la moral sexual se deja ver con especial nitidez.

En este artículo trabajo de manera más intensiva con algunas trayectorias. Débora y Camilo ocupan un lugar central porque condensan con especial nitidez la articulación entre ritualidad, sensibilidad y regulación moral. Alicia y Lautaro permiten complejizar ese núcleo mostrando, desde registros distintos, procesos de interiorización moral, culpa, vigilancia de sí y crítica retrospectiva. Mariana apa-

rece de manera más breve, como una viñeta estratégica para pensar y analizar la simultaneidad entre alivio, condena moral y reorientación de la vida. Este recorrido no supone que los demás materiales sean irrelevantes, sino que una escritura analítica más concentrada exige jerarquizar escenas y trayectorias que permitan demostrar mejor el argumento sin dispersarlo.

Culto, presencia y producción de receptividad sensible

Camilo tiene 36 años y trabaja como administrativo en un ente público. Se presenta como *“nacido en la iglesia”*, una expresión muy extendida entre personas del ámbito cristiano. Creció entre ensayos, campañas evangélicas y cultos semanales: su padre tocaba el saxo, su madre cantaba en la alabanza. Habla de la alabanza con seguridad. Dice enfáticamente: *“Yo sé de esto. Desde niño acompañé a mis viejos y de adolescente empecé a tocar el bajo en la banda de la iglesia”*. Describe esa tarea como algo que no puede hacer cualquiera porque *“tiene un valor espiritual único”*. Cuando le pregunto qué ocurre allí, elige una fórmula muy precisa para explicarlo. *“En la jerga de la iglesia”*, me dice, *“se trata de generar la atmósfera para que descienda la presencia de Dios”*.

Presenta la alabanza como un trabajo delicado y cuidadoso para construir una predisposición en la feligresía de contacto con lo sagrado. Quienes tocan o cantan no estarían apenas ejecutando canciones; estarían colaborando en la creación de las condiciones para que algo suceda en la congregación. En sus palabras, *“la gente siente en el corazón que hay algo distinto”*. Y agrega: *“a veces es llanto, otras veces una sensación de tranquilidad o de paz. A veces aparece como un estremecimiento difícil de explicar”*. Las reflexiones de Camilo me llevan a pensar la alabanza como una suerte de umbral: un desplazamiento desde el *“ruido de la semana”*, como él mismo lo llama, hacia otra textura de atención, desde la mera presencia física en el templo hacia la sensación de estar ante Dios.

Leído desde Meyer (2006), el punto no pasa por decidir si esa presencia divina es *“real”* o *“construida”*, sino por describir qué elementos se ponen en juego y cómo llega a volverse sensible. La inmediatez de la experiencia no aparece, entonces, como lo opuesto de la mediación, es uno de sus efectos más logrados. En estos cultos, incluye bandas en vivo, progresiones melódicas, reiteración de frases, crescendos, bajadas de volumen, silencios, oraciones sobre la música, invitaciones a levantar las manos, cerrar los ojos, permitirse sentir en profundidad, pasar al frente, dejarse tocar (Oyhantcabal, 2023). Camilo señala que *“había que lograr que se genere cierta conexión con las personas y entre las personas, porque sino se puede dar vuelta todo”*. El culto no depende únicamente de la convicción doctrinal de la feligresía. Depende también de una serie de modulaciones sensibles que tienen que salir bien y que hablan de una suerte de infraestructura estética y afectiva.

Eso se vuelve aún más claro cuando describe la música como *“lo más cercano que hay con Dios”*. La cercanía, aquí, no remite simplemente a una metáfora. Nombra una capacidad específica de afectar el cuerpo y reorganizar la percepción. En este punto, Csordas (1990, 2010) resulta especialmente productivo: lo que se educa

en estas escenas es una forma de escucha, una forma de sentir. Quienes participan de manera sostenida en estos cultos aprenden, con el tiempo, a reconocer determinados estados corporales y afectivos como huellas de una verdad espiritual. La paz, el quiebre emocional, la entrega, el alivio o el ardor no quedan del lado de una interioridad privada; circulan como “modos somáticos de atención” (Csordas, 2010), signos compartidos y culturalmente entrenados, aunque vividos muchas veces con intensidad genuina. En el culto no se produce una transformación total del yo en cada ocasión, pero sí se sedimenta una disposición: se aprende a abrirse, a percibir, a prestar atención a lo que sucede adentro y alrededor.

Camilo introduce, además, otro elemento especialmente interesante cuando habla de que esa disposición ya viene moralmente estructurada, y esa estructuración no es ajena a las relaciones de género. Cuando habla del altar como “*el lugar más sagrado donde se hace música*”, está nombrando una jerarquización del espacio y de los cuerpos que pueden ocuparlo. Según él, tocar en la alabanza exigía “*tener cuidado, estar conectado con Dios y sobre todo mantenerte puro. No podés estar contaminado*”. Al preguntarle qué significaba esa pureza, me señaló “*una persona homosexual o travesti no podría tocar nunca allí. Pero tampoco podés tocar si mantuviste relaciones sexuales en los días previos. Y aún peor para las mujeres que si tuvieron relaciones pre-maritales, no solo las sancionan unos días, sino que las expulsan de la banda*”.

La trama de la pureza moral se vuelve visible, entonces, cuando hablamos sobre sexualidad. Aunque insistía en que “*todos los pecados son iguales*”, enseguida aclaraba que, en la práctica, “*los pecados vinculados con lo sexual cargan un peso mayor. Son los peores*”. Esa percepción se intensificaba en el ámbito de la música. Es decir, la cuestión no se agota en ser bueno musicalmente hablando. Importa qué clase de vida lleva quien sube al altar, qué hace con su cuerpo, qué pecados comete y cuáles de ellos eran lo suficientemente graves como para volverlo impropio para ese lugar. La escena ritual, entonces, no solo produce atmósfera: distribuye también legitimidades. El altar construye sacralidad, pero al mismo tiempo organiza fronteras morales y sexuales sobre quién puede estar cerca de lo sagrado sin ponerlo en riesgo.

Lo que importa subrayar aquí es que la producción de receptividad no viene separada de una lógica sexual y de género. La presencia de Dios no se invoca en abstracto. Se invoca en un espacio codificado, donde pureza, orden, autoridad y proximidad a lo sagrado ya están distribuidos de manera desigual. No todos los cuerpos llegan del mismo modo al altar: algunos deben probar más intensamente su adecuación moral; otros quedan más rápidamente marcados como contaminantes o impropios.

Débora permite observar el reverso experiencial de este proceso. Si en Camilo la alabanza aparece desde el lado de quienes producen esa atmósfera, en Débora se deja ver desde el lado de quien queda tomada por ella. Tiene poco más de 30 años, es madre y docente de ciencias en educación media. Se convirtió al pentecostalismo hace unos trece años, durante un campamento. Recuerda ese episodio con especial detalle porque lo vivió como una “*ruptura radical*”. Al principio man-



tuvo una posición de enorme desconfianza; de hecho, me dijo que por momentos sintió que le podían estar “*lavando el cerebro*” y que quería irse. Sin embargo, en una instancia de adoración posterior, en medio de la música lenta, escuchó nuevamente la “*voz de trueno*” que le decía que dejara de gastar energía en destruir y que se ocupara de crear. Ahí dejó de dudar de que era Dios quien le hablaba para indicarle una misión.

Encuentro su relato analíticamente potente porque deja ver cómo la reiteración de cierta experiencia le permite construir y confiar en una nueva verdad: la existencia de un Dios. Lo que vuelve convincente ese momento para ella es la fuerza misma de lo vivido, y lo inexplicable de que Dios conociera aspectos de su intimidad. “*No era una voz que venía de mí, era un registro distinto que nunca había visto, sentido, ni vivido. Estoy segura de que era Dios, porque además sabía las cosas que yo venía pensando hacía tiempo*”.

La atmósfera del campamento no aparece en su relato como un simple marco. Fue la condición de posibilidad de que una voz se volviera audible para ella y, más aún, confiable. Años después, Débora seguía nombrando ese episodio como el momento en que Dios le mostró su amor. La experiencia, sin embargo, no clausuró sus cuestionamientos ni la convirtió en una creyente acrítica. Pero instauró una relación de confianza. Desde entonces, me decía: “*Ahí supe que tenía que seguir su palabra. Sabía que él me conocía y lo que quisiera de mí sería lo mejor*”.

Débora y Camilo muestran dos caras de un mismo proceso. En ambos casos, el culto produce una receptividad sensible: una apertura en la que ciertas experiencias pueden vivirse como cercanas, amorosas, convincentes, transformadoras y veraces. Esa sensibilidad no es neutra. Se forma en un dispositivo que organiza jerarquías espaciales, criterios de pureza, accesos diferenciales a lo sagrado y formas desiguales de vigilancia sexual. Por eso la ritualidad no antecede simplemente a la moral sexual ni la envuelve: contribuye a producir el suelo sensible desde el cual ciertas orientaciones del deseo, ciertos cuerpos y ciertas formas de vida íntima pueden llegar a sentirse legítimos, peligrosos o contaminantes.

Discernimiento moral del deseo

En este apartado me interesa seguir qué ocurre cuando la disposición formada en el culto se vuelve criterio para leer, (re)interpretar y (re)organizar la propia trayectoria sexo-afectiva. La regulación sexual aparece entonces como un proceso que enseña a interpretar afectivamente la propia experiencia. El deseo no desaparece ni queda simplemente reprimido: se rehace en una trama de adhesiones, temores, culpas, promesas de bienestar y búsquedas de coherencia espiritual.

Débora vuelve visible esta dinámica cuando recuerda el período en que saliendo con Esteban, quien luego sería su esposo, empezó a sentir que su práctica sexual no estaba alineada a su moral sexual. “*Me pesaba en la conciencia*”, me dijo. “*Yo ya había tenido relaciones sexuales, pero luego de convertirme, Dios perdonó ese pecado y me purificó. El tema fue con Esteban que bueno... que... que estábamos teniendo relaciones antes del matrimonio*”. Ella lo conversaba con él, intentaban abstenerse,

se proponían frenar, y sin embargo *“nunca logramos sostenerlo. A veces uno, a veces el otro no se aguantaba”* y volvían a encontrarse en la misma escena.

La expresión que utiliza para describirse a sí misma es interesante: *“estaba en cortocircuito”*. Condensa la idea de que la norma ya está adentro, incorporada como conciencia, como lenguaje para interpretar y valorar sus propias prácticas, como un peso sobre el cuerpo y sobre la decisión de qué hacer con él. Pero esa incorporación no cancela el deseo ni lo ordena linealmente. Produce fricción. Y ese cortocircuito muestra que la eficacia moral de la regulación sexual no depende únicamente de una obediencia exitosa. También opera cuando una persona falla, vuelve a intentar, negocia consigo misma y relea lo que hace desde una lógica espiritual.

Mahmood (2005) ayuda a comprender esa escena. Débora habita una relación ética consigo misma en la que el deseo queda sometido a examen, conversación, promesa y balance. Lo decisivo no es si la norma moral logró impedir la práctica sexual, sino que le dio forma a la experiencia misma de esa práctica. Incluso hoy, cuando evalúa ese período de su vida, reconoce la importancia de la vida sexual dentro del matrimonio y sigue nombrando aquel momento como una experiencia problemática de desajuste moral. Aún más, liga retrospectivamente esa experiencia a un aprendizaje: *“Fue un período muy difícil, me sentí muy mal y muy culpable. Pero aprendí muchas cosas, sobre todo, por qué Dios quiere que cuidemos nuestras conductas y la importancia del matrimonio. Fue un mojón en mi vida que me dijo por acá no, por acá sí”*. La culpa no funciona solamente como castigo posterior al acto. Opera también como afecto orientador: indica dirección, vuelve algo problemático, exige revisión y produce aprendizaje.

Al mismo tiempo, Débora introduce algunos cuestionamientos, no acepta ese período desde una interpretación única. Más adelante en la entrevista, introduce otra perspectiva más crítica donde objeta que ciertas iglesias carguen de culpa a adolescentes y jóvenes: *“en el intento por ‘cuidar tanto’, terminan estropeando la psiquis de personas en una edad muy vulnerable. Como si la sexualidad por placer fuera un problema tan grave. Hay que cuidarse sí, pero hay que disfrutar”*. Esa inflexión crítica importa porque impide una lectura homogénea: la culpa orienta, sí, pero también puede saturar, deformar, fijar la atención en un solo aspecto de la vida y volver más pesada la experiencia moral de lo sexual de lo que ella considera justo.

Alicia permite ver otra modulación de esta misma pedagogía. Tiene cerca de 45 años, es enfermera domiciliaria, se crió en una familia evangélica de clase trabajadora y pasó más de tres décadas en la misma iglesia. Cuando tuvimos la entrevista, me cuenta que hacía poco tiempo se había cambiado a otra iglesia. Su trayectoria no está marcada por un conflicto puntual como el de Débora, sino por una convivencia ambivalente entre pertenencia religiosa y vida *“del otro lado”*. La expresión es nativa. *“El otro lado”*, explica, *“es hacer lo que vos no harías en el evangelio: salir, estar con muchas personas, fornicar, ir al boliche, probar una vida que dentro de la iglesia no llevaba”*.



Lo interesante es que esa salida no le supone una ruptura total con la vida en la iglesia. Alicia insiste en que no dejó de ir a la iglesia porque *“sabía que ese lugar me servía”*. La frontera entre *“ser de la iglesia”* y *“ser del mundo”* no siempre funciona como un límite rígido y absoluto. No abandona del todo un universo ni entra limpiamente en otro; compatibiliza, prueba, vuelve, reordena. La *“conciencia cristiana”* a la que Alicia se refiere nombra justamente una persistencia: la moral no desaparece cuando se cruza una frontera, sino que sigue operando desde adentro de la propia experiencia. *“Muy adentro”*, dice, *“una persona que probó el evangelio sabe que ciertas cosas están mal, aun cuando las disfrute o intente negarlo”*. Y enseñada lo liga al Espíritu Santo, al arrepentimiento y a una *“convicción de lo malo”* que no depende de una vigilancia externa.

Alicia rechaza haber vivido ese tiempo desde un miedo al castigo divino, pero me cuenta *“Obviamente me fue mal. El mundo puede ser muy interesante pero en el fondo estás sola y te va mal”*. Enfatiza que no le importaba ser castigada ni sufrir; lo que más le dolía era haber hecho sufrir a Dios. *“Cuando vos amás a una persona, no querés lastimarla”*, me explicó. De nuevo, la moral sexual y relacional queda anudada a una economía afectiva. El problema no es solamente infringir una norma; es herir un vínculo. Ahmed (2015) resulta útil aquí porque permite ver que la obediencia no se adhiere solo al temor. También se pega al amor, a la vergüenza, al deseo de cuidado y a la búsqueda de una forma de vida que se sienta espiritualmente habitable.

En Alicia esa pedagogía se deja leer en otra clave: *“Cuando decidí hacer mi camino, tenía familia, amigos, dinero, capacidad de salir, incluso una vida material muy satisfactoria. Tenía una relación de pareja también”*. Nada de eso impedía que, al volver a su casa, apareciera una sensación de falta difícil de llenar: *“tenía todo, pero ¿para qué? Espiritualmente me hacía mal”*. La moral religiosa ofrece una gramática desde la cual ciertas experiencias llegan a sentirse y vivirse como espiritualmente dañinas.

Mariana permite condensar este mecanismo en una escena breve pero muy reveladora. Migrante venezolana, de 36 años al momento de la entrevista, cuenta que llegó a la iglesia *“con una carga muy fuerte por los abortos que me había practicado”*. Durante una prédica sobre aborto, dice, se le *“reafirmó”* su autodiagnóstico de *“asesina”*. Lo significativo es que inmediatamente después de esa condena sintió tranquilidad: *“en ese momento también tenía paz”*. Condena moral y alivio afectivo no aparecen escindidos, sino superpuestos. Ese acoplamiento muestra que una clasificación severa de la propia vida puede operar al mismo tiempo como herida y como forma de volverla legible, ordenable, soportable. Mariana lo resume con una frase: *“este es mi lugar, la iglesia es el lugar al que debía llegar y Dios me recibió con los brazos abiertos”*. Aunque breve, esta escena muestra que la moralización de la sexualidad puede vivirse a la vez como juicio, acogida y reorientación de sí.

Las trayectorias trabajadas muestran así que la regulación sexual funciona como una pedagogía afectiva del discernimiento. El deseo no aparece como esencia luego reprimida, sino como algo que se rehace en una trama de afectos, relaciones, interacciones e interpretaciones. Esa pedagogía no elimina el conflicto ni asegu-

ra obediencias lineales. Produce, más bien, orientaciones inestables: culpas que guían y saturan, vínculos que ordenan y pesan, malestares que no siempre empujan a la ruptura, pero sí reconfiguran la manera en que una persona se siente consigo misma.

Intimidad, disciplina y agencia ambivalente

En estas iglesias, la sexualidad suele presentarse como un asunto “privado”, de la pareja y del vínculo con Dios, sobre todo en un contexto más amplio de democratización sexual⁴ al que se responde buscando replegar la vida sexo-afectiva al ámbito familiar y moral. Pero el trabajo de campo muestra otra cosa: lejos de permanecer resguardada en una interioridad inviolable, la vida íntima se vuelve materia de conducción, evaluación, consejo, rumor, corrección y sanción. Como mostraré en las escenas que siguen, ese pasaje no opera de manera homogénea ni igualitaria. Las transgresiones de mujeres y varones no son abordadas del mismo modo, ni se distribuyen de forma equivalente la vergüenza, la responsabilidad y la posibilidad de restauración.

La experiencia de Débora da cuenta de esto. Cuando quedó embarazada de Esteban, estaba intensamente involucrada en la iglesia: era líder de jóvenes, trabajaba en la radio y participaba en la alabanza. Sucedió en medio de ese período de “*cor-tocircuito*” entre su práctica sexual y conciencia moral, pero el embarazo habilitó otro nivel de intervención porque dejó en evidencia su sexualidad premarital. La sanción fue concreta y escalonada: “*tuve que hablar delante de las autoridades de la iglesia para confesarles mi pecado*”. Unas semanas después, estando de ocho meses decidieron apartarla completamente de la radio, de la alabanza y del liderazgo. Ella reconoce, “*Yo no estuve bien y mis actos tienen consecuencias*”, pero esa responsabilización no justifica el modo en que vivió el proceso: “*fue un momento de crisis. Crisis, crisis. Me quitaron todo lo que me importaba ahí adentro para disciplinarme*”. La disciplina es un término nativo que refiere a las medidas que se toman para corregir el desvío moral de una persona. Son medidas que toman forma institucional, tocan espacios específicos, organizan la visibilidad pública y reordenan la posición de alguien dentro de la comunidad.

Débora expresa en tono de queja: “*recayó todo sobre mí*”. Su pareja, que también participaba de la misma iglesia, habló con el pastor y se reconoció igualmente responsable, pero no recibió una sanción equivalente ni perdió del mismo modo lugares de legitimidad pública. Aunque el deseo y la culpa circulaban en la pareja,

4 Basándome en Éric Fassin (2012), uso la expresión democratización sexual para referirme a un proceso histórico conflictivo, parcial y no lineal de ampliación de derechos, lenguajes públicos y marcos de reconocimiento vinculados con sexualidad, reproducción, género y diversidad sexo-génerica. En Uruguay, ese proceso se expresó en debates y transformaciones normativas en torno a derechos sexuales y reproductivos, interrupción voluntaria del embarazo, matrimonio igualitario, reconocimiento de identidades trans y políticas de género, pero también en una intensa reacción moral y política que buscó reinscribir esas transformaciones como amenaza al orden familiar, religioso y nacional. En ese sentido, no hablo de una democratización plena ni exenta de conflicto, hablo de un campo de disputa en el que la ampliación de derechos convive con nuevas formas de regulación, backlash moral y ofensivas antigénero (Abracinskas et al., 2019, 2022; Oyhantcabal y Caccia, 2023; Rostagnol, 2020, 2024).



la economía moral en la que se inscriben prepara desigualmente quién quedará más expuesta cuando esa intimidad se vuelva visible, quién cargará con mayor intensidad con la exigencia de pureza y quién verá convertida su vida sexual en problema comunitario.

La escena deja ver algo más preciso que una doble moral en abstracto. Lo que allí se redistribuye es la visibilidad, la autoridad y la carga disciplinaria sobre el cuerpo femenino. No se trata solamente de que a las mujeres se las juzgue más; en escenas como esta, ciertos cuerpos femeninos funcionan como superficie privilegiada de evidencia moral (Rostagnol, 2016). El embarazo vuelve públicamente legible una sexualidad que, mientras pudo mantenerse en el plano de la sospecha o del rumor, concernía a ambas personas; una vez visible, la transgresión se adhiere con más fuerza al cuerpo de la mujer, que pasa a cargar con la vergüenza, la explicación y la restauración.

Débora nombra esa desigualdad de manera parcialmente individualizada cuando dice que el problema era ese pastor en particular, “*súper machista, súper cuadrado y medio institucionalmente violento*”. Pero esa formulación deja entrever algo más amplio: una modalidad de administración moral en la que las mujeres quedan más fácilmente capturadas como problema sexual visible, mientras los varones conservan con mayor facilidad zonas de opacidad, negociación o continuidad en su legitimidad comunitaria. El género aparece así no solo en el contenido de las prescripciones normativas, sino en la distribución diferencial de sus consecuencias: quién debe “*hacerse cargo*” públicamente, quién puede seguir ocupando lugares de autoridad y quién queda obligada a volver moralmente inteligible su intimidad ante la comunidad.

Sin embargo, la experiencia de Débora no queda íntegramente capturada por el régimen de castigo. La misma crisis abre otra textura, otras capas. Hubo personas que la sostuvieron, que le escribieron para manifestarle apoyo, que le dijeron que entendían lo que estaba pasando o que les parecía injusto. Una misionera le recordó, incluso, que en los noventa había acompañado a una líder de la alabanza a abortar y que, por eso mismo, “*le parecía valiente que yo me hubiera hecho cargo de mi niño*” (Débora). Esa intervención alteró la lógica punitiva sin anularla. Ella cuenta que también su pareja la sostuvo con un “*amor implacable mientras otros se alejaban o chusmeaban*”. La eficacia del dispositivo no descansa, entonces, únicamente en el castigo. También se sostiene en el deseo de pertenecer, en los apoyos selectivos, en el miedo a perder la comunidad y en la expectativa de que alguien traduzca la caída en posibilidad de restauración. En este caso, la administración moral de la intimidad hiere y acompaña a la vez.

Ahí se vuelve visible una primera forma de agencia ambivalente. Débora no responde a la sanción con obediencia ni con ruptura absoluta. Critica duramente la manera en que fue tratada, se aleja de esa iglesia, atraviesa un duelo y una depresión, y al mismo tiempo no abandona la fe porque considera que, en último caso, lo que le sucedió es su propia responsabilidad, es causa del libre albedrío. Lo que hace es reordenar la relación entre iglesia y espiritualidad. Dice haberse dado cuenta de que tenía una “*espiritualidad muy iglesia dependiente*” y propone

“retomar el primer amor, el primer altar: Dios”. Mahmood (2005) ayuda a leer esta escena: la agencia no se deja capturar únicamente por la imagen de la resistencia frontal. También puede aparecer como desplazamiento, reapropiación, toma de distancia, trabajo de autocuidado y búsqueda de otra forma de vivir la fe. Débora no sale ni se escapa de la moralidad religiosa; la reacomoda desde esa herida concreta.

Camilo deja ver otra cara: la disciplina sexual como administración pública de la reputación. En la entrevista recuerda episodios en los que parejas eran llamadas al frente porque *“fulanito y sultanita tuvieron relaciones sexuales”* y quedaban disciplinadas, incluso *“con tareas humillantes como limpiar baños durante meses”*. Cuando le pregunté cómo se vivía eso, respondió con una frase muy concreta: *“era así una humillación para aleccionarnos”*. En su propio caso, aunque no fue expuesto de esa forma, el control operó a través del comentario, el cálculo reputacional y la exclusión: la banda decidió que no tocara porque *“¿qué van a pensar?, ¿qué van a decir? Y sí, capaz se enteraron de que yo tuve relaciones antes del matrimonio, por lo que decidieron prevenirse”*. Lo que está en juego ahí no es solo la sanción de una conducta, sino la administración de la dignidad moral de una persona dentro de una comunidad que espera funcionar también como guardiana de su pureza y de la de la comunidad.

La moral sexual se administra, además, mediante la distribución de lugares legítimos dentro de la escena religiosa. En el caso de Camilo, la pureza del altar y la sospecha sobre el cuerpo o la vida privada se traducen en acceso o expulsión de espacios visibles. El castigo no siempre necesita exposición pública; puede tomar la forma de *“chusmerío que a veces termina en un teléfono descompuesto”*, de una banda que te corre para evitar escándalos futuros. Él lo narra retrospectivamente como una *“herida en lo personal”* que lo llevó a cuestionarse muchas cosas del mundo (neo)pentecostal en el que creció. Ese “chusmerío” no remite apenas a un exceso informal de la vida comunitaria. Como muestran Mosqueira y Algranti (2019), la vida privada y familiar de quienes ocupan lugares visibles puede volverse objeto de escrutinio constante, y la murmuración funciona también como una forma de monitoreo reputacional dentro de la iglesia.

Si en Débora y Camilo la disciplina aparece ligada a la exposición, en Lautaro se vuelve visible otra modalidad del control: la que trabaja desde adentro, a través de culpa, la autovigilancia y la dependencia pastoral. Tiene 33 años, creció en la iglesia, ocupó roles de referencia y hoy participa en grupos de conversación con otros varones que también pasaron por liderazgos religiosos. Cuando habla de sexualidad, vuelve una y otra vez a la adolescencia, la masturbación y la pornografía. Lo que describe es mucho más que una prohibición, habla de un círculo sin fin que lo mantuvo enredado: masturbación, placer, culpa, remordimiento, arrepentimiento, oración, promesa de abandonar la práctica, recaída, masturbación. Con el tiempo, dice, *“eso te hace sentir que ya no solo es malo masturbarse, sino que vos sos el malo”*. Ahí se marca el pasaje desde la evaluación de una práctica hacia la propia degradación moral del yo. En su caso, la disciplina no necesita exposición pública para producir efectos; trabaja desde adentro, reorganizando cómo una persona se siente consigo misma.



Agrega, además, otra capa crucial: la dependencia pastoral. A juicio de Lautaro, “*ciertas iglesias convierten la culpa en un mecanismo para tenerte atrapado y dependiente. Cuando pecás, necesitas hablar con un líder o un pastor, pedirle orientación para ver cómo recuperarte*”. Su intimidad aparece así como constantemente mediada por la autoridad pastoral. Dice directamente: “*Es abusivo. Hacen uso y abuso de su poder sobre la gente*”. A pesar de la fuerza de esa formulación, señala “*mi fe está intacta, aunque ya no quiero vivirla del mismo modo*”. De hecho, insiste en que no todo fue malo; a partir de su crítica, la comunidad tuvo que hacer “*mea culpa*”: “*aprendieron ciertas cosas, las enseñaron, y después tuvieron que reconocer que hacían daño*”. Ahí la agencia vuelve a aparecer en un registro particular. Lautaro no rompe de manera total con la fe: la revisa, reordena sus creencias y trata de habitar una forma “*más sana*” de vínculo con Dios y con su propia sexualidad.

Estas trayectorias muestran que la eficacia de la moral sexual se sostiene también en la administración cotidiana de la intimidad: en quién acompaña, corrige, expone, perdona o deja volver. De ahí que la obediencia rara vez sea completa y que la crítica no abra de inmediato una salida nítida. Entre medio aparecen fisuras, negociaciones, cansancio, reacomodos, permanencias parciales y reapropiaciones de la fe. La moral sexual aparece entonces como una trama de autoridad, pertenencia, disciplina, afectos, sufrimiento y búsqueda de formas más habitables de la vida íntima. Por eso elijo hablar de agencia ambivalente. No para negar el control ni para despolitizar la disciplina, sino para describir con mayor precisión cómo las personas habitan un dispositivo que puede contenerlas y lastimarlas a la vez.

Consideraciones finales

Llamar experiencia a la moral sexual no implica suavizar su violencia, sino localizar mejor su eficacia y su plausibilidad. En las iglesias analizadas, la regulación sexual adquiere fuerza cuando deja de presentarse solo como mandato y se vuelve atmósfera, sonido, consejo, emociones, culpa, alivio, vigilancia, pertenencia, herida y posibilidad de restauración. Esa eficacia se produce en escalas entrelazadas: en el culto se forma una receptividad sensible; en la vida comunitaria esa disposición se traduce en discernimientos sobre cuerpo, pareja y proyecto de vida; en la administración cotidiana de la intimidad adopta formas concretas de acompañamiento, jerarquización y sanción. La moral sexual no opera como una capa exterior aplicada sobre sujetos ya hechos. Participa en la formación misma de una relación consigo, con otras personas y con Dios.

Esa formación moral es corporal, relacional y desigualmente generizada. No se despliega en una interioridad abstracta, sino en cuerpos, vínculos pastorales, espacios rituales jerarquizados, rumores, gestos de cuidado y escenas de humillación. En las trayectorias analizadas, las mujeres cargan con mayor intensidad con la exigencia de pureza y respetabilidad, y sobre ellas recae con más fuerza la exposición pública de la transgresión cuando la sexualidad se vuelve visible. Los varones también son disciplinados, pero con frecuencia a través de otras mediaciones: reputación, acceso diferencial a espacios de liderazgo, control pastoral, autovigilancia y culpa interiorizada. La asimetría no consiste en que unos sean

controlados y otras no, sino en que la moral sexual es generizada y administra de manera distinta la vergüenza, la prueba y la posibilidad de seguir siendo moralmente legible dentro de la comunidad.

Las trayectorias trabajadas desaconsejan, además, tanto la imagen de una feligresía dócil completamente capturada como la idea de que la agencia solo aparece en la ruptura. Entre ambas se abren brechas y sinuosidades: permanencias críticas, negociaciones, reapropiaciones de la fe, denuncias y críticas del daño causado sin abandono total de la creencia, apoyos entre fieles que desbordan la posición institucional. Atender a esa zona no implica relativizar la relación de poder que se instaure en la regulación, sino comprender mejor su densidad: el hecho de que ciertas formas de poder puedan sentirse verdaderas, protectoras, amorosas o necesarias es parte de lo que las vuelve tan difíciles de desmontar.

Ahí, justamente, el problema excede la escena eclesial. No estamos solamente ante un conjunto de normas religiosas sobre la sexualidad, sino ante un mundo simbólico, material y comunitario que organiza sensibilidades, distribuye legitimidades y vuelve algunas formas de vida más habitables que otras. La disputa en torno a la vida sexo-afectiva no se juega únicamente en el plano de las ideas o de los derechos, sino también en la producción misma de lo sensible: en qué puede sentirse como paz, como caída, como cuidado, como contaminación, como futuro posible. Es en ese plano denso y encarnado donde género y creencias se anudan con más fuerza, no como esferas separadas, sino como tramas que modelan cuerpos y sexualidades en la experiencia cotidiana. Y es también allí donde la regulación sexual muestra su densidad política más difícil de desmontar.

Bibliografía

- Abracinskas, Lilián, Puyol, Santiago, Iglesias Schneider, Nicolás, y Kreher, Stefanie (2019). *Políticas antigénero en Latinoamérica: Uruguay, el mal ejemplo*. MYSU.
- Abracinskas, Lilián, Álvarez, Paula, y Puyol, Santiago (2022). Políticas antigénero en el contexto pandémico, tendencias en conflicto: Uruguay. En Sonia Corrêa (comp.), *Políticas antigénero en América Latina en el contexto pandémico* (pp. 207-226). ABIA – Associação Brasileira Interdisciplinar de AIDS.
- Ahmed, Sara (2015). *La política cultural de las emociones* (Cecilia Olivares Mansuy, Trad.). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Avanza, Martina (2022). Por un enfoque emic para comprender los «movimientos feos»: Lecciones de las divisiones en el movimiento provida italiano. En Marta Cabezas y Cristina Vega (comps.), *La reacción patriarcal: Neoliberalismo autoritario, politización religiosa y nuevas derechas* (pp. 245-276). Bellaterra Edicions.
- Bárceñas Barajas, Karina (coord.). (2022). *Movimientos antigénero en América Latina: Cartografías del neoconservadurismo*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.
- Cabezas, Marta, y Vega, Cristina (comps.). (2022). *La reacción patriarcal: Neoliberalismo autoritario, politización religiosa y nuevas derechas*. Bellaterra Edicions.
- Camacho Sposito, Pablo, Oyhantcabal, Laura Mercedes, y Rostagnol, Susana (2024). Rivera tomada: Reproducción, sexualidad y género desde las iglesias evangélicas neopentecostales. En María Ali-

- cia Gutiérrez, Alejandra Oberti, Claudia Bacci, Clara Bressano, Mariela Acevedo, Dalia Szulik y Maisa Bascuas (coords.), *Desafíos frente a los proyectos antigénero y negacionistas en América Latina y el Caribe* (pp. 71-102). El Colectivo; Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe.
- Corrêa, Sonia (comp.). (2020). *Anti-gender politics in Latin America: Country case studies summaries*. ABIA – Associação Brasileira Interdisciplinar de AIDS.
- Corrêa, Sonia (comp.). (2022). *Políticas antigénero en América Latina en el contexto pandémico*. ABIA – Associação Brasileira Interdisciplinar de AIDS.
- Csordas, Thomas J. (1990). Embodiment as a paradigm for anthropology. *Ethos*, 18(1), 5-47.
- Csordas, Thomas J. (2010). Modos somáticos de atención (Sabrina Mora, Trad.). En Silvia Citro (comp.), *Cuerpos plurales: Antropología de y desde los cuerpos* (pp. 83-104). Editorial Biblos.
- Fassin, Éric (2012). La democracia sexual y el choque de civilizaciones (Milagros Belgrano Rawson, Trad.). *Mora*, (18), 5-10.
- Frigerio, Alejandro (2019). La experiencia religiosa pentecostal. *Nueva Sociedad*, (280), 47-54. <https://nuso.org/articulo/la-experiencia-religiosa-pentecostal/>
- Goldstein, Ariel (2020). *Poder evangélico: Cómo los grupos religiosos están copando la política en América*. Editorial Marea.
- González Vélez, Ana Cristina, Castro, Laura, Burneo Salazar, Cristina, Motta, Angélica, y Amat y León, Oscar (2018). *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos: La campaña “Con Mis Hijos No Te Metas” en Colombia, Ecuador y Perú*. Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- Mahmood, Saba (2005). *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton University Press.
- Meyer, Birgit (2006). *Religious sensations: Why media, aesthetics and power matter in the study of contemporary religion*. Vrije Universiteit Amsterdam.
- Milsev Santana, Magdalena (2020). *Salvación y política en el final de los tiempos: Una etnografía en la iglesia neopentecostal Misión Vida para las Naciones* [Tesis de maestría no publicada, Universidad de la República].
- Milsev Santana, Magdalena (2021). Devenires sexo-genéricos y conversión religiosa en una iglesia neopentecostal de Montevideo. *Descentrada. Revista Interdisciplinaria de Feminismos y Género*, 5(2), e146. <https://doi.org/10.24215/25457284e146>
- Morán Faúndes, José Manuel (2022). Ensamblajes entre el activismo neoconservador y el neoliberalismo: Mirada desde el sur. *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, 40(119), 391-422.
- Morán Faúndes, José Manuel (2023). La biopolítica neoconservadora en Latinoamérica: Entre imaginarios moleculares y la precarización neoliberal. *LASA Forum*, 54(1), 20-26.
- Morán Faúndes, José Manuel (2024). ¿Conservador, fundamentalista o antigénero?: Conceptualizando al movimiento “provida/profamilia”. *Revista Estudios Feministas*, 32(2), e96573.
- Mosqueira, Mariela, y Algranti, Joaquín (2019). Pastor, ¿usted en qué cree? Sociología de los procesos de liderazgo e institucionalización en iglesias evangélicas de pequeña y mediana escala. *Cultura y Religión*, 13(1), 85-103. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-47272019000100085>
- Motta, Angélica, y Amat y León, Oscar (2018). Perú: “Ideología de género”: Fundamentalismos y retóricas de miedo. En Ana Cristina González Vélez, Laura Castro, Cristina Burneo Salazar, Angélica Motta y Oscar Amat y León (eds.), *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos: La campaña “Con Mis Hijos No Te Metas” en Colombia, Ecuador y Perú* (pp. 93-140). Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- Oyhantcabal, Laura Mercedes (2020). *Resistir y transformar guiones sexuales: Cuerpo, emociones y negociaciones del placer y del deseo en el encuentro heterosexual* [Tesis de maestría Erasmus Mundus GEMMA en Estudios de Género y de las Mujeres, Universidad de Granada]. <https://digibug.ugr.es/handle/10481/63488>

- Oyhantcaval, Laura Mercedes, y Caccia, Magdalena (2023). El género y los derechos sexuales y reproductivos bajo amenaza: Tres posturas, un mismo objetivo. *RELIES: Revista del Laboratorio Iberoamericano para el Estudio Sociohistórico de las Sexualidades*, (9), 60-76. <https://doi.org/10.46661/relies.8121>
- Oyhantcaval, Laura Mercedes (2023). Erotismos en disputa: Un diálogo entre eróticas heterosexuales, BDSM, poliamorosas y neopentecostales en Uruguay. *Astrolabio Nueva Época*, (31), 209-253.
- Oyhantcaval, Laura Mercedes (2024a). ¿Qué les preocupa?, ¿qué les molesta?: El género y la sexualidad, nociones peligrosas para algunas iglesias (neo)pentecostales de Uruguay. *Revista Geoaraguaia*, 14, 11-40.
- Oyhantcaval, Laura Mercedes (2024b). “Dios llegó al parlamento uruguayo”: Restablecer el orden de género y la moral sexual tradicional. *Religiones Latinoamericanas: Nueva Época*, (13), 149-177.
- Rostagnol, Susana (2016). *Aborto voluntario y relaciones de género: Políticas del cuerpo y de la reproducción*. CSIC.
- Rostagnol, Susana (2020). Los meandros políticos de la ciudadanía sexual y los derechos sexuales y reproductivos. En Martha Patricia Castañeda Salgado, María Luisa González Marín y Patricia Rodríguez López (coords.), *Los feminismos latinoamericanos ante los retos del milenio* (pp. 205-228). Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades; Instituto de Investigaciones Económicas.
- Rostagnol, Susana (2024). ¿Es el antigénero un camino hacia la refeudalización en América Latina? *Encuentros Latinoamericanos. Segunda época*, 8(1), 28-55. <https://doi.org/10.59999/el.v8i1.2361>
- Sánchez, Melisa (2019). Habitar la fe: Mujeres evangélicas desde una perspectiva performativa. En Maira Valcarcel y Mari-Sol García Somoza (comps.), *Género y religiosidades: Sentidos y experiencias femeninas de lo sagrado* (pp. 165-180). Bosque Editoras; Kula Antropología.
- Scott, Joan W. (1996). El género: Una categoría útil para el análisis histórico (Eugenio Portela y Marta Portela, Trans.). En Marta Lamas (comp.), *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 265-302). PUEG.
- Torres Santana, Ailynn (2019). *De la marea rosa a la marea conservadora y autoritaria en América Latina: Desafíos feministas*. Friedrich Ebert Stiftung.
- Torres Santana, Ailynn (ed.). (2020). *Derechos en riesgo en América Latina: 11 estudios sobre grupos neoconservadores*. Fundación Rosa Luxemburg; Ediciones Desde Abajo.





Género e islam en América Latina: Una revisión a partir de estudios sobre conversión femenina en Argentina, Brasil y México

*Gender and Islam in Latin America:
A review of studies on female conversion in Argentina, Brazil and
Mexico*



Mayra Soledad Valcarcel

Contacto:

Mayra Soledad Valcarcel - Email: mayravalcarcel@yahoo.com.ar
ORCID 0000-0002-2731-833X

Filiaciones:

IIEGE-UBA

Citar como:

Valcarcel M. (2026). Género e islam en América Latina: Una revisión a partir de estudios sobre conversión femenina en Argentina, Brasil y México. *La Magnolia*, 2(1), 56-79.

Resumen

Este artículo propone una introducción general a los estudios sobre género e islam en América Latina. Constituye una reconstrucción parcial que busca acercar a estudiantes e investigadores en formación algunas de las referencias, autoras y enfoques dentro de este cruce temático en la región. El recorte seleccionado para esta primera revisión comparativa comprende investigaciones socio-antropológicas sobre la conversión femenina al islam en Argentina, Brasil y México. Para cumplir con este objetivo, el artículo comienza problematizando el papel que desempeña el género en los estudios sociales sobre el islam, para luego indagar en algunas de las líneas de trabajo desarrolladas por la producción latinoamericana. En segundo término, se resumen las formas en que la conversión al islam ha sido abordada y conceptualizada en la literatura especializada. Sobre esta base, se presentan los principales hallazgos y enfoques teórico-metodológicos de investigaciones de posgrado sobre la conversión femenina en ciudades de Brasil, México y Argentina. Desde una vocación dialógica, se señalan puntos de encuentro y distancia entre esas investigaciones, a fin de esbozar una descripción general del fenómeno, y de su análisis, en la región. El artículo concluye compartiendo algunas de las inquietudes y reflexiones que emergieron durante esta revisión; poniendo el acento en las potencialidades y los desafíos vigentes, así como en horizontes futuros de indagación.

Palabras clave: islam, estudios de género, conversión, América Latina

Abstract

This article provides an overview of gender and Islam studies in Latin America. It provides an initial overview of the subject to familiarise students and researchers with some of the key references, authors and approaches at this intersection in the region. For an initial comparative review, the article selects socio-anthropological research on female conversion to Islam in Argentina, Brazil and Mexico. To this end, the article begins by examining the role of gender in social studies of Islam. It then explores some of the lines of work developed by Latin American publications. It then summarises the ways in which conversion to Islam has been approached and conceptualised in frequently consulted literature. Based on this, it presents the main findings and theoretical and methodological approaches of postgraduate research on female conversion in Brazilian, Mexican and Argentinian cities. Adopting a dialogical approach, the article will highlight the points of convergence and divergence between these studies to provide a comprehensive overview of this phenomenon and its analysis in the region. Finally, the article will share some of the concerns and reflections that emerged during this review; emphasising the current potential, challenges and future avenues for inquiry.

Keywords: Islam, gender studies, conversion, Latin America





Género e islam en América Latina: Una revisión a partir de estudios sobre conversión femenina en Argentina, Brasil y México

*Gender and Islam in Latin America:
A review of studies on female conversion in Argentina, Brazil and
Mexico*



Mayra Soledad Valcarcel

Introducción

El campo de estudios sobre el islam y las comunidades musulmanas en América Latina y el Caribe ha proliferado en las últimas décadas, despertando gran interés en la academia internacional. La conversión a esta religión y los estudios sobre género e islam son algunos de los tópicos que han cobrado especial impulso dentro de esta área temática y geográfica. En sintonía, este artículo se adentrará en el clivaje entre género e islam a través del relevamiento de algunas de las investigaciones sobre el fenómeno de la conversión femenina en distintas locaciones de la región.

A la diversidad geográfica, cultural, étnica y lingüística del territorio, debemos sumarle la intrínseca y compleja heterogeneidad de la *umma* (comunidad islámica). Por esta misma razón, el texto se centrará en América Latina, sin tomar en consideración a los países anglófonos y francoparlantes de la región. Para hacer aún más viable esta empresa, se detendrá principalmente en los trabajos socio-antropológicos de Argentina, Brasil y México. Este recorte responde, por un lado, a la destacada presencia islámica (magnitud, historia y diversidad) en dos de estos países (Argentina y Brasil) y, por el otro, a la existencia de varios trabajos que permiten una revisión crítica comparativa con el tercero (México), más allá de contar con una población islámica más reducida¹.

El artículo comenzará ofreciendo un breve recorrido sobre la presencia y la diversidad islámica en América Latina con el objeto de situar el contexto que configura y retroalimenta este campo de estudios. Continuará explorando el lugar que ocupa el género en los estudios sobre el islam en la academia transnacional,

1 Estimaciones estadísticas y datos ofrecidos por investigadores/as de estos países sugieren que la población islámica de Argentina rondaría alrededor de las 700.000 personas, mientras que en Brasil entre los 200.000 y 500.000. En cambio, en México el número registrado no superaría las 10.000 personas (Montenegro, 2021; Pastor, 2024; Pinto, 2022). Cabe recordar que no todos los países cuentan con un censo oficial de religiosidades y que, además, estas estadísticas pueden estar subrepresentadas. Datos del Pew Research Center. Publicación en noviembre de 2017 (Consultado en marzo 2026). Disponible en: <https://www.pewresearch.org/chart/interactive-data-table-world-muslim-population-by-country/>

y rastreará algunas de las líneas de investigación desarrolladas recientemente en Argentina, Brasil y México. El foco estará puesto en las producciones antropológicas y sociológicas elaboradas por investigadoras e investigadores de América Latina en distintas instancias de formación. Es decir, trabajos situados en, desde y sobre la región. Luego de identificar áreas de vacancia y recurrencia en la producción local, llegaremos al corazón de este artículo: los estudios de caso sobre la conversión femenina al islam.

Primero, se recapitularán los modelos de conversión dentro de la literatura de consulta frecuente. En segundo lugar, se presentarán, de manera dialógica y comparativa, los hallazgos y análisis de algunas de las investigaciones de posgrado llevadas a cabo, desde 2010, en espacios urbanos de Brasil, México y Argentina. Se prestará atención a las similitudes y matices de este fenómeno en las distintas locaciones, así como las herramientas conceptuales y estrategias metodológicas que articulan las conclusiones de esas investigaciones.

El texto finalizará compartiendo algunos interrogantes y reflexiones que surgen de este estado del arte preliminar. Con el objeto de sumar nuevas voces en la tarea de sistematización, divulgación y articulación de este clivaje temático-disciplinar en la región.

El islam en América Latina: presencias y transformaciones

Fuentes, testimonios y proyecciones estadísticas sugieren que Argentina concentra la población más numerosa de América Latina y el Caribe, seguida por Brasil, Venezuela, Surinam, Guyana y Colombia (Pinto, 2022, p.184). El advenimiento, la institucionalización y transformación de esta tradición religiosa varía en cada uno de estos países. Sin perder de vista esta aclaración, cabe señalar que los y las investigadoras identifican algunos movimientos o etapas transversales a los distintos contextos. En primer lugar, se habla de la presencia musulmana durante el período de colonización del continente americano; aunque esta es más difícil de rastrear en las fuentes disponibles. Se vincula al arribo de los llamados “moriscos” y la incorporación de esclavos africanos (Cook, 2015; Diouf, 1998).

En segundo término, se señalan las migraciones entre el período finisecular y la Segunda Guerra Mundial como aquellas que introducen las expresiones islámicas que perviven hasta la actualidad en el continente. A diferencia de la presencia islámica durante la colonización, se puede lograr un mayor seguimiento de sus transformaciones a través de diversos archivos estatales, institucionales y privados. Aquellos revelan que durante la primera mitad del siglo XX se constituyen las primeras instituciones islámicas en la región; algunas de las cuales ya no están en funcionamiento y muchas otras sí, aunque con cambios en la denominación y composición. Este período de institucionalización temprana finaliza, años más o años menos, en la década de 1950; a excepción de países como Colombia, México y Venezuela que recibieron flujos migratorios tiempo después que Argentina y Brasil (Montenegro, 2021, p.219).

Así, tras una relativa meseta, hacia 1970 se inicia un tercer proceso: la fase de revitalización identitaria y recambio generacional en las instituciones y comunidades locales en el marco del revivalismo islámico a nivel mundial. Esta etapa coincide, a excepción de algunos antecedentes en Surinam y Brasil, con la construcción de las “primeras mezquitas”, en tanto espacios religiosos reconocidos formal o públicamente como tales.

En cuarto lugar, investigaciones en distintas locaciones observan la diversificación y transformación del campo islámico a partir de 1990. Entre los factores que dan forma a este proceso, se encuentran: 1) las migraciones provenientes de África subsahariana que introducen otras expresiones islámicas como las *turuq* (cofradías) *suffes* Tijaniyyah y Mouridiyyah; 2) el aumento de las conversiones al islam por parte de personas sin antecedentes islámicos ni étnicos vinculados; 3) la expansión del sufismo entre población conversa, a través de distintas ramificaciones de los órdenes Naqshbandiyya, Yerrahiyya y Shadhiliyya; 4) las redes transnacionales que posibilitan el arribo de movimientos de difusión del islam como Yamaat Tabligh y Hizmet; 5) el financiamiento para la construcción de mezquitas, centros educativos y viajes de formación al exterior, por parte de países (Arabia Saudí, Irán, Turquía, Egipto, etc.) que disputan posiciones religiosas y geopolíticas dentro y fuera de las fronteras históricas del mundo musulmán.

Frente a este cuadro de situación, en la última década pueden observarse múltiples movimientos en las comunidades islámicas de la región. Movimientos que van desde los cambios de adhesión intra-islámicos o la emergencia de nuevas generaciones nacidas en el seno de “familias conversas”; pasando por la recomposición de las instituciones históricas en tensión con el advenimiento de nuevos actores islámicos, y la reconfiguración identitaria en espacios migratorios o fronterizos (Medina 2020; Montenegro, 2018). A estos movimientos se le suman: la circulación regional y transnacional de líderes religiosos, creyentes y cultura material, así como la virtualización del islam.

Tras este breve recorrido acerca de la presencia islámica en América Latina y algunas de sus transformaciones, pasaremos a ocuparnos del clivaje género e islam en la región. Utilizaremos los estudios sobre conversión femenina como un medio para adentrarnos e ilustrar este cruce temático. Pero no lo agota ni define. Las producciones locales están ampliando sus intereses temáticos y referentes empíricos. Sin embargo, un tópico que aún una parte considerable de los esfuerzos de investigación es, sin dudas, la conversión al islam; especialmente su modalidad femenina.

El papel del género en los estudios sobre el islam

¿De la ceguera al fetiche?

En términos generales, se caracteriza el cruce entre los estudios de género y los estudios de religión como una “doble ceguera” (King, 2004). Una relación signada por el desinterés mutuo. Pero cabría preguntarse si esa afirmación aplica de

igual modo cuando se trata de estudios sobre género e islam. Por el contrario, el tópico “mujeres musulmanas” se ha convertido en una suerte de fetiche en parte de la producción académica transnacional. No es un tema periférico, sino parte de la agenda. Pero titular “mujeres musulmanas” no es sinónimo de género. Sabemos que aún persisten trabajos que abordan la participación femenina en distintas comunidades y tradiciones religiosas casi sin recurrir al corpus teórico-metodológico de los estudios de género y feministas. O haciéndolo de forma tangencial, cuando no oportunista. Por el otro, como siempre recordamos, la perspectiva de género no se circunscribe a hablar de mujeres. De hecho, durante la búsqueda de literatura internacional pueden hallarse infinidad de cruces y dimensiones de análisis en relación con los contextos islámicos y sociales en los que se desarrollan esos estudios.²

Más allá de la multiplicidad de tópicos y enfoques, algunos ejes se consolidaron más que otros. Determinados, posiblemente, por la incidencia de ciertas problemáticas en la agenda pública del Norte Global, en la que el género opera como un marcador central de la presunta alteridad dicotómica entre Islam y Occidente (van Nieuwkerk, 2006, p.1). También, por la influencia de algunas obras que constituyen un punto de inflexión dentro de esta genealogía de estudios, tal como ocurre con el trabajo de Saba Mahmood. De este modo, entre los 80 y 90 hubo un pronunciado interés por los movimientos islamistas y el estatus de la mujer. En la misma época en la que, salvando las distancias, algunas producciones de América Latina se ocupaban de las mujeres y el fundamentalismo cristiano. Como ocurre en la actualidad que, en distintas latitudes, el foco está puesto en los neoconservadurismos, las nuevas derechas y las cruzadas anti-género.

No podemos obviar, aunque no es objeto de este texto profundizar en estos acontecimientos, el impacto del 11 de septiembre de 2001, el *affaire du foulard* (1989), o los debates sobre migración e islamofobia. Configuran lineamientos geopolíticos que, aunque sin incidencia directa en muchos contextos regionales, permean la producción académica transnacional. Una producción cuyos parámetros de conversación y criterios de debate continúan estando fuertemente definidos, ya sea por su influencia o rechazo, por los centros académicos del Norte Global. Una situación que conduce, en muchas ocasiones, a la estandarización en la reappropriación de categorías y redefinición de problemas de investigación en otros contextos y periodos históricos. En otras, bloquea diálogos y derivas emergentes entre academias locales dentro del Sur Global, o, inclusive, con otros centros de producción relevantes de la hegemonía multipolar por fuera de la órbita europea y estadounidense.

Ahora bien, la introducción dejó en evidencia que el campo de estudios sociales sobre comunidades musulmanas en América Latina se encuentra en expansión. Ante esta renovación general, es previsible el desarrollo de estudios y actividades específicas en torno al clivaje género e islam. Más aún si tenemos en cuenta el crecimiento de los estudios de género y la transversalización de los feminismos en el contexto regional durante los últimos años. A título ilustrativo, podríamos

² Por sugerencias bibliográficas se puede consultar Valcarcel (2021, pp. 365-372).



señalar el desarrollo de simposios temáticos sobre género e islam durante ediciones recientes del *Fazendo Gênero*³; uno de los eventos académicos de estudios de feministas más importantes del continente, y que se lleva a cabo periódicamente en la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC) en Brasil. También, podríamos mencionar la realización, en 2025, de las jornadas “El Islam latinoamericano: Narrativas y etnografías femeninas”, organizadas por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la Universidad Nacional Autónoma de México.

En lo que respecta a las publicaciones académicas, sería imposible realizar una reconstrucción exhaustiva de todos los trabajos emprendidos por investigadores e investigadoras latinoamericanas en diferentes instancias de formación (desde tesinas de licenciatura hasta investigaciones posdoctorales que se extienden en el tiempo). Por esta razón, el próximo acápite referirá, de manera sintética, a algunas de las líneas de trabajo con el propósito de trazar coordenadas comunes, es decir, mojones que nos ayuden a identificar recurrencias y vacancias. Para luego profundizar en la conversión femenina al islam; temática privilegiada por varias investigaciones de la región.

Aproximaciones latinoamericanas

Si bien los trabajos sobre islam con perspectiva de género no son mayoritarios dentro del campo de estudios de la religión ni de los estudios feministas de América Latina, sí constituyen una línea importante dentro de esta subespecialidad en la región. Se trata de trabajos que, sustentados en metodologías cualitativas, recuperan categorías de los estudios sociológicos y antropológicos del islam elaborados en centros académicos del Norte Global, pero con un acento local y de forma más heterodoxa. En algunas ocasiones, estas relecturas se emprenden en articulación con paradigmas en boga dentro de las ciencias sociales latinoamericanas, como es el caso de la inflexión decolonial (Barbosa *et al*, 2022; García Linares, 2018).

Entre los trabajos que sientan precedentes se encuentra la tesis de maestría de Sandra Cañas Cuevas (2006) sobre la conversión al islam entre las mujeres tzotzil de San Cristóbal de las Casas (Chiapas, México); tesis en la que analiza el impacto de esta religión en la reconfiguración de las relaciones de género. Una de las peculiaridades de este proceso radica en la conversión comunitaria de las familias tzotzil. A través de misioneros españoles del movimiento sufí Murabitun, la comunidad tzotzil, que ya había atravesado otras conversiones religiosas, se acerca al islam hacia 1994. En este texto y en trabajos posteriores, Cañas Cuevas (2006, 2024) recupera, a través de una perspectiva interseccional, los aportes de Saba Mahmood. No es, por supuesto, la única autora de la región que recurre a estas influencias. El concepto de agencia de Mahmood, pero también la idea de *self* y el enfoque afectivo permearán varios de los trabajos que listaremos más adelante.

3 Se tratan de los simposios temáticos: “Islam e Gênero: ideias, experiências e sentimentos em contexto” durante el *Fazendo Gênero 11*; “Gênero e Islã: pela pluralidade dos lugares de fala” (Coordinado por Sônia Hamid, IFB - Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Brasília, y Francirósy Campos Barbosa, USP - Universidade de São Paulo) en el *Fazendo Gênero 12*, 2021; y “Gênero e Islam: debates decoloniais plurais” (bajo la misma coordinación) en el *Fazendo Gênero 13*, 2024.



Recordemos que, a partir de su trabajo de campo en los años 90 con mujeres que participan del movimiento revivalista en el Cairo (Egipto), Mahmood (2012 [2005]) pondrá en discusión el concepto de agencia. Categoría que en ese momento estaba en ascenso a través de la reconceptualización performativa del género de Butler (2007[1999]). En ese entonces, Mahmood, al igual que otras autoras que estudiaban la participación femenina en diferentes tradiciones religiosas, advierte que la agencia no siempre es sinónimo de resistencia. Puede incluir formas de habitar y gestionar la normatividad, inclusive la reinscripción en los roles tradicionales como una praxis generizada dentro de las pedagogías religiosas. La obra de Mahmood, heredera de la tradición de Talal Asad, se volvió una referencia cuasi obligada dentro de esta área de estudios. Por ello, no asombra encontrar su inclusión en trabajos sobre mujeres musulmanas en sociedades y puntos geográficos muy distantes entre sí. Sin embargo, las discusiones posteriores a su propuesta, como aquellas vinculadas al islam cotidiano y su des-excepcionalización (Deeb, 2009, 2015; Fadil y Fernando, 2015; Schielke, 2010), tardaron un poco más en difundirse. En efecto, las disonancias entre teoría y empiria comenzaron a aparecer de forma progresiva en los trabajos situados en América Latina, más que por la participación directa e inmediata en aquellos debates.

Entre los antecedentes regionales también se destaca la compilación emprendida por Francirosy Campos Barbosa Ferreira (2010), *Olhares Femininos sobre o Islã: etnografias, metodologias e imagens*. La obra incluye trabajos de distintas investigadoras en Brasilia, Florianópolis, Río de Janeiro y San Pablo en Brasil. Investigadoras que dedicaron sus tesis doctorales o capítulos de estas a la cuestión de género. El campo de estudios socio-antropológicos del islam en Brasil cuenta, a diferencia de Argentina, con numerosas disertaciones de posgrado a su favor. De esta manera, algunos trabajos exploran, por ejemplo, el uso del velo como símbolo de arabización (Espínola, 2005). Otros se detienen en los cambios en el comportamiento a partir de los cursos religiosos (Chagas, 2006) y en los Encuentros de Mujeres Musulmanas (Castro, 2007). Otra arista es la relación entre memoria e identidad en las mujeres palestinas y árabes (Hamid, 2007). Mientras que, por su parte, Ferreira (2007), desde su tesis doctoral en adelante, despliega la línea vinculada a la *performance*; incursionando también en proyectos audiovisuales y de incidencia pública. Además, esta autora, quien abrazó el islam y adoptó el pañuelo islámico, se define como intelectual-activista (Souza y Barbosa, 2024).

Por su parte, las tesis y trabajos académicos sobre islam con perspectiva de género en Argentina y México han proliferado desde 2015. Uno de los tópicos es la conversión femenina, pero sobre ello hablaremos en el próximo apartado. América Latina no escapa al impacto de líneas temáticas e influencias teóricas prevaletentes en la academia transnacional. Sin embargo, estas recuperaciones adquieren acento local. Algunos de estos trabajos, entre los que se encuentran los citados previamente, forman parte central de los antecedentes de este recorrido regional. Otros constituyen estudios de caso más acotados que permiten iluminar ciertas dimensiones del clivaje género e islam. Entre las publicaciones académicas más recientes en la región, pueden identificarse trabajos que:



- » se interesan por el empoderamiento femenino en el espacio público o por el impacto de la islamofobia en Brasil (Barbosa y Lima, 2020; Barbosa, 2022).
- » abordan cuestiones vinculadas a la salud mental o la atención sanitaria de mujeres musulmanas (Paiva y Barbosa, 2019).
- » se detienen en la reinterpretaciones y experiencias en torno a la sexualidad y el deseo dentro de la cosmovisión islámica (Paiva y Barbosa, 2021; Valcarcel, 2017); en las discursividades de género entre distintas vertientes islámicas en Argentina (Valcarcel, 2014, 2016, 2024) o entre mujeres migrantes que participan de movimientos islámicos específicos, como *Hizmet*, en Brasil (Dumovich, 2024a, 2024b).
- » analizan el papel de las relaciones amorosas en la movilidad geográfica (estrategia de asentamiento) y religiosa (conversión), así como las características de los matrimonios interreligiosos e interculturales en Brasil (Dumovich, 2012; Pasqualin y Barbosa, 2016) y México (García Linares, 2024; Medina y Sotomayor, 2024)
- » estudian el impacto de la educación islámica en la reconfiguración de los roles de género en México (García Linares, 2019, 2024) o describen las dinámicas y pedagogías que atraviesan los espacios femeninos de enseñanza en Argentina (Valcarcel, 2019).
- » se interesan por la participación femenina en redes sociales y en la web, desde el rol de *influencers* musulmanas brasileñas (Batista *et al*, 2022) hasta la importancia del mundo *online* en la transnacionalización de discursos tradicionalistas y feministas islámicos (Medina y Sepeda, 2019; Valcarcel y García Somoza, 2017; Valcarcel, 2024)
- » se ocupan del pañuelo islámico, centrando su atención en las prácticas que reconfiguran la identidad y religiosidad en distintas locaciones de Brasil (Ferreira, 2013; Castro, 2015), o su iconografía y simbolismo político en comunidades shiitas de Argentina (García Somoza y Valcarcel, 2016). También, emergen enfoques renovados y multidimensionales acerca de la vestimenta y moda islámica (su materialidad, fundamento ético y resignificación estética) en Brasil y Argentina (Chagas y Mezabarba, 2017, 2019; Valcarcel, 2023).

Los trabajos citados cumplen simplemente una función ilustrativa. No agotan la producción existente de los tres países seleccionados, ni reflejan el estado general del campo de estudios en América Latina y el Caribe. De hecho, colegas en instancias de grado y posgrado están llevando adelante nuevas investigaciones en países que despiertan curiosidad, como Cuba y Bolivia (Frías Nogales, 2024; Sicilia Lorenzo, 2024), o fortaleciendo líneas de trabajo preexistentes en países como Chile y Colombia (Álvarez Cabello, 2023; Castellanos 2016; Sarrazín y Rincón, 2015; Sarrazín y Tamayo, 2019).

A modo de síntesis, podríamos reorganizar esta producción en torno a los siguientes núcleos: (a) prácticas e identidades, (b) experiencias corporales y afectivas, (c) sociabilidades y dinámicas relacionales y (d) espacios digitales, entre otros. Impulsar y consolidar el clivaje género e islam en y desde América Latina requie-



re del reconocimiento de los estudios precedentes, aunque algunos de ellos se encuentren todavía en fase exploratoria. La identificación y sistematización de las temáticas y enfoques propuestos busca constituir un recurso de consulta para los y las estudiantes de grado y posgrado que se aproximen a este cruce. Asimismo, constituye una oportunidad para promover el diálogo entre los y las investigadoras de América Latina que se especializan en otras religiones y espiritualidades; pero, sobre todo, entre quienes se dedican a islam.

La conversión al islam: modalidades y narrativas

A partir de los años 80 y 90, los centros académicos del Norte Global desarrollaron varios trabajos sobre conversión al islam en sociedades occidentales, contextos marcados por la pluralización y privatización de lo religioso. Algunas de esas aproximaciones distinguen entre las vías relacional, intelectual, social-política y mística de conversión al islam (Allievi, 1999). Otros enfoques, en cambio, priorizan los motivos de la conversión, entre los que destacan: el rechazo de la organización eclesial católica y la preocupación por la permisividad moral (Köse, 1999). El islam emerge como una alternativa que brinda bienestar y seguridad. Otras perspectivas esbozan modos de identificación. Daynes (1999), por ejemplo, establece cuatro modalidades a través de la relación-oposición con: 1) la tradición, 2) la comunidad, 3) lo étnico y 4) la sociedad. En resumen, el islam aparece como otra clase de religión monoteísta, como el fin de un camino espiritual, como un retorno a las raíces, o como una forma de resistencia al sistema.

Con el tiempo, proliferaron los estudios en comunidades o geografías específicas (comunidades afro, espacios carcelarios, movilidad intra-islámica, entre otras), sobre las cuales es imposible profundizar aquí. Una temática que sin dudas cobró protagonismo es la conversión femenina al islam. Numerosos trabajos y compilaciones comenzaron a publicarse y replicarse, especialmente post 11/9 (Haddad, Smith y Moore, 2006; Mansson McGinty, 2014; Roald, 2012; van Nieuwkerk, 2006; Wohlrab-Sahr, 2006).

A partir de sus investigaciones en Estados Unidos, Alemania, Países Bajos y Escandinavia, distintas autoras analizan las etapas que las mujeres atraviesan tras la conversión: fases que van desde el fanatismo, la adaptación o flexibilización, hasta la secularización y el abandono del islam (Roald, 2012). Se detienen, también, en la especificidad de las conversiones virtuales (van Nieuwkerk, 2006) o en las narrativas de conversión; entendidas estas últimas como fenómenos transicionales que comunican, crean y traducen significados personales y sociales. Narrativas que abren paso, en palabras de Mansson McGinty (2006), a la elaboración de diversos idearios islámicos generizados: 1) el modelo de igualdad de género y justicia social, 2) el modelo de complementariedad, y 3) el modelo de entendimiento y conexión espiritual. En una línea afín, Wohlrab-Sahr (2006) distingue las modalidades de conversión entre: 1) aquella identificada como “la implementación del honor”, es decir, como una forma de resolución de las problemáticas referidas a la sexualidad y la alteración de las relaciones de género en las sociedades occidentales; 2) otra vinculada con la movilidad social y la metodización de la conducta; y



3) aquella que se conecta con la nacionalidad y/o etnicidad, presentando al islam como la vía de integración a una comunidad moral e imaginada.

Podemos observar que las modalidades femeninas aquí presentadas no difieren sustancialmente de aquellas propuestas generales sobre la conversión al islam. No obstante, el género adquiere un rol protagónico, tanto en la producción académica como en las narrativas de las mujeres conversas. Por un lado, debido al crecimiento numérico de las conversiones femeninas en distintas sociedades. Por el otro, porque son los testimonios femeninos aquellos que, en reiteradas ocasiones, colocan las relaciones y los roles de género en el centro gravitacional de sus reflexiones y experiencias de conversión al islam. En síntesis, la conversión adquiere un explícito carácter generizado, del que los varones no estarían exentos; pero aquí islamización y reconfiguración de la femineidad mantienen un lazo mucho más estrecho, sino indisociable (Valcarcel, 2022).

Ahora bien, ¿qué sucede en América Latina? Los estudios regionales recuperan varios de los trabajos precedentes, con las salvedades que la región impone. Las sociedades latinoamericanas, aunque ubicadas geográficamente en Occidente, distan cultural, política y económicamente de aquellas del Norte Global. No están atravesadas por los mismos conflictos histórico-imperialistas y, además, aquí la población musulmana no se erige, como sí sucede en otras latitudes, como la primera minoría religiosa. En suma, los paisajes y mercados religiosos son diferentes.

Para el caso de Brasil, por ejemplo, Pinto (2011) sostiene que la conversión al islam puede entenderse como una forma de conversión a la globalización. Distingue entre las modalidades: a) afectiva (personas que llegan al islam a través de amistades y relaciones de admiración), b) matrimonial (personas que se convierten para casarse o que se convirtieron después de hacerlo), c) intelectual (vinculada a personas de clase media y universitarios que comienzan a profundizar en la dimensión religiosa), d) ideológica (relacionada con ex militantes de partidos de izquierda que conciben el islam como una opción tercermundista o antimperialista). El autor entiende que la localización del islam se reconfigura a través de la socialización de los y las conversas en juego con la construcción de imaginarios religiosos transnacionales (Pinto, 2015, p.122). En el seno de las tensiones entre musulmanes de origen y conversos, el "islam brasileño" es presentado como una forma de resistencia o emancipación contra los particularismos étnicos y culturales (Marques, 2007, p.301).

Mientras que, en Argentina, Montenegro (2015) nos propone la distinción entre: a) las trayectorias de reasunción islámica (personas que descubren algún antepasado musulmán en su familia y "retornan" a la religión), b) la conversión, y c) los tránsitos intra-islámicos (la circulación entre espacios islámicos y el cambio de adhesión dentro de la tradición religiosa). En lo que atañe a la conversión, identifica los caminos: intelectual, cultural y místico; señalando la superposición de lenguajes de naturaleza política y exotizante (Montenegro, 2015, 2021). Estos lenguajes también son observados y analizados por otros trabajos en América del Sur, como sucede en Colombia, donde se resalta la importancia que adquieren la "racionalidad islámica" en la conversión religiosa. El islam aparece como una

forma de enfrentar al sistema capitalista, la pérdida de valores morales y la cosificación femenina (Sarrazin y Rincón, 2015).

En el extremo norte de América Latina, México nos presenta, como ya anticipamos, un caso particular: la conversión indígena al islam en Chiapas (Bernal Hernández y Casas Mendoza, 2024; Cañas Cuevas, 2024). El país cuenta con una población musulmana reducida, lejos de las estimaciones previstas para Argentina y Brasil. No obstante, a partir del nuevo milenio, especialmente desde 2010, el número de conversiones ha aumentado. Este incremento se relaciona, por un lado, con las estrategias de difusión e institucionalización llevadas a cabo, desde la década del 80, por la comunidad shiita libanesa en el norte del país, y con el desarrollo del sufismo Jerrahi y el islam sunnita en la Ciudad Autónoma de México a partir de los 90. Por el otro, con el deseo de ascenso social y el cosmopolitismo (Pastor, 2024). Asimismo, otros estudios muestran que la conversión puede estar relacionada con un islam (neo)etnicizado atravesado por la experiencia migratoria, tal como sugieren los trabajos sobre comunidades latinas en México y Estados Unidos (Medina, 2017, 2020).

En conjunto, los distintos enfoques regionales permiten identificar una variedad de modalidades y lenguajes de conversión que combinan dimensiones afectivo-relacionales, intelectuales, políticas y espirituales. Estas aproximaciones mantienen diálogo y cierta afinidad con las producciones emprendidas décadas atrás en Europa y Estados Unidos, pero se destacan por una mayor flexibilidad y porosidad en contraste con aquellas modelizaciones.

Mujeres que abrazan el islam: tríptico Argentina, Brasil y México

Lenguajes e itinerarios de conversión

Tomemos como punto de partida, y vehículo para la comparación, la conversión femenina al islam en Argentina, país que, como ya anticipamos, cuenta con una importante población musulmana y una diversidad de expresiones sectarias, comunidades y movimientos islámicos. Profundizar en estas diferencias excede los límites de este trabajo, por lo que aquí se propone una aproximación sintética de los estudios de caso seleccionados en cada país.

La tesis doctoral de Valcarcel (2021) recorre el caleidoscopio islámico del Área Metropolitana de Buenos Aires entre los años 2013 y 2020. La autora, a través de una metodología descentrada que prioriza el trabajo de campo etnográfico y el método biográfico (relatos de vida), aborda los itinerarios (Esteban, 2004) de conversión entre mujeres que adhieren al islam sunnita, shiita y súfi. La investigación pone el acento en la subjetividad (Ortner, 2005) y la ética islámica (Mahmood, 2012), pero también en las sociabilidades, materialidades, sensibilidades y discursividades religiosas. Especialmente, en articulación con las transformaciones en los regímenes de género y sexoafectivos de la sociedad argentina en las últimas décadas. Así, analiza el fenómeno de la conversión en interdependencia con el contexto más amplio que lo redefine.

La mayoría de las mujeres entrevistadas, pertenecientes todas ellas a los sectores medios urbanos y gran parte con formación profesional, abrazó el islam entre los 25 y 40 años. En sus narrativas pueden recuperarse, en sintonía con las propuestas de Montenegro (2015) y Pinto (2011), tres vías de aproximación: 1) intelectual-política (predominante entre quienes adhieren al islam shiita), 2) intelectual-cultural (prevalece entre quienes adhieren al islam sunnita), 3) intelectual-mística (característica de quienes conocen el islam a través del sufismo) (Valcarcel, 2021, 2022). La autora advierte que, en su campo etnográfico, el lenguaje intelectual atraviesa las tres modalidades (la racionalidad del islam es un *script* recurrente), del mismo modo en que lo hace la dimensión afectiva. No identifica una modalidad afectiva autónoma; por el contrario, entiende que el componente afectivo-relacional permea todos los itinerarios de islamización. Con relación a esto último, distingue entre las tres vías de acercamiento al islam mencionadas y el proceso de islamización posterior; el que puede acentuarse, flexibilizarse y hasta modificarse debido a los tránsitos intra-islámicos dentro del paisaje musulmán local.

La emocionalidad y la sensorialidad (percibir aroma a rosas, sueños vívidos, acercamiento a la religión a través de una madre o hija que se convirtió primero) juegan un papel importante en el proceso, aunque en las narrativas queden eclipsadas *a priori* por la intelectualización del islam. Cabe señalar que, en comparación con lo propuesto por otros trabajos, la conversión *online* no aparece como una modalidad independiente en esta investigación. Se destaca la existencia de flujos mutuos entre los mundos *online* y *offline* en este caso.

La investigación multisituada en Buenos Aires resalta las movilidades y tensiones del campo islámico de la ciudad y sus alrededores; dinamismo que distingue al caso argentino. Esto permite, además, matizar la prevalencia de una modalidad de conversión por sobre otra dentro del conjunto. Todas ellas se entrecruzan, pero cada una resalta según la vertiente islámica y el espacio comunitario en cuestión. En sintonía, el trabajo sugiere que la politización caracteriza las prácticas y discursos de las mujeres que adhieren al islam shiita (Valcarcel, 2021, 2022). Dejando abierta la posibilidad a cuestionamientos que, entre la retórica contestataria del shiismo transnacional y la transversalización de los feminismos locales, se aproxima al modelo de equidad (no igualdad) de género y justicia social identificado por otros trabajos internacionales (McGinty; 2006; Valcarcel 2024a).

Asimismo, el espacio shiita se destaca por la activa participación de conversas y musulmanas de cuna en intervenciones públicas. Muchas de estas actividades son impulsadas desde UMMA: la Unión de Mujeres Musulmanas Argentinas, conformada en 1985 en la mezquita shiita de la ciudad. Haciendo la primera digresión comparativa, podemos hallar una dinámica similar en lo observado por Leyva Cortés (2020) durante su investigación doctoral, entre los años 2015-2020, en la comunidad shiita en Ciudad de México. Allí también se constituyó una organización femenina afín (Asociación Mexicana de Mujeres Islámicas, AMMI, 2005). Además de abordar la cuestión identitaria y la participación pública, el trabajo an-



ropológico de la autora prioriza las prácticas rituales corporizadas y la seguridad emocional (Leyva Cortés, 2020, 2025).

Sensibilidades, amor y conversión

Al centrar nuestra atención en la vertiente sunnita, el panorama presenta algunas variaciones. La investigación de Valcarcel (2021, 2022) comprende distintos espacios sunnitas en Buenos Aires. Espacios que van desde instituciones históricas vinculadas a la migración árabe, pasando por la mezquita más grande de América Latina (con financiamiento de la monarquía saudí), y hasta una musalla (sala de oración) del movimiento Tabligh. En cada uno de ellos, la proporción entre argentinos y extranjeros, entre conversos y musulmanes de cuna, varía al igual que las interpretaciones islámicas. Como se ha señalado, no es posible ahondar en estas diferencias en el marco de este trabajo. No obstante, resulta relevante señalar que es en el universo sunnita porteño donde la autora encuentra mayor variedad entre los itinerarios de conversión y las experiencias biográficas de las mujeres. Con todo, el lenguaje cultural de conversión pareciera predominar. También aparece con más fuerza la variable afectiva y matrimonial. Esto podría explicar, en parte, por qué la reconfiguración femenina en estos espacios privilegia la metodización de la conducta (Wohlrab-Sahr, 2006) y un modelo de complementariedad de género (Mansson McGinty, 2006). Este modelo, al mismo tiempo que jerarquiza la “diferenciación positiva” de las mujeres dentro del islam, busca dar respuesta a las problemáticas morales y sexoafectivas que ellas perciben en la sociedad argentina (Valcarcel, 2022, 2024). El islam se transforma así en una suerte de capital de género.

Cabe recordar que la modalidad matrimonial-instrumental no se destaca por sobre otras dentro del campo etnográfico construido por la autora (Valcarcel, 2021). Existe, pero incluso es cuestionada por las propias entrevistadas y las instituciones. Sin embargo, sí pareciera tener mayor peso dentro del tránsito sunnita, aunque también existan casos en la comunidad shiita o las órdenes sufíes. Este aspecto característico permite tender puentes con otras investigaciones desarrolladas en Brasil y México sobre comunidades sunnitas.

Por un lado, Brasil cuenta, al igual que Argentina, con una numerosa población islámica, diversidad sectaria e importantes comunidades en distintas locaciones de su vasto territorio. Situación que impulsó el desarrollo de numerosas tesis de posgrado. Una de ellas es la disertación de maestría de Dumovich (2012), posteriormente publicada en libro (Dumovich, 2016), sobre la conversión femenina en la comunidad sunnita de Río de Janeiro. Hoy en día, esta comunidad se destaca por estar conformada casi íntegramente por personas conversas (alrededor de un 80%). A partir de su trabajo de campo en la Mezquita da Luz y la realización de entrevistas, la autora sugiere que la modalidad ideológica-política es poco frecuente. Dato que contrasta con el caso argentino, pero cabe recordar que los estudios situados son diferentes. Mientras la investigación de Dumovich (2012, 2013) incluye simultáneamente un recorte sectario (islam sunnita) y socio-geográfico (comunidad de Río de Janeiro), el trabajo de Valcarcel (2021, 2022) se circunscribe



a un área socio-territorial determinada (AMBA), pero fluctuante a nivel sectario y comunitario. En este sentido, aunque difieren respecto al lenguaje político (preponderante en la vertiente shiita), las reflexiones parciales en torno a los espacios sunnitas mantienen cierta afinidad.

Dumovich (2013) recupera los aportes de Mahmood (2012) y el paradigma del *embodiment* (Csordas, 1994) para analizar la reconfiguración del *self*; reconociendo, junto a Ewing (1997), al sujeto como un sujeto cuyo deseo cambia a lo largo del tiempo. La autora indica que las mujeres entrevistadas se aproximan al islam en un contexto de crisis vital o en un momento de reflexividad e insatisfacción personal. El rango etario de conversión y el perfil social es similar al identificado por el estudio en Buenos Aires. En la mayoría de los casos recopilados por Dumovich, el vínculo afectivo con un hombre musulmán es el que promueve el acercamiento religioso. Tras la conversión, las mujeres se esfuerzan por demostrar públicamente la “verdadera intención”. Se inicia un proceso marcado, según entiende Dumovich (2012), por la autenticidad en la *performance* de las prácticas disciplinarias, el conocimiento religioso y la discursividad moral. El cuerpo se convierte en un *locus* donde se entrecruzan obligatoriedad, espontaneidad e intencionalidad (Dumovich, 2013). La autora no habla de una transformación radical en la vida de las conversas; sino, en cambio, de un proceso dialéctico de reconstrucción identitaria. Una aproximación similar a la idea de proceso de islamización y ensamble de repertorios propuesta por Valcarcel (2021, 2022).

Respecto a ese vínculo que impulsa la conversión, Dumovich (2012, 2016) identifica la influencia de un imaginario orientalista romántico, que sintetiza como el efecto “*ya habibi*” (amado/querido). Encuentra que gran parte de las mujeres terminan desencantándose de ese varón musulmán; sin embargo, esa decepción no las conduce al abandono de la religión. En algunas ocasiones, es ese mismo romance y experiencia sensible la que cataliza el amor sublime de Allah (Dumovich, 2012, p. 107). En Buenos Aires, Valcarcel (2021, 2022) también identifica elementos de lo que denomina “amor islámico cortés”; sobre todo en los espacios comunitarios transitados por musulmanes extranjeros y en las aproximaciones *online*. Ese ideario romántico es objeto de disputas y cuestionamientos por parte de las propias mujeres, tanto musulmanas de cuna como conversas.

Por otro lado, nos encontramos con el caso de México, un país cuyas estimaciones de población islámica distan considerablemente de las previstas para Argentina y Brasil; pero en donde las conversiones vienen creciendo en los últimos 20 años. Se destaca la conversión indígena en Chiapas, la cual ya mencionamos, pero que excluiríamos de esta conversación comparativa centrada en los entornos urbanos. Entre los estudios relevantes se encuentran, por ejemplo, las tesis de maestría y doctorado de García Linares (2014, 2020); derivadas de su trabajo antropológico en el Centro Educativo de la Comunidad Musulmana de la Ciudad de México (de orientación sunnita y dedicado a la práctica del *dawah*), entre 2010 y 2012, y en el Centro Islámico del Norte en Monterrey (con una alta cantidad de varones musulmanes extranjeros y participación de conversos), entre 2015 y 2017. Es una investigación etnográfica que incluye interacciones conversacionales y entrevis-

tas semi-estructuradas; recuperando aportes como los de Mahmood (2012), Hervieu-Léger (2004), el paradigma del *embodiment* y el pensamiento decolonial.

En Ciudad de México, García Linares (2014) distingue entre la conversión experimental, intelectual y afectiva. Afirma que alrededor del 80% de las mujeres próximas a convertirse (la mayoría de ellas con estudios universitarios y el mismo rango etario que muestran los trabajos de Brasil y Argentina) se acercaron a través de un noviazgo con un varón musulmán. No obstante, advierte que, si bien la cuestión matrimonial es una constante, existen otros elementos en juego en esa aproximación. De hecho, en el 60% de los casos ese noviazgo se rompe y el 40% de las mujeres aún permanece en el islam. A partir de los testimonios, la autora mexicana sugiere, a diferencia del estudio de Dumovich en Brasil, que no hay una crisis previa que impulse la conversión; por el contrario, los conflictos se experimentan a partir de esta.

Más allá de las diferencias culturales de cada país, las trayectorias históricas y características de las comunidades islámicas que son objeto de estudio, estas investigaciones convergen, al menos, en tres reflexiones. En primer lugar, el perfil social y edad promedio de conversión de las mujeres. Segundo, en la importancia de la dimensión afectiva-sensorial (comprendida en términos amplios) en la conversión. En tercer lugar, el rol que desempeña el vínculo amoroso con un varón musulmán, especialmente en aquellos espacios sunnitas cuya composición se destaca por la presencia de conversos locales y musulmanes extranjeros. Asimismo, resulta relevante que los tres estudios de caso concluyen en que el desencanto amoroso o los matrimonios islámicos fallidos no resultan en el abandono de la religión, ni subordinan la agencia femenina.

Espiritualidad islámica

En esta revisión nos resta abordar otra modalidad de adhesión al islam: el sufismo. El trabajo etnográfico en Buenos Aires muestra que el lenguaje místico-intelectual prevalece entre las mujeres que abrazan el islam a través de su tradición esotérica (Valcarcel, 2021, 2022). En Argentina se encuentran diversas expresiones sufíes, pero un aspecto que resulta particularmente relevante es el fenómeno del “sufismo converso” entre las órdenes Naqshbandi Haqqani y Halveti Yerrahi (Capovilla y Valcarcel, 2024). Estas órdenes se componen casi en su totalidad por personas conversas sin ascendencia árabe-islámica. Ambas tienen puntos de encuentro en la Ciudad de Buenos Aires y el Gran Buenos Aires. La primera, además, dispone de comunidades residenciales en entornos rurales en distintos puntos del país.

Las investigaciones muestran que parte de las mujeres que participan de estas órdenes, con algunas diferencias entre los perfiles y trayectorias de quienes integran cada una, tienen experiencias previas y/o actuales con el universo de la Nueva Era, la doctrina del Cuarto Camino y las espiritualidades orientales. Esta porosidad —siempre en tensión— entre el sufismo, el lenguaje New Age exotizante y el consumo cultural permite la articulación de un ideario “femenino sagrado” (Valcarcel y Capovilla, 2024). Este ideario se aproxima al modelo de conexión espiritual identificado por otras investigaciones internacionales (Jawad, 2006;



Mansson McGinty, 2006) y regionales (Medina, 2022; Pérez Coronado, 2021). Una espiritualidad inscrita en una gramática local y transnacional que gira en torno a una esencia femenina (*fitrah*) considerada sagrada y poderosa. Se trata de una feminidad espiritual que conjuga —según los testimonios recopilados en Buenos Aires— inmanencia, trascendencia y transformación (Valcarcel, 2021, 2022); permitiendo así la reivindicación de la autonomía personal y de una acepción nativa de “empoderamiento”. Esta configuración habilita prácticas que serían cuestionadas por otras expresiones islámicas, como el ejercicio y enseñanza de danzas orientales o el giro derviche practicado por mujeres, tal como abordan trabajos en Argentina y México (Medina, 2022; Valcarcel y Capovilla, 2024).

Sobre este último punto, resulta pertinente señalar algunos matices dentro del contexto argentino, y entre éste y el caso mexicano. La mayor flexibilidad en torno a la normatividad sexo-genérica que caracteriza a las mujeres sufíes de ambas órdenes en la ciudad de Buenos Aires, difiere del papel que desempeña el matrimonio islámico en las comunidades residenciales que la orden Naqshbandi tiene en entornos rurales. En ellas, la convivencia y el relativo aislamiento intensifican, como analiza Capovilla (2025) en su tesis doctoral, las normas islámicas. Asimismo, las mujeres ejercen distintos roles de liderazgo, muchos de ellos en el marco de proyectos y trayectorias conyugales con los líderes religiosos de cada comunidad. Hasta el momento, ninguna mujer se desempeña como *shaykh* o *imam*. Situación que, en cambio, sí se observa en la comunidad Nur Ashki Al-Yerrahi en Ciudad de México. Esta orden, también compuesta mayoritariamente por conversos, se encuentra liderada por Edlín Ortiz Graham, de origen puertorriqueño, y conocida como la *sheija* Amina Teslima (Meza Torres, 2018; Pérez Coronado, 2021).

Del análisis de esa diversidad regional y de los estudios de caso se desprende una conclusión compartida: la conversión femenina al islam puede comprenderse como un proceso intrínsecamente generizado que revela distintas formas de agentividad. Se trata de un proceso que involucra —a través de cualquiera de las vertientes y expresiones islámicas, modalidades y lenguajes— diversos repertorios de género seculares, culturales y religiosos. Se reconfiguran subjetividades y sociabilidades islámicas que abren paso a feminidades más tradicionales (próximas a la normatividad), pero también otras de carácter alternativo (heterodoxas, personalizadas). Feminidades insumisas que desafían los límites de comprensión de algunos constructos teóricos feministas.

Conclusiones

¿Qué conclusiones podrían extraerse de esta revisión preliminar acerca de la producción académica sobre género e islam en América Latina? Primero, la existencia de fenómenos transversales que trascienden las diferencias contextuales. Segundo, la importancia de considerar las trayectorias históricas y características contemporáneas de cada comunidad en relación con procesos de alcance transnacional. Tercero, y en lo que atañe específicamente al estudio de la conversión femenina, que, más allá de las sutilezas en los encuadres teórico-metodológicos de las investigaciones, las distintas autoras confluyen en que el



islam les proporciona a las mujeres redes de sociabilidad y recursos de diversa índole (espirituales, políticos, económicos, afectivos). De este modo, a través de movimientos pendulares entre diferentes repertorios religiosos y culturales, las mujeres reconfiguran sus subjetividades y cincelan feminidades que son creativas, móviles y heterogéneas; reestructurando dinámicas comunitarias y geografías emocionales e imaginadas.

Ahora bien, las conclusiones a las que arriban esos estudios no presentan diferencias significativas respecto a lo analizado por trabajos académicos del Norte Global. Recurren, de hecho, a varias de sus referencias conceptuales. Se trata de herramientas formuladas en y para contextos que tienen al islam como protagonista de otras problemáticas sociales. Entonces, aunque la apropiación teórica-conceptual se encuentre articulada con soltura, conduce a trabajos cuya originalidad radica más en la descripción del caso, que en la distintividad de los resultados o la elaboración analítica. No es nueva la preocupación por la proliferación de estudios de caso hiperfocalizados, en detrimento de análisis sociales más amplios y producción teórica original en la región latinoamericana.

Ante la voluminosa producción y saturación temática en el campo de la antropología y sociología del islam en otras latitudes, América Latina renueva la curiosidad. Se vuelve territorio “poco explorado” y, por lo tanto, propicio para las dinámicas extractivistas de producción de conocimiento desde los centros académicos hegemónicos. Ante este cuadro de situación, la academia regional tiene mucho para aportar. Para ello, es necesario, en primer lugar, conocer, aunque sea de manera general, las discusiones que circulan dentro de la literatura transnacional. Esto permite una operacionalización crítica y creativa de las categorías teóricas y enfoques disponibles. Ni la simple apropiación, ni el mero rechazo. Los estudios empíricos en América Latina no son la comprobación ni la refutación de los conceptos formulados en otros centros académicos. La inflexión decolonial puede ser una herramienta en esta empresa; pero, no es, sin dudas, la única y, tal vez, tampoco sea suficiente.

El reconocimiento de la colonización discursiva y la yuxtaposición de distintos sistemas de dominación no agotan la descripción y explicación de ciertos fenómenos sociales. Esto no implica el desconocimiento de casos de discriminación religiosa, dejar de cuestionar los subtextos catolicocéntricos y orientalistas que perviven en algunas producciones académicas, ni obviar, por ejemplo, que las relaciones de género son relaciones de poder. Trabajar desde estas perspectivas inevitablemente coloca la categoría de agencia como parte del telón de fondo de la investigación. Pero no tiene por qué limitar el tema ni el problema de indagación.

Además de la conversión femenina, observamos que, desde distintos enfoques, la literatura regional se ha interesado por la vestimenta islámica, la educación religiosa, la familia y el matrimonio. Líneas de investigación que también se destacan en la literatura internacional sobre género e islam y que, en términos generales, cuentan con una larga trayectoria dentro de los estudios de género en su conjunto. Los enfoques elegidos en los trabajos locales incluyen el giro ético, el giro afectivo,



el *embodiment*, la *performance* y religión vivida, entre otros. Afines a cambios paradigmáticos que pueden trazarse en las ciencias sociales en las últimas décadas.

En este contexto, ¿qué podemos aspirar para el crecimiento y consolidación de los estudios sobre género e islam desde y sobre América Latina? En principio, propiciar y acentuar la conversación y discusión entre las investigaciones locales. El diálogo es todavía incipiente. Si tomamos como ejemplo los tres países abordados, encontramos que en Brasil los trabajos recuperan principalmente la experiencia previa de otras investigadoras de esa academia. Esto es posible gracias a que cuentan con una trayectoria más extensa de tesis e investigaciones. Se apoyan también en influencias teóricas internacionales, pero la inclusión de otros trabajos de América Latina es relativamente baja. Puede explicarse por una cuestión idiomática o deberse a cierta tendencia autocentrada de la academia brasileña. Sin embargo, las referencias cruzadas entre academias hispanoparlantes de la región también son escasas. Un cambio en este rumbo puede impactar positivamente.

Sería importante, además de promover el diálogo dentro del campo de estudios sobre islam en la región, revalorizar la transversalidad y multidisciplinariedad intrínseca de los estudios de género. Incentivar la relectura de líneas de trabajo y de contribuciones teóricas emprendidas por los estudios feministas en América Latina. Esto puede ofrecer puntos de inspiración dentro de este subcampo temático (género-islam), así como favorecer la participación en discusiones más amplias sobre procesos sociales en los que las religiosidades locales se inscriben. Quizás, contribuiría a disminuir la dependencia teórica hacia los centros hegemónicos. Esto no implica desechar *a priori* esas influencias, sino más bien la posibilidad de tensionarlas de manera creativa.

En relación con los avances específicos de las investigaciones, dos movimientos en distintas direcciones pueden, si se piensan simultáneamente, brindar una estrategia. Por un lado, poner en suspenso la pregunta teórica-conceptual de género que inicia la investigación, mientras se prioriza el conocimiento situado del contexto islámico local en el que se inscribe el referente empírico o corpus de fuentes y archivos seleccionado. A partir de esa exploración preguntarse qué no se sabe aún de esa comunidad, institución o movimiento islámico, y qué de lo que ya se conoce puede repensarse en clave de género. Sabemos que las dinámicas académicas actuales juegan en contra de este proceso paulatino. No obstante, intentar recuperar los tiempos de aproximación y elaboración —incluyendo las instancias de error, decantación y revisión— puede contribuir en la reformulación de los problemas de investigación y de las estrategias teórico-metodológicas empleadas para abordarlos.

Por otro lado, y aunque parezca contradictorio con lo anterior, trascender la peculiaridad del estudio de caso. Preguntarse, sin desmerecer la especificidad microscópica, si se puede conectar con un fenómeno mayor. Cuando hablamos de conversión femenina al islam, por ejemplo, hallamos ciertas características que son distintivas de la tradición religiosa; pero, además, los trabajos revelan que, a través de la elección y movilidad religiosa, las mujeres están vehiculizando insatisfacciones acerca de los regímenes sexo-afectivos y las formas de gestión de



la vida cotidiana de las sociedades que habitan. Por consiguiente, el diálogo con trabajos sobre conversión femenina a otras religiones, acerca de espiritualidades y sensibilidades en la cultura neoliberal, entre otros ejemplos, ayudaría a situar y pensar el fenómeno más allá de la excepcionalidad islámica. Del mismo modo que, al ocuparnos de la conversión femenina o de las relaciones de género, estamos describiendo dinámicas y procesos de las comunidades islámicas. Por lo tanto, la lectura estos trabajos no debiera quedar circunscripta sólo a quienes se interesan y emplean la perspectiva de género dentro de este campo de estudios.

Para finalizar, será significativo profundizar en líneas de investigación más incipientes dentro de los estudios latinoamericanos que se interesan por el clivaje género-islam. Entre ellas se encuentran: las masculinidades y disidencias sexo-generéricas, las “segundas generaciones” en familias conversas, el circuito *halal* (higiene, moda, industria, comercio y emprendedorismo), la desafiliación religiosa, la participación pública y política de mujeres musulmanas, los posicionamientos islámicos respecto a los movimientos neoconservadores y las nuevas derechas en la región, entre tantas otras. Un área de vacancia, y por demás interesante, gira en torno al papel de las mujeres (la posición que ocupan y cómo son representadas) en las instituciones islámicas históricas, las artes y la prensa comunitaria de la región. ¿Cómo aparecen en los archivos y fuentes? ¿Cómo podemos rastrear su presencia? ¿Qué trayectorias individuales y colectivas podríamos reconstruir? Aquí, el diálogo interdisciplinario vuelve a cobrar protagonismo. Los aportes de la historia, las letras, la sociología y la antropología, entre otras disciplinas afines, serán cruciales en la doble tarea de especialización y ampliación de las fronteras de este subcampo de estudios.

Reivindicar los hallazgos originales y minimizar reiteraciones para abrir nuevos caminos de investigación es un modo de capitalizar los esfuerzos personales y colectivos. Esta revisión preliminar y comparativa de algunos de los trabajos sobre conversión femenina al islam en América Latina busca contribuir a ello.

Agradecimientos

Quiero agradecer enfáticamente las evaluaciones externas recibidas por el interés que manifestaron por esta revisión bibliográfica y por las dedicadas sugerencias que compartieron para enriquecer el manuscrito.

Bibliografía

- Allievi, S. (1999). Pour une sociologie des conversions: lorsque des Européens deviennent musulmans. *Social Compass*, 46(3), 283-300
- Álvarez Cabello, P. (2023). *Musulmanes/as en Chile. Vida cotidiana y subjetividad en quienes profesan el islam*. [Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile]
- Argueta Pérez Coronado, I. (2021). Las trayectorias de incorporación al islam en la Ciudad de México, el CECM y la comunidad sufi. *Antropología Americana*, 6(11), 113-146.
- Barbosa, F. (2022). Mulheres muçulmanas, islamofobia e mídia: desconstruindo estigmas. *Organicom*, 19(40), 32-42.

- Barbosa, F. y Lima, L. (2020). Empoderamientos múltiples de mulheres muçulmanas em espaços públicos na França e no Brasil. *Revista De Antropologia*, 63(1), 59-82.
- Barbosa, F. et al. (2022). *Islam, Decolonialidade e(m) Diálogos plurais*. GRACIAS-Ambigrama.
- Batista, M. et al. (2022). Influenciadoras Muçulmanas no Instagram. *Cadernos de Campo*. 31(1), 1-24
- Bernal Hernández, G. y Casas Mendoza, C. (2024). Tzotziles a la da' wa. Del éxodo protestante al comunismo islámico en Chiapas. *Runa*, 45(1), 77-97.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo, la rebelión de la identidad* (M. A. Muñoz, Trad., edición en inglés, 1999). Paidós.
- Cañas Cuevas, S. (2006) *Koliyal Allah Tsotsunkotik. Gracias a Allah que somos más fuertes. Identidades étnicas y relaciones de género entre los sunníes en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*. [Tesis de Maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS, México]
- Cañas Cuevas, S. (2024). Being Muslim and Mayan in a Catholic Country: Conversion to Islam in Mexico. En *The Routledge Handbook of Islam and Race* (pp. 157-169). Routledge.
- Capovilla, C. (2025). *El sufismo en la Argentina. La orden Naqhsbandi Haqqani, en las fronteras entre el islam y las espiritualidades Nueva Era*. [Tesis doctoral, Universidad Nacional del Litoral, Argentina]
- Capovilla, C. y Valcarcel, M. (2024). Sufismo y conversión en Argentina. Las órdenes Halveti Yerrahi y Naqshbandi Haqqani. *Publicar*, 37, 11-29.
- Castellanos, D. (2016). Mut'ah: usos y adaptaciones de una práctica matrimonial islámica en el Pacífico colombiano. *Revista de Estudios Colombianos*, 48, 51-60.
- Castro, C. M. (2007). *A construção de identidades muçulmanas no Brasil: um estudo das comunidades sunitas da cidade de Campinas e do bairro paulistano do Brás*. [Tesis doctoral, Universidad Federal de São Carlos, Brasil].
- Castro, C. (2015). Usar ou não o hijab no Brasil? Uma análise da religiosidade islâmica em um contexto minoritário. *Religião & Sociedade*, 35, 363-383.
- Chagas, G. (2006). *Conhecimento, identidade e poder na comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro*. [Tesis de Maestría, Universidad Federal Fluminense, Brasil].
- Chagas, G. y Mezabarba, S. (2017). Fashioning selves: Biographic pathways of hijabi women in Rio de Janeiro, Brazil. En *The Routledge International Handbook to Veils and Veiling* (pp. 184-194). Routledge.
- Chagas, G. y Mezabarba, S. (2019). Dressed to marry: Islam, fashion, and the making of muslim brides in Brazil. *Religions*, 10(9), 499. <https://doi.org/10.3390/rel10090499>
- Cook, K. (2015). "De los Prohibidos": Muslims and Moriscos in Colonial Spanish America. En, M. Logroño Narbona, P. Pinto y J. Karam (Eds.) *Crescent over Another Horizon. Islam in Latin America, the Caribbean, and Latino USA* (pp. 25-45). University of Texas Press.
- Csordas, T. (Ed.). (1994). *Embodiment and experience: The existential ground of culture and self* (Vol. 2). Cambridge University Press.
- Daynes, S. (1999). Processus de conversion et modes d'identification à l'islam: l'exemple de la France et des Etats-Uni *Social Compass*, 46(3), 313-323.
- de Souza, F., y Barbosa, F. (2024). Woman, Islamic, Intellectual, Activist, and Academic in Brazil? A Dialogue with Francirosy Campos Barbosa. En *Muslim Women's Lived Experiences and Intersectional Identities: A Global Perspective* (pp. 219-237). Springer Nature Switzerland.
- Deeb, L. (2009). Piety Politics and the Role of a Transnational Feminist Analysis. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, (s/n), 112-126.
- Deeb, L. (2015). Thinking Piety and the Everyday Together. A Response to Fadil and Fernando. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5(2), 93-96.
- Diouf, S. (1998) *Servants of Allah: African Muslim Slaves in the Americas*. New York University Press.



- Dumovich, L. (2012). *Ya Habibi: crise de vida, afeto e reconfiguração do "self religioso" na conversão de mulheres ao Islã, na Mesquita da Luz. Niterói*. [Tesis de Maestría, Universidade Federal Fluminense, Brasil].
- Dumovich, L. (2013). O que importa é a intenção: a reconfiguração do "self religioso" na conversão de mulheres o islã na mesquita da luz. *REVER-Revista de Estudos da Religião*, 13(1), 85-111.
- Dumovich, L. (2016) *Ya habibi: conversão feminina ao islã no Rio de Janeiro*. EDUCAM/ Ponteiro.
- Dumovich, L. (2024a). A home in the hicret: Morality, domestic space and belonging in a Turkish Muslim community in Brazil. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 14(2), 341-355.
- Dumovich, L. (2024b). Becoming an abla: Homemaking and the shaping of an ethical self among women in a Turkish Muslim community in Brazil. *Anthropology of the Middle East*, 19(1), 104-124.
- Espínola, C. (2005). *O Véu que (Des) Cobre a Comunidade Árabe-Muçulmana de Florianópolis*. [Tesis Doctorado, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil].
- Esteban, M. L. (2004). *Antropología del cuerpo. Géneros, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Bellaterra.
- Ewing, K. (1997). *Arguing sainthood: modernity, psychoanalysis, and Islam*. Duke University Press.
- Fadil, N. y Fernando, M (2015). Rediscovering the Everyday Muslims: Notes on an Anthropological Divide. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5(2), 59-88.
- Ferreira, F. (2007). *Entre arabescos, luas e tâmaras: Performances islâmicas em São Paulo*. [Tesis doctoral, Universidad de São Paulo, Brasil].
- Ferreira, F. (Comp.) (2010). *Olhares femininos sobre o Islã: etnografias, metodologias, imagens*. Editora HUCITEC.
- Ferreira, F. (2013). Diálogos sobre o uso do véu (hijab): empoderamento, identidade e religiosidade. *Perspectivas*, 43, 183-198.
- Frías Nogales, A. (2024). Bolivianas con hijab: mujer, género e islam. *SOC-FCS-IDIS Temas Sociales*, 54, 33-68.
- García Linares, R.J (2014). Las mujeres conversas del centro educativo de la comunidad musulmana en la Ciudad de México. Construcción de una identidad religiosa. [Tesis de Maestría, Universidad Autónoma de México].
- García Linares, R.J. (2018). Observaciones metodológicas. Lo decolonial en el análisis de las mujeres y el islam en México. *Inter disciplina*, 6(16), 137-166.
- García Linares, R. (2019). Las familias del centro islámico del norte de Monterrey. ¿Reproductoras de los roles de género o tradicionales en la práctica religiosa?. *El Cotidiano*, 35(217), 47-58.
- García Linares, R.J (2020). *El Islam en el norte de México: Los roles de género en la construcción y negociación de la identidad religiosa de las mujeres y los hombres del Centro Islámico del Norte en Monterrey*. [Tesis doctoral, Universidad Autónoma de México].
- García Linares, R. (2024). The Construction of Muslim Families, Interfaith Marriage, and Religious Education in Mexico. *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.1031>
- García Somoza, Mari-Sol y Valcarcel, Mayra (2016). Íconos, sentidos e identidades en movimiento: estrategias, prácticas y discursos en una comunidad musulmana de la Ciudad de Buenos Aires. *Revista Estudios Sociales*, 56, 51-66.
- Haddad, Y., Smith, J. y Moore, K. (2006). *Muslim women in America: The challenge of Islamic identity today*. Oxford University Press.
- Hamid, S. (2007), *Entre a guerra e o gênero: memória e identidade de mulheres palestinas em Brasília*. [Tesis de maestría, Universidade de Brasília].
- Hervieu-Léger, D. (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. Ediciones del Helénico.
- Jawad, H. (2006). Female Conversion to Islam. The Sufi Paradigm. K. Van Nieuwkerk (Ed.), *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West* (pp. 153-171). University of Texas Press.
- King, U. (2004). Religion and gender: Embedded Patterns, Interwoven Frameworks. En T. Meade y M. Wiesner-Hanks (Eds.), *A Companion to gender History* (pp. 70-85). Blackwell.
- Köse, A. (1999). The Journey from the Secular to the Sacred: Experience of Native British converts to Islam. *Social Compass*, 46(3), 301-312.



- Leyva Cortés, S. (2020). *Todos los días son Ashura y cualquier lugar es Karbalá? Aprendizaje para poner el Islam en el cuerpo desde la perspectiva de una comunidad shia en la Ciudad de México*. [Tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México]
- Leyva Cortés, S. (2025). No des tu amor, sino a Allah. Las prácticas musulmanas como una expresión de seguridad emocional. *Revista Estudios*, 50, 35-61.
- Mahmood, S. (2012 [2005]). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press y Oxford University Press.
- Mansson McGinty, A. (2006). *Becoming Muslim. Western Women's Conversions to Islam*. Palgrave MacMillan.
- Marques, VL. (2007). Conversão ao Islã no Brasil. Diferenças étnicas e a construção de novas identidades. *Lusotopie XIV*, 1, 289-303.
- Medina, A. (2020). Narrativas de identidad islámica: universalismo, latinidades y nacionalismos para el caso de México y Estados Unidos. *Cultura y Religión*, 14(1), 142-161.
- Medina, A. y Sepeda, M. (2019). Feminismo islámico en la web 2.0: el caso de blogistán. *PAAKAT: Revista de tecnología y sociedad*, 9(17), <https://doi.org/10.32870/pk.a9n17.457>
- Medina, A. y Sotamayor, A. (2024). Islam en México: Love and Mobility. *Conjuntura internacional*, 21(2), 25-32.
- Meza Torres, A. (2018). Cultura, religión y diálogo-un encuentro con Sheija Amina Teslima al Jerrahi. *Inter disciplina*, 6(16), 227-234.
- Montenegro, S. (2018). Sense of community among Muslims in the Brazil-Paraguay border: narratives of belonging and generational differences. *Journal of Contemporary Religion*, 33, 509 -526.
- Montenegro, S. (2021). Experience of Muslims in Latin America. En R. Lukens-Bull y M. Woodward (Eds.). *Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives* (pp. 217-235). Springer.
- Paiva, C. y Barbosa, F. (2019). Arranjos entre religião, sexualidade e saúde mental: concepções e experiências de mulheres muçulmanas. *Revista NUPEM*, 11(24), 19-34.
- Paiva, C. y Barbosa, F. (2021). Decolonizando a sexualidade no Islã: um diálogo com mulheres muçulmanas brasileiras. *Psicologia & Sociedade*, 33, e240224.
- Pasqualin, F. y Barbosa, F. (2016). Casamento Intercultural Islâmico: quando a Internet faz parte da relação. *Último Andar*, (29), 064-079.
- Pastor, C. (2024). Conversions to Islam in Mexico. En *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.1025>
- Pinto, P. (2011). El islam en Brasil: elementos para una antropología histórica. *Revista de Historia Internacional*, 12(45), 3-21.
- Pinto, P. (2015) Conversion, Revivalism and Tradition: The religious dynamics of Muslim communities in Brasil. En M. Logroño Narbona, P. Pinto, J. Karam (Eds.) *Crescent over another horizon: Islam in Latin America, the Caribbean and Latino USA* (pp. 197-143). University of Texas Press.
- Pinto, P. (2022). Islam and Muslims in South America. En R. Tottoli (Ed.) *Routledge Handbook of Islam in the West* (pp.184-196). Routledge.
- Roald, A. (2012). The conversion process in stages: new Muslims in the twenty-first century. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 23(3), 347-362.
- Sarrazin, J. y Rincón L. (2015) La conversión al Islam como estrategia de cambio y diferenciación en la modernidad. *Revista de Estudios Sociales*, 5, 132-145.
- Sarrazin, J. y Tamayo, N. (2017). Vivir islamicamente en Colombia: manifestaciones de una búsqueda de trascendencia. *Nómadas*, 46, 65-79.
- Schielke, S. (2010). Second Thoughts about the Anthropology of Islam, or How to Make Sense of Grand Schemes in Everyday Life. *ZMO Working Papers*.
- Sicilia, R. (2024). El islam en Cuba. Aproximaciones desde la investigación social. En S. Leyva Cortés, A. Medina y A. Sotamayor, A. (Comps.). *(Re)pensando lo religioso en América Latina (nº6). Islam en América Latina y el Caribe (primera parte): Apuntes desde Argentina, Cuba y México* (pp. 7-18). CLACSO.



- Valcarcel, Mayra (2014). Sierva de Allah: Cuerpo, Género e Islam. *Revista Cultura y Religión*, 8(2), 54-82.
- Valcarcel, M. (2016). “Los hijos y la belleza del mundo”: más allá de la moral sexual y familiar en el Islam. *Zona Franca*, 24, 74-99.
- Valcarcel, M. (2017). Erotismo, Sexualidad y Cultura Islámica: Notas sobre lo impensado pensable. *Anaquel de Estudios Árabes*, 28, 181-208.
- Valcarcel, M. (2019). Transformarse en “llaves del bien”. Mujeres musulmanas, saberes y praxis en Buenos Aires. *Ciências Sociais e Religião*, 21, e019006. <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/csr/article/view/12638>
- Valcarcel, M. (2021). «Allah sabe más»: *Femineidades e itinerarios de conversión al islam en Buenos Aires*. [Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, Argentina].
- Valcarcel, M. (2022). Women Embracing Islam in Buenos Aires: Unsubmissive Femininities on the Move. *Journal of Latin American Religions*, 6 (2), 420-448.
- Valcarcel, M. (2023). Éticas, estéticas y políticas cotidianas en torno a la vestimenta islámica. El caso de mujeres conversas al islam en Buenos Aires. *Revista del Museo de Antropología*, 16(2), 269-284.
- Valcarcel, M. (2024). Configuraciones de género en el caleidoscopio islámico porteño. Ecos de lo local y lo transnacional en Argentina. 1991. *Revista de Estudios Internacionales*, 6(2), 120-138. ´
- Valcarcel, M. y Capovilla, C. (2024). El sendero Naqshbandi en clave femenina. Sufismo, género y espiritualidad en Argentina. *Etnografías Contemporáneas*, 10(19), 78-96.
- Valcarcel, M. y García-Somoza, MS. (2017). Unidad en la Diversidad: Género y Sexualidades en tiempos del Islam transnacional. En M. Jaime (Ed.). *Diversidad sexual y sistemas religiosos. Diálogos trasnacionales en el mundo contemporáneo. Sexual Diversity and religious systems. Transnational dialogues in the contemporary world* (pp. 95-134). Flora Tristán/UNMSM. Programa de Estudios de Género.
- van Nieuwkerk, K. (Ed.) (2006). *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. University of Texas Press.
- Wohlrab-Sahr, M. (2006). Symbolizing Distance. Conversion to Islam in Germany and the United States. En K. Van Nieuwkerk (Ed.), *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West* (pp. 71-91). University of Texas Press.





Elegir la tradición: agencia, género y transición religiosa en mujeres jóvenes de Jabad Lubavitch en Buenos Aires

Choosing Tradition: Agency, Gender, and Religious Transition among Young Women of Jabad Lubavitch in Buenos Aires



Ana Scheimberg

Contacto:

Ana Scheimberg - Email: scheimberg.ana@gmail.com
ORCID 0009-0008-3728-6408

Filiaciones:

Universidad de Buenos Aires

Citar como:

Scheimberg, A. (2026). Elegir la tradición: agencia, género y transición religiosa en mujeres jóvenes de Jabad Lubavitch en Buenos Aires. *La Magnolia*, 2(1), 80-103.

Resumen

Este artículo profundiza y sintetiza una investigación etnográfica (2022-2024) sobre mujeres jóvenes en el Majón Or Jaia (Jabad Lubavitch, Buenos Aires). Comprende las prácticas, sensibilidades y reflexividades desplegadas en el marco de procesos de *teshuvá*, en los que la regulación de la vida cotidiana y del cuerpo emerge no como mera prescripción normativa, sino como dimensión privilegiada de reconfiguración ética, estética y vincular.

La *teshuvá* es analizada como proceso de transición que involucra la reorganización de vínculos, temporalidades y proyectos personales, poniendo en tensión las definiciones clásicas de conversión religiosa. A partir de dos tipos de trayectorias —individuales y familiares—, el artículo explora los conflictos específicos que cada una suscita. Finalmente, desde una antropología situada que integra la implicación personal en el campo, se reflexiona sobre la agencia femenina, la performatividad y los afectos, con el propósito de complejizar las articulaciones entre género, religión y transformación subjetiva, y cuestionar las dicotomías entre sumisión y autonomía.

Palabras clave: *teshuvá*; judaísmo ortodoxo; agencia; género; transición.

Abstract

This article delves into and synthesizes ethnographic research (2022-2024) concerning young women at Majon Or Jaia¹ (Jabad Lubavitch², Buenos Aires). It examines the practices, sensibilities, and reflexivity deployed within the framework of *teshuvá*³ processes, in which the regulation of daily life and the body emerge not as a mere normative prescription, but as a privileged dimension for ethical, aesthetic, and relational reconfiguration.

Teshuvá is analyzed as a transition process involving the reorganization of bonds, temporalities, and personal projects, thus creating tension with classic definitions of religious conversion. Based on two types of trajectories—individual and family-based—the article explores the specific conflicts that each one triggers. Finally, from a situated anthropology perspective that integrates personal involvement in the field, it reflects on female agency, performativity, and affect, with the aim of complicating the articulations between gender, religion, and subjective transformation, and questioning the dichotomies between submission and autonomy.

Keywords: *teshuvá*; Orthodox Judaism; agency; gender; transition.



- 1 An institution and residence for Jewish women between the ages of 18 and 30 who are at different stages of their conversion processes toward Orthodoxy, located in the Buenos Aires neighborhood of Once.
- 2 A branch within Judaism. This lineage is one of the branches of Hasidism, a pietist movement that emerged in Eastern Europe in the mid-19th century as a reaction both to modernizing trends and to the traditional system of rabbinic authority.
- 3 A native term used in order to respect the vocabulary of my interlocutors. It denotes a “return to roots,” that is, the transition from a non-religious life to an Orthodox one.



Elegir la tradición: agencia, género y transición religiosa en mujeres jóvenes de Jabad Lubavitch en Buenos Aires

Choosing Tradition: Agency, Gender, and Religious Transition among Young Women of Jabad Lubavitch in Buenos Aires



Ana Scheimberg

Introducción

Este artículo se inscribe en la profundización de una investigación etnográfica desarrollada en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, en el marco de un trabajo de campo realizado en el Majón Or Jaia⁴, institución perteneciente al movimiento Jabad Lubavitch destinada a mujeres jóvenes que atraviesan procesos de *teshuvá*⁵ (retorno a la práctica ortodoxa). El artículo retomará y desarrollará los resultados de la tesina de grado “Elegir la tradición. Historias femeninas de transición hacia la ortodoxia judía”, presentada en la carrera de Antropología de la Universidad de Buenos Aires.

Buenos Aires concentra una de las poblaciones judías más significativas de América Latina, cuya magnitud y composición —lejos de ser cifras estáticas— responden a procesos históricos de inmigración y a dinámicas fluidas de afiliación y desafiliación (DellaPergola, 2011). De hecho, existen diversas corrientes, a saber: el judaísmo reformista, el ortodoxo, el conservador y el secular. Asimismo, dentro de cada una, las categorías en torno a lo “judío” y lo “no judío” entran en juego constante, marcando límites entre la vida religiosa y la no religiosa. Estos límites, aunque subjetivos, también son sociales y comunitarios. De allí la dificultad para trazar una definición unívoca del judaísmo. Muchos de los objetos de estudio abordados por los investigadores difícilmente puedan ser comprendidos bajo dicho término, si se lo considera únicamente como un conjunto sistemático de creencias o representaciones de la realidad, actualizado dentro de organizaciones o “comunidades” que operan como lo que Berger (1971) denomina estructuras de plausibilidad. Si bien en primera instancia se puede hacer una división en base al cumplimiento de ciertos preceptos vinculados con el uso de algunas prendas (las pelucas, la ropa recatada, es decir que cubre casi todo el cuerpo, etc.), el uso de estas vestimentas no siempre responde de manera uniforme a la adherencia a una corriente religiosa. Por eso, Setton (2015) propone un esquema sociológico de

4 Una institución y residencia para mujeres judías de entre 18 y 30 años que se encuentran en distintos momentos de sus procesos de conversión hacia la ortodoxia, ubicada en el barrio porteño de Once.

5 Palabra nativa que utilizaré a fin de respetar el vocabulario de mis interlocutoras. Denota el “retorno a las raíces”, es decir, la transición de una vida no religiosa a una vida ortodoxa.



clasificación en función de una serie de dimensiones: 1) halájicas —referido a un modo de experiencia judaica basada en la creencia de que el judaísmo comporta un sistema de prácticas que el judío debe realizar, o evitar llevar a cabo, para que su conducta sea acorde a los deseos de Dios—, 2) étnica —creencia en la filiación y/o pertenencia a un pueblo—, y 3) cultural —aquí se contempla a “lo judío” como un conjunto de referentes que van desde la comida, la música, la literatura, y otras expresiones de lo que podemos denominar una “cultura judía”—.

Frente a la diversidad de centros pertenecientes a distintas ramas del judaísmo, decidí centrar mi investigación en Jabad Lubavitch, una corriente relativamente “nueva” dentro del judaísmo ortodoxo. Actualmente, es considerado como uno de los movimientos de “rejudaización” más importantes, experimentando un crecimiento constante que va de 480 instituciones en 1975 a alrededor de 2.600 instituciones en el año 2000 en todo el mundo (Sánchez, 2012). Como señala Setton (2015), Jabad cimienta su creencia en un Dios que otorgó la *Torá* al pueblo judío, enmarcando así sus acciones cotidianas. A diferencia de otras formas de judaísmo que pueden fundamentar su identidad en el consumo de experiencias culturales —como la lengua, la música, la gastronomía o la literatura judía—, Jabad pone el énfasis en la práctica religiosa, la creencia en Dios y la pertenencia a un pueblo elegido.

Esta corriente es una de las ramas del jasidismo, un movimiento pietista surgido en la Europa del Este a mediados del siglo XIX como reacción tanto a las tendencias modernizadoras como al tradicional sistema de autoridad rabínica. En este sentido, Jabad puede entenderse como el resultado de un proceso de modernización dentro del judaísmo. Desde una perspectiva sociológica, Setton (2009; 2010) analiza el impacto de esta corriente en Argentina, explorando las interacciones entre judíos ortodoxos y seculares. Destaca el enfoque misionero de Jabad, dirigido a judíos no observantes con el objetivo de acercarlos a la práctica religiosa ortodoxa. Este proceso no sólo redefine las fronteras entre lo “ortodoxo” y lo “secular”, sino que también muestra cómo estas categorías son dinámicas y contextuales. En su estudio, el autor señala que dentro de Jabad el cuerpo funciona como un vector de significados: las transformaciones corporales son percibidas como indicadores de cambios espirituales y de integración comunitaria. Así, la distinción entre judaísmo ortodoxo y secular no es fija, sino que se construye y reconstruye a través de prácticas sociales y religiosas que buscan integrar a los individuos en una comunidad de fe.

El acercamiento al campo, entonces, supuso no sólo la delimitación de un espacio institucional específico, sino también la problematización de un conjunto de representaciones más amplias sobre el judaísmo ortodoxo, particularmente aquellas que han cobrado visibilidad en el ámbito público y mediático en los últimos años. La circulación de producciones audiovisuales como *Poco ortodoxa* (2020)⁶

⁶ Título original *Unorthodox*, es una miniserie alemana-estadounidense dirigida por Maria Schrader. Está inspirada en las memorias de Deborah Feldman, *Unorthodox: The Scandalous Rejection of My Hasidic Roots* (2012), donde narra su salida de una comunidad jasídica en Brooklyn.



o *El fin del amor* (2022)⁷ ha contribuido a consolidar ciertos imaginarios acerca del judaísmo, en los cuales las mujeres ortodoxas suelen aparecer como figuras pasivas o subordinadas a un orden normativo presentado como inherentemente opresivo. Ante la abundancia de material circulante en torno al sufrimiento y sometimiento de mujeres religiosas, advertí la ausencia de discursos en primera persona de aquellas de quienes tanto se habla. Este escenario plantea una serie de interrogantes para la investigación: ¿Cómo viven y comprenden la vida aquellas mujeres que, en un contexto cosmopolita como el de la Ciudad de Buenos Aires, eligen enmarcarse en estructuras religiosas? ¿Cuáles y cómo son sus trayectorias de vida y de afectos? ¿Qué sucede con quienes experimentan la ortodoxia como un horizonte deseable, incluso liberador?

Este fenómeno no solo cuestionaba mis supuestos acerca del lugar de la religión en las sociedades contemporáneas, sino también ciertas concepciones lineales sobre el feminismo, la agencia y los procesos de emancipación femenina. En lugar de pensar la ortodoxia y la modernidad como polos opuestos, el trabajo de campo me llevó a comprender cómo movimientos como Jabad Lubavitch se configuran, precisamente, como formas modernas de religiosidad, articuladas con dinámicas urbanas, globales y contemporáneas. En este sentido, el interés de diversas mujeres hacia el judaísmo ortodoxo resulta especialmente significativo, no porque constituya una mera oposición a ideales modernos de autonomía, sino porque pone en evidencia modos complejos y situados de construir sentido, agencia y pertenencia dentro de marcos religiosos tradicionales (Davidman, 1991).

Así formulé mi objetivo inicial: comprender cómo se configura la feminidad dentro de la ortodoxia judía y qué formas de agencia, sensibilidad y disciplinamiento del cuerpo se ponen en juego en ese marco religioso normativo. Fue en el trabajo de campo donde la *teshuvá* emergió con fuerza como categoría central para mis interlocutoras. A partir de allí, la pregunta inicial se complejizó: ¿cómo narran y experimentan su acercamiento a la ortodoxia las mujeres jóvenes provenientes de entornos no religiosos?

Entonces, el análisis de las prácticas corporales y el recato en Jabad impulsó la búsqueda de un marco teórico que permitiera analizar la agencia femenina dentro de estructuras religiosas normativas. Al tensionar los conceptos planteados por Judith Butler (2007, 2018) acerca de la agencia —quien la vincula a prácticas emancipatorias—, se hizo evidente la necesidad de incorporar perspectivas que contemplen el deseo, la ética y la subjetivación dentro de marcos religiosos contemporáneos. Por ello, los aportes de Saba Mahmood (2012) Orit Avishai (2008) y Lynn Davidman (1991) permiten desplazar una lectura de la transición hacia una vida ortodoxa dentro del judaísmo entendida únicamente como docilidad, para atender a la complejidad de habitar activamente formas de vida religiosas estructuradas por normas, prácticas y pedagogías morales.

⁷ Serie argentina protagonizada por Lali Espósito y basada en el libro homónimo de Tamara Tenenbaum, *El fin del amor. Querer y coger* (2019). Fue dirigida por Leticia Dolera, Erika Halvorsen y Gabriela Fabbro.



A partir del análisis de las trayectorias de mujeres de entre 20 y 32 años, se plantea comprender la *teshuvá* no sólo como un proceso de conversión, sino como una transformación de la vida cotidiana en la que el cuerpo, los vínculos y los proyectos personales se reorganizan en relación con un marco religioso, como una transición. La agencia entonces no se define exclusivamente en términos de resistencia, sino que puede desplegarse en el interior de la norma, configurando de manera situada las relaciones entre religión y género. Asimismo, la investigación incorpora la reflexividad etnográfica como parte constitutiva del proceso de producción de conocimiento, atendiendo a las condiciones y desplazamientos que hicieron posible la construcción del objeto de estudio.

Cabe aclarar que, desde un punto de vista teológico y nativo, no se habla de conversión en el caso de una mujer judía de nacimiento que comienza a vivir de forma religiosa ya que, según la *Halajá*⁸, su identidad judía no está en cuestión. El *Talmud* establece que “un judío, aunque haya pecado, sigue siendo judío” (Sefaria. s/f. *Talmud Bavli, Sanhedrín 44a*. Consultado el 15 de junio de 2025⁹), lo que implica que la pertenencia al pueblo judío es permanente, independientemente del nivel de observancia. Por eso, este tipo de cambio religioso no se considera una conversión, sino un retorno, o *teshuvá*. Sin embargo, desde la antropología y sociología sí es posible considerar este proceso de forma análoga a conversión. Cuando se produce una transformación significativa en la identidad, las prácticas cotidianas y la cosmovisión del sujeto, se activa un proceso que puede analizarse en términos de “retorno” pero también de “conversión subjetiva”. Tal como han propuesto diversos autores (Carozzi y Frigerio, 1994), este tipo de cambio implica un recorrido activo, en el cual el individuo asume el rol de *seeker* o buscador (Straus, 1976), construyendo estrategias y sentidos que le permiten reconfigurar su vida. Según Berger y Luckmann (1972), la conversión implica una profunda reconfiguración de la realidad subjetiva. La persona comienza a reinterpretar su vida pasada desde los marcos de sentido de la nueva cosmovisión asumida, lo que genera una ruptura en su biografía. Esta nueva mirada también alcanza a las personas de su entorno, que son resignificadas según los valores e interpretaciones del grupo al que ahora pertenece. Esta transformación identitaria permite reconocer ciertos patrones o indicadores comunes en los relatos de quienes atraviesan estos procesos. Así, la *teshuvá* puede ser leída no solo como una transformación vital comparable a las conversiones religiosas en otros contextos, sino también como la elección de una vida enmarcada en la tradición.

En sus relatos, la noción de retorno se articula con una afirmación identitaria fuerte: no se trata de “hacerse judías”, sino de asumir plenamente una identidad que ya estaba presente de manera latente o incompleta. Lejos de representar una ruptura, muchas entrevistadas enfatizan que su proceso implicó “reconectar”, “descubrir” o “volver a algo que siempre estuvo”, como expresó Olica en una entrevista realizada:

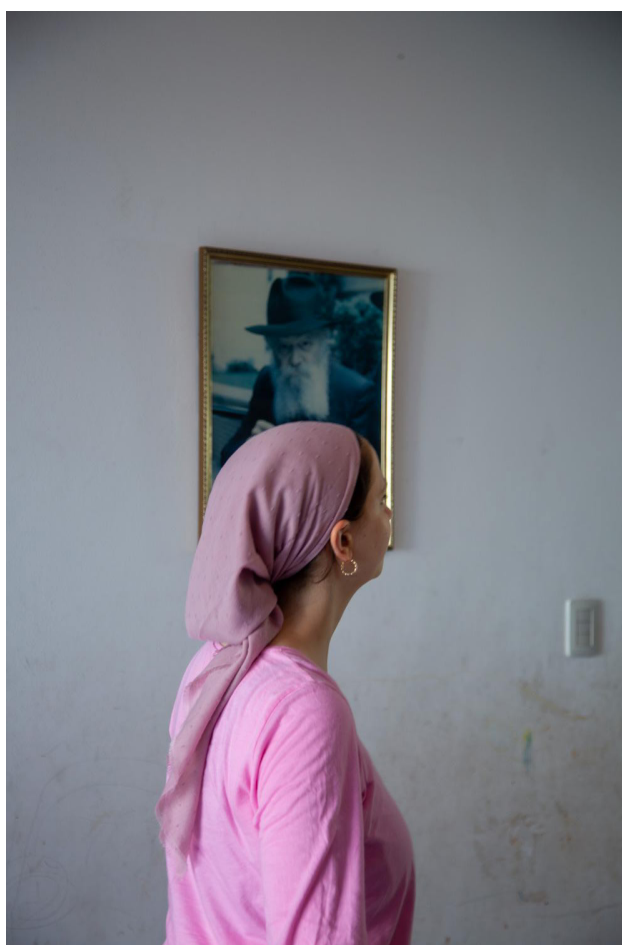
8 Las leyes judías tradicionales dictadas en la *Torá*.

9 <https://www.sefaria.org/Sanhedrin.44a?lang=bi>



Cuando vos descubriste el judaísmo es como que descubrir una cuenta millonaria de banco que no sabías que tenías. Yo sentí eso, que solo por ser judía, tenés tanto, tanto... pero en verdad, la clave de todo es conectarte con *hashem*. Cuando lo hacés, te conectás con vos misma, con tu interior, con lo más profundo de tu ser, y enseguida la conexión con la otra persona ya es totalmente distinta y mucho más profunda. (Entrevista a Olica, 2024).

Estas trayectorias mostraron cómo el estudio y otras prácticas religiosas no son meras actividades de aprendizaje, sino puertas de entrada a un universo simbólico que reconfigura la manera en que estas sujetas perciben su vida y su propósito. Para las mujeres que atraviesan este proceso, el retorno implica la adopción de un nuevo sistema de creencias que les brinda un sentido de trascendencia.



El Rebe, Fotografía digital. Tomada por la autora. Buenos Aires, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2024.

Cartografiar lo "desconocido": judaísmo y Jabad Lubavitch

El trabajo de campo comprendió, principalmente, la asistencia y el registro de las actividades que se realizan en el Majon or Jaia, un espacio para jóvenes judías dedicado a la formación en estudios de *Torá*, ubicado en el barrio porteño de Once. Mi ingreso al campo fue sencillo dada mi herencia judía. De las primeras preguntas que se me hacían al querer entrar y participar de actividades en espacios de la comunidad era con respecto a mi apellido materno.

La observación participante (Guber, 2011) fue la estrategia metodológica privilegiada durante el proceso de “documentar lo no documentado” (Rockwell, 1987). Asimismo, incluí la realización de entrevistas.

La entrevista abre un espacio de encuentro que cuestiona y genera conocimiento desde un lugar que desplaza o reubica a quienes suelen ser el centro (García González, 2019). Las historias narradas permiten ampliar el significado de lo que suponen espacios tales como el Majon, donde los cuerpos, las emociones, las sexualidades y sociabilidades se entrelazan reconfigurando las topografías afectivas de estas mujeres. Permiten revelar modos, tradiciones y valores que atraviesan la dinámica femenina. Para resguardar la identidad de mis interlocutoras, he utilizado como seudónimos los nombres de mi árbol genealógico. Para comprender mejor estos procesos, decidí concentrar el análisis en los relatos de cuatro mujeres que habían transitado por el Majón, cuyos testimonios condensaban y resonaban con los elementos recurrentes relevados a lo largo del trabajo de campo en conversaciones con más de cuarenta mujeres ortodoxas.

Elas son: Olica, de 22 años, quien realizó su retorno junto a su familia —es decir, todo su núcleo familiar “regresó” al judaísmo— a los 13 años y que actualmente se desempeña como *madrija*¹⁰ del Majon; Dorita, de 23 años, entrevistada dos semanas antes de su casamiento, quien también había iniciado la *teshuvá* a la par con su familia desde los 8 años; Matilde, de 34 años, una de las fundadoras de un emprendimiento de pelucas, quien realizó su *teshuvá* de manera gradual a partir de los 20 años, cuando llegó a Buenos Aires desde Entre Ríos; y Sarita, de 33 años, profesora de teatro que, al igual que Matilde, transitó su retorno de forma gradual y en solitario desde los 19. Nacida también en Entre Ríos, formada en La Plata, se instaló en Buenos Aires una vez tomada la decisión de tener una vida más observante.

Para dar cuenta de la heterogeneidad de la comunidad, incorporé también entrevistas a dos mujeres nacidas y criadas en Jabad: Aida, directora y fundadora del Majón Or Jaia, y Rosa, de 34 años, quien recientemente inició su carrera como sexóloga —la única en la comunidad religiosa— y difunde sus conocimientos a través de la red social *Instagram*. Asimismo, registré el material producido por Elisa, *influencer* religiosa de 28 años y nieta de los primeros *lubavitcher*¹¹ de Argentina.

Complementé el corpus con fuentes secundarias, sitios web y redes sociales. A lo largo de la investigación, incorporé además la cámara como herramienta etnográfica, registrando —con consentimiento— a diversas mujeres de la comunidad, no únicamente a las interlocutoras centrales del trabajo.

Cabe señalar que, en varias ocasiones, las leyes de la *Torá* me impidieron registrar lo que estaba vivenciando, especialmente durante el *Shabat*¹². Esta restricción

10 Término en hebreo que se traduce como “guía” o “líder”.

11 Por más, consúltse Setton 2007, 2008, 2010.

12 Día sagrado de descanso semanal en el judaísmo, que va del viernes por la tarde al sábado por la noche.



tuvo un efecto paradójico: por un lado, me aproximaba al campo, dado que el acto de escribir o registrar en audio o video suele generar una distancia tanto para quien es entrevistado como para quien entrevista —el ejercicio de registro implica, a veces, una forma de enajenación, un alejamiento de la actividad misma—. Por otro lado, debía confiar plenamente en mi memoria para reconstruir intercambios y vivencias una vez que salía de la situación y “volvía” a mi propia vida. Utilizo este término porque se trataba de actividades, costumbres y tradiciones que me eran ajenas: la cena de *Shabat*, los rezos, las comidas compartidas, las personas con quienes participaba de esas instancias.

Las “perspectivas nativas”, como dice Quirós (2014), deben ser entendidas menos como un punto de vista intelectual (formas de concebir y significar mundos) y más como un punto de vista vivencial (formas de hacer y crear vida social). Según la autora, la etnografía suele centrarse en lo que las personas dicen, asumiendo que sus palabras reflejan fielmente su forma de pensar y su perspectiva sobre el mundo. Sin embargo, esta visión simplifica el proceso comunicativo y omite otros aspectos importantes. En primer lugar, presupone que conocer la perspectiva de un grupo equivale a acceder directamente a sus pensamientos. En segundo lugar, que lo que las personas dicen siempre coincide con lo que realmente piensan. Por último, reduce esas expresiones a contextos específicos diseñados para comunicar algo públicamente, como entrevistas, discursos o documentos, sin considerar otras formas de expresión y experiencia que también son relevantes en la investigación etnográfica.

Jabad Lubavitch, como corriente ortodoxa moderna establecida en Buenos Aires desde la década de 1950, ha generado un corpus académico todavía limitado, concentrado en estudios desarrollados desde principios del 2000. Dentro de este marco, los trabajos de Damián Setton constituyen una referencia central para situar la investigación en el contexto argentino, reconstruyendo la expansión de Jabad desde sus orígenes en Europa del Este hasta la llegada de emisarios a Buenos Aires y la creación de centros en distintas provincias. Estos estudios permiten comprender la configuración institucional, territorial y comunitaria de esta corriente en Argentina, así como las formas en que se inserta en el campo judío contemporáneo. A nivel local, los aportes de Vanesa Lerner (2023) complementan esta perspectiva al centrarse en la experiencia de jóvenes judíos masortíes, ofreciendo claves para entender cómo las normas comunitarias, las prácticas religiosas y las expectativas de género se negocian y resignifican en la vida cotidiana de estas mujeres, tanto dentro como fuera de los espacios ortodoxos.

El interés de esta investigación se centra en la experiencia femenina dentro de Jabad, especialmente en los procesos de conversión o retorno a la ortodoxia. La escasez de literatura local sobre mujeres ortodoxas orientó la búsqueda hacia trabajos internacionales, incluyendo estudios de género y religiosidad de otras tradiciones, como los de Saba Mahmood (2012; 2019) sobre mujeres pietista en Egipto, quienes muestran que la agencia femenina puede entenderse como acción ética en contextos de subordinación histórica, más allá de la resistencia o transgresión normativa. Siguiendo esta perspectiva, la investigación propone conside-

rar a las mujeres judías ortodoxas como agentes activos dentro de sus prácticas religiosas, cuyas decisiones y acciones se enmarcan en un entramado de normas y expectativas comunitarias y religiosas.

Los estudios de género en el contexto judío, tanto locales como internacionales, permiten analizar cómo la construcción social del género organiza las relaciones de poder y se inscribe en los cuerpos y las prácticas cotidianas. Autoras como Davidman (1991), Avishai (2008) y Fader (2009) contribuyen a comprender la experiencia de mujeres judías ortodoxas desde distintas perspectivas: Avishai retoma la noción de “hacer religión” para mostrar cómo negocian normas matrimoniales y sexuales en su vida cotidiana, mientras que Davidman y Fader analizan el jasidismo y las prácticas comunitarias, evidenciando que la agencia religiosa de estas mujeres no se expresa necesariamente como subversión, sino como un compromiso activo y situado con la práctica y la interpretación de la tradición. Como señala Davidman:

While any evidence of renewed interest in Orthodox Judaism is surprising because it challenges some commonsense assumptions about the fate of religion and Judaism in modern society, Orthodox Judaism’s appeal to this group of women is especially intriguing because it runs counter to an additional set of assumptions concerning the liberalization of women’s roles.¹³ (Davidman, 1991, p. 26)

Asimismo, la investigación toma en consideración la interseccionalidad como herramienta para comprender la singularidad de las experiencias femeninas dentro de la ortodoxia, considerando factores como edad, sexualidad y posición social (Viveros Vigoya, 2017). Particular atención se presta a la relación entre feminidad y maternidad, así como a los ritos de pasaje que marcan distintas etapas de la vida religiosa —*Bat Mitzvah*¹⁴, *Mikve*¹⁵, el matrimonio— en los cuales la performatividad de género se vuelve especialmente visible. Estos espacios permiten analizar cómo las mujeres construyen y resignifican su identidad dentro de la comunidad y en diálogo con la sociedad más amplia.

El ingreso al Majón no fue un punto de partida, sino la continuación de un recorrido previo. Durante 2022 y 2023 realicé trabajo de campo en El Lazo¹⁶, un espacio orientado a jóvenes de la comunidad que, en un comienzo, imaginaba como homogéneo y estrictamente religioso. Sin embargo, esa experiencia rápidamente tensionó mis propios supuestos, al encontrar interlocutoras con trayectorias y vínculos con el judaísmo más cercanos a lo cultural que a lo normativo, es decir,

13 “Si bien cualquier evidencia de un renovado interés en el judaísmo ortodoxo resulta sorprendente, ya que desafía ciertas suposiciones de sentido común sobre el destino de la religión y el judaísmo en la sociedad moderna, su atractivo para este grupo de mujeres es especialmente intrigante porque va en contra de otro conjunto de suposiciones relacionadas con la liberalización de los roles de las mujeres”. (Traducción propia)

14 Rito de pasaje realizado por la mujer a los doce años, que marca el inicio de la adultez religiosa.

15 Baño ritual utilizado para la purificación, especialmente por mujeres en estado de *nidá* o durante conversiones

16 Un centro para juventudes judías y con actividades de todo tipo, pensado para jóvenes (de vientre judío) provenientes de entornos más laicos, así como de entornos más observantes, es decir, más comprometidos con el cumplimiento de las leyes religiosas. Ubicado en el barrio porteño de Palermo.



más cercano a mi propia vivencia. Lejos de tomar este primer acercamiento al campo como un “error” o “equivocación”, me permitió reconocer la heterogeneidad interna de la colectividad y revisar mis propios sesgos ya que me encontré con interlocutoras con bagajes similares al mío, mujeres con una relación cultural —y no estrictamente religiosa— con el judaísmo. Sus límites estaban donde imaginaba que estarían los ajenos: el recato, la peluca, la pérdida de libertad. En este sentido, el pasaje al Majón Or Jaia en 2024 no implicó una ruptura, sino un desplazamiento dentro del campo que habilitó nuevas preguntas y comparaciones. Fue allí donde, en un contexto más estructurado en torno a la vida religiosa y a procesos de acercamiento a la ortodoxia, comencé a profundizar el análisis sobre la *teshuvá* y las trayectorias de las mujeres que la transitan.

El Majón Or Jaia, ubicado en el corazón del barrio de Once, se constituye como una institución central para mujeres jóvenes que transitan procesos de acercamiento a la ortodoxia dentro del movimiento Jabad Lubavitch. A diferencia de otros espacios comunitarios de carácter más recreativo (como El Lazo), presenta una estructura de residencia/colegio orientado a la formación sistemática en las enseñanzas de la *Torá* y el *jasidut*¹⁷. Como señala Aida, su directora y fundadora, “el espacio nació hace 30 años con la misión de ser un refugio y un centro de estudios para chicas universitarias que no conocen la línea jasídica, para que tengan un lugar donde preguntar y sentirse bienvenidas”.

En una conversación, Aida recordaba los inicios “a pulmón” de la institución, cuando convocaba a jóvenes mediante la guía telefónica, llamando una por una a distintas chicas, enfrentando el desafío de transmitir valores que ella define como “eternos en un mundo moderno percibido como confuso”. Hoy, el edificio funciona como espacio de clases, talleres y salón de fiestas que además aloja a jóvenes —algunas provenientes de diversas provincias o de países vecinos— que encuentran en la residencia una ‘estructura de plausibilidad’ necesaria para sostener su nueva vida religiosa. Los únicos requisitos para habitarla son acreditar identidad judía, respetar las leyes del *kashrut*¹⁸ y el *Shabat* dentro del establecimiento, y asistir regularmente a clases.

En este entorno, la vida cotidiana se organiza bajo una gramática específica. La subjetividad femenina se articula a través de una praxis corporal y ritual que incluye, fundamentalmente, las tres *mitzvot*¹⁹ de la mujer: el encendido de velas en *Shabat* y en festividades, la preparación de la *Jalá*²⁰ y la pureza familiar. Esta última trata de un conjunto de normas que regulan la relación conyugal dentro del judaísmo, organizadas alrededor del ciclo menstrual de la mujer. Durante el período de la menstruación y los días posteriores, la pareja debe observar una separación física, conocida como *nidá*²¹. Según Avishai (2008), la *nidá* estructura

17 Enseñanzas y filosofía del jasidismo, centradas en la espiritualidad, la devoción y la conexión con Dios.

18 Conjunto de leyes dietéticas judías que determinan qué alimentos son kosher (aptos).

19 Preceptos religiosos.

20 Pan trenzado que se come todas las cenas de Shabat y en casi todas las festividades.

21 Estado de impureza ritual en que entra una mujer durante la menstruación. Debe realizar una inmersión en el mikve para volver a la pureza.



la sexualidad marital a través de un ciclo recurrente de pureza e impureza sexual, delimitando los períodos en los que la intimidad física está permitida o prohibida entre los cónyuges. Estas leyes establecen que el período prohibido se extiende desde el inicio de la menstruación hasta la inmersión en la *Mikve*, un baño ritual de agua natural. Durante este tiempo, la pareja debe mantener una separación física estricta, que incluye la prohibición de cualquier tipo de contacto, el paso directo de objetos y el compartir la cama.

A través del trabajo de campo en el Majón, pude identificar una diversidad de trayectorias que da cuenta de la heterogeneidad del retorno. Por un lado, mujeres nacidas en la comunidad, como Rosa —quien ejerce como sexóloga dentro del ámbito religioso— o Elisa, nieta de los primeros *lubavitcher* del país. Por otro lado, entre quienes habían “retornado”, el análisis etnográfico permitió distinguir una división significativa: la que separa las trayectorias individuales de aquellas en las que el proceso de *teshuvá* se desarrolló en el marco familiar. Si bien esta distinción no anula la heterogeneidad ni la particularidad de cada relato, sí define las coordenadas de la transición y el tipo de tensiones que cada trayectoria implicó resolver.



Casamiento III, Fotografía analógica, escaneada. Archivo personal. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2025.

Ser mujer en Jabad

Un aspecto distintivo de Jabad Lubavitch es su capacidad para gestionar lo que Hobsbawm (1983) denomina “tradiciones inventadas”: un conjunto de prácticas de naturaleza ritual que, aunque se presentan como inmemoriales, son respuestas a situaciones nuevas que buscan establecer una continuidad con un pasado histórico adecuado. Como “hijo del proceso de modernización” (Setton 2009; 2010), el movimiento no se sitúa en una dicotomía externa a la modernidad, sino que utiliza la gramática de la tradición para navegar las tensiones contemporáneas. Así, la reconfiguración de roles de género y el abordaje de los discursos feministas no son una “concesión” a lo moderno, sino una resignificación estratégica: se apela a una tradición percibida como estable para ofrecer respuestas subjetivas a las crisis de identidad y al malestar sistémico de la vida urbana actual.

Pureza familiar es que, cada vez que la mujer está indispuesta, la pareja no tiene contacto físico. Ese contacto se retoma como si fuera una nueva noche de bodas, el día que la mujer se sumerge en la *mikve*, que tiene toda una serie de leyes, pero que ocurre aproximadamente dos semanas después. La mujer es la que lleva adelante el precepto: es para toda la familia, se llama pureza familiar, pero quien lo maneja es la mujer. Y nadie le cuestiona, ni le averigua, ni le pregunta nada. Yo soy la que lo hago, yo soy la que dice “ya está todo bien” o “no está bien”, o lo que sea. Entonces, es un pilar que pertenece casi exclusivamente al terreno de la mujer. *Shabat...* erróneamente se piensa que el valor de *Shabat* está en ir y cantar juntos al templo. No. Una persona no transgrede *Shabat* si no va al templo, pero sí transgrede si no hay velas encendidas en la mesa, si no hay una cena de *Shabat*, si no hay un *kidush*. (...) Y la que prende las velas de *Shabat* en el hogar es la mujer. Los hombres pueden hacer la *jalá*, obviamente, pero muchas veces quien genera esa escena familiar es la mujer. (...) Muchas veces, quien determina más las cuestiones del hogar también es la mujer. Entonces, si uno lo mira desde afuera, dice: “ah, pero la mujer no es *jazanit*”, o “la mujer no sostiene la *Torá* en el templo”. Pero eso no es lo crucial. Se vende un *sefer Torá* para que una mujer pueda ir a la *mikve*. Entonces, animémonos a descubrir de qué se trata, ¿no? Feminismo, judaísmo y jasidismo están re alineados, ¿no? Yo lo digo, y lo digo con toda la certeza y la tranquilidad del mundo: me siento súper afortunada de tener la posibilidad de vivir una vida judía como mujer. Porque creo que es un lugar súper, híper pleno. Y nos gusta. Lo que pasa es que todo esto está tan tergiversado... no está claro para el mundo de afuera. Y, además, es algo hermoso de poder descubrir y conocer desde nuestras raíces. (Entrevista a Aida, 2024).

Fader (2009), en su estudio sobre mujeres jasídicas en Brooklyn, sugiere que la feminidad jasídica se basa en la capacidad de autodisciplinarse (Foucault, 2008) conforme a sus normas. En este sentido, se configura precisamente a través de la integración, y no de la oposición, de lo religioso y lo secular. También es notorio cómo en el trabajo de la autora, así como en mi experiencia con mis interlocutoras, se puede observar que las mujeres interactúan con la narrativa de la modernidad otorgándole un significado propio o, como diría Hobsbawm (1983), la reinventan. La feminidad jasídica, tal como la presenta Fader (2009), se define por la capacidad de adoptar y disfrutar selectivamente ciertos aspectos del mundo secular sin perder su identidad religiosa ni convertirse en judías modernas o seculares.

Desde esta perspectiva, se sostiene que la mujer desempeña un papel fundamental en la identidad judía. Esta visión la posiciona como un pilar fundamental en la transmisión de valores y costumbres, consolidando su función en la preservación de la judeidad. Retomando a Scott (1992), ser un sujeto implica “estar sujeto a condiciones definidas de existencia, condiciones de dotación de agentes y condiciones de ejercicio” (p.66). Es decir, las posibilidades de acción de las mujeres están enmarcadas en estructuras que, aunque permiten cierto margen de elección, siguen imponiendo límites y condicionamientos. En el caso de las mujeres de *Jabad*, su cotidianidad se encuentra regulada por normas y prácticas religiosas que ellas mismas reproducen, dotándolas de continuidad y vigencia. La relación entre estructura y acción social es fundamental en este proceso, entendido —siguiendo a Giddens (1998)— como una dinámica recursiva en la que las prácticas sociales no solo están condicionadas por estructuras preexistentes, sino que al mismo tiempo las reproducen y transforman. Así, estructura y acción se configuran mutuamente en el devenir histórico de la vida social. Las normas culturales establecen patrones de conducta específicos, pero son las propias mujeres quienes, mediante su accionar, mantienen y refuerzan estas estructuras; asegurando la transmisión del sistema de significados y comportamientos dentro del cual se insertan. De hecho, en su relato, Sarita destaca la centralidad de la mujer como el sostén indispensable del ámbito doméstico, otorgándole una jerarquía superior a la del varón en términos de cohesión familiar. Para ella, la diferenciación de roles no es sinónimo de desigualdad opresiva, sino de una distribución de tareas donde la mujer queda exenta de la rigurosa “superestructura” del ritual masculino — como los rezos de madrugada o el uso de filacterias—, permitiéndole habitar una cotidianidad que integra el trabajo, el cuidado y espacios de disfrute personal inaccesibles para los hombres bajo la norma ortodoxa.

Por su parte, las mujeres que realizaron *teshuvá* experimentan un vaivén constante entre lo secular y lo religioso. Muchas de ellas identifican un quiebre en sus vidas, un “antes” y un “después” marcado por su pasaje a la práctica religiosa, lo que genera una dualidad en su identidad. Además, incluso aquellas que nacieron en contextos religiosos han tenido contacto con espacios seculares, ya sea a través de su educación en instituciones no religiosas o de su ejercicio profesional, que implica intercambios con personas ajenas a su comunidad.

A: Y dentro de estos roles y todas estas cosas que te hacen ruido, ¿se te ponía algo en juego a vos? Porque me estás diciendo que tu modelo era tu abuelo, vos hacías cosas que no eran muy “femeninas”, esto apareció varias veces cuando me decías “yo no te hablo como señorita” “no me siento como señorita”. ¿A qué te referías?

D: A ver, yo soy de esas personas a las cuales cuando le vino por primera vez, se enojó con el ser judío, a ver, no con el ser judío, con el ser mujer. Viste esas chicas que vos decís “¿por qué mierda me vino? La reconcha de la lora, “¿por qué tengo que ser j...por qué tengo que ser mujer?”

A: ¿Judía ibas a decir?

D: Sí... estoy con un matete en la cabeza, tengo el cerebro incinerado, me caso en 15 días, viste cuando no funciona la cabeza. (Entrevista a Dorita, 2024).

Fader (2009) describe este modo de vida como una ‘modernidad religiosa alter-



nativa'. Esta perspectiva dialoga con la tesis de Berger (2005) sobre la des-secularización, quien sostiene que la modernidad no conlleva necesariamente el declive de la religión, sino una situación de pluralismo donde la práctica religiosa se convierte en una elección reflexiva y no en una herencia pasiva. En este sentido, la autodisciplina que mencionan las entrevistadas de Fader no es una regresión, sino una forma de habitar lo que Casanova (2007) define como secularizaciones múltiples: trayectorias diversas donde lo religioso no se retira a la esfera privada, sino que se “desprivatiza” para dotar de sentido a actividades cotidianas y de consumo, como ir de compras, sin que ello suponga una contradicción.

Un aspecto fundamental para comprender la agencia de mis interlocutoras es el papel que tiene la *neshamá* (alma) en el judaísmo y sobre todo para ellas. A través de ella, Jabad construye una identidad que trasciende las fronteras nacionales (Setton y Algranti, 2009), donde la pertenencia no se define por la proximidad geográfica sino por una esencia compartida que opera como el sustrato de una “comunidad imaginada” (Anderson, 1993). Bajo esta óptica, la observancia no se vive como la adopción de una norma ajena, sino como un “retorno” a una identidad preexistente. Así, la práctica ritual activa una memoria latente; el cuerpo se vuelve el espacio donde el linaje de sus antepasadas cobra vigencia, por ejemplo, al encender las velas o vestir con recato, la mujer no está simplemente obedeciendo una regla, sino que está “actualizando” en sus propios gestos una cadena de generaciones.

Esta experiencia corporal del linaje fortalece la doble dimensión comunitaria que sostiene la identidad colectiva de Jabad, donde se combinan lazos religiosos, ideológicos y familiares. En este contexto, la *teshuvá* no es una “conversión” a una identidad extraña, sino un proceso de transición hacia una esencia que se considera preexistente. Esta “memoria del cuerpo” encuentra su lenguaje cotidiano en el *tzniut* (recato). Siguiendo a Fader (2009), el *tzniut* es el aprendizaje de “ser judía en el mundo”: un sistema de signos (ropa, habla, comportamiento) que comunica la identidad religiosa y protege la interioridad de las influencias del mundo secular.

Para las *teshuvá*, este proceso de “vestir la norma” implica a menudo un “choque de mundos”. El temor a la mirada del entorno secular previo —el miedo a ser vista como “demasiado religiosa” o, por el contrario, como “ajena” en su propia familia— revela que la transición es un vaivén constante. No obstante, al dotar a estas prácticas de un sentido de reconexión con el propio linaje, las mujeres despliegan una forma de agencia que, en los términos de Mahmood (2019), no persigue la resistencia liberal, sino la realización ética dentro de los marcos de la tradición. En este esquema, el rol de “garante de la continuidad” les otorga una posición de plenitud y poder espiritual. Esta perspectiva se inscribe en la premisa de que la agencia puede manifestarse a través de la docilidad respecto a la norma y la búsqueda de la piedad. Sin embargo, resulta pertinente recuperar la propuesta de Avishai (2008) para profundizar el análisis: mientras Mahmood se centra en la docilidad como un proyecto de autoformación ética y religiosa, Avishai desplaza el foco hacia la construcción activa de la religiosidad como una performance de identidad. Bajo esta lente, el cumplimiento de la norma no es solo una búsqueda



de perfección espiritual interna, sino un acto deliberado de autoafirmación mediante el cual las mujeres “hacen religión” (*doing religion*) y negocian su pertenencia en la modernidad contemporánea.



Casamiento II, Fotografía analógica, escaneada. Archivo personal. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2025.

Olica y Dorita: retorno en familia

En los itinerarios donde las feminidades que realizan este retorno surgen a raíz de que un familiar introduce las normas religiosas al hogar, la *teshuvá* se manifiesta como una transición colectiva y gradual del núcleo primario. En casos como los de Olica o Dorita, el proceso se inició durante la infancia o la pubertad, mediado por la decisión de los padres de incorporar progresivamente el cumplimiento de las normas religiosas. Esta particularidad cronológica resulta determinante: la transición no se experimenta como una ruptura biográfica individual, sino como una atmósfera doméstica que se transforma de manera conjunta. La observancia de la norma —el *Shabat*, las leyes de *kashrut* o el recato— se amalgama con el repertorio afectivo del hogar, permitiendo que la nueva identidad religiosa se construya de forma acompañada y orgánica.

Vivían una vida muy laica, o sea, en verdad no tan laica porque siempre estaban rodeados en una sociedad judía, pero ellos no eran practicantes. En verdad, todo empezó en mi familia, mi mamá. En su grupo de amigas empezaron a hablar del tema de la *mezuzá*, “Wow, hay que poner *mezuzá*²² en las casas” y ahí mi mamá dijo: “Hay que poner una *mezuzá* en la casa”. Y después también dijo que no quería que comamos comidas prohibidas. En casa nunca se compraban las comidas prohibidas, pero las comíamos en otros lados, en una fiesta o en lo que sea. Y mi familia, un día nos dijo como que no íbamos a comer más esto, pero que nosotras éramos libres de elegir. (Entrevista a Olica, 2024).

²² Caja ritual fijada en los dinteles de las puertas, que contiene un pergamino con pasajes de la *Torá*.

Sin embargo, esta fluidez estructural no implica una ausencia de conflictos internos. Al comparar las trayectorias de Olica y Dorita, se observa que la disposición subjetiva frente al cambio familiar puede ser radicalmente distinta. Para Olica, el proceso fue vivido con una apertura natural; la incorporación de las *mitzvot* se integró a su identidad sin grandes fricciones, permitiéndole habitar la transición como “una cuenta de banco millonaria que no sabía que tenía”. En su relato, la religión aparece como un espacio de armonía donde el deseo personal y el mandato familiar sintonizaron tempranamente.

En contraposición, el testimonio de Dorita revela como el cambio de vida no fue inicialmente una elección propia, sino una “imposición” de la estructura familiar que alteraba su cotidianeidad previa. Dorita recuerda haber sentido enojo ante las restricciones que conlleva ser mujer y judía en un entorno ortodoxo; en su relato, el cumplimiento de la norma fue, en un principio, una fuente de incomodidad y disputa interna. Esta resistencia inicial evidencia que, incluso dentro de un proceso acompañado, la “docilidad” hacia la norma (Mahmood, 2019) no siempre es inmediata. En el caso de Dorita, la agencia se manifestó primero como una tensión afectiva y un cuestionamiento a las leyes biológicas y religiosas, requiriendo un proceso mucho más largo de “negociación” personal para transformar esa imposición externa en una identidad asumida voluntariamente. Y fueron justamente, instituciones como El Majon, quienes la acompañaron a “quererse a ella misma” dentro de la estructura religiosa.

D: Pero el Majon en sí, si bien me ayudó un montón a salir de esa... de ese enojo, si mantuve enojo con otras cosas. A mí me costó mucho el tema de las mangas y el descubrirme, el usar pollera. (Entrevista a Dorita, 2024).

Este matiz es crucial para comprender que la transición familiar no es unívoca. El desafío principal radica en la sincronización de la identidad familiar con un mundo secular que comienza a percibirse como “ajeno”. El pasaje de una escolaridad laica a una religiosa, o la adopción de conductas observantes fuera del hogar, exige el procesamiento de una identidad que se vuelve “visible” y “diferente” ante sus pares de manera prematura. Mientras que para Olica esa visibilidad fue un orgullo, para Dorita representó un campo de batalla donde el deseo de pertenencia a sus grupos de sociabilidad previos chocó con la lealtad al proyecto de santidad familiar.

De este modo, la agencia en el retorno familiar se despliega en la capacidad de habitar esa frontera entre lo privado y lo público. Como sugiere Avishai (2008), estas mujeres “hacen religión” a través de una habituación gradual, pero la transición hacia esa identidad puede estar marcada tanto por la fluidez como por la resistencia. La transformación es, por tanto, un proceso de validación mutua dentro del hogar que, incluso en casos de conflicto inicial como el de Dorita, termina dotando de una estructura de sentido colectiva a la práctica religiosa cotidiana, convirtiendo la antigua “obligación” en un proyecto de vida con significado propio.





Encendido de velas, Fotografía digital. Tomada por la autora. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2024.

Matilde y Sarita: una elección individual

En contraste, los itinerarios de Matilde y Sarita revelan una reconfiguración radical de los lazos afectivos, asumida como decisión propia. El inicio de estas trayectorias coincide frecuentemente con procesos de emancipación joven, donde la migración interna hacia la Capital Federal opera como un umbral que facilita la reconfiguración de la identidad y el acercamiento a la observancia. En estos relatos, la *teshuvá* no es una atmósfera heredada, sino una búsqueda personal que se materializa mediante el acceso a las instituciones de la comunidad.

Cabe señalar, no obstante, que este acercamiento inicial no responde únicamente a una inquietud personal aislada, sino que aparece mediado por incentivos materiales y programas institucionales de captación. Tanto en el relato de Matilde como en el de Sarita, el ingreso al universo de Jabad se dio a través de propuestas concretas: el otorgamiento de becas económicas, la asistencia a seminarios de formación o la participación en programas que culminaban con un viaje a Nueva York para visitar el *Ohel* (la tumba del Rebe). Estos incentivos operan como un “puente de accesibilidad” que permite a las jóvenes de todo el país insertarse en un dispositivo comunitario que les ofrece, simultáneamente, pertenencia y sustento.

En este contexto, el Majón Or Jaia cumple un rol logístico y simbólico fundamental: a través de sus seminarios, clases y el soporte habitacional que ofrece, la institución provee el marco de contención necesario para quienes inician este camino sin el respaldo de un núcleo familiar observante. Lejos de invalidar la autenticidad de su fe, estos recursos materiales funcionan como el soporte necesario para que el “hacer religión” (Avishai, 2008) sea posible en términos prácticos. La institución no solo provee doctrina, sino una infraestructura de vida que incluye vivienda, redes de sociabilidad y seguridad económica; elementos determinantes para consolidar una transición que, de otro modo, resultaría difícil de sostener frente a las presiones del mundo secular.

Bueno, yo antes de conocer todo eso pensaba que era una locura. Como que la mujer tiene que ir a purificarse después de su periodo menstrual, o sea, pero si te pones a pensar y a ahondar, todo tiene mucho sentido y realmente sentís que la *Torá* te cuida, que la *Torá* al darte todas estas reglas y tal vez limitaciones, si vos quieres verlas como limitaciones, si son limitaciones, pero en realidad nos está dando un regalo mucho más grande. Que es el poder encontrarte, digamos, íntimamente en el momento que se puede. O sea, todo tiene una razón, de hecho, el día en que la mujer va a la *mikve* es el día más fértil del ciclo. Entonces bueno, como que te ayuda a todo lo que es tener familia. Es como que no me quiero meter mucho en profundidad, pero cada *mitzvah* de la *Torá*, por más que no las podamos entender lógicamente, porque hay algunas que no tienen explicación lógica, tienen un sentido, que bueno hay alguna que solo *Hashem* -Dios en hebreo- sabe; pero cuando uno lo hace con propósito y convicción, yo qué sé... es como, no sé, a mí, todo lo que hago, lo hago con alegría, con convicción de qué es lo que yo quiero para mi vida. No voy a hacer nada que a mí no me cierre, ¿entendes? (Entrevista a Matilde, 2024).

Para estas jóvenes, la dificultad central no es la visibilidad externa —como ocurría en el modelo familiar—, sino la gestión de la interrupción vincular. Al no ser un proyecto compartido, la religión actúa como un antes y después de la biografía previa. Matilde y Sarita describen su proceso como un “cambio de chip radical” que exige una negociación constante con familias y amigos seculares que, a menudo, perciben el cambio como una alienación o una pérdida de libertad. La transición se convierte en un campo de batalla cotidiano: desde la imposibilidad de compartir la mesa materna por las leyes de *kashrut*, hasta la tensión de explicar el uso de la pollera o la renuncia a eventos sociales en Shabat.

Esta posición —el no haber crecido en la comunidad y, al mismo tiempo, haber transformado los códigos compartidos con la familia de origen— sitúa a la mujer en un lugar de vulnerabilidad que, paradójicamente, puede constituirse en el motor del deseo dentro de estas estructuras. Comparar estas trayectorias permite observar el peso que adquiere la autonomía y el lugar del deseo personal en la construcción de la subjetividad religiosa. Mientras que el modelo familiar descansa en la continuidad, el retorno individual se erige como un “proyecto de autoafirmación” donde las nuevas sociabilidades y el entorno comunitario deben ser conquistados activamente.

Siguiendo a Mahmood (2019), la agencia aquí se manifiesta en el esfuerzo por esculpir una nueva identidad en un terreno de soledad inicial. Como señalaba Sarita, la elección de este estilo de vida no es una imposición, sino un “lugar pleno” que ella misma decide habitar, transformando la incertidumbre de la transición en una *performance* de identidad sólida que otorga un nuevo orden y propósito a su vida en la modernidad urbana. En última instancia, para Matilde y Sarita, “hacer religión” es un acto de soberanía sobre sus propios cuerpos y destinos, encontrando en la norma ortodoxa la estructura que les permite dar sentido a su búsqueda de trascendencia.





Jana, Fotografía digital. Tomada por la autora. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2024.

Reflexiones finales: self, deseo y amor

Esta investigación nació de interrogantes que, desde el inicio, se alejaron de una pretendida objetividad neutral para situarse en el cruce de mi propia identidad como persona no binaria y judía. Siguiendo a Haraway (1988), este trabajo asume una “objetividad situada”, reconociendo que la implicación personal no anula la exigencia analítica, sino que permite afinar la escucha. Mi permanencia en el Majón Or Jaia trascendió la mera observación de un espacio ajeno; implicó, siguiendo a Bourdieu (1995), someter mis propios supuestos al mismo proceso de objetivación que aplicaba a mis interlocutoras. Este posicionamiento me permitió reconocer mis sesgos y correrme de una lectura centrada en la ‘opresión’ ajena, habilitando una comprensión profunda de estas trayectorias como formas alternativas de construir subjetividad.

A lo largo de este trabajo, la palabra y noción de transición ha sido el eje conceptual para desplazar nociones más rígidas como “conversión” o “retorno”. Esta elección no es casual. La transición permite pensar la *teshuvá* como un recorrido dinámico, atravesado por dudas, negociaciones y una profunda reconfiguración de los vínculos. Sin pretender homologar o emparejar estos procesos con aquellos vinculados a las transiciones identitarias sexo-genéricas, sí me interesa poder armar un puente, un dialogo entre mundos que parecieran ser antagónicos. Aunque sus contextos y significados son propios e irreductibles, comparten estructuras emocionales similares: el vértigo de la mirada ajena, la necesidad de involucrar al entorno familiar y la valentía de decir “yo soy esto” ante una norma previa que esperaba otra cosa. Como Matilde narró sobre su decisión de usar peluca, el miedo al “qué dirán” de la familia o los amigos se asemeja a ese “salir del clóset” donde la identidad debe ser explicada hasta que, finalmente, se empieza a caminar con seguridad en la propia piel.

Esta mirada me permitió desexotizar a las mujeres que hacen *teshuvá*. En mis conversaciones con ellas, mi propia sexualidad y su aparente incompatibilidad

con el dogma religioso, emergieron como un espacio de interpelación mutua. Al explicarles que mi deseo era tan constante y natural como su devoción a Dios, el diálogo dejó de ser una entrevista para convertirse en un encuentro entre dos formas de búsqueda de la verdad. Allí comprendí que la agencia no debe entenderse únicamente como resistencia o sublevación a las normas, como plantea la tradición liberal. Siguiendo a Saba Mahmood (2012), la agencia pía es una forma compleja de subjetivación donde el *self* se construye a través de prácticas corporales y disciplinarias. Las mujeres de Jabad no son sujetas pasivas; son agentes que, mediante la observancia de la *Halajá*, la *tzniut* (recato) o el encendido de velas, realizan una performance de identidad que les otorga soberanía sobre sus cuerpos y sus destinos.

La experiencia de estas mujeres invita a repensar la tensión entre autonomía y norma en la modernidad tardía. Si, como propone Illouz (2012), habitamos una “arquitectura de la elección” marcada por una proliferación de opciones que suele derivar en incertidumbre, la transición hacia la ortodoxia se presenta para ellas no como una pérdida de libertad, sino como la adquisición de una gramática que hace inteligible su voluntad. Para Matilde, Sarita, Olica y Dorita, el rigor de la *Torá* no opera como un límite asfixiante, sino como un marco de referencia que dota de propósito a sus trayectorias biográficas. Sin embargo, este tránsito constituye, en términos sociológicos, un complejo proceso de conversión y re-subjetivación (Frigerio, 1999). Como bien señala la bibliografía sobre la “fronterización” en Jabad (Setton, 2011), la adhesión a la norma no anula las tensiones; por el contrario, desplaza el conflicto hacia nuevas negociaciones entre el mandato religioso, las demandas del entorno familiar y las subjetividades previas.

Esta búsqueda por encauzar el propio camino de vida, ordenar la experiencia cotidiana y dotarla de sentido trascendente constituyen, en definitiva, formas contemporáneas de habitar el mundo. Lejos de tratarse únicamente de trayectorias atravesadas por la obediencia o la determinación externa, estas experiencias ponen en evidencia las tensiones constitutivas de nuestro propio tiempo: entre autonomía y pertenencia, entre incertidumbre y estabilidad, entre el ideal de una libertad ilimitada y el deseo de una vida dotada de sentido. Indagar en estos universos no solo permite comprender los modos en que se configuran las subjetividades femeninas en contextos religiosos, sino también devolver una imagen más nítida de las estructuras sociales, afectivas y morales que moldean nuestras propias formas de existencia. En esa exploración se revelan, finalmente, algunas de las preguntas más profundas de la contemporaneidad: cómo construir una vida plena, cómo sostener una identidad estable y cómo habitar un mundo atravesado por la incertidumbre.





Despedida de soltera, Fotografía analógica, escaneada. Archivo personal. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2025.

Bibliografía

- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Avishai, O. (2008). Doing religion in a secular world: Women in conservative religions and the question of agency. *Gender y Society*, 22(4), 409-433.
- Berger, P. (1971 [1967]). *El dosel sagrado: Elementos para una sociología de la religión*. Amorrortu.
- Berger, P. (2005). El descontento modernista. *Estudios Públicos*, (97), 131-149.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1972). *La Construcción Social de la Realidad*. Amorrortu
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995). *Respuestas: Por una antropología reflexiva*. Grijalbo.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa*. Paidós.
- Butler, J. (2018). *Cuerpos que importan* (Edición original 2002). Ediciones Paidós SAICF.
- Carozzi, M. J. y Frigerio, A. (1994). *Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: Perspectivas, métodos y hallazgos*. En A. Frigerio y M. J. Carozzi (Comps.) *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX* (pp. 17-53). CEAL.
- Casanova, J. (2007). Revisar la secularización: una perspectiva mundial comparada. *Relaciones Interculturales*, 28(109), 19-40.
- Davidman, L. (1991). *Tradition in a Rootless World: Women Turn to Orthodox Judaism*. University of California Press.
- Della Pergola, S. (2011). ¿Cuántos somos hoy? Investigación y narrativa sobre población judía en América Latina. En H. Avni, J. Bokser Liwerant, S. DellaPergola, M. Bejarano y L. Senkman (Coords.), *Pertenencia y alteridad: Judíos en/de América Latina: cuarenta años de cambios* (pp. 305-340). Iberoamericana/Vervuert.

- Fader, A. (2009). *Mitzvah girls: Bringing up the next generation of Hasidic Jews in Brooklyn*. Princeton University Press.
- Foucault, M. (2008). *Tecnologías del yo* (primera edición 1990). Ediciones Paidós Ibérica.
- Frigerio, A. (1999). El estudio científico de la religión a fines del siglo XX. *Sociedad y Religión*, (18/19), 5-36.
- García González, A. (2019). Desde el conflicto: Epistemología y política en las etnografías. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 35, 3-21.
- Giddens, A. (1998). *La transformación de la intimidad: Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Cátedra.
- Guber, R. (2011). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Siglo XXI Editores.
- Haraway, D. J. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599
- Hobsbawm, E. (1983). Introducción: La invención de la tradición. En E. Hobsbawm y T. Ranger (Eds.), *La invención de la tradición* (pp. 7-21). Crítica.
- Illouz, E. (2012). *¿Por qué duele el amor? Una explicación sociológica*. Katz Editores.
- Lerner, V. C. (2023). Transformaciones en la participación ritual y política de mujeres dentro del movimiento masortí. *Revista Sociedad y Religión*, 17(3), 1-23.
- Mahmood, S. (2012). *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton University Press.
- Mahmood, S. (2019). Teoría feminista y el agente social dócil: Algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. *Papeles del CEIC*, 1(202), 1-31.
- Quirós, J. (2014). Etnografiar mundos vívidos. Desafíos de trabajo de campo, escritura y enseñanza en antropología. *Publicar*, 17, 47-66.
- Rockwell, E. (1987). Reflexiones sobre el proceso etnográfico (1982-1985). *Departamento de Investigaciones Educativas; Centro de Investigaciones y de Estudios Avanzados del IPN*.
- Sánchez, V. L. (2012). Aproximaciones al código vestimentario judío-ortodoxo. *Diversidad*, 5(3), 80102.
- Scott, J. W. (1992). Experience. En J. Butler y J. W. Scott (Eds.) *Feminists theorize the political* (pp. 22-40). Routledge.
- Setton, D. (2007a). *Instituciones e identidades en los judaísmos contemporáneos. Estudio sociológico de Jabad Lubavitch* (Tesis de maestría). Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Setton, D. (2007b). El cuerpo como vector de significados en el judaísmo: Un análisis sobre las relaciones entre ortodoxos y seculares en Jabad Lubavitch. *Mitológicas*, 22, 33-46.
- Setton, D. (2008). La comunidad y el centro de difusión: Las dos caras del judaísmo ortodoxo. El caso de Jabad Lubavitch en Argentina. *Mitológicas*, 23, 9-26.
- Setton, D. (2009). *Instituciones e identidades en los judaísmos contemporáneos. Un estudio sociológico de Jabad Lubavitch* (Informe de investigación No. 21). CEIL-PIETTE/CONICET.
- Setton, D. (2010). Interacciones y construcción de la situación en una institución judía ortodoxa: El caso de Jabad Lubavitch. *Revista Kula*, 24(37), 24-37.
- Setton, D. (2011). Dimensiones de la experiencia identitaria y territorialización religiosa: Análisis del judaísmo ortodoxo en la Argentina. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 13(15), 63-82.
- Setton, D. (2015). La construcción de identidades judías LGBT a través de prácticas diaspóricas: Estudio sobre organizaciones judías LGBT en América Latina. *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana*, 21, 25-52.
- Setton, D. y Algranti, J. (2009). Habitar las instituciones religiosas: Corporeidad y espacio en el campo judaico y pentecostal en Buenos Aires. *Alteridades*, 19(38), 77-94.



- Straus, R. (1976). Changing oneself: Seekers and the creative transformation of life experiences. En J. Lofland (Ed.) *Doing Social Life* (pp. 252-272). Wiley.
- Viveros Vigoya, M. (2017). La antropología colombiana, el género y el feminismo. *Maguaré*, 31(2).





“Querían esas viejas pasiones muertas revivir” Amor y teosofía en Akasha (1924) de Salvadora Medina Onrubia

They wanted those old, dead passions to be revived
Love and Theosophy in Salvadora Medina Onrubia's Akasha (1924)



Clara Charrúa

Contacto:

Clara Charrúa - Email: charruaclara@gmail.com

ORCID: 0000-0002-8451-314X

Filiaciones:

Instituto de Investigaciones en Estudios de Género (UBA)

Citar como:

Charrúa C. (2026). “Querían esas viejas pasiones muertas revivir”. Amor y teosofía en Akasha (1924) de Salvadora Medina Onrubia. *La Magnolia*, 2(1), 104-120.

Resumen

El objetivo de este trabajo es analizar el discurso amoroso y teosófico en la novela *Akasha* (1924) de Salvadora Medina Onrubia y el modo en que se disponen en la matriz narrativa del melodrama. Esta matriz congenia elementos discursivos polifónicos y le permite a la autora sentar una posición respecto a los roles femeninos a principios de la segunda década del siglo XX. La narración de esta historia halla en las explicaciones teosóficas ciertos modos de trascendencia y espiritualidad, en declive durante la época en la que escribe, y en los que se sitúa la novela. De esta manera, propone un manifiesto amoroso y espiritual que elabora una alternativa para los imaginarios del ideologema del matrimonio (Armstrong, 1991).

Palabras clave: Melodrama, Discurso amoroso, Teosofía, Literatura argentina del siglo XX, Salvadora Medina Onrubia.

Abstract

The aim of this study is to analyze the discourse on love and theosophy in Salvadora Medina Onrubia's novel *Akasha* (1924) and the way in which these are arranged within the narrative framework of the melodrama. This framework combines polyphonic discursive elements and allows the author to take a stance on female roles at the beginning of the second decade of the 20th century. The narrative of

this story finds in theosophical explanations certain forms of transcendence and spirituality, which were in decline during the period in which she wrote and in which the novel is set. In this way, it proposes a romantic and spiritual manifesto that offers an alternative to the ideologemes of marriage (Armstrong, 1991).

Keywords: Melodrama, Amorous discourse, Discourse on love, Theosophy, 20th-century Argentine literature, Salvadora Medina Onrubia.





“Querían esas viejas pasiones muertas revivir” Amor y teosofía en *Akasha* (1924) de Salvadora Medina Onrubia

They wanted those old, dead passions to be revived
Love and Theosophy in Salvadora Medina Onrubia's Akasha (1924)



Clara Charrúa

Firma, textos y contextos

Akasha (1924) es la primera y única novela conocida, hasta ahora, de Salvadora Medina Onrubia. Fue escrita en 1923 en la estancia familiar “La China”, ubicada en Villa Alegre (Río Negro, Argentina), y editada por Gleizer en enero de 1924.¹

Para ese entonces, la escritora había reunido sus cuentos de juventud en un primer libro, *El libro humilde y doliente* (1918), y estrenado dos obras de teatro: *Almafuerte* (1914) y *La solución* (1921). La primera pieza había sido montada en el teatro Apolo, en Buenos Aires. El teatro fue construido en 1888, abandonado en 1892 y reinaugurado en 1901; ya para la primera década del siglo XX era considerado un teatro comercial. Allí actuaban compañías locales y extranjeras de renombre, como la compañía Gámez Rosich, de José Podestá, quien, para ese entonces, y en palabras de Vanina Escales, “ya era una leyenda” (2019, p.39), y quien estuvo a cargo de la interpretación de *Almafuerte*.² Aunque solo estuvo dos semanas en cartel, la obra obtuvo buenas reseñas en el diario *La Protesta*, donde Medina Onrubia colaboraba como redactora. Por su parte, *La solución* estuvo un mes entero en cartel en el teatro del Liceo, también en Buenos Aires. La puesta estuvo a cargo de Pagano-Ducasse, otra compañía de renombre al igual de aquella que habían interpretado *Almafuerte*. Tuvo su reestreno en el teatro Cervantes, en el año 1926, por la compañía de actores de Fanny Brena.³

1 Esta editorial fue fundada en 1924 por Manuel Gleizer, un inmigrante ruso afincado en Buenos Aires desde 1900. Dueño de la librería La Cultura, Gleizer no tenía formación literaria, pero sí un asiduo interés en la cultura en general, y en la cultura escrita en particular, mientras que el espacio de La Cultura se realizaban tertulias literarias y gastronómicas, la editorial Gleizer se caracterizaba por dar a conocer libros de autores jóvenes, a bajo precio, y de eclécticas filiaciones políticas y corrientes literarias. Era una apuesta por democratizar y popularizar la literatura nacional; editando y vendiendo libros a bajo costo y, sobre todo, no focalizándose en autores ni estilos ya consagrados. Medina Onrubia publicó allí también su segundo libro de cuentos: *El vaso intacto y otros cuentos* (1926). En ese sentido, hay una paradoja interna en las prácticas de Medina Onrubia de trabajar en sectores donde la cultura se masifica, ya sea desde el periodismo, desde el teatro o desde la literatura, y cultivar sus obras junto a trabajadores de la cultura moderna.

2 Ver Historia del teatro argentino. Desde los rituales hasta 1930, por Beatriz Seibel (2002).

3 Fanny Brena había sido una actriz de comedia debutante unos años antes en el estreno de *El amo del mundo*, también en el teatro Nacional Cervantes, obra de Alfonsina Storni. Su figura emblemática cierto arquetipo de mujer trabajadora de la cultura. Además de dirigir y actuar varias obras de teatro, trabajó luego en el cine sonoro de estudios en los años '50 y fue jurado de varios concursos teatrales. También, trabajó en secretarías estatales de cultura como Vicente López y La Rioja.



Akasha se publica en paralelo al desarrollo periodístico de la autora, quien desde el año 1914 trabajó colaborando en medios como *PBT*, *Fray Mocho* y *Diario de Gualeguay*, así como en la redacción de *La Protesta* hasta 1916. Además, pasaría a ser la codirectora y, más adelante, directora del diario *Crítica*, entre 1946 y 1951.⁴ El último libro que publica Medina Onrubia es *Crítica y su verdad*, en 1958.⁵ Luego de publicar *Akasha*, para el año 1929, Medina Onrubia escribirá una tercera obra de teatro, *Las descentradas*, que se estrenaría en el Teatro Ideal y la consagraría como una “autora teatral de primer orden”, según el perfil elaborado por Adela García Salaberry en la revista *La literatura argentina* del año 1933 (1933, p. 191). Luego, daría paso a lo que sería su última pieza teatral, *Un hombre y su vida*, escrita en 1931.⁶

Por otro lado, en 1921, Medina Onrubia había publicado el poemario *La rueca milagrosa* (1921), y el mismo año que escribió y estrenó *Las descentradas* (1929), presentó su segundo libro de poemas: *El misal de mi yoga*. El primer poemario fue editado por la editorial Tor, una de las editoriales más masivas y accesibles que existía para esa época en Buenos Aires, y una de las más importantes de Latinoamérica.⁷ En este poemario ya se hallaban tópicos que luego en *Akasha* estarían presentes como rasgo distintivo y dominante en términos formales. Estos rasgos en las obras de teatro y cuentos desaparecerían y se retomarían nuevamente en su segundo poemario, *El misal de mi yoga*. Por ejemplo, el vínculo entre la poética, el amor y la teosofía; y la asidua búsqueda, mediante la escritura, de “acceder a un equilibrio espiritual y a una paz interior que nada pueda conmover” (Barrandeguy, 1998, p. 57).⁸

Akasha prueba que el interés por tópicos que ya habían aparecido en su obra como el amoroso, y la teosofía – tema que, más allá de la poesía, cooptaría parte de su vida personal– pudo desarrollarse también en el soporte novelístico. Por lo tanto, me interesa analizar el modo en que el discurso amoroso y teosófico se disponen en esta novela con la matriz narrativa y estético-expresiva del melodrama.

4 Incluyo en esta serie sus manifiestos anarquistas publicados en *La Protesta*, que son *Alma al aire* (1914) y *Mil claves coloridos* (1918). Ver De Leone (2013) “Flores de juventud para la causa libertaria”. Apuntes sobre “Alma al aire” (1914), de Salvadora Medina Onrubia. Mora, 19.1

5 El libro es el resultado de la contienda entre la Sociedad Interamericana de Prensa, y los Onrubia-Botana. Esta acontece una vez que el órgano promete devolver “los diarios exaccionados a sus legítimos dueños” (Medina Onrubia, 1958, p. 3), en 1957. Según la historización de Onrubia en esa introducción al libro, *Crítica* había sido intervenido profundamente junto a otros medios de comunicación por el gobierno peronista, que había llegado a su fin en 1955, luego del golpe de estado encabezado por Gral. Lonardi. La SIP, en este marco, se había comprometido en realizar la devolución de cada uno de estos medios expropiados; sin embargo, dos años después del derrocamiento de Perón, Onrubia y sus hijos seguían siendo ignorados por este órgano. *Crítica* reúne el alegato y las fuentes reunidas en esa pelea interminable, que concluyó con la venta definitiva del diario y su posterior quiebra en 1962.

6 En la biografía Salvadora, Emma Barrandeguy sostiene que Medina Onrubia “era muy entusiasta del teatro” (Barrandeguy, 1997, p. 43) y además de obras de autoría propia, siempre quiso trabajar reponiendo obras inglesas, específicamente comedias, o puestas infantiles escritas por otros.

7 La editorial Tor había sido fundada en 1916, y sus ediciones baratas “incluían títulos de obras pertenecientes, en muchos casos, a autores de narraciones semanales” sentimentales, al punto que crearon su propia colección de novelas sentimentales cuyas tiradas duraron hasta 1936. Para 1930 Tor ya tenía su propia imprenta, alrededor de trescientos empleados y diversas colecciones de diversos géneros narrativos.

8 Sin embargo, en *La rueca milagrosa* hay una adscripción a la vanguardia característica de los años ‘20, en la reivindicación del verso libre y en la búsqueda estética. Lo espiritual-amoroso aparece más que nada como tema y no insertado mediante una matriz narrativa de un género “anacrónico” (Herlinghaus, 2002), como el melodrama. Ver Cárcano (2025) *La poesía teosófica de Medina Onrubia*, Mora 31.1 (pp. 21-33).



Esta matriz le permite a la autora congeniar elementos discursivos diversos con el relato amoroso. La narración de esta historia halla en las explicaciones teosóficas ciertos modos de trascendencia y espiritualidad anacrónicas para el contexto en que se escribe y sitúa la novela. El texto propone un manifiesto amoroso y espiritual que elabora una alternativa pasional y espiritual para los imaginarios del ideologema del matrimonio. En esta alternativa, el amor-pasión (Barthes, 2018) triunfa por sobre la ficción doméstica (Armstrong, 1991). Tal como señala Sylvia Saítta (2008):

Si como en el folletín, el eje del relato es el amor, la pregunta sobre el amor-pasión tiene, en Medina Onrubia, una respuesta mítica. Apelando a los presupuestos científicos del discurso teosófico estos textos explican racionalmente las causas de toda atracción sentimental. En una concepción cíclica del tiempo donde cada hombre vive infinitas vidas, los amantes que logran reencontrarse, cumplen un destino inevitable porque así estaba escrito en “la memoria del Logos” (Saítta, 2008, p. 8).

En ese sentido, la pregunta sobre el amor-pasión puede ir contestándose en las instancias del episodio amoroso que estructuran la trama narrativa: el rapto o captura, la ensoñación romántica en los días festivos y, finalmente, la clausura y muerte son esos fragmentos de experiencia que hacen coincidir el discurso amoroso con el teosófico y, a la vez, problematizan las relaciones de género en el romance, brindando una salida espiritual a la opresión matrimonial.

“Al otro lado del gran abismo”: melodrama, teosofía y discurso amoroso en la década del '20

La teosofía fue una de las teorías ocultistas que más se extendió por el mundo desde 1870 (Quereilhac, 2005, 2012, 2016). Su discurso, prácticas y saberes se hallan en formas anfibia entre el cientificismo y el espiritismo. La primera sociedad teosófica fue fundada por Helena Blavatsky en 1875, junto con Henry Olcott y William Judge en la ciudad de Philadelphia. Ella fue quien escribió el primer manifiesto teosófico, *La doctrina secreta* (1988). A partir de los intercambios de los teósofos que se hallaban en Estados Unidos con el resto del mundo, comenzaron a consolidarse sociedades teosóficas en la Argentina. El texto de Blavatsky, que constaba de 7 tomos, se tradujo en 1899 al español, pero recién llegó al país en 1911. Para ese momento, diversos circuitos ocultistas existían en todo el territorio, sobre todo en Buenos Aires.⁹

Los diálogos de los ocultistas, en general, y de los teósofos, en particular, con la cultura intelectual nacional fueron permanentes en el período de entre siglos. La teosofía se difundía principalmente a través de dos revistas: *Constancia*, fundada en 1877 por Cosme Mariño –director de la Confederación Espiritista Argentina–, y *Philadelphia*, fundada en 1898 y adscribiendo directamente a la Sociedad Teosófica, ya para este momento internacional. Diversos intelectuales y escritores se vincularon no solo con los integrantes de estos sectores de la sociedad porteña

⁹ Blavatsky, al igual que su discípula Anne Bresant, intercambiaba cartas con militantes socialistas argentinos por diversos motivos, entre otros y el principal, el rechazo a la doctrina eclesiástica y a “toda clase de dogmatismos en lo que debe verse su ataque común a las grandes tradiciones religiosas, especialmente el catolicismo” (Barrancos, 2011, p. 110).



para elaborar una postura al respecto, sino también utilizaron el discurso teosófico como material literario y como herramienta de producción teórica.

De esta forma, “ciertas formas de la imaginación literaria” son inescindibles “de los conflictos, temores y expectativas de la cultura de su tiempo, que ingresan a la ficción mediante complejos recursos de simbolización o ideogramas [...] literarios. Hasta la más alocada fantasía germina en el sustrato de su presente histórico” (Quereilhac, 2025, p. 97). Medina Onrubia, según Maubé (1930), pertenecía a la sede argentina de la Sociedad Teosófica y era “era vocal de la sección argentina de la logia VI-Dharmah” (Citado en Cárcano, 2025, p. 23).

Teniendo estas cuestiones en cuenta, la idea de lo akáshico, o como lo escribe el glosario teosófico elaborado por Helena P. Blavatsky *Âkâza*, remite al “espacio universal en que está inmanente la Ideación eterna del Universo en sus siempre cambiantes aspectos sobre los planos de la materia y objetividad, y del cual procede el Logos, o pensamiento expresado [...] No hay cosa viviente en el mundo que no esté precedida o seguida de *Âkâza*” (2023, p. 23). Esto, en la cosmovisión de la teosofía, implica una concepción tanto espacial como temporal diferente a la occidental. Si la mirada positivista moderna involucraba un tiempo progresivo y lineal, en la teosofía el tiempo es circular. Por eso, los sucesos pueden estar inscriptos en un momento y ser precedidos o anteceditos por otros. Se entiende que aquello que sucedió en un tiempo y en un espacio determinado ya ocurrió en otros, y volverá a acontecer. Es decir: está sucediendo todo el tiempo. Esta matriz de pensamiento es fundamental para comprender la estructura que signa la trama amorosa de la novela *Akasha*.

El discurso ocultista, ¿era, para Medina Onrubia, una forma de explicar los misteriosos avatares del amor?, ¿era una manera de exponer una cosmovisión de época, a través de una temática universal como el amor?, ¿funcionaba como forma de mediar con diferentes públicos lectores que eran atravesados por estas prácticas, entre tantas otras? Hacia los fines de este trabajo y vinculado con la trama de la novela en particular, consideraré a la teosofía como un imaginario que, proveniente de las ciencias ocultas, funciona como dispositivo para traccionar avatares respecto al episodio amoroso. Por la propia cosmovisión teosófica, en donde existen las vidas anteriores y futuras, y el tiempo cíclico, este dispositivo se relaciona con la idea de amor-pasión mítica, más grande que la vida, como señala la cita de Saitta unas líneas más arriba.

En paralelo a los espacios en donde se producían los debates teosóficos y sus impactos en la literatura y diversas prácticas culturales, se configuraba otro tipo de narrativas, con diferente circulación y horizontes de lectura. Narrativas presentes en el folletín sentimental, la canción popular (mayormente el tango), el teatro y el radioteatro. Me refiero específicamente a la textualidad del discurso amoroso que se había popularizado por esos años mediante la proliferación de dispositivos discursivos derivados de la matriz narrativa del melodrama popular que, tal como señala Matthew Karush, “modeló la forma y el contenido de la cultura de masas en Argentina durante los años veinte y treinta” (2012, p. 121).



Entre 1917 y 1925, de la mano de publicaciones periódicas como *El cuento ilustrado*, *La novela de hoy*, *La novela semanal*, *La novela femenina* o *La novela del día*, “circularon en varios cientos de miles de ejemplares y, a su manera, respondieron a las necesidades de un público al que, por otra parte, contribuyeron a formar” (Sarlo, 2011, p. 21). Es decir que tan solo unos pocos años después de la llegada del libro de Blavatsky a la Argentina, en paralelo a la circulación de los discursos teosóficos, la imaginación melodramática (Brooks, 1995) traía otros sentidos a la desacralizada modernidad periférica. Estas narraciones producen imaginarios quizás igual de representativos de la necesidad de entender e intentar establecer un nuevo (o recuperar un viejo) sentido luego de la tendiente desacralización finisecular.

En este esquema, el amor se convierte en pasión mediante la imposibilidad de su concreción, de una forma similar a la que analiza Barthes en *Fragmentos de un discurso amoroso* (2018), a partir de sus lecturas de *Las penas del joven Werther*. Esto, según teorizaron Sarlo (2011) y Karush (2012) para el caso latinoamericano, se reprodujo de un modo similar en este tipo de ficciones locales. Las barreras para la concreción amorosa son mayormente sociales, pero también espaciotemporales. Así, el amor se intensifica, el exceso lo atraviesa, y lo convierte en pasión. Esta pasión es la que domina los actos de la heroína del melodrama, que es siempre una mujer que ingresa en la vida burguesa y doméstica, e intenta mantenerse en ese centro.

La imaginación melodramática es una estética desprendida de la matriz narrativa del melodrama. A grandes rasgos, posee una serie de patrones formales, estilísticos, referenciales y retóricos. Asimismo, en el plano narrativo el melodrama se caracteriza por la construcción de personajes arquetípicos y unidireccionales, descripciones espaciales cortas y tramas progresivamente lineales en donde preponderan los momentos narrativos antes que los descriptivos. Las tramas están situadas en el paradigma de tres actos en donde cada historia puede entenderse como episódica, con un comienzo, un nudo y un desenlace, tal como corresponde al episodio amoroso (Barthes, 2018).¹⁰ Asimismo, son progresivamente lineales, esto es, cada suceso cataliza acciones nuevas y todas están disparadas por la voluntad directa de los personajes, quienes tienen plena consciencia de sus deseos, necesidades; actuando en base y solo en respuesta a ellos, salvo cuando los domina la pasión. En *Akasha*, el episodio amoroso se construye con esta misma estructura. La atmósfera narrativa, en la novela, se construye como correlato objetivo de aquella pasión que invade a los personajes, que siempre es excesiva.

¹⁰ Los principales arquetipos del melodrama son: el o la burguesa (lo que el tango llamó “bacanes”, según el punto de vista del narrador, o “niños bien”); la bella pobre; la dama dueña de pensión; la prostituta, derivada del mitologema de *A harlot's progress* (1730), también estudiada por Masiello (1997); y el malevo. Todos los arquetipos tienen un cariz social: los trabajos más precarizados, no universitarios, iban desde chofer, lustrador, diarero, sodero, lechero, estibadores, tintorero, cartero, a ‘china’ o mucama, pasando por las costureras, el trabajo honrado femenino no instruido por excelencia. En el plano de la instrucción, estaban las maestras, para las mujeres; y los trabajos universitarios para los hombres: médico o abogado. En esta novela, vemos el modo en que Florencia pasa de convertirse en una heroína burguesa a una prostituta, estigmatizada y sola. Julio Reyes cumple con el arquetipo de hombre profesional abogado, dispuesto a cumplir a rajatabla su función productiva. Es interesante que tanto el discurso melodramático como el teosófico funcione con la estructura de arquetipos: “Dios crea arquetipos de todas las formas y de todas las sensaciones que vivirán en su mundo” (Medina Onrubia, 1929, p. 165).



El melodrama elabora y convierte en conflicto (drama) las situaciones más sencillas e insignificantes de la realidad, pero que para el protagonista de la historia significan un universo emocional gigantesco. Bajo el dispositivo narrativo que presiona los acontecimientos insignificantes y simples para convertirlos en algo grandilocuente, el melodrama evoca posibilidades fantásticas que trascienden y convierten en algo místico el referente inicial; “insistiendo en que la vida sea siempre vista a través de lentes con los colores más intensos” (Brooks, 1995, p.5).

En este marco de publicaciones, formas y discursos heterogéneos, que se retroalimentan con determinados imaginarios en y para la ficción, Medina Onrubia intenta traducir ciertos avatares fundamentales de la cosmovisión teosófica en los paratextos de su novela; entrecruzándolos con el discurso amoroso melodramático proveniente de las esferas del folletín que circulaban, también asiduamente, en aquel contexto. En las primeras páginas del libro se lee “para los pecos” (Medina Onrubia, 1924, p. 4). Allí la autora explica: “Guarda el universo su historia, impresa en su misma esencia [...]. Esa es la memoria del Logos. El ocultista que sabe manejarla lee en ella como una película de materia sutil [...]. Se llaman anales akáshicos” (1924, p.4). Estos anales serían el archivo de la propia vida personal, inaccesibles en el plano conscientes; pero accesibles mediante rituales mágicos como la lectura de registros akáshicos o, incluso, en los sueños.

Esta inscripción en la teoría teosófica se sostiene en los epígrafes subsiguientes. El primero cita al *Dogma y ritual de la Alta Magia*, un libro de 1854 que escribió y publicó en Francia Eliphas Levy. Sus tesis sobre magia, alquimia y cábala fueron fundamentales para el ocultismo del siglo XIX y principios del XX, y tuvieron gran recepción en argentina (Barrancos, 2011; Quereilhac, 2012, 2016, 2018). En este primer epígrafe, entre otras cosas, se lee: “Toda pasión sexual que domina nuestros sentidos es un torbellino de esta luz que trata de arrastrarnos hacia el abismo de la muerte. La locura, las alucinaciones, las visiones, los éxtasis, son todas formas...” (Citado en Medina Onrubia, 1924, p. 7).

En esta cita, “esta luz” remite a la fuerza de Lucifer, como se le dice en el *Dogma* de Levy al Éter griego, o a los anales akáshicos según la teosofía. Esa fuerza se define en este mismo fragmento como una “intoxicación erótica”. Los siguientes dos epígrafes pertenecen a *La doctrina secreta*, Tomo II, de la ya mencionada Blavatsky. Con la selección de estos paratextos, podemos comenzar a vislumbrar, entonces, la relación que en *Akasha* se establece entre el discurso proveniente de la teosofía y el discurso amoroso; remitiendo a un amor-pasión más grande que la vida terrestre, a un amor trascendental. Medina Onrubia es quien explicita los marcos conceptuales con los que construye la trama de su novela. No se vuelve a mencionar por parte de ninguno de los personajes de la historia la explicación teosófica del episodio amoroso. De esta forma, deja asentado su encuadre de producción y los elementos espirituales necesarios para comprender su material literario.

El episodio amoroso entre Florencia, la burguesa, y Ralph, el histrión

Barthes define al episodio amoroso como una jornada que puede dividirse en tres etapas (o tres actos): la “captura”, la exploración del ser amado en donde las dos



personas que se aman se conocen y comparten tiempo de calidad juntos, y finalmente la clausura o muerte (2018, p. 119). En *Akasha* este esquema se respeta a rajatabla: Florencia Denise, la protagonista, está por casarse con un hombre de su misma clase social, Julio Reyes. Él es “un novio del que cualquier mujer se sentiría orgullosa” (Medina Onrubia, 1924 p.28), y si tuviéramos que ubicarlo en uno de los estereotipos del melodrama que mencionamos anteriormente, podría denominarse un niño bien o bacán, ya que ambos pertenecen a “la más rancia nobleza argentina” (p. 19). Sin embargo, jamás contraerán matrimonio ya que Florencia conoce a Ralph, un histrión de una compañía inglesa que está interpretando *Hamlet* en el Teatro Nacional Cervantes.¹¹

Este momento de la novela se elabora, tal como define Barthes, como un momento de “rapto” del amante por el sujeto amado. La primera vez que Florencia ve a Ralph tras bambalinas, la situación se construye superponiendo dos acciones. Por un lado, en la obra a la que asisten los Denise (la familia de la protagonista) sucede un parlamento referido a los registros múltiples en la memoria. En paralelo, el narrador relata la acción ocurrida en el palco de esta familia y la de Julio; el lector puede oír el parlamento teatral mientras siente la tensión de lo que sucede. En el momento en el que se cruzan las miradas de Florencia y Ralph, la acción se detiene:

Fue cuando ella se sentaba que los ojos trágicos del histrión chocaron con los suyos. Calló su voz un minuto, un larguísimo minuto. Inmóvil, la miró y ella sintió clara la sensación de que la levantaban por los cabellos y la mecían interminablemente sobre la niebla luminosa de la sala. Cerró los ojos y esperó (Medina Onrubia, 1924, p. 33).

La ralentización temporal es similar al procedimiento cinematográfico de detener la cámara en una situación y hacer foco en los gestos de ambos, específicamente en la mirada. Esta ralentización temporal, complementada con el procedimiento retórico de personificación, refuerzan el mitologema de la mirada como ventana al acercamiento del otro (Kohan, 2012). La necesidad de callarse, de detener la respiración, responde a las ideas de Barthes (2018) y Brooks (1995) respecto a que el melodrama funciona como el texto del mutismo. “El amor es mudo, solo la poesía lo hace hablar” (Barthes, 2018, p. 97). Es, por ende, un gesto común del discurso amoroso la secuencia de pérdida de la voz, el enmudecer.¹²

11 En esta elección de escenarios para concretar el primer momento del episodio amoroso (“el rapto” o “captura” en términos barthesianos), se visualizan dos cuestiones: en primer término, la inscripción explícita en la historia del género literario melodrama, el teatro isabelino. De esta manera, se puede intuir una autoconciencia de las decisiones narrativas de la novela. En segundo término, una cartografía de clase asignada a un consumo cultural. En diversos momentos de la historia se hace referencia al conocimiento de Florencia del idioma inglés, y la posibilidad de ver obras teatrales en su idioma original. El circuito del Teatro Cervantes, a su vez, no era un circuito similar al de los teatros masivos de la calle Corrientes. De esta forma, el habitus de clase construido en la novela corresponde a esta ‘nobleza’ cultural que, para la década del ‘20 ya estaba interactuando con los habitantes de la nueva ciudad moderna y cosmopolita.

12 Barthes retoma esta definición a partir de una lectura de un caso freudiano. Estas frases dan a entender que el amor-pasión es una experiencia inabarcable por el lenguaje. De esta manera, el mutismo tiene dos sentidos. Vemos la presencia aquí también, y durante toda la novela, de elementos tanto sonoros como lumínicos es característica de los folletines y las historias sentimentales en general, ya que una vez se traslada el lenguaje teatral de la puesta en escena a la literatura, es plausible de componer los elementos paratextuales que condensan una atmósfera climática complementaria a la narración, e intensificando los momentos de mutismo, pero desde los mecanismos textuales.



En el melodrama del teatro isabelino, los momentos de mutismo se acompañaban con música incidental que complementa el rapto, el detenimiento de la acción narrativa. En este caso, en lugar de música, el monólogo shakesperiano introducido en la novela es el que complementa sonoramente la narración. Al enmudecimiento lo acompañan los movimientos gestuales clásicos de la pantomima actuada, que en este caso se detallan en la narración. Desde el punto de vista de Florencia, se lo describe a Ralph actuando “la boca, los gestos de esa boca, los movimientos de esas manos casi femeninas y el desprecio olímpico por el público que llenaba la sala, y por sobre el cual él miraba a Florencia, a ella sola” (Medina Onrubia, 1924, p. 49). Este rapto, esta captura, la separa a ella del común de la gente. Es el disparador no solamente narrativo de la novela, sino de la propia vida (de esta vida) del personaje protagónico:

¡Cómo se parecían entre sí las gentes y las cosas! Qué hastío y qué cansancio le daban a Florencia...Estaba asombrada de haber sido como ellas, de haberse ocupado de las cosas fútiles y vacías que habían absorbido su vida como la de ellas. Y se asombraba de que la trataran lo mismo que antes... de que fuera tan ciegas... ¿no veían en sus ojos que era otra? Otra lejana, inaccesible, sagrada, macerada y unguada entera por el gran amor (Medina Onrubia, 1924, p. 106).

El amor emerge como una experiencia transformadora. La vida de Florencia, a partir de ese momento, se ve condicionada solamente por y para los encuentros con Ralph. Esto también tiene que ver con el mundo propio del enamorado. Aquello que Barthes llama “desrealidad”, en donde la realidad consiste en estar “exento de amor” (2018, p. 111) y el enamorado es un ser disociado de la normalidad; siendo presa no solo del episodio amoroso en sí, sino de la realidad paralela creada a partir de este suceso. La hipérbole, los *tropos* y *pathos* que intensifican los sentimientos de dolor y de amor junto al uso de metáforas, constituyen procedimientos retóricos derivados de la matriz del melodrama. En esta novela funcionan para intensificar y, desde la palabra escrita, suplantar lo que en las performances teatrales derivadas del melodrama clásico sucedía musicalmente. La autora construye, de esta forma, no solamente una historia episódica, con una trama asequible, sino una atmósfera narrativa particular que transmite los sentimientos de Florencia (su protagonista) al lector de manera.

Esto también sucede en el plano semántico. El género narrativo en general, y *Akasha* en particular, posee una gran repetición de palabras del campo léxico de los sentimientos: ciertos signos presentados como absolutos éticos, sin multiplicidad de sentidos y con un significado que excede las posibilidades del significante. De esta forma, se produce un significativo excesivo sin sustanciales formas en el significado. Así, una vez que los enamorados se conocen, sus existencias consisten solamente en esperar para encontrarse, en estar el uno para el otro, en *ser del otro*. Esperan encontrarse primero en el teatro, después en los cafés, y luego en la habitación de Florencia, a escondidas del resto del mundo. Florencia pierde agencia y volición: “aunque quisiera irse, aunque pusiera toda la fuerza de su voluntad en irse, sería su cuerpo el que se negaría a seguirla. No es que no quiere. Es que no



puede. Que, físicamente, no puede irse” (Medina Onrubia, 1924, p. 119). A medida que avanza su amor, se refuerza la figura del rapto o la captura por amor.¹³

El amor concluye al final de la historia porque ambos mueren. La protagonista lo intuye en un momento determinado: “sabía que Ralph moriría... lo oía en su pecho donde el aire entraba con un ruido brujo, en la tos que él ahogaba apretando la cara con las almohadas” (Medina Onrubia, 1924, p. 89). Pero lo que no muere es el amor entre ellos, porque llevan reencontrándose y reencarnándose en sus sucesivas vidas, desde el comienzo de los tiempos, y así continuarán. “Los dos sabían, que eso era lo escrito, lo fatal, lo inevitable y que el destino que ellos mismos se trazaron tenía que cumplirse” (p. 143).

En los lentes del imaginario melodramático, la explicación del destino fagocita la capacidad de agencia del sujeto y, por ende, la posibilidad de organizar respuestas activas ante las injusticias ya sea individual o colectivamente. Todo lo que le sucede al personaje (su visión del mundo y su forma de actuar) está ligado a su identidad de género y de clase de manera determinista. Este determinismo se asocia con un absoluto ético o moral. Como vemos, las marcas del narrador en la novela son apenas visibles; este es omnisciente y no se identifica con los personajes; disponiendo y presentando escenarios, situaciones, diálogos de la trama a la forma del texto teatral.

En este sentido, el subtexto y carga ética se trafica a modo de moraleja; desprendiéndose de la propia trama y las acciones de los personajes, de los derroteros del argumento y de la fábula en sí: quien se desvíe de su destino (no respete los mandatos de origen, de género y de clase) recibirá un castigo divino, como una enfermedad o la muerte. En esta concepción, tal como reza la cita anterior, el destino es inevitable, es trazado por el accionar de los personajes, y la única forma de revertir el devenir de los acontecimientos es ir en contra de lo dispuesto. Sin embargo, el cumplimiento de este destino (conocerse, enamorarse, estar y morir juntos) no conlleva, en la cosmovisión de los personajes, un castigo.

Con la explicación akáshica sobre el destino se muestra un revés para la narración clásica melodramática; ya que, en esta novela, la muerte no resulta un castigo para los amantes, sino otra forma de seguir estando juntos y reencontrarse en la próxima vida. Es, de algún modo, otra manera de entender la espiritualidad moderna, el amor y el final del episodio amoroso. La pasión, por ser un elemento más grande que la propia existencia, es algo que ocurrió en todas las vidas; confiriéndole un carácter trascendental. Si, al conocerse con Ralph, Florencia siente que “querían esas viejas pasiones muertas revivir, agarradas a esta gloriosa carne nueva” (Medina Onrubia, 1924, p. 39), es cuestión de hallar una nueva carne para volver a encontrarse, otra vez, en la siguiente vida.

Hacia el final, el narrador cambia la focalización y traspasa al punto de vista de otro personaje, Daniel, el hermano de Florencia. Esta iteración nos hace partícipes como lectores de su odio intenso. El amor, que es el sentimiento que prima en toda la historia, se desconfigura para dar paso al odio.

¹³ En el tango esto se tradujo en la figura del “amurado”. Ver Prioul y Menendez (2019).

veía al pasar [...] el retrato del mimo. Hasta eso. Un cómico. Un vagabundo desconocido de lengua extraña, de raza extraña, que solo decía bellas cosas pensadas por otros tras su careta de afeites y su peluca [...] Por contraste, pensó en Julio Reyes, fuerte, noble, vigoroso en su hombría, y su rencor se hizo más profundo (Medina Onrubia, 1925, p. 152).

De esta forma, como corresponde a la narrativa del melodrama que dispone valoraciones maniqueas respecto de ciertas formas de ser y de sentir, el discurso respecto del odio, sentimiento asociado popularmente a lo negativo (Macón, 2019), queda encarnado y enraizado a una focalización desde el punto de vista masculino. Mientras que los sentimientos y el campo léxico relativo al discurso amoroso se hacen presentes solamente en los momentos en donde el lector conoce el punto de vista de Florencia, quien “odiaba con odio sordo de enemiga todo lo que no fuera él” (Medina Onrubia, 1924, p. 86).

Este cambio de focalización en el punto de vista también se asocia a que, una vez muerto Ralph, el alma de Florencia también desaparece, por lo tanto, no puede continuar narrando la historia. Al final, lo último que le oye decir Daniel a aquello que habita el cuerpo de su hermana es: “Ego sum Bybla” (Medina Onrubia, 1924, p. 154).¹⁴ Su lugar de enunciación, su mirada, en el sentido más profundo, desaparece junto a su amado y ella pasa a ser otra cosa: a transmutar a otro cuerpo en otro tiempo y en otro espacio, en donde también encontrará a Ralph.

Construcción climática y espacial teosófica: las ensoñaciones

Una vez que comienza el episodio amoroso, Florencia experimenta cinco ensoñaciones o visiones en donde reconoce a Ralph de sus vidas pasadas. Esto dota a su romance de un carácter más trascendental que cualquier otro tipo de amor. Son secuencias en las que el erotismo hiperbólico explícito diferencia a esta novela de la narrativa del folletín, en donde los momentos de placer femenino no estaban ni nombrados ni dados a entender. Tal como le dice Ralph a Florencia: “No fue una vida lejana en la que nos amamos, en la que no pudimos encontrarnos. Fueron muchas. Es el deceso de todos los siglos que te desee el que no puedo saciar en tu cuerpo divino” (Medina Onrubia, 1924, p. 92) y reitera antes de morir:

¿Tú crees que es amor lo nuestro? Tenemos que llamarlo amor porque no hay otra palabra. Esto es lo fatal, lo inevitable. Eras tú [...] en los ojos de todas las mujeres que encontré en la vida yo buscaba tus ojos pardos salpicados de puntitos de luz. En las bocas que besé, buscaba tu boca. Sabía que de la onda del misterio surgirías para mí. Te había visto. Sabía. Te buscaba en todas las mujeres porque de otro modo no podía

14 La traducción del latín más literal sería “yo soy Bybla”. Sin embargo, este final reviste diversas interpretaciones. Según Barrandeguy (1998), remite a la idea de que Florencia se convirtió en “una prostituta del tiempo de los romanos que, por amor, no quiso entregarse a su amante” (p. 48). Sin embargo, no he encontrado referencias a una prostituta llamada Bybla. Existe, no obstante, una posible mención con otro nombre, Cadusa, identificada como “la mujer prostituta” en el Diccionario latino-español Nuevo Valbuena (1868, p. 120). Otra interpretación posible es que la declinación latina de Bybla remita a Byblis, la ninfa griega que, tras experimentar deseos incestuosos, terminó transformada en una fuente, cuyo nombre dio origen a la ciudad de Byblos (Valbuena, 1868, p. 111). Ese final ambiguo sugiere que quien está allí ya no es Florencia Denise. Esta idea se refuerza con la percepción de su hermano, quien atestigua la transmutación del personaje: “Dónde estaba Florencia? Dónde estaba ahora el alma de Florencia Denise? Dónde Florencia misma?” (Medina Onrubia, 1924, p. 156. El signo de interrogación está ausente en el original).



encontrarte. Ahora ya puedo irme. Cumplí mi destino. No te dejaré jamás. Siempre estarás conmigo [...] nuestras almas son solo una (Medina Onrubia, 1924, p. 140).

Mediante esta cita se revela nuevamente la persistente idea de que no hay palabras para nombrar el amor que Florencia y Ralph tienen, porque corresponde al imaginario de la pasión, de aquello que es más grande que la vida, y que todas las vidas. Lo que hace hablar al amor aquí no es la música sino los registros que aparecen de las vidas anteriores, como huellas inconscientes en los sueños. Es en las ensoñaciones donde habla la pasión, pero también habla el erotismo y, por lo tanto, lo que construye el final de la historia en el que Florencia termina “*Sola, estigmatizada de amor como una prostituta y con un hijo de él en las entrañas*” (Medina Onrubia, 1924, p. 145, cursivas nuestras).

En todas las ensoñaciones Florencia tiene ataques de histeria, lo que el propio narrador omnisciente de la historia señala como “histerismo religioso” (Medina Onrubia, 1924, p. 135). El doble sentido de la descripción narrativa de las ensoñaciones remite tanto a una escena de posesión o histeria, así como a una escena sexual entre Florencia y Ralph en una vida pasada. Por ejemplo, en la primera visión el narrador describe que Florencia aparece como una mujer casi desnuda que coquetea con Ralph, y profundiza en un ambiente climático paradisíaco, con árboles de eucaliptos, praderas, tonos lumínicos verdes, rojos y amarillos. La escena se extiende alrededor de tres páginas y, además de ser sumamente visual, concluye de este modo:

Y vio la misma escena dos, tres veces; no tenía más que desear verla... pero el frío se lo hizo insoportable. Temblaba [...] no miró siquiera el retrato de Julio mientras se desnudaba. Fue a su cuarto pequeño y acolchado como un nido, se acostó en su cama gris y rosa, demasiado baja muy ancha para una soltera [...] se despertó gimiendo, expandiendo los brazos, buscando algo a su lado. Tenía en la boca la desesperación de un beso que no pudo dar. Hundió la cara en la almohada, apretó muy juntas las rodillas, evocó los ojos, la voz, los labios y se retorció toda con un gemido (Medina Onrubia, 1924, p. 53).

En el marco de estas ensoñaciones, el discurso teosófico que permite acceder a los registros de las vidas pasadas se entrecruza con la experimentación en torno al erotismo femenino. La vacilación permite entrecruzar ambos discursos: el melodramático excesivo con el teosófico. De esta forma, de un acceso a un encuentro con Ralph en una vida anterior se induce la instancia de goce. La explicación teosófica establece un marco conceptual que disipa la explicación meramente romántica y melodramática. El amor de ellos sucedió en todas las vidas y está mucho más allá de la muerte. En este sentido, tal como explica Saítta, “Medina Onrubia se separa fuertemente del género. En un doble movimiento presenta heroínas construidas desde el lugar que les asigna la cultura y la tradición literaria, y socava, a medida que transcurre la acción, el modelo establecido” (2008, p.3). En suma, prosigue la autora, reescribe e invierte los términos en los que las historias sentimentales de folletines y letras de tango fueron valoras (Saítta. 2008).

Así, en la narrativa melodramática, por tratarse de una construcción desacralizada, lo mítico-sagrado es presentado como una función sintomática en el cuerpo

de los personajes. Por eso, es común que tengan episodios histéricos o padezcan enfermedades físicas graves.¹⁵ En este caso, la instancia de goce se entrecruza con una fuerte sensación de enfermedad por parte de Florencia. De ello, se pueden inferir dos lecturas posibles: que la narración incorpora la moral epocal y castiga estas instancias de placer compensándolas con enfermedad (tal como Sarlo estudió en los folletines de tirada masiva), que el goce se vincula de algún modo con la narrativa de aprendizaje. Esto decir, al tratarse de una experiencia novedosa y diferente para la protagonista, se siente como algo ajeno, similar a un virus en el cuerpo.¹⁶

En la segunda ensoñación de la trama, los protagonistas se hallan en una terraza de mármol desde donde se ve el mar. Nuevamente, Florencia espera besarse con Ralph; pero es otro hombre el que besa y, en el placer de lo inconcreto, vuelve a aullar y a gritar de dolor, frustración y goce. En la tercera visión, Florencia aparece desnuda en la piel de otra mujer, vistiendo un “velo transparente”. Es otro hombre el que “surge de no sé dónde, la estruja, la besa en la boca, la tumba, la posee” (Medina Onrubia, 1924, p. 77).¹⁷ En esta visión se repiten los colores brillantes a través del cabello femenino (“reconoce la red de oro del cabello”), y la secuencia es interrumpida por el grito del personaje de la China –la mujer que trabaja en la casa de los Denise–, quien la descubre en el piso sollozando.

Estas ensoñaciones de besos inconclusos construyen el marco de tensión para que, al momento de concretar el encuentro erótico en el plano real de la historia entre Florencia y Ralph, el lector esté anhelando que suceda, tanto como la protagonista. De esta manera, sostener la inconcreción del encuentro amoroso, alimenta la pasión del personaje en un nivel intratextual, pero a la vez genera un *hook* (enganche) narrativo en el lector. La autora construye mecanismos de identificación con el personaje en donde el lector puede conocer sus más profundos y pecaminosos sueños y, con el *increscendo* climático, establece complicidad y empatía que se rompen al salir de los escenarios interiores.

Por el contrario, las descripciones urbanas se configuran advirtiendo que Florencia siempre observa esos paisajes “como si tuviera el cerebro envuelto en una venda muy apretada. Esa es la sensación. Hasta le parece ver mal” (Medina Onrubia, 1924, p. 72). Allí no se producen ensoñaciones, no hay erotismo posible. Los detalles visuales cromáticos condensan un paisaje lúgubre.

Sigue rodando el auto por el camino bajo a Tigre, tan desolado en ese día plomizo, gris el río, gris el cielo, gris la tierra y la niebla vaga sobre el agua [...] bordeándolo sus chalets cerrados, muertos; casuchas montonadas sobre armazones de madera por temor al río amenazante [...] luego más ranchos miserables, alguna canoa vieja y rota,

15 Sobre el paso de los sentimientos religiosos a la vida privada indagaron Brooks (1994), Monsivais (1994) y Herlinghaus (2002).

16 Masiello detalla el modo complejo en que la modernización política de las primeras décadas del siglo XX impacta en discursos circulantes en la cultura escrita sobre el amor y el cuerpo femenino. En este marco, el discurso higienista y referido a la pureza predominaban en los ensayos e intervenciones públicas, tanto de intelectuales hombres como mujeres, ya sea de forma resistente o conciliadora (1997, p. 192).

17 Esta es la única ocasión en que aparece un narrador en primera persona, probablemente se deba a una errata producto de la rápida y económica edición que caracterizaba los libros de M. Gleizer, y es un rasgo que se vuelve a repetir en la novela con erratas de signos de interrogación ausentes o exclamaciones.



redes extendidas, gentes ateridas y sórdidas, almas grises, fango gris, siempre fango gris, sin sol, sin flores, cómo muestra el camino todas sus llagas de humanidad....(Medina Onrubia, 1924, p. 103).

El campo cromático onírico, que remite a colores vivos, contrasta, entonces, con el campo cromático de la vida exterior; aquella que nada tiene que ver con Ralph y sus encuentros. El exterior, correlato de lo que representa el obstáculo principal para concretar el amor entre ellos –la sociedad–, se convierte en “muñecos de ilusión, que tejían cosas vagas e ilusorias de las que ella no tenía más conciencia” (Medina Onrubia, 1924, p. 104). Como si, al encontrarse con Ralph y conectar con lo que fue su alma en las vidas pasadas, Florencia ascendiese a un nivel más profundo de consciencia. Esto tiende puentes, nuevamente, entre la visión teosófica de la vida y la muerte, y el discurso amoroso. Busca un revés para la narrativa trágica del melodrama donde una vez muerto alguno de los amantes, termina la trama de la historia. En esta novela, la apertura hacia la posibilidad de otras vidas reconfigura el discurso amoroso para convertir el episodio en algo más: un amor que tan pasional que nunca termina de morir.

Conclusiones

A partir del análisis de determinados fragmentos de la novela, en conjunto con un breve repaso del contexto histórico en el que se publica, es posible vislumbrar la interacción entre el discurso amoroso y el discurso de la teosofía, y las formas en que ingresan como materiales literarios a la novela mediante el dispositivo estético-expresivo del melodrama.

El análisis formal sirve para desglosar la construcción del episodio amoroso en sus tres etapas (la captura, los encuentros para conocerse, y la finalización derivada en muerte), y estas, contextualizadas en un marco teosófico-espiritual, permiten generar unas textualidades alternativas para el discurso amoroso; dotado ya no de una religiosidad cristiana sino vinculadas a otras vertientes espirituales y trascendentales. Fuera de ciertos mandatos y dogmas, la teosofía deviene un discurso de liberación y goce. Las ensoñaciones romántico-eróticas de las vidas pasadas, además de ser un momento de diferenciación en ciertos aspectos con las narrativas del melodrama popular, son los momentos en donde ese goce se hace explícito. Así, las ensoñaciones articulan erotismo, romance y fundamentaciones espirituales, en las que se extrapolan estas otras dos dimensiones. Y, a su vez, remarcan la idea de que este amor es una pasión. Es un amor excesivo y trascendental, ya que ocurrió en otras vidas y volverá a acontecer de manera inevitable.

La práctica literaria de Medina Onrubia se inscribe en una serie que la identifica con las prácticas culturales de las narrativas del melodrama popular: masivas y de circulación alternativa a los circuitos intelectuales en los años '20 y '30. De esta forma, si bien el soporte narrativo de la novela se erige paralelamente a la exploración de otros géneros discursivos por parte de la autora, la publicación de *Akasha* contribuye a pensar su búsqueda estética como una construcción temática autoral determinada y consciente. Y, en ese sentido, por sus procedimientos y tópicos, *Akasha* no se diferencia demasiado de las otras historias de Medina Onru-

bia, que incluso dialogan entre sí en términos estructurales; presentando tópicos similares, aunque se desenvuelven con diferentes procedimientos y técnicas formales, particulares de cada soporte en específico.

Sin embargo, cabe preguntarse si, en *Akasha*, el melodrama funciona como un dispositivo para exhibir y realizar una crítica a los mandatos de género o, en lugar de eso, contribuye a reforzar estos estereotipos. Al fin y al cabo, su protagonista, Florencia Denise, termina muriendo por amor. ¿En qué medida la interacción entre las tramas de la teosofía y del discurso amoroso complementan esta construcción?, ¿en qué medida la explicación espiritual funciona como discurso liberador para los deseos de la protagonista, o la encorseta en la idea de que aquel lugar (el de amante de pasiones arrolladoras) es el único destino posible para ella?

Mediante las descripciones visuales, una trama narrativa que amalgama sentimientos y acciones, el ingreso de momentos oníricos en donde la protagonista se conecta efectivamente con sus vidas pasadas y los momentos donde lo conoció a Ralph, la autora entremezcla el discurso amoroso y el teosófico componiendo su relato melodramático. No obstante, en lugar de traficar una moral oculta, expone la que es, quizás para este género narrativo, la única verdad: la verdad de los sentimientos.

Referencias Bibliográficas

- Abraham, C. (2017). Semblanza de la Editorial Tor (1916-1971). Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes - Portal Editores y Editoriales Iberoamericanos (siglos XIX-XXI) - EDI-RED: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/editorial-tor-1916-1971-semblanza-848997/>
- Armstrong, N. (1991). *Deseo y ficción doméstica. Una historia política de la novela*. Ediciones Cátedra.
- Barrancos, D. (2011). El otro rostro de la modernidad: socialistas y ciencia esotérica (1890-1930). *Revista de Estudios Sociales*, 40, 101-126.
- Barrandeguy, E. (1998) *Salvadora*. Editorial Vinciguerra.
- Barthes, R. (2018). *Fragmentos de un discurso amoroso*. Siglo XXI Editores.
- Botana, H. I. (1985). *Memorias tras los dientes del perro* (1.ª ed.). Peña Lillo Editor.
- Blavatsky, H. P. (2023) *Glosario teosófico*. Ediciones Librería Argentina.
- Brooks, P. (1995). *The melodramatic imagination. Balzac, Henry James, Melodrama and the mode of excess*. Yale University Press.
- Cárcano (2025) La poesía teosófica de Medina Onrubia, *Mora* 31(1), 21-33.
- Darnton, R. (2012). ¿Qué es la historia del libro? y Retorno a ¿Qué es la historia del libro? *Prismas Revista de Historia intelectual*, 8, 135-168.
- De Leone, L. (2013) “Flores de juventud para la causa libertaria”. Apuntes sobre “Alma al aire” (1914), de *Salvadora* Medina Onrubia. *Mora*, 19(1), 137-148
- Delgado, V. Espósito, F. (2006). 1920-1937. La emergencia del editor moderno. En J.L De Diego (Ed.) *Editores y políticas editoriales en Argentina (1880-2000)* (pp. 231-234). Fondo de Cultura Económica.
- Escalles, V. (2019). *¡Arroja la bomba! Salvadora Medina Onrubia y el feminismo anarco*. Marea.
- Herlinghaus, H. (Ed.). (2002). *Narraciones anacrónicas de la modernidad. Melodrama e intermedialidad en América Latina*. Un cuarto propio.



- Karush, M. (2013). *Cultura de clase: Radio y cine en la creación de una Argentina dividida (1920-1946)*. Ariel.
- Masiello, F. (1998) *Entre civilización y barbarie. Mujeres, Nación y Cultura literaria en la Argentina moderna*. Beatriz Viterbo Editora.
- Medina Onrubia, S. (1924). *Akasha*. M Gleizer Editor.
- Monsiváis, C. (1994). Se sufre, pero se aprende (del melodrama y las reglas de la falta de límites). *Archivos de la filmoteca: revista de estudios históricos sobre la imagen*, 16, 7-19.
- Prioul, F. y Méndez, M. (2019). *Un poeta popular. Tres textos en torno a Celedonio Flores*. Editorial de la facultad de Filosofía y Letras, Colección Hipótesis y Discusiones.
- Quereilhac, S. (2005) Literatura, periodismo y ocultismo en el Buenos Aires de entre siglos: los casos de *Constancia* y *Philadelphia* y su vinculación con el relato fantástico. *X Jornadas Interescuelas*, Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional del Rosario.
- Quereilhac, S. (2012) El intelectual teósofo: la actuación de Leopoldo Lugones en la revista *Philadelphia* (1898-1902) y las matrices ocultistas de sus ensayos del Centenario. *Prismas. Revista de historia intelectual*, 8, 67-87.
- Quereilhac, S. (2016) *Cuando la ciencia despertaba fantasías. Prensa, literatura y ocultismo en la argentina de entresiglos*. Siglo XXI Editores.
- Saitta, S. (1995). Anarquismo, teosofía y sexualidad: Salvadora Medina Onrubia. *Revista Mora*, 1, 54-59.
- Sarlo, B. (2011). *El imperio de los sentimientos. Narraciones de circulación periódica en la Argentina*. Siglo XXI Editores.
- Sarlo, B. (2020). *Una modernidad periférica. Buenos Aires 1920 y 1930*. Siglo XXI Editores.
- Seibel, B (2002). *Historia del teatro argentino. Desde los rituales hasta 1930*. Corregidor.
- Seibel, B. (2010) *Historia del Teatro Nacional Cervantes (1921-2010)*. Bs.As. INT.
- Valbuena, M. de (1868). *Nuevo Valbuena o diccionario latino-español formado sobre el de Don Manuel Valbuena, con muchos aumentos, correcciones y mejoras*. Garnier Hermanos. <https://archive.org/details/BRes142167/page/119/mode/2up?q=Bibla>





Tejer la espiritualidad feminista: tramas ecofeministas y mundos simbólicos en el conurbano bonaerense

Weaving Feminist Spirituality: Ecofeminist Practices and Symbolic Worlds in the Buenos Aires Metropolitan Area



María de los Ángeles Roberto

Contacto:

María de los Ángeles Roberto - Email: maroberto@ucel.edu.ar

Filiaciones:

Facultad de Ciencias de la Religión / UCEL

Citar como:

Roberto, M. de los Á. (2026). Tejer la espiritualidad feminista: tramas ecofeministas y mundos simbólicos en el conurbano bonaerense. *La Magnolia*, 2(1), 121-141.



Resumen

Este artículo analiza la circulación, apropiación y resignificación de la teología ecofeminista en organizaciones de mujeres del conurbano bonaerense desde 1989 a 1996. A partir del trabajo con un archivo personal en proceso de organización, perteneciente a la médica feminista Zulema Palma, se reconstruyen redes, prácticas y producciones simbólicas vinculadas con espacios como Mujer-Iglesia y La Urdimbre de Aquehua, colectivos de espiritualidad ecofeminista de Argentina.

El estudio se centra en experiencias territoriales de la zona oeste, como la colectiva feminista Mujeres al Oeste, creada por Zulema Palma en Morón, y de la zona sur, a través de la Asociación Civil Creando Juntas, del barrio Don Orión (Claypole). Se realizan entrevistas a mujeres que formaron parte de esas organizaciones y que testimonian sus vínculos con Safina, con Zulema y cómo desarrollaron sus prácticas en los territorios a partir de los encuentros con La Urdimbre de Aquehua.

El artículo toma a Safina Newbery, exmonja católica y antropóloga feminista, y a Zulema Palma, médica, activista feminista y miembro de la Iglesia metodista, como figuras vertebradoras del análisis. En sus trayectorias militantes por el de-

recho al aborto, ambas conjugaron, junto con otras mujeres, el estudio y la práctica de la teología feminista.

Palabras clave: Teología ecofeminista; espiritualidad feminista; archivos feministas; conurbano bonaerense; redes feministas.

Abstract

This article examines the circulation, appropriation, and resignification of ecofeminist theology within women's organizations in the Greater Buenos Aires metropolitan area between 1989 and 1996. Drawing on a personal archive currently undergoing organization, belonging to feminist physician Zulema Palma, it reconstructs networks, practices, and symbolic productions linked to groups such as Mujer-Iglesia and La Urdimbre de Aquehua, two ecofeminist spirituality collectives in Argentina.

The study focuses on grassroots experiences in the western and southern districts of Greater Buenos Aires, particularly the feminist collective Mujeres al Oeste, founded by Zulema Palma in Morón, and the civil association Creando Juntas, based in the Don Orione neighborhood of Claypole. Interviews with women who participated in these organizations provide testimony about their relationships with Safina Newbery and Zulema Palma, as well as the ways in which encounters with La Urdimbre de Aquehua shaped their local practices and initiatives.

The article takes Safina Newbery, a former Catholic nun and feminist anthropologist, and Zulema Palma, a physician, feminist activist, and member of the Methodist Church, as key figures structuring the analysis. Through their activism for abortion rights, both women combined, together with other activists, the study and practice of feminist theology, contributing to the development of ecofeminist spiritualities and networks in Argentina.

Keywords: Ecofeminist theology; feminist spirituality; feminist archives; Buenos Aires metropolitan area; feminist networks.





Tejer la espiritualidad feminista: tramas ecofeministas y mundos simbólicos en el conurbano bonaerense

Weaving Feminist Spirituality: Ecofeminist Practices and Symbolic Worlds in the Buenos Aires Metropolitan Area



María de los Ángeles Roberto

Introducción

En un número de la revista *Brujas* dedicado a Safina Newbery, se recuerda una escena que condensa con notable potencia el cruce entre feminismo y espiritualidad que atravesó su trayectoria. En una movilización del 8 de marzo de 1984, Safina marchó con un cartel que decía “Mujer-Iglesia”. El gesto, inesperado para muchas de las presentes, generó sorpresa e interrogantes (Rosa, 2011, p. 541). En distintas entrevistas y artículos, Safina relató que ese mensaje expresaba su cuestionamiento a las jerarquías eclesásticas de las diversas iglesias y, a la vez, su apuesta por la construcción de una espiritualidad feminista. Esta escena disruptiva en el movimiento de mujeres de ese momento visibiliza una tensión vinculada con la disputa por el sentido de lo religioso en clave feminista. Lejos de limitarse a una crítica institucional, la propuesta de Safina Newbery implicaba la creación de nuevos lenguajes, prácticas y formas de habitar lo sagrado, en las que el cuerpo, la relacionalidad y la experiencia colectiva adquirirían centralidad a través de las teologías ecofeministas (*Brujas*, 2004).

Sara Josefina Newbery (1922-2003) fue antropóloga, teóloga feminista y activista argentina. Integró organizaciones pioneras del feminismo local como la Unión Feminista Argentina (UFA), Lugar de Mujer y ATEM 25 de Noviembre. Tanto sus compañeras de militancia como sus familiares le decían “Safina”, sobrenombre que usaré a lo largo del artículo.

Safina desarrolló una intensa labor de difusión de las teologías feministas y ecofeministas en América Latina. Exreligiosa católica y primera mujer graduada de la carrera de Antropología de la Universidad de Buenos Aires, promovió a través de espacios como Mujer-Iglesia y La Urdimbre de Aquehua nuevas formas de espiritualidad feminista que articularon reflexión teológica, activismo y trabajo comunitario.

En este artículo indago de qué modo estas perspectivas teológicas no solo se formularon en el plano teórico, sino que también circularon y se concretaron en dos organizaciones feministas de las zonas oeste y sur del conurbano bonaerense. A partir del trabajo con un archivo personal en proceso de organización, que me fue

cedido por Mariana Kowal, hija de la médica y activista feminista Zulema Palma, reconstruyo redes, prácticas y sentidos en torno a espacios como Mujer-Iglesia y La Urdimbre de Aquehua.

La pregunta que orienta mi análisis es la siguiente: ¿cómo incidieron las propuestas de la teología ecofeminista en las prácticas, vínculos y mundos simbólicos de estas dos organizaciones de mujeres del conurbano bonaerense? En términos más específicos, investigaré cómo estas experiencias produjeron formas propias de espiritualidad, saber y acción colectiva, en conflicto con modelos religiosos tradicionales y con ciertas configuraciones hegemónicas del feminismo.

Problema y marco conceptual

Las articulaciones entre género, creencias y mundos simbólicos no conviven de manera clara y diferenciada porque son espacios de disputa y resignificación. Las experiencias vinculadas con las teologías feministas y con el ecofeminismo constituyen intervenciones críticas que cuestionan las estructuras patriarcales de las instituciones religiosas y que producen nuevos lenguajes y prácticas en torno a lo sagrado.

Las teologías feministas, en sus diversas vertientes, han señalado el carácter histórico y situado de las representaciones religiosas al denunciar las formas en que estas han contribuido a legitimar la subordinación de las mujeres. También han elaborado nuevas interpretaciones que recuperan la experiencia de las mujeres como un lugar legítimo de producción teológica y de praxis. Las teologías feministas nacen como un gesto de ruptura y, al mismo tiempo, como una búsqueda vinculada con la necesidad de volver a nombrar a Dios desde la experiencia de las mujeres. En este camino, Safina Newbery dialoga, entre otras, con teólogas feministas del Norte como Mary Daly, Rosemary Radford Ruether y Elisabeth Schüssler Fiorenza.

De Daly retoma la denuncia radical de una religión que ha convertido a Dios en varón y que, de ese modo, ha legitimado la subordinación de las mujeres (Daly, 1985). De Ruether, la posibilidad de imaginar un Dios/Diosa no separado del mundo, sino encarnado en la trama de la vida, en relaciones horizontales que no reproducen jerarquías. Además, Ruether inspira a Safina con su cosmovisión ecológica (Ruether, 1993). De Schüssler Fiorenza, toma la herramienta de la hermenéutica de la sospecha para releer la Biblia como un texto atravesado por relaciones de poder y, a la vez, como un espacio donde recuperar las memorias silenciadas de las mujeres bíblicas y de las contemporáneas (Schüssler Fiorenza, 1989).

Safina Newbery no se limitó a traducir estos textos del inglés al español y de adaptar estas ideas, sino que las reescribió desde América Latina. En un continente marcado por la desigualdad, la violencia política y la emergencia de los movimientos populares, las teologías feministas se entrelazan con la teología de la liberación, pero también la desbordan. Allí donde la teología de la liberación hablaba de pobres y oprimidos, las teólogas feministas señalan una forma de opresión más



profunda y muchas veces invisibilizada, como la que afecta a las mujeres dentro de esas mismas estructuras (Newbery, 1992).

La teología feminista latinoamericana se construye a partir de la experiencia concreta, de los cuerpos y de la vida cotidiana de las mujeres (Ress, 2012). Safina se ubica como la precursora de las teologías ecofeministas en Argentina porque traduce, escribe, piensa y milita en un momento en el que estas ideas no circulaban en la Argentina y abre los caminos que otras recorrerían después. Ella plantea que la vida y el cosmos constituyen una red de relaciones que atraviesan el espacio y el tiempo y que las personas, la naturaleza y la historia están interconectadas. Desde esta comprensión surge una ética de la relacionalidad y la reciprocidad, que concibe a los seres humanos no como centro, sino como parte de una comunidad amplia y viva. Frente a la lógica patriarcal que jerarquiza y separa, la relacionalidad implica reconocerse como parte de ese entramado, donde nada es ajeno. Epistemológicamente, para Newbery, el sujeto es siempre más que sí mismo; es su historia, sus vínculos y su conexión con todo el universo (Newbery, 1996).

La corriente del ecofeminismo surgida en América Latina a principios de la década de 1990, amplía la problematización al poner en relación las opresiones de género con las lógicas de explotación de la naturaleza. Desde este enfoque, la crítica al patriarcado se articula con una crítica a los dualismos jerárquicos, como los binomios cultura y naturaleza, razón y cuerpo, humano y no humano, que han estructurado las prácticas religiosas hegemónicas (Ruether, 1993).

La espiritualidad, entendida como una forma de construcción de sentido que articula cuerpo, afectividad, vínculos comunitarios, prácticas cotidianas y experiencias de lo sagrado, deja de concebirse como una esfera separada de la vida material para asumirse como una práctica situada y encarnada. Desde las perspectivas ecofeministas latinoamericanas, la espiritualidad se expresa en la búsqueda de relaciones más justas entre las personas, la naturaleza y el cosmos, así como en prácticas concretas de cuidado, celebración, memoria y organización colectiva (Ress, 2010). En América Latina, se expanden en diálogo con las luchas populares, las memorias de los pueblos originarios y las experiencias cotidianas de las mujeres (Lértora Mendoza, 2012). Colectivos como Con-spirando, red chilena de teología ecofeminista que desde los años noventa unió teología, feminismo y ecología en clave latinoamericana, junto con Talitha Cumi, en Perú, tejieron este tipo de vínculos entre mujeres de distintos países.

En Argentina, este movimiento encuentra una de sus principales representantes en Safina Newbery. Ella fundó, en 1986, espacios como Mujer-Iglesia, una red de grupos inspirados en la teología feminista, basada en la relacionalidad entre los seres humanos, la divinidad y la naturaleza. Para ella, el feminismo debía ser “la religión del mundo” porque integraba los valores de solidaridad, justicia y cuidado de la Tierra en una espiritualidad centrada en lo humano y en la divinidad immanente. A partir de su participación en las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) y en Católicas por el Derecho a Decidir, Newbery impulsó espacios de reflexión y celebración feminista y abordó temas como la violencia contra las mujeres desde una perspectiva religiosa transformadora (Tarducci, 1996).

Posteriormente, las integrantes de Mujer-Iglesia deciden crear La Urdimbre de Aquehua, impulsada por Safina Newbery, Zulema Palma y Alieda Verhoeven. Vinculado inicialmente al espacio Mujer-Iglesia e integrado a la red latinoamericana Con-spirando, el grupo promovió una espiritualidad feminista, ecofeminista y descolonizadora mediante encuentros, talleres, celebraciones de rituales y publicaciones. A partir de la metáfora de la urdimbre como tejido de saberes y experiencias, sus integrantes buscaron recuperar memorias ancestrales de mujeres, producir conocimientos colectivos y construir formas alternativas de relación con lo sagrado, la naturaleza y la comunidad. Más que un espacio de reflexión teórica, La Urdimbre de Aquehua constituyó una experiencia de creación espiritual y política que articuló feminismo, ecología, teología y organización de mujeres en distintos territorios de Argentina.

En este artículo, el foco se sitúa en dos experiencias del conurbano bonaerense, donde las propuestas de la teología ecofeminista impulsadas por Safina Newbery y Zulema Palma circularon y fueron apropiadas por distintos colectivos de mujeres y dieron lugar a acciones políticas atravesadas por espiritualidades feministas.

Metodología y archivo

El presente trabajo se construye a partir del análisis de un conjunto de materiales documentales pertenecientes al archivo personal de Zulema Palma, médica y psicóloga social, activista feminista y fundadora de la organización Mujeres al Oeste, en el municipio de Morón. La catalogación del archivo está en construcción y forma parte de una investigación más amplia orientada a reconstruir redes, prácticas y trayectorias vinculadas con las teologías feministas en Argentina.

El corpus relevado incluye documentos mecanografiados, manuscritos, textos impresos, fotocopias, cuadernillos anillados de los cursos que brindaban, programas de actividades, traducciones, esquemas organizativos y diversos materiales de circulación interna o de proyección internacional, como las revistas *Woman of Power* y *Fempress*, producidos entre fines de la década de 1980 y mediados de la de 1990. Además, incluye memorias, actas y folletería de los EFLAC; de los Encuentros Nacionales de Mujeres y de los Encuentros Feministas desde que iniciaron, hasta la muerte de Zulema, en 2025. Este material, en su conjunto, permite reconstruir no solo la dimensión organizativa de espacios como Mujer-Iglesia y La Urdimbre de Aquehua, sino también los modos en que estas experiencias se inscribieron en redes más amplias, tanto a nivel nacional como latinoamericano.

El criterio de selección de los documentos se orientó a identificar los materiales que presentaran textos sobre espiritualidad feminista y organización colectiva, con especial atención a las huellas de circulación de ideas y las formas de apropiación local de propuestas teológicas como las de Mary Hunt (teóloga feminista estadounidense) o las de Ivone Gebara (teóloga ecofeminista brasilera), a quienes desde La Urdimbre de Aquehua invitaban a dar talleres en alianzas con organizaciones como *Women's Alliance for Theology, Ethics, and Ritual*, (Fondo Zulema Palma, La Urdimbre de Aquehua, Espiritualidad y teología feminista, 1994) o con



los “Jardines compartidos” organizados por Con-spirando, desde Chile y por Ivone Gebara, desde Brasil (Con-spirando N° 10, 20 y 32).

El archivo es un espacio de producción de sentidos que permite acceder a las tramas que dieron forma a estas iniciativas (Kevorkian, 2023). Sin embargo, estos entramados no se presentan de manera transparente ni inmediata, sino que son reconstruidos e interpretados por quien investiga. Como advierte Borges (1982) con respecto a la falta de inocencia del lector, toda lectura implica una forma de selección, ordenamiento y atribución de sentido; por ello, las categorías utilizadas para describir y analizar el archivo están atravesadas por los marcos teóricos, las preguntas y los saberes de quien lo interpreta. En este caso, la lectura del Fondo Zulema Palma se encuentra situada en una trayectoria específica como la mía, la de una profesora en Letras, biblista, teóloga e investigadora feminista.

Según Ahmed, un archivo se transforma en archivo afectivo cuando condensa huellas emocionales, vínculos y experiencias que no se agotan en su dimensión documental (Ahmed, 2018). Los materiales que reunió durante años Zulema Palma informan sobre organizaciones feministas y sus prácticas y también registran modos de sentir, de vincularse y de reaccionar frente a las violencias y desigualdades que dieron origen a estas experiencias. Su recopilación de noticias periodísticas sobre los casos de pedofilia en la Iglesia católica, de boletines de organizaciones de mujeres, de revistas feministas internacionales a las que se suscribía, da acceso a la importancia que ella y sus compañeras le daban a determinados temas, desde finales de la década de 1980 hasta la muerte de Zulema, en 2025. A la pregunta de Ahmed, “¿Cuándo empezaste a recomponer las piezas? Quizás cuando recompones las piezas estás recomponiéndote a ti misma. Estamos ensamblando algo. El feminismo es bricolaje: una forma de autoensamblaje” (Ahmed, 2018, p. 48), el archivo de Zulema se presenta como una respuesta, como un autoensamblaje organizado cronológica y afectivamente. Cada una de sus piezas encastra con la otra en la construcción de un rompecabezas feminista de la época.

El archivo del Fondo Zulema Palma, como lo denomino provisoriamente, es un archivo no institucional conservado en el ámbito doméstico de mi hogar, cuya existencia y preservación dependen de vínculos afectivos, decisiones personales y trayectorias militantes. Su abordaje requiere pensarlo no solo como un reservorio de documentos, sino como un archivo feminista situado, atravesado por relaciones de cuidado, memoria y transmisión. La catalogación inicial de los materiales de la caja 1, iniciada en noviembre de 2025 y finalizada el 6 de marzo de 2026, forma parte de este proceso, en el que el archivo se construye simultáneamente como objeto de estudio y como práctica de memoria. En una etapa posterior, se prevé —en pleno acuerdo con Mariana Kowal, la donante— su traslado al Instituto de Investigaciones de Estudios de Género (IIEGE) de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, con el objetivo de garantizar su preservación, consulta pública y continuidad como fuente para futuras investigaciones.

El trabajo con el Fondo Zulema Palma presenta además una particularidad metodológica vinculada con su estado actual de organización. Dado que el archivo aún no ha sido incorporado formalmente a la institución académica mencionada,

opté por no reproducir extensamente documentos inéditos ni transcribir materiales completos. Esta decisión responde tanto a criterios archivísticos como a los acuerdos establecidos para la futura apertura del fondo. En consecuencia, el análisis privilegia una aproximación interpretativa centrada en los contextos de producción, circulación y uso de los documentos, así como en las redes, prácticas y experiencias que estos permiten reconstruir. Más que presentar el archivo como un repertorio de fuentes a publicar anticipadamente, el objetivo consiste en examinar las tramas de relaciones, saberes y memorias que dichos materiales documentan.

En términos materiales, los documentos fueron organizados por Zulema en 12 cajas de archivo de cartón tamaño oficio, con tapa integrada, un tipo de contenedor de uso doméstico y, a la vez, espacioso y cómodo, fácil de guardar en estantes o bibliotecas hogareñas. Estas condiciones de conservación manifiestan criterios prácticos de organización y las huellas de una lógica de archivo construida en el hacer cotidiano de Zulema. Ella etiquetaba cada caja según los documentos que contenían en su interior y en la parte inferior derecha escribía con marcador rojo "Zule".

El trabajo con el archivo de Zulema se inscribe en una perspectiva situada que reconoce la implicación de quien investiga en los procesos de reconstrucción histórica y en la producción de conocimiento (Haraway, 1995). En continuidad con investigaciones previas sobre la trayectoria de Safina Newbery, que realicé para mi tesis de Maestría en Estudios Feministas de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) defendida en 2025, este artículo propone un recorte centrado en el conurbano bonaerense, entre 1989 a 1996, con el objetivo de indagar cómo las propuestas de la teología ecofeminista difundidas por Safina y por Zulema en nuestro país, fueron puestas en práctica en contextos territoriales concretos y documentadas en archivos personales como los de Zulema Palma.

Como señalan estudios recientes sobre archivos y perspectiva de género, las experiencias de las mujeres han sido históricamente fragmentadas, dispersas o directamente excluidas de los repositorios tradicionales (Caldo *et al.*, 2021). Esta situación obliga a ampliar la noción de documento y a atender a materiales heterogéneos que incluyen escritos personales, objetos, registros cotidianos y producciones colectivas. Los archivos personales y militantes adquieren un valor central para la reconstrucción de estas trayectorias, al tiempo que exigen ser leídos atendiendo a sus silencios, obturaciones, discontinuidades y condiciones de producción

Las entrevistas realizadas en el marco de esta investigación a las integrantes de la Asociación Creando Juntas, Toia Bonino, Blanca Candia y Adriana Atencio, estas dos últimas, muy amigas de Safina y Zulema, fueron registradas en abril de 2026 mediante intercambios escritos digitales a través de WhatsApp, Instagram y Facebook, respetando la forma discursiva de las interlocutoras. El acceso a estas entrevistas fue posible a partir del trabajo con el archivo. Sus nombres no hubieran surgido si no hubieran estado en los documentos leídos. En el caso de Mariana Kowal, las entrevistas fueron presenciales y se llevaron a cabo durante los meses

de noviembre y diciembre de 2025 en la casa de Morón donde vivió junto a su madre, Zulema Palma.

Contexto y redes

Las experiencias de teología ecofeminista que se desarrollaron en la ciudad de Buenos Aires y que se replicaron en el conurbano bonaerense hacia fines de la década de 1980 y mediados de 1990 no pueden comprenderse sin atender a las redes más amplias en las que se inscribieron. En este entramado, la figura de Safina Newbery resulta central como tejedora de vínculos, saberes y prácticas entre distintos espacios del feminismo y la teología feminista en Argentina y América Latina. La vinculación de Safina Newbery con el conurbano bonaerense antecede a la conformación de espacios como Mujer-Iglesia y La Urdimbre de Aquehua. Desde mediados de la década de 1970 desarrolló trabajo de campo antropológico con comunidades toba radicadas en Bernal Oeste, en el partido de Quilmes, en el marco de investigaciones sobre religiosidad popular, migraciones internas y sistemas simbólicos indígenas. Estas experiencias le permitieron entrar en contacto con cosmovisiones que concebían a los seres humanos, la naturaleza y lo sagrado como dimensiones profundamente interrelacionadas, una perspectiva que posteriormente dialogaría con sus elaboraciones ecofeministas.

Si bien el objetivo de este artículo no es reconstruir en detalle esa trayectoria antropológica, resulta significativo señalar que las propuestas impulsadas por Safina en espacios como Mujer-Iglesia y La Urdimbre de Aquehua no surgieron exclusivamente de la lectura de teólogas feministas del Norte global. También se nutrieron de décadas de trabajo de campo, de escucha y de intercambio con comunidades indígenas y sectores populares del conurbano bonaerense. En este sentido, la experiencia de Bernal Oeste constituye un antecedente relevante para comprender la sensibilidad relacional, comunitaria y ecológica que atraviesa su producción teológica posterior.

Su recorrido vital estuvo atravesado por una búsqueda constante de sentido que la llevó a ingresar en la vida religiosa en una institución religiosa que admitía que las mujeres estudiaran teología, la Compañía del Divino Maestro (Bonvicini, 2010), donde se dedicó a la teología, para luego distanciarse críticamente de las estructuras eclesásticas. Esta experiencia resultó central para cuestionar las formas patriarcales de las religiones institucionales. Después de la muerte de sus padres, viajó a Europa. En 1956 regresó a la Argentina e inició sus estudios en Filosofía en la Universidad de Buenos Aires, aunque en 1961 cambió de carrera e ingresó en Antropología. Durante su formación participó como censista en el primer Censo Indígena Nacional, lo que le permitió realizar trabajo de campo en diversas provincias y establecer contacto directo con comunidades indígenas y con prácticas de religiosidad popular. Estas experiencias marcaron el rumbo de su producción académica como antropóloga, que fue publicada en los Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL) y en un informe sobre el relevamiento cultural de Misiones en 1974 (Roberto, 2025).



A partir de la década de 1970, Safina participó activamente en el feminismo argentino, integró espacios como la Unión Feminista Argentina (UFA) y, posteriormente, Lugar de Mujer y ATEM 25 de Noviembre (Tarducci *et al.*, 2019). En estos ámbitos desarrolló una reflexión pionera sobre teología feminista, coordinó talleres y escribió en revistas como *Brujas y Feminaria*. Su participación en redes latinoamericanas e internacionales de teología feminista, así como su presencia sostenida en los Encuentros Nacionales de Mujeres y en los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe, resultaron clave para la circulación de estas perspectivas en Argentina.

Safina no solo elaboró propuestas teóricas, sino que también impulsó la creación de espacios colectivos como Mujer-Iglesia y La Urdimbre de Aquehua, desde donde estas ideas fueron diseminadas en distintos territorios. A partir de sus intercambios con referentes de la teología feminista a nivel internacional, entre ellas Mary Hunt y el movimiento *Woman-Church* en Estados Unidos, Safina accedió a experiencias que proponían un cambio radical de la vida religiosa. Este tipo de prácticas orientaron sus iniciativas en el contexto local (Korol, 2019).

Hacia mediados de la década de 1980, se conformó en Argentina el espacio Mujer-Iglesia a partir de talleres de teología feminista coordinados por Safina. Este grupo, integrado por mujeres provenientes de distintos ámbitos, algunas vinculadas con instituciones religiosas y otras no, se constituyó como un espacio de reflexión, producción y experimentación en torno a nuevas formas de espiritualidad feminista. Desde sus inicios, Mujer-Iglesia se vinculó con otras organizaciones feministas y participó activamente en encuentros nacionales y latinoamericanos, promoviendo la elaboración de una teología producida por y para mujeres (Alma y Lorenzo, 2009).

En los archivos está documentado que, a comienzos de la década de 1990, este proceso dio lugar a una reestructuración que se expresó en la conformación de La Urdimbre de Aquehua. El cambio de denominación no fue meramente nominal, sino que implicó un desplazamiento hacia una perspectiva más explícitamente ecofeminista, en la que la espiritualidad se pensaba en relación con la naturaleza, los saberes ancestrales y las tramas de la vida. Sus experiencias se desarrollaron en estrecha relación con redes feministas latinoamericanas. La participación en los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe y la vinculación con colectivos como Con-spirando, de Chile, ya mencionado, permitieron la circulación de ideas, prácticas y materiales que contribuyeron a la consolidación de una teología y espiritualidad feminista con anclaje regional. En 1990 se preparaban con énfasis especial para el V EFLAC en San Bernardo (Fondo Zulema Palma, La Urdimbre de Aquehua, manuscritos de planificación, 1990).

Sus propuestas ecofeministas no quedaron en un mero plano discursivo, sino que se materializaron en talleres, celebraciones, publicaciones y formas de organización colectiva. Es en este entramado de relaciones, intercambios y producciones donde se inscriben las experiencias que, como se verá en el apartado siguiente, tuvieron lugar en organizaciones de mujeres del conurbano bonaerense, en contextos territoriales específicos.

Zona Oeste: archivo, memoria y tramas ecofeministas

Zulema Ofelia Palma nació el 5 de enero de 1945 en la Ciudad de Buenos Aires. Se crió en la localidad de Lobos junto a sus padres y hermanos, y años más tarde se trasladó con su familia de origen a Morón, en el conurbano bonaerense, territorio en el que desarrolló su trayectoria personal, profesional y militante. Falleció el 30 de junio de 2025, en su casa familiar de Morón.

El recuerdo de su hija Mariana Kowal transmite el carácter cotidiano de los vínculos de amistad y activismo que compartieron su madre y Safina en el Oeste. En un audio enviado el 18 de noviembre de 2025, Mariana señala que “para mí Safina era muy allegada. Como nos pasa acá en el oeste con Norita [Cortiñas], la gente habla de Norita y para nosotras era una vecina, además de todo lo demás. Era muy cotidiano verla. Lo mismo con Safina”.

La reconstrucción de sus vidas incluye la amistad entre Safina Newbery y Zulema Palma en espacios concretos de militancia feminista desde fines de 1980. El primer registro es el de Dora Coledesky, con el origen de la Comisión por el Derecho al Aborto en noviembre de 1987, durante la reunión anual de ATEM 25 de Noviembre, en una mesa redonda sobre “vida cotidiana y hacer político de las mujeres”, de la que participaron, entre otras, Safina Newbery. A partir del intercambio con el público y, en particular, de la pregunta sobre cómo avanzar en la despenalización del aborto, surgió la propuesta de conformar una comisión específica. El 8 de marzo de 1988 se lanzó formalmente la Comisión por el Derecho al Aborto, integrada desde sus inicios por activistas como Safina Newbery y Zulema Palma, entre otras. Este espacio no solo articuló una de las consignas más potentes del feminismo argentino, “Anticonceptivos para no abortar, aborto legal para no morir”, sino que también constituyó un ámbito de encuentro, militancia y producción política compartida (Coledesky, 2008).

La presencia conjunta de Safina y Zulema en estas y en otras instancias documentada en diversas publicaciones, demuestra que su vínculo se sostuvo en prácticas colectivas, luchas comunes y espacios de organización feminista decisivos para la posterior circulación de propuestas en el conurbano bonaerense (Manzoni *et al.*, 2017). Su amistad y confianza mutua queda registrada, además, en las páginas que se encuentran en la caja etiquetada por Zulema como “La Urdimbre de Aquehua”.

El archivo personal de Zulema Palma constituye una fuente documental para la reconstrucción de estas experiencias y, al mismo tiempo, un espacio de memoria para recuperar las tramas invisibilizadas de la teología feminista en Argentina. Sus materiales habilitan la restauración de entramados y el reconocimiento del lugar central que ocuparon mujeres como Zulema en la gestación y el sostenimiento de estos procesos colectivos. Lejos de tratarse de una figura secundaria, Zulema Palma aparece en los documentos como una mujer clave en la organización de encuentros, en la planificación de actividades y en la consolidación de vínculos entre distintos espacios. Entre los materiales relevados se encuentran los proyectos que enviaron a diversas financiadoras, apuntes, cancioneros y revistas que muestran



el carácter intencionalmente colectivo de estas experiencias, así como la dimensión cotidiana de su construcción.

Un ejemplo de ellos es el “Programa de comunicación elaborado en 1989 para la consolidación del movimiento Mujer-Iglesia en Argentina”, que presentaron ante un organismo internacional para obtener fondos y en el que se detallan actividades previstas, boletines, encuentros, mesas redondas, estrategias de financiamiento y planificación. Este documento permite dimensionar el grado de organización alcanzado y la proyección política de estas iniciativas, orientadas a incidir en el campo de la espiritualidad feminista mediante la producción y circulación de materiales propios (Fondo Zulema Palma, La Urdimbre de Aquehua, 1989).

Los registros manuscritos de reuniones reconstruyen escenas concretas de trabajo colectivo. En una síntesis fechada en agosto de 1990 se consignan las tareas de organización de un encuentro, las discusiones en torno al financiamiento y la necesidad de redefinir la identidad del grupo. En ese documento consta la decisión de dejar de llamarse Mujer-Iglesia y cambiar el nombre a La Urdimbre de Aquehua, lo que evidencia no solo una modificación en la denominación, sino también una reformulación de los horizontes del colectivo. Otros materiales, como los esquemas de planificación para el V Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, exponen la dimensión ritual y simbólica de estas prácticas. La inclusión de canciones religiosas, listas de objetos a llevar a San Bernardo, como velas, telas y lanas, así como la asignación de roles específicos a desempeñar en el Taller que darían en el V EFLAC, muestran que estos espacios no eran solo para discusión teórica sobre teología feminista, sino que proponían la ritualización de la espiritualidad a través del cuerpo y de la producción colectiva de sentidos (Fondo Zulema Palma, La Urdimbre de Aquehua, 1990).

Los documentos registran actividades, debates internos, reflexiones sobre lecturas de teólogas feministas, dibujos para el logo de las boletinas, listas de tareas pendientes, y una intencionalidad de organización colectiva muy clara. La noción de “urdimbre”, que dará nombre al colectivo, no es solo una metáfora, sino también una forma de pensar y producir conocimiento. La referencia a Aquehua, diosa toba, aporta un carácter interreligioso y arraigado en las religiosidades de los pueblos originarios (Ciriza, 2020).

Safina Newbery aparece con una presencia activa en los procesos organizativos. Varios de los documentos están redactados y firmados por ella y revelan su participación directa en la conformación de redes, en la coordinación de talleres, en los contactos con las talleristas como Hunt, Gebara u otras profesionales feministas y en la generación de vínculos que permitieron a distintas organizaciones, entre ellas Mujeres al Oeste y Creando Juntas, inscribirse en circuitos más amplios del feminismo y la teología ecofeminista (Fondo Zulema Palma, Informe de ejecución de proyecto, 1995). Esta dimensión resulta clave para comprender que estas experiencias no se desarrollaron de manera aislada, sino en diálogo constante con otras prácticas y saberes en circulación (Fondo Zulema Palma, *Relatos de Palier*, 2006).

La organización Mujeres al Oeste, creada y liderada por Zulema Palma es uno de los espacios clave para comprender la territorialización de estas redes feministas. Surgida en 1995 en Morón, esta colectiva desarrolló una práctica sostenida de acompañamiento, escucha y organización en torno a problemáticas vinculadas con la violencia de género, la salud y los derechos de las mujeres. Su inserción comunitaria y su continuidad en el tiempo es una experiencia de feminismo de base, profundamente anclada en el territorio y en las necesidades concretas de las mujeres con las que trabajaba (Balbuena, 2025).

Zulema era miembro de la Iglesia metodista, y su vocación de servicio, especialmente con los temas vinculados con mujeres y derechos sexuales y reproductivos, se expresó tanto en su participación en la Iglesia metodista de Ramos Mejía como en el Colegio Ward —perteneciente a la iglesia metodista y a la iglesia Discípulos de Cristo—, del partido de Morón. En estos espacios, su tarea también tuvo un fuerte carácter pedagógico y transformador. Silvia Gutiérrez, exdirectora del colegio Ward, recuerda:

Convocamos en varias oportunidades a Zulema a conversar con les estudiantes. Los encuentros no eran obligatorios y la mayoría de las asistentes eran chicas. Lentamente los varones, muy resistentes y con afán de entorpecer las charlas, se fueron acercando. Zulema manejó muy bien la situación y finalmente venían a la dirección a preguntarme cuándo iban a tener 'la próxima clase de Educación Sexual' (Gutiérrez, comunicación personal en publicación de Facebook, 13 de enero de 2026).

Este testimonio permite comprender cómo las prácticas impulsadas por Zulema no solo transmitían contenidos, sino que generaban vínculos, habilitaban la palabra y transformaban subjetividades, aún dentro de ámbitos eclesiásticos. Excede a los límites de este trabajo la enorme influencia que ejercieron mujeres como Newbery, Palma, Verhoeven, Althaus-Reid en el movimiento ecuménico de nuestro país, con proyección internacional (Pasero, 2024), pero la intención es retomar el tema en otra investigación.

Tarducci también registra que, gracias a las gestiones de Zulema, se realizó el VII Encuentro de Mujeres Feministas de Argentina, del 15 al 17 de junio de 2002, en el Colegio Ward:

Realizado en las instituciones del Colegio Ward en la zona oeste del conurbano bonaerense, la convocatoria y los boletines previos difundidos *online* están firmados por Mujeres al Oeste, organización de Morón, cuya cabeza más visible era Zulema Palma, médica que provenía del protestantismo, lo que explica la posibilidad de hacerlo en ese prestigioso colegio (Tarducci, 2025, p. 152).

La realización de este evento demuestra la capacidad organizativa de Mujeres al Oeste y la fortaleza de las redes feministas que se tejían en el territorio. Un encuentro de estas características en el conurbano bonaerense reconoce a la zona oeste como un espacio clave entre circulación de experiencias y militancia feminista. En este entramado, la figura de Zulema Palma resulta central, no solo por su rol organizador, sino también por su capacidad de tender puentes entre tradiciones religiosas diversas, activismos territoriales y espacios de encuentros feministas.



La experiencia de Mujeres al Oeste indica que la circulación de las propuestas ecofeministas no se limitó a espacios específicamente teológicos, sino que se articuló con prácticas comunitarias, educativas y de promoción de derechos desarrolladas en el territorio. La trayectoria de Zulema Palma muestra cómo las reflexiones surgidas en ámbitos como Mujer-Iglesia y La Urdimbre de Aquehua encontraron formas concretas de expresión en iniciativas vinculadas con la salud, la educación sexual, la organización feminista y el acompañamiento a mujeres víctimas de violencia. De este modo, Mujeres al Oeste constituyó una experiencia de territorialización de las redes ecofeministas en el conurbano bonaerense, donde reflexión, militancia y cuidado se integraron en una misma práctica transformadora.

Zona sur: Creando Juntas y entramadas

El recorrido de estas experiencias en el conurbano bonaerense se amplía al considerar el trabajo con la Asociación Civil Creando Juntas, surgida a comienzos de la década de 1990 en el barrio Don Orione, en Claypole, zona sur. Estaba integrada por mujeres que desarrollaban acciones desde una perspectiva de género en un contexto de fuerte vulnerabilidad social; la organización fue construyendo de manera progresiva un espacio propio que desbordaba las formas tradicionales de intervención comunitaria. Una dimensión significativa del proceso se observa en el testimonio de las integrantes de Creando Juntas, quienes relatan su vinculación con La Urdimbre de Aquehua hacia 1993, en talleres de teología feminista que les daba Safina en el barrio. A partir de ese encuentro, accedieron a nuevos marcos de pensamiento feminista y a espacios de formación y reflexión. En el homenaje a Safina organizado por las compañeras de militancia a los pocos días de su muerte, las integrantes de la Asociación Creando Juntas que estuvieron presentes destacaron que: “La generosidad de Safina fue inagotable y constante, algo que se reflejaba en la información que nos brindaba, en cómo aclaraba nuestras dudas y en su acompañamiento permanente al grupo (*Brujas*, 2004, p. 97)”.

Para esta investigación, realicé tres entrevistas a integrantes de la Asociación. Una de ellas se la hice a Blanca Candia, una de las fundadoras, quien reconstruye el vínculo entre el trabajo comunitario territorial y la figura de Safina Newbery. Su testimonio permite comprender de qué modo las redes feministas y ecofeministas se amalgamaron con experiencias de base en el conurbano bonaerense. Según su relato, su acercamiento a Safina se produjo a comienzos de la década de 1990, en un contexto de militancia social previa. Antes de su encuentro con Safina Newbery, Blanca Candia y su amiga Adriana Atencio, participaban del Movimiento de Vida Comunitaria (Mo.Vi.Co.) impulsado por el padre Raúl Berardo, en el barrio de San Francisco Solano. Este movimiento se caracterizó por promover la organización en barrios, a partir de procesos de toma de conciencia, lectura popular de la Biblia y prácticas orientadas a la autogestión y la transformación social desde una perspectiva cristiana liberadora (Balverde *et al.*, 2004).

La experiencia de Blanca y Adriana en Mo.Vi.Co. constituyó una instancia formativa clave que sentó las bases para el posterior acercamiento al feminismo. Tal como señala Candia, “Adriana y yo veníamos haciendo una militancia social con el pa-



dre Raúl en el Movimiento de Vida Comunitaria en Solano... una experiencia muy importante para nuestra formación comunitaria (Candia, comunicación personal, 2026)". La participación en el Mo.Vi.Co. revela que el encuentro con Safina y con el espacio de La Urdimbre de Aquehua no se produjo en un vacío, sino sobre experiencias de prácticas comunitarias basadas en el movimiento de los sacerdotes del Tercer Mundo y en búsquedas de transformación social que ya desarrollaban.

En ambas amigas se observa un punto de partida, una continuidad, aunque también un desplazamiento, entre la formación cristiana de base vinculada con experiencias como Mo.Vi.Co. y la posterior incorporación de marcos feministas y ecofeministas. En esa transición, la figura de Safina Newbery operó como mediadora al aportar los saberes teológicos, feministas y territoriales que potenciaron y resignificaron las prácticas comunitarias preexistentes. Para Blanca, el encuentro con Safina se dio en el espacio del Taller Permanente de la Mujer, en la Ciudad de Buenos Aires, donde funcionaba La Urdimbre de Aquehua, el nodo clave de articulación de espiritualidad feminista de esos años: "Yo la conozco a Safi y a Zulema en el Taller Permanente de la Mujer en CABA, donde funcionaba La Urdimbre de Aquehua. Allí conocimos el feminismo... fue un antes y un después (Candia, comunicación personal, 2026)". El testimonio destaca el papel de Safina como mediadora entre los saberes académicos y las experiencias territoriales, al reconocer el valor del trabajo comunitario que las entrevistadas ya venían desarrollando: "Safi se dio cuenta enseguida de la importancia de nuestro trabajo de base... y por intermedio de ella empezamos a hacer talleres en la escuela, venía alguna socióloga... y asistían muchas mujeres (Candia, comunicación personal, 2026)".

A partir de estos vínculos, el grupo se consolidó como Asociación Creando Juntas, integrado principalmente por mujeres del barrio que, en su mayoría eran amas de casa, y logró institucionalizar su trabajo mediante la creación de una "Casa de la Mujer", financiada a través de un proyecto internacional gestionado con el acompañamiento de Safina: "Con la ayuda de Safi se hizo un proyecto al *Global Fund for Women* de Estados Unidos y pudimos alquilar y tener una "Casa de la Mujer" (Candia, comunicación personal, 2026).

El relato de Blanca da cuenta de la inserción del grupo en redes feministas latinoamericanas, particularmente a través del colectivo Con-spirando, lo que posibilitó instancias de formación y circulación de saberes: "Por intermedio de Safi siempre viajamos a varios encuentros internacionales que organizaba el Grupo Con-spirando de Chile... también viajé al Encuentro Feminista Internacional en Cartagena en el 95... conocimos a través de ella a la monja Ivone Gebara de Brasil (Candia, comunicación personal, 2026)". Finalmente, Candia subraya el impacto concreto de estos procesos en la vida de las mujeres del territorio: "Todo este apoyo de Safi nos permitió capacitarnos y ampliar nuestros conocimientos para sostener la "Casa de la Mujer", llevando herramientas a muchas mujeres a aprender a vivir sin permitir violencia y la importancia de sostener estos espacios (Candia, comunicación personal, 2026)".

La segunda entrevista se la hice a Adriana Atencio, otra de las fundadoras de la Asociación Creando Juntas. En su testimonio, se ve que el primer contacto con



Safina Newbery lo tuvo en enero de 1993, en Colonia Caroya, Córdoba, donde participó de un taller que dio Ivone Gebara. En ese Curso-Taller “Desde la Mujer”, organizado por el equipo de la revista *Tiempo Latinoamericano* de Córdoba (*Tiempo Latinoamericano*, 1993), Adriana participó en los grupos reducidos de reflexión con Safina Newbery. Así la conoció más. Adriana relata:

Yo participaba desde el trabajo que hacía con comunidades de base en Solano, en una experiencia que un cura había organizado, el Mo.Vi.Co, con trabajo barrial. Yo estaba en la zona de Almirante Brown, porque vivía en el barrio Don Orión. Por ese lado es que conocí a Safina y a un grupo de mujeres, teólogas o vinculadas a la Iglesia católica, que también estaban participando de estos talleres de Córdoba. Ivone Gebara era una de las voces de la teología ecofeminista de Latinoamérica en ese tiempo. Lo que desarrollaba era el análisis crítico del patriarcado y también un análisis crítico de la Biblia. Fue muy fuerte, me voló la cabeza. Coincidimos con Safina porque las dos grabábamos el taller. Yo era la primera vez que lo hacía, ella con su generosidad tan característica en ella me explicaba, me avisaba cuando saltaba, cómo tenía que cambiar el casete (Atencio, comunicación personal, 2026).

Posteriormente, retomaron el vínculo en Buenos Aires, en el Taller Permanente de la Mujer, donde participaban integrantes de la Urdimbre de Aquehua, entre ellas Zulema Palma. Adriana provenía de un recorrido ajeno a estos debates porque es agnóstica y no tenía formación previa en el área, a excepción del Mo.Vi.Co, pero igual se involucró y, al año siguiente, continuó el trabajo territorial en Almirante Brown, especialmente en el barrio Don Orión. Este testimonio y el de Blanca Candia identifican el cruce entre experiencias territoriales, formación teológica y prácticas organizativas en el conurbano bonaerense, a partir de 1993.

Tal como cuentan en sus propios materiales, como en *Relatos de Palier*, los primeros años de la Asociación Creando Juntas estuvieron marcados por la precariedad y la autogestión, ya que las actividades comenzaron en casas particulares, luego se trasladaron a una escuela del barrio y, finalmente, lograron establecer una sede propia a partir de un subsidio internacional. Como relata Blanca Candia en su información, este financiamiento fue gestionado a través de La Urdimbre de Aquehua, y está documentado en los archivos a través de la carta escrita y firmada por Safina Newbery en la que solicita a la organización *Global Fund for Women*, donante del fondo que hizo posible el alquiler de un departamento en el barrio Don Orión, el financiamiento para la sede de la “Casa de la Mujer (Fondo Zulema Palma, “Proyecto: Espacio de Funcionamiento para la Urdimbre de Aquehua”, 1996)”.

Safina viajaba desde su casa en el barrio de Monserrat, Ciudad de Buenos Aires, (Roberto, 2025) hasta Claypole para dar los talleres de teología ecofeminista y trabajar con las mujeres. Lejos de limitarse a la circulación de ideas, estas redes operaban como tramas de sostén que articulaban vínculos, saberes, recursos materiales y posibilitaban la consolidación de experiencias territoriales más allá de la gran ciudad. Safina reconocía que su comprensión de la “buena nueva” no provenía únicamente de la reflexión teológica, sino de la experiencia concreta compartida con mujeres y niñas de los barrios populares bonaerenses, con mujeres migrantes internas, llegadas desde el campo y distintas provincias, cuyas vidas están atravesadas por múltiples formas de violencia en contextos de pobreza per-



sistente. Sin embargo, lejos de definir las únicamente por esas condiciones, Safina destacaba en ellas una práctica cotidiana de sostenimiento de la vida: “Ellas enseñan la solidaridad, el compromiso, a pesar de la violencia en la que tienen que vivir, con golpes, violaciones, gritos. La violencia de vivir en la pobreza donde las mantienen los gobiernos cristianos de nuestra América Latina tan católica (Newbery, 1995, p. 32)”. En esa experiencia situada, emerge una crítica profunda a las estructuras sociales y políticas, incluso aquellas que se inscriben en tradiciones cristianas, que reproducen la desigualdad.

La consolidación de la “Casa de la Mujer” en el barrio Don Orione implicó un avance organizativo y la irrupción de un espacio novedoso en el territorio, cuya lógica no se correspondía con las expectativas asistencialistas predominantes en el entorno. Las integrantes recuerdan las dificultades que tuvieron al explicarles sus objetivos a vecinos e incluso a intermediarios institucionales, quienes esperaban encontrar allí un comedor, un ropero comunitario o instancias de formación en oficios tradicionalmente asociados a las mujeres. La afirmación de un espacio destinado a la reflexión, la problematización y el acompañamiento a mujeres en situaciones de violencia, implicó una desnaturalización de los roles asignados y una redefinición de lo que podía ser “un lugar para mujeres”.

En este proceso, el vínculo con La Urdimbre de Aquehua aparece como un punto de inflexión. A través de su participación en talleres y seminarios, las integrantes de la Asociación Creando Juntas accedieron a marcos teóricos y políticos que les permitieron inscribir sus propias experiencias en un horizonte más amplio de pensamiento feminista. Como ellas mismas señalan desde la primera imagen de *Relatos de Palier*, este contacto no implicó solo el acceso a información, sino también la posibilidad de reconocerse como parte de una trama colectiva de saberes y prácticas (Bonino, 2006, foto 1).

Las integrantes del grupo ya contaban con trayectorias de organización comunitaria vinculadas con experiencias cristianas de base y trabajo barrial, pero el encuentro con Safina Newbery, con Zulema Palma y con La Urdimbre de Aquehua les permitió vivenciar esas prácticas desde nuevas categorías feministas y teológicas. La reflexión sobre la violencia hacia las mujeres, la creación de la Casa de la Mujer, la participación en redes latinoamericanas y el acceso a espacios de formación como talleres literarios, talleres de arte, contribuyeron a ampliar los horizontes de acción colectiva y a construir modos alternativos de comprender la espiritualidad, ya no centrados en instituciones religiosas ni en lógicas asistencialistas, sino en la autonomía, la reciprocidad y el sostenimiento de la vida. En este sentido, la teología ecofeminista operó como una herramienta de lectura crítica de la realidad y como una práctica concreta de organización comunitaria.

Esto se evidencia en uno de los hallazgos más significativos del archivo de Zulema Palma en relación con esta experiencia: el libro-objeto *Relatos de Palier*, realizado por la cineasta Toia Bonino que también formaba parte de la Asociación Creando Juntas. Cuando encontré *Relatos de Palier* en una de las cajas, establecí contacto directo con la autora a través de redes sociales, en el mes de marzo de 2026, lo que permitió profundizar en las condiciones de producción y en los sentidos de este



material. Si bien Toia Bonino no conoció ni a Safina Newbery ni a Zulema Palma porque se incorporó al grupo de Creando Juntas posteriormente, me aportó los contactos de Blanca y de Adriana para esta investigación. Toia Bonino ganó este año el Gran Premio a la Mejor Película Argentina del BAFICI 2026 y el Premio Género DAC (Directores Argentinos Cinematográficos) a la Mejor Directora argentina de todas las competencias oficiales del BAFICI.

El libro *Relatos de Palier* reúne fotos de los monoblocks de Don Orione en el anverso, con historias de vida de cuatro mujeres del barrio en el reverso de cada imagen, construidas a partir de sus propias voces y experiencias. Lejos de constituir un registro meramente testimonial, estos relatos e imágenes fotográficas son narraciones centradas en la vida cotidiana, en las trayectorias migratorias, en las violencias atravesadas y en las estrategias de supervivencia de estas cuatro mujeres. El libro-objeto de Toia Bonino es una producción artística que une las experiencias de cuatro mujeres atravesadas por la violencia en contextos de vulnerabilidad económica extrema, entrelazadas con la historia del barrio Don Orione, de Claypole.

Relatos de Palier es una expresión artística de las prácticas de producción colectiva impulsadas por la Asociación Creando Juntas, en favor de las mujeres violentadas por sus maridos en un contexto de pobreza y exclusión porque, a través de las fotos y los relatos, les dieron voz y cuerpo. La narración de las experiencias de esas mujeres, la recuperación de la memoria barrial y la construcción de comunidad aparecen allí como formas concretas de intervención feminista que transforman vivencias individuales en relatos compartidos. Este libro-objeto es también una manifestación de la espiritualidad ecofeminista que atravesó estas experiencias, porque sin la intervención de La Urdimbre de Aquehua, la “Casa de la Mujer” no hubiera existido.

Conclusiones

El recorrido analizado permite desplazar la mirada desde una comprensión de la teología ecofeminista en Argentina como producción teórica hacia su consideración como práctica situada, encarnada en territorios y vínculos concretos. Las experiencias del conurbano bonaerense presentadas en esta investigación muestran que estas perspectivas no fueron trasvasadas sin mediaciones desde la ciudad a contextos locales, sino apropiadas y llevadas a cabo en el conurbano por las propias mujeres que participaron en ellas.

Militantes feministas como Safina Newbery y Zulema Palma, entre otras, impulsaron marcos teóricos y también actuaron como mediadoras concretas en la construcción de estas redes porque facilitaron la circulación de las propuestas teológicas innovadoras y el acceso a recursos que hicieron posibles estas experiencias. La teología ecofeminista aparece como una trama de prácticas urdidas entre reflexión, planificación, organización y ritualidad feminista. La circulación de ideas a través de redes como Mujer-Iglesia y La Urdimbre de Aquehua no solo habilitó nuevas formas de interpretación religiosa, sino también formas concretas de ac-

ción, acceso a recursos y consolidación de espacios colectivos, como se observa en la experiencia de Mujeres al Oeste y de Creando Juntas.

En estas experiencias, la espiritualidad se observa como una dimensión que desborda las instituciones religiosas y se inscribe en la vida cotidiana, en los vínculos y en los territorios. Las prácticas relevadas en los documentos del archivo del Fondo Zulema Palma, tales como talleres teológicos, celebraciones, rituales, producción de materiales, narrativas de vida y gestión de financiamiento, transmiten la espiritualidad ecofeminista como una forma de construcción de sentido que articula cuerpo, afectividad, memoria, territorio y acción política. La gestión y administración de recursos, la circulación de saberes y la construcción de espacios colectivos forman parte de un mismo proceso que desafía las dicotomías entre teoría y práctica, entre la religiosidad tradicional y la religiosidad feminista, y entre lo individual y lo colectivo.

El estudio de estas experiencias contribuye a ampliar las formas de comprensión de los vínculos entre género, creencias y mundos simbólicos, al mostrar cómo, en contextos territoriales específicos, las mujeres producen prácticas y sentidos que remodelan el campo social y el religioso. Más que una simple incorporación de perspectivas teológicas teóricas, se trata de procesos de creación colectiva que abren nuevas formas de habitar lo sagrado, de construir comunidad y de imaginar horizontes de transformación.

El análisis desarrollado permite afirmar que la teología ecofeminista es una práctica situada que se despliega en tramas relacionales, territoriales y afectivas. En el conurbano bonaerense, estas perspectivas no solo circularon como ideas, sino que fueron apropiadas y transformadas en formas concretas de organización y construcción de comunidad. El archivo del Fondo Zulema Palma, junto con los testimonios de las entrevistadas y los materiales relevados, permite acceder a estas dinámicas desde una mirada que espesa la memoria, la experiencia y la reflexión crítica. Las tramas ecofeministas aquí analizadas muestran que la espiritualidad puede constituirse como una dimensión activa en la producción de sentidos y en la transformación de las condiciones de vida para abrir horizontes que, lejos de clausurarse en el pasado, continúan interpelando las formas contemporáneas de hacer feminismo y de habitar lo sagrado.

Fuentes documentales utilizadas

Las siguientes fuentes documentales corresponden al Fondo Zulema Palma, actualmente en proceso de catalogación, y constituyen el corpus principal de esta investigación.

Caride, C., Oria, P., y Newbery, S. (junio de 1989). Programa de comunicación alternativa para la consolidación del movimiento “Mujer-Iglesia” en Argentina [Documento mecanografiado]. Fondo Zulema Palma (en preparación), caja 1: La Urdimbre de Aquehua, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

- Newbery, S., y Palma, Z. (julio–noviembre de 1990). Documentos manuscritos con planificación de actividades, bosquejos de boletines y borradores de logos [Manuscritos]. Fondo Zulema Palma (en preparación), caja 1: La Urdimbre de Aquehua, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Hunt, M. (3 de septiembre de 1994). Espiritualidad y teología feminista [Cuadernillo anillado]. Fondo Zulema Palma (en preparación), caja 1: La Urdimbre de Aquehua, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Newbery, S. (27 de diciembre de 1995). Informe de ejecución de proyecto [Carta mecanografiada dirigida a Mariko Hirano, Global Fund for Women]. Fondo Zulema Palma (en preparación), caja 1: La Urdimbre de Aquehua, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Atencio, A., y Candia, B. (1996). Proyecto: Espacio de funcionamiento para la Urdimbre de Aquehua [Documento mecanografiado dirigido al Global Fund for Women]. Fondo Zulema Palma (en preparación), caja 1: La Urdimbre de Aquehua, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Bonino, T. (2006). *Relatos de Palier: Don Orione* [Libro-objeto]. Fondo Zulema Palma (en preparación), Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Referencias bibliográficas

- Ahmed, S. (2018). *Vivir una vida feminista*. Bellaterra.
- Alma, A., y Lorenzo, P. (2009). *Mujeres que se encuentran: Una recuperación histórica de los Encuentros Nacionales de Mujeres en Argentina (1986–2005)*. Feminaria.
- Balbuena, Y. (2025). Celebrar 30 años de construcción colectiva: Mujeres al Oeste 1995–2025. <https://huelladelsur.ar/2025/05/05/celebrar-30-anos-de-construccion-colectiva-mujeres-al-oeste-1995-2025/>
- Balverde, M. del R., y Aldana del Blanco, N. (2004). Mo.Vi.Co.: una experiencia de subjetividad comunitaria. En VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Bonino, T. (2006). *Relatos de Palier: Don Orione* [Libro-objeto]. <https://toiabonino.com.ar/otros/relatos.html>
- Borges, J. L. (1982). *Nueve ensayos dantescos*. Alianza.
- Bonvicini, A. (2010). *La formación intelectual de las mujeres católicas. El Instituto de Cultura Religiosa Superior de Buenos Aires (1933-1955)* (Tesis de licenciatura). Universidad de Luján. Recuperado de <https://ri.unlu.edu.ar/xmlui/handle/rediunlu/252>
- Brujas. Revista feminista. (2004). Feminismo, movimientos de mujeres y otros movimientos sociales, 23(30), 95–106.
- Caldo, P., de Paz Trueba, Y., y Vassallo, J. (Eds.). (2021). *Historia, mujeres, archivos y patrimonio cultural: Abordajes, cruces y tensiones para una historia de mujeres con perspectiva de género* (Vol. 1). Instituto de Investigaciones Socio Históricas Regionales del CONICET.
- Ciriza, A. (2020). Tamar/urdir/anudar genealogías feministas situadas: Los desafíos del espacio y el tiempo. *La Aljaba*, 24(1), 145–157. <http://www.scielo.org.ar/pdf/aljaba/v24n1/1669-5704-aljaba-24-01-81.pdf>
- Coledesky, D. (2008). Historia de la Comisión por el Derecho al Aborto. <https://abortolegal.com.ar/historia-de-la-comision-por-el-derecho-al-aborto/>
- Daly, M. (1985). *The church and the second sex* (2ª ed.). Beacon Press.
- Haraway, D. J. (1995). Conocimientos situados: La cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Cátedra.
- Kevorkian, C. (2023). Anarchivos feministas: Itinerarios desde el Fondo Institucional Alieda Verhoeven. *Revista Intersticios de la política y la cultura*, (23), 125–147.
- Korol, C. (2019). Mujeres desobedientes: Diálogo con Safina Newbery. En *Feminismos territoriales: Hacia una pedagogía feminista* (pp. 299–310). Quimantú.



- Lértora Mendoza, C. (2012). *Ciencia, filosofía y teología: Tres ensayos desde la perspectiva de género*. FEPAI.
- Manzoni, G., Smaldone, M., y Soza Rossi, P. (2017). Entrevista a Zulema Palma y Julia Medina, integrantes de Mujeres al Oeste.
- Newbery, S. (1992). Origen de la sagrada sumisión y discriminación de la mujer en la religión. En N. Reynoso, A. Sampaolesi, y S. E. Sommer (Eds.), *Feminismo: Ciencia, cultura, sociedad* (pp. 89–110). Editorial Humanitas.
- Newbery, S. (1995). Navidad: Las señales de la Buena Vida. *Con-spirando*, (13), 32–35.
- Newbery, S. (1996). La urdimbre de Aquehua, Argentina: Reflexiones sobre una ética ecofeminista. *Con-spirando*, (17), 13. <https://digitalcommons.lmu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1015&context=con-spirando>
- Pasero, M. V. (2024). Lo inapropiable: Transgresiones feministas al sur. *Revista Feminismos*, 12, 1–31.
- Ress, M. J. (2010). Espiritualidad ecofeminista en América Latina. *Investigaciones Feministas*, 1, 111–124.
- Ress, M. J. (2012). *Sin visiones nos perdemos: Reflexiones sobre teología ecofeminista latinoamericana*. *Con-spirando*. <https://conspirando.cl/wp-content/uploads/2016/05/Sin-Visio%C2%B4n5.pdf>
- Roberto, M. de los Á. (2025). Safina Newbery: Precursora de las teologías ecofeministas en Argentina [Tesis de maestría, Universidad de Buenos Aires].
- Rosa, M. L. (2011). *Fuera de discurso: El arte feminista de la segunda ola en Buenos Aires* [Tesis doctoral, Universidad Nacional de Educación a Distancia].
- Schüssler Fiorenza, E. (1989). *En memoria de ella*. Desclée de Brouwer.
- Ruether, R. R. (1993). *Gaia y Dios: Una teología ecofeminista para la recuperación de la Tierra*. DEMAC.
- Tarducci, M. (1996, mayo). La teología feminista: ¿Crítica radical a las religiones existentes o solo una de sus facetas posmodernas? Primer Encuentro de Ciencias Sociales y Religión, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Tarducci, M., Trebisacce, C., y Grammatico, K. (2019). *Cuando el feminismo era mala palabra: Algunas experiencias del feminismo porteño*. Espacio Editorial.
- Tarducci, M. (2025). *Mujeres en lucha: Escenas de un feminismo militante*. Biblos.
- Tiempo Latinoamericano. (1993). N° 45, 10–12.



Artículos libres



Medición del acoso sexual en estudiantes del Instituto de Ciencias de la Salud de la Universidad Nacional Arturo Jauretche

Measuring Sexual Harassment among Students of the Institute of Health Sciences at the National University Arturo Jauretche



Nahuel Pérez-Belmonte

Contacto:

Nahuel Pérez-Belmonte - Email: nahuelpb@gmail.com

ORCID 0009-0000-5002-5722

Filiaciones:

Universidad Nacional Arturo Jauretche

Citar como:

Pérez-Belmonte N. (2026). Medición del acoso sexual en estudiantes del Instituto de Ciencias de la Salud de la Universidad Nacional Arturo Jauretche. *La Magnolia*, 2(1), 143-166.



Resumen

La violencia sexual constituye un problema de salud pública de gran magnitud, cuyas diversas manifestaciones se encuentran aún insuficientemente documentadas. En particular, el acoso sexual ha sido escasamente abordado, especialmente en el ámbito educativo y, dentro del mismo, en las instituciones de educación superior. El presente artículo explora el fenómeno del acoso sexual en el ámbito universitario a partir de un enfoque conceptual y empírico. Tras una revisión bibliográfica exploratoria y entrevistas a informantes clave de la Universidad Nacional Arturo Jauretche (UNAJ), se elaboró una definición operativa del fenómeno que incluye múltiples formas, participantes y circunstancias. Sobre esta base, se ajustó y administró la encuesta ASIES a 757 estudiantes, cursantes de asignaturas de segundo año del Instituto de Ciencias de la Salud de la UNAJ. Los resultados revelaron una prevalencia del fenómeno superior a la del acoso declarado de manera directa, con predominio de conductas ambientales, ejercidas mayoritariamente por pares varones sobre mujeres y un bajo nivel de reportes institucionales. El estudio concluye que el acoso sexual constituye una práctica sistemática y naturalizada en la vida universitaria, que excede las relaciones jerárquicas, y requiere compromisos colectivos para construir instituciones académicas libres de violencias.

Palabras clave: Acoso sexual; Violencia sexual; Educación superior; Estudiantes universitarios; ASIES.

Abstract

Sexual violence represents a major public health concern, the multiple forms of which remain underdocumented and insufficiently understood. In particular, sexual harassment has received limited scholarly attention, especially within educational settings and, more specifically, in higher education institutions. This article examines the phenomenon of sexual harassment in the university context from both conceptual and empirical perspectives. Following an exploratory literature review and interviews with key informants from the Universidad Nacional Arturo Jauretche (UNAJ), an operational definition of the phenomenon was developed, encompassing multiple forms, participants, and circumstances. On this basis, the ASIES survey was **adjusted** and administered to 757 students enrolled in second-year courses at the UNAJ's Institute of Health Sciences. The findings revealed a prevalence higher than that of directly self-reported harassment, with a predominance of environmental behaviors, most frequently perpetrated by male peers against female students, and a low level of institutional reporting. The study concludes that sexual harassment constitutes a systematic and normalized practice within university life, extending beyond hierarchical relationships and calling for collective commitments to build academic institutions free from violence.

Keywords: Sexual harassment; Sexual violence; Higher education; University students; ASIES.

Nota del autor: Este artículo presenta resultados parciales de la tesis de maestría titulada *El acoso sexual en el ámbito universitario*, en desarrollo en la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad Nacional de La Plata, bajo la dirección del Dr. Jorge O. Folino.





Medición del acoso sexual en estudiantes del Instituto de Ciencias de la Salud de la Universidad Nacional Arturo Jauretche

Measuring Sexual Harassment among Students of the Institute of Health Sciences at the National University Arturo Jauretche



Nahuel Pérez-Belmonte

El acoso sexual tiene un largo pasado y una corta historia

— American Psychological Association, 1993, p. 3 (traducción propia)

Conceptualización del acoso sexual

La Organización Mundial de la Salud (OMS, 2003) considera la violencia sexual a nivel comunitario como un problema de salud pública de gran magnitud, y señala con preocupación la escasez de datos disponibles sobre sus características y alcances en todo el mundo, por lo que promueve investigaciones que incluyan sus diversas formas específicas en circunstancias concretas. El acoso sexual constituye un tipo de violencia sexual que no sólo se encuentra insuficientemente documentado, sino que además permanece invisibilizado y naturalizado (Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL], 2016).

El término fue conceptualizado por primera vez a mediados de la década de 1970 en los EE.UU., con el fin de describir los obstáculos que algunas mujeres enfrentaban en sus ámbitos laborales debido a conductas no consentidas de naturaleza manifiestamente sexual ejercidas sobre ellas por parte de varones (Wise & Stanley, 1987). Con el tiempo, su estudio se expandió hacia otros escenarios, tales como la academia, la vía pública, el transporte, las prácticas deportivas y, más recientemente, los entornos virtuales (ciberacoso).

Pese al cúmulo de investigaciones disponibles, el acoso sexual se presenta como un fenómeno multifacético y difícil de circunscribir. En consecuencia, su definición suele agrupar una multiplicidad de comportamientos no sólo heterogéneos sino además concebidos desde perspectivas predominantemente individualistas. Esta carencia de uniformidad de criterios es la causa por la que resultan entorpecidas tanto su medición como su prevención. En términos generales, distintas líneas de investigación concuerdan en que las principales dificultades radican sobre todo en las incongruencias entre los constructos teóricos y las metodologías empleadas para su abordaje (Bondestam & Lundqvist, 2020).

No obstante, más allá de las dificultades para delimitar conceptualmente el fenómeno, la literatura de consulta coincide en ciertos aspectos comunes, tales como



considerarlo una experiencia subjetiva conformada por conductas físicas, verbales y gestuales, que comparten como característica principal el hecho de ser o bien indeseadas (ausencia de interés) o bien no consentidas (ausencia de autorización) por parte de la persona receptora (Organización Internacional del Trabajo [OIT], 2018; Monsalve Duque et al., 2024).

En cuanto a su clasificación, numerosos organismos internacionales han adoptado la propuesta realizada en 1980 por la *Equal Employment Opportunity Commission* de los EE.UU., que distingue dos grandes tipos: por un lado, el chantaje o extorsión sexual, también llamado *quid pro quo* o de intercambio, donde una persona con mayor jerarquía o una persona con capacidad de influir sobre quienes toman ciertas decisiones, solicita un favor sexual a otra persona, usualmente en situación subordinada respecto de la primera, como condición para otorgar beneficios laborales o académicos, tales como el acceso a un determinado puesto o cierto resultado en una evaluación; y por otro lado, el acoso sexual ambiental, en el cual una persona o grupo genera un entorno intimidatorio, hostil o humillante para la persona acosada (OIT, 2018; Pérez Guardo y Rodríguez Sumaza, 2013).

Respecto de su gravedad, el Instituto de la Mujer del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales de España (2006) ha propuesto una diferenciación entre las formas leve, grave y muy grave. En las formas leves se incluyen tanto conductas de presión verbal, tales como chistes, piropos o comentarios de índole sexual, solicitudes reiteradas de citas indeseadas, como también acercamientos excesivos y gestos o miradas insinuantes. En las formas graves se contemplan comportamientos de presión psicológica, como preguntas invasivas sobre la vida sexual, insinuaciones, proposiciones de relaciones sexuales o presiones posteriores a rupturas sentimentales. Finalmente, las formas muy graves abarcan conductas que implican presión física ejercida a través de abrazos o besos no deseados, tocamientos, acorralamientos y presiones o amenazas para obtener sexo a cambio de beneficios o para evitar desventajas, llegando hasta el asalto sexual.

El acoso sexual en el contexto de las comunidades universitarias

A pesar de que las investigaciones han demostrado que la violencia sexual atraviesa todas las clases sociales, culturas e instituciones a nivel global, persiste cierta resistencia a considerar a las universidades como espacios donde la misma también se reproduce. Esta resistencia suele sustentarse en la representación común de que, dados los nobles fines y altos estándares que persiguen, tales instituciones se encontrarían exentas de comportamientos de este tipo. Sin embargo, las cifras globales de victimización sugieren que la violencia sexual presenta una prevalencia semejante dentro y fuera de los muros universitarios (Igareda y Bodelon, 2013). En este sentido, los colectivos universitarios, compuestos por el entrelazamiento de vínculos existentes entre personal docente, Nodocente¹, estudiantes,

¹ Se utiliza la denominación “Nodocente/s” (con mayúscula inicial y grafía unificada) en lugar de “no docente/s”, en consonancia con el uso adoptado por las organizaciones gremiales del sistema universitario argentino, donde dicha forma se ha consolidado para designar al personal que desempeña funciones de apoyo institucional no vinculadas con la docencia. La grafía “Nodocente” busca evitar la definición por negación implícita en la expresión “no docente” y reconocer la identidad laboral específica de este colectivo dentro de la estructura universitaria. En términos generales, este colectivo comprende al personal responsable de diversas tareas de gestión, mantenimiento y apoyo profesional que no implican docencia, con excepción, en muchas universidades, de los servicios de limpieza y seguridad, que suelen encontrarse tercerizados.

personal tercerizado (encargado de tareas de limpieza, mantenimiento y seguridad), graduados/as y directivos/as, parecen reproducir en su funcionamiento las mismas modalidades de violencia que el resto de la sociedad (Blanco, 2016). Resulta llamativo, desde la perspectiva que tal pluralidad representa, que buena parte de las investigaciones disponibles sobre el fenómeno se concentren exclusivamente en la relación entre docentes varones, en calidad de acosadores, y estudiantes mujeres, en calidad de víctimas (Igareda y Bodelon, 2013; Bergenfeld et al., 2021; Romero et al., 2018).

Más allá de las resistencias vinculadas a las representaciones sociales en torno a las instituciones académicas, también se observan reticencias por parte de las propias universidades a que la temática sea visibilizada en exceso, debido al posible daño que ello podría ocasionar a su prestigio o a la honorabilidad institucional. Alonso-Ruido et al. (2021) señalan que, según lo hallado en las distintas investigaciones internacionales que revisaron, en muchos casos las universidades directamente ocultan las situaciones de acoso sexual con el propósito de preservar su reputación. A ello se suman otros factores, como los descritos por Igareda y Bodelon (2013) en una investigación de tipo cualitativo, donde la mayoría de las autoridades universitarias entrevistadas manifestaron un absoluto desconocimiento respecto del fenómeno de la violencia sexual en general, al tiempo que lo consideraban un hecho raro y aislado dentro de la población universitaria.

Bondestam y Lundqvist (2020) informan, por un lado, una prevalencia mundial de exposición al acoso sexual en el ámbito de la educación superior del 49% para las mujeres y del 15% para los varones, y por otro, que sólo una de cada cuatro personas expuestas reporta los eventos. Asimismo, aunque la mayoría de las investigaciones analizadas por estos autores sugieren que en términos generales la exposición a la violencia sexual ha seguido una curva descendente en los últimos años, ninguna de ellas indica que el acoso sexual en particular acompañe esta tendencia, sino que, por el contrario, parece mostrar un preocupante incremento en algunas de sus manifestaciones, tales como el ciberacoso, el cual además impactaría de manera singular en los colectivos estudiantiles universitarios (Vélez Verdugo, 2023).

En cuanto a sus consecuencias, a nivel poblacional se ha estimado que una de cada cinco víctimas de acoso sexual presenta sintomatología física (tal como palpitaciones y/o dificultades respiratorias) o psicológica (tal como apatía, desgano, baja autoestima o dificultad para conciliar el sueño), las cuales afectan tanto el bienestar personal de la víctima como su rendimiento social (Instituto de la Mujer del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales de España, 2006). Pero en el ámbito universitario en particular, además de los efectos físicos y psicológicos observados en la población general, el acoso sexual puede generar consecuencias adicionales vinculadas con la trayectoria académica y la participación en la vida universitaria. En tal sentido, Bondestam y Lundqvist (2020) destacan consecuencias ocupacionales, como el abandono de los estudios; mientras que Igareda y Bodelon (2013) señalan consecuencias académicas, tales como la merma en el rendimiento intelectual, y también conductuales, como la evitación de ciertos lugares o situaciones



por parte de las víctimas. Cassel (2012) reporta que el acoso sexual en el ámbito universitario se asocia con una mayor probabilidad de desarrollar depresión, estrés, trastorno de estrés postraumático, consumo de sustancias psicoactivas y trastornos alimentarios, así como con un riesgo más alto de intentos de suicidio e incluso de suicidios consumados. Por su parte, Guarderas et al. (2023) señalan que todas estas consecuencias pueden manifestarse de forma aguda o crónica y que, en estos últimos casos, pueden persistir durante un tiempo prolongado después del evento. Finalmente, otras investigaciones advierten que el acoso sexual no sólo genera consecuencias para quien lo sufre de manera directa sino también para las demás personas que comparten con ella un mismo entorno social (Ferrer-Pérez et al., 2009).

Justificación para la evaluación del acoso sexual en la Universidad Nacional Arturo Jauretche (UNAJ)

En Argentina, la creciente visibilización de las violencias de género en el ámbito universitario durante la última década se inscribe en un proceso social más amplio vinculado al fortalecimiento del feminismo, cuyo impacto se expresó con particular intensidad a partir de las movilizaciones de *Ni Una Menos* iniciadas en 2015. En ese contexto, numerosas universidades nacionales comenzaron a desarrollar protocolos de actuación frente a situaciones de violencia de género, así como dispositivos institucionales de intervención y acompañamiento a las víctimas, proceso que también se vio reflejado en la creación de la Red Interuniversitaria por la Igualdad de Género y Contra las Violencias (RUGE) en el ámbito del Consejo Interuniversitario Nacional (Morgade, 2018; Vázquez Laba, 2017).

Con el objetivo de conocer el estado de la cuestión en la UNAJ, tanto en relación con la conceptualización del fenómeno aquí estudiado como con las normativas, instrumentos y dispositivos institucionales para su abordaje, entre agosto y diciembre de 2023 se desarrolló un estudio exploratorio basado en entrevistas semiestructuradas a seis expertas en género y violencia sexual, entre quienes se contaron tres de las seis integrantes del Equipo Técnico de Intervención en Género (ETI), la directora de la Dirección de Género, Diversidad y Derechos Humanos, la directora del Programa de Estudios de Género del Instituto de Estudios Iniciales y una representante del Espacio de Género y Diversidad “Mónica Garnica Luján”, dispositivo que se describe más adelante. Las entrevistas se llevaron a cabo en modalidad telemática y de manera sincrónica. De los testimonios surge que, al igual que en todas las casas de altos estudios del sistema universitario argentino, los acuerdos de convivencia dentro de la comunidad educativa de la UNAJ se establecieron originariamente a través de los reglamentos de disciplina, que prescriben normas de comportamiento tanto para los distintos claustros como para el personal contratado bajo locación de servicios. En el caso de la UNAJ, los mismos datan de los dos primeros años de actividad institucional, es decir 2011 y 2012, e incluyen sanciones por faltas de respeto y/o agresiones verbales o físicas hacia cualquier miembro de la comunidad universitaria, pero no hacen mención explícita al acoso sexual.



En 2017, en la UNAJ se aprobó el *Protocolo de actuación ante situaciones de violencia de género y/o discriminación por razones de género* mediante la Resolución CS N°060/18 (UNAJ, 2018). Este constituye una norma procedimental complementaria de los Reglamentos de Disciplina y se aplica a las situaciones de violencia física, psicológica, económica y/o simbólica, así como de discriminación basada en sexo, género, orientación sexual, identidad y/o expresión de género, y se extiende a los comportamientos y acciones que tienen lugar entre miembros de la comunidad universitaria en cualquier tipo de actividad académica. Sus cuatro principios rectores son el respeto y la privacidad, la contención y orientación, la no revictimización y la confidencialidad. En lo que respecta a la función de este instrumento, una de las entrevistadas señaló: *“El Protocolo en sí no es un reglamento de disciplina sino una serie de pasos y una orientación para abordar con perspectiva de género ciertas situaciones en las que la misma no está contemplada, a fines de evitar la revictimización y acompañar a la víctima. Si los reglamentos y los procedimientos tuvieran esa perspectiva, el Protocolo sería innecesario”*. A lo que otra entrevistada agregó: *“El Protocolo es útil siempre y cuando vaya acompañado por otros mecanismos, como por ejemplo la Ley Micaela, que permitan que los casos que aborda sean debatidos colectivamente en la comunidad académica”*. Al ser consultadas por el acoso sexual en particular, el conjunto de respuestas ofrecidas por las entrevistadas puede sintetizarse en la siguiente afirmación de otra de ellas: *“Dentro del Protocolo se habla de discriminación y/o violencia por razones de género; no se habla de acoso, sino que éste queda incluido dentro de uno de los tipos de violencia sexual que están contemplados en la ley de violencia de género [Ley Nacional N°26.485]”*.

Actualmente, existen en la UNAJ tres dispositivos a los cuales llegan consultas vinculadas con acoso sexual, entre otros tipos de violencia:

1. El ETI, integrado por cuatro docentes y dos Nodocentes, dependiente de la Dirección de Género, Diversidad y Derechos Humanos de la Secretaría General de la UNAJ, que está a cargo de la aplicación del Protocolo y recibe todas las consultas relacionadas con violencia de género que involucren a miembros de la comunidad universitaria, pero no actúa cuando la persona agresora es externa, salvo que la víctima sea integrante de la universidad y la situación ocurra en el marco de actividades institucionales desarrolladas en otras dependencias. Sobre los reportes de acoso sexual recibidos por el ETI, una de las entrevistadas expresó: *“Casos de acoso sexual de gravedad hubo dos; me refiero a casos de abuso de poder, hostigamiento. El resto de las consultas han tenido que ver con comentarios verbales, comentarios misóginos o de ese estilo”*.
2. El Departamento de Orientación Educativa (DOE), dependiente de la Dirección de Atención a Estudiantes y Orientación Educativa de la Secretaría Académica de la UNAJ, que se encarga del acompañamiento y seguimiento de cualquier tipo de situación problemática que atraviese el estudiantado, incluyendo casos de violencia de género ocurridos fuera de la universidad en los que la persona agresora no pertenece a la institución, como por ejemplo las situaciones de violencia doméstica.
3. El Espacio de Género y Diversidad “Mónica Garnica Luján”, de carácter descentralizado e intergremial, inaugurado en 2019 y bautizado con el nombre de

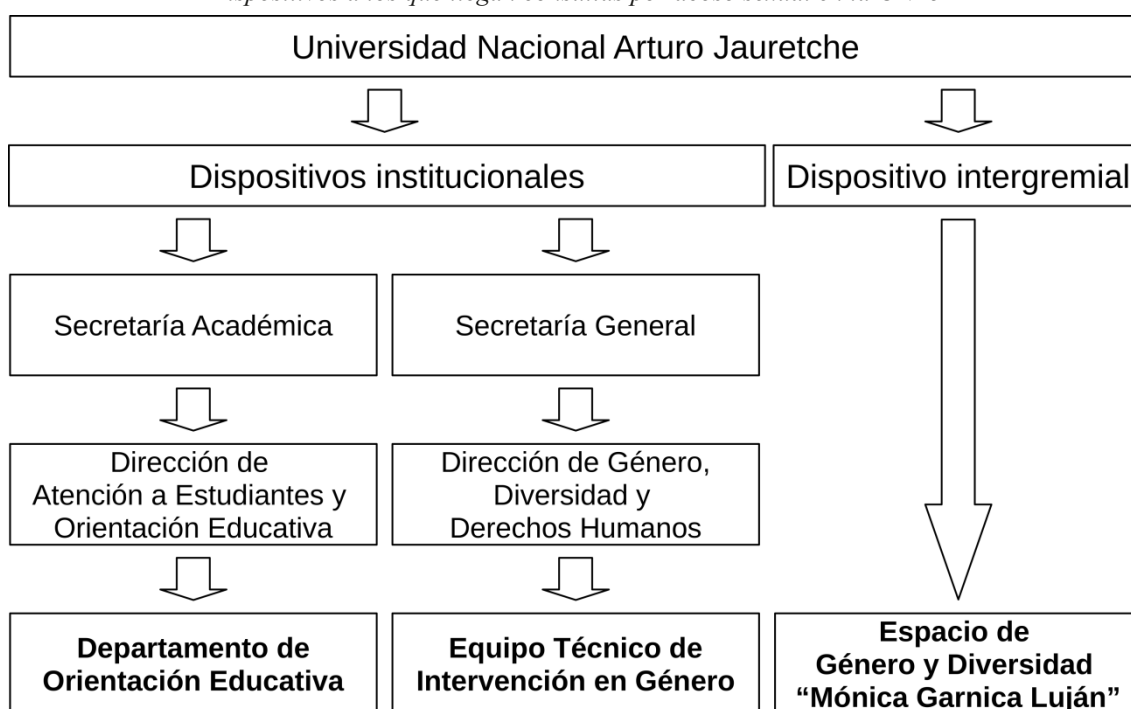


una estudiante de la Licenciatura en Organización y Asistencia de Quirófanos de la UNAJ, víctima de femicidio en 2017 a manos de su pareja. Se trata de un dispositivo abierto a la comunidad, integrado por miembros voluntarios de los claustros docente, Nodocente y estudiantil, que trabaja junto a organizaciones sociales locales en la atención de casos de violencia de género, el asesoramiento en salud sexual, el acompañamiento a personas en situación de violencia y la organización de talleres de sensibilización ciudadana.

La Figura 1 muestra la ubicación institucional del ETI y del DOE, así como la articulación del Espacio de Género y Diversidad “Mónica Garnica Luján” con estos dispositivos.

Figura 1

Dispositivos a los que llegan consultas por acoso sexual en la UNAJ



Nota. El Departamento de Orientación Educativa y el Equipo Técnico de Intervención en Género forman parte de la estructura institucional de la UNAJ, mientras que el Espacio de Género y Diversidad “Mónica Garnica Luján” es un dispositivo intergremial descentralizado que articula con la universidad y organizaciones sociales locales.

Si bien la UNAJ dispone de estos tres dispositivos a través de los que receptionar, acompañar y dar respuesta a casos de acoso sexual, lo cierto es que cada uno de ellos interviene únicamente cuando la persona afectada visibiliza la situación, por lo tanto se desconoce la prevalencia real del fenómeno. En tal sentido, cabe señalar en primer lugar que todo reporte es testimonio de un hecho ya ocurrido que no ha podido ser prevenido. Por otro lado, el reporte suele ser el último recurso por parte de la víctima, quien en muchos casos en primera instancia afronta la situación a través de respuestas silenciosas tanto conductuales (modificación en la organización de rutinas, evitación, búsqueda de apoyos sociales) como cognitivas (autorreproches, retraimiento, negación, desapego), motivadas por la vergüenza, el temor a recibir represalias por parte de la persona acosadora o el miedo a no ser tomada en serio (Duque Monsalve et al., 2024). Por ello, no debe soslayarse la

advertencia de la Organización de las Naciones Unidas (2006) en cuanto a que a nivel global, incluyendo todos los ámbitos en los que se manifieste y sea cual fuera el procedimiento de recolección de datos utilizado para medirlo, es de esperar que la cantidad de víctimas de acoso sexual sea sustancialmente mayor a la cantidad de casos reportados.

Variables del acoso sexual en el ámbito universitario

Con el propósito de arribar a una definición operativa del fenómeno, es decir, que permita evaluarlo y cuantificarlo de manera adecuada, se llevó a cabo una revisión bibliográfica exploratoria. Para ello, se consultaron artículos en lengua inglesa y castellana disponibles en repositorios científicos y revistas especializadas, seleccionando aquellos que resultaban más pertinentes al objeto de estudio.

Se halló que la literatura sostiene, casi de modo exclusivo, una conceptualización binaria de la sexualidad, dejando fuera a las identidades no binarias. Desde tal perspectiva, se ha comprobado empíricamente que la valoración de una determinada conducta en tanto acoso sexual por parte de un sujeto depende de múltiples factores individuales y contextuales, entre los que se cuentan género, edad, raza, clase social, orientación sexual, nivel de educación, experiencias previas, autoestima y creencias sobre la sexualidad de la persona acosada. Entre estos factores, ninguno parece tener tanta incidencia como el género (Ferrer-Pérez y Bosch-Fiol, 2014). Al respecto, los estudios han demostrado que las mujeres son más propensas que los varones a identificar determinadas conductas como acoso sexual. Esta diferencia, consistente a través de todas las edades, culturas y estatus sociales, tiende a disminuir en los casos de acoso severo, pero se intensifica frente a conductas más ambiguas o abstractas (Shechory Bitton & Ben Shaul, 2013; Ferrer-Pérez y Bosch-Fiol, 2014; Rothgerber et al., 2021).

En el mismo sentido, Rotundo et al. (2001) hallaron que la magnitud de las diferencias en las percepciones variaba según el tipo de acoso del que se tratara. En particular, cuando el acoso sexual representaba una modalidad ambiental, las mujeres tendían a considerar un rango más amplio de conductas como constitutivas de acoso que los varones. Por otra parte, también observaron que era más probable que tanto varones como mujeres identificaran una situación como acoso sexual cuando quien ejercía la agresión ocupaba una posición de mayor jerarquía o autoridad formal que la persona acosada. En cambio, las divergencias de percepción entre los géneros se acentuaban cuando las personas acosadoras y acosadas eran pares. Asimismo, señalaron que, en estos últimos casos, las conductas no suelen interpretarse inicialmente como una amenaza, y que, en términos generales, los varones tienden a calificar como inofensivos o incluso halagadores ciertos comportamientos que las mujeres perciben como amenazantes y experimentan en términos de humillación, presión o minusvalía (Pernas et al., 2000).

En el ámbito universitario en particular, Ferrer-Pérez et al. (2009) hallaron que, además de las diferencias en la percepción del acoso sexual según el género, también existen variaciones entre los distintos claustros universitarios. En efecto,

mientras el alumnado tiende a restringir su definición de acoso sexual principalmente a los casos de chantaje o extorsión, tanto el personal docente como, en mayor medida, el personal Nodocente adoptan una definición más amplia, que incluye no sólo el chantaje o la extorsión, sino también distintos comportamientos propios del acoso sexual ambiental.

En cuanto a la relación entre género de personas acosadoras y víctimas, diversas perspectivas coinciden en que mientras los varones son más propensos a ejercer acoso, las mujeres son quienes suelen padecerlo (Burn, 2019; Duque Monsalve et al., 2024). Bondestam y Lundqvist (2020) agregan que las estudiantes universitarias mujeres, jóvenes, con condiciones precarizadas de empleo, así como quienes integran ciertas minorías étnicas o identidades no binarias, constituyen los grupos más expuestos. Diversos autores señalan, además, que las mujeres que cursan carreras universitarias con matrículas tradicionalmente masculinizadas, como las ingenierías, son acosadas sexualmente con mayor frecuencia que aquellas que estudian carreras con matrículas históricamente feminizadas, como las de ciencias de la salud (Alonso-Ruido et al., 2021).

En consonancia con lo que ocurre en otras universidades nacionales, donde las mujeres constituyen la mayoría del estudiantado de grado y representan alrededor del 57% del total de estudiantes del sistema universitario argentino (Secretaría de Políticas Universitarias, 2023), ya desde su primera cohorte la UNAJ ha mostrado en su matrícula una tendencia a la feminización que parece acentuarse con el paso de los años: mientras que en 2011 las mujeres representaban el 54% de la matrícula de ingreso, en 2018 constituían el 66% de la misma (González Velasco, 2018), y para 2024 alcanzaban aproximadamente el 69% del total de estudiantes regulares de la universidad. De acuerdo con información provista a la presente investigación por el Área de Información y Estadística Universitaria, dependiente de la Dirección General de Aseguramiento de la Calidad de la UNAJ, durante 2024 cursaron de manera regular 35.659 estudiantes en los cuatro Institutos que la conforman. Las estudiantes mujeres se concentraron principalmente en el Instituto de Estudios Iniciales (IEI), seguido por el Instituto de Ciencias de la Salud (ICS) y el Instituto de Ciencias Sociales y Administración (ICSYA), mientras que, en clara oposición con los tres anteriores, en el Instituto de Ingeniería y Agronomía (IIYA) los estudiantes varones representaron la mayoría de la matrícula. La distribución porcentual de estudiantes regulares por instituto según género se presenta en la Tabla 1.

Tabla 1

Distribución porcentual de estudiantes regulares por instituto según género. Universidad Nacional Arturo Jauretche, 2024

Sexo	IEI (%)	ICS (%)	ICSYA (%)	IIYA (%)	Total (%)
Femenino	85.04	79.38	74.38	29.52	69.11
Masculino	14.96	20.57	25.53	70.37	30.82
No binario	0.00	0.05	0.09	0.11	0.07
Total	100.00	100.00	100.00	100.00	100.00

Nota. Adaptado de información provista por el Área de Información y Estadística Universitaria, Dirección General de Aseguramiento de la Calidad, Universidad Nacional Arturo Jauretche (comunicación personal, 2025).

Guarderas et al. (2018) señalan que el lugar donde ocurren los hechos resulta clave a la hora de diferenciar la manifestación del fenómeno en el contexto universitario respecto del acoso callejero, por lo que resulta necesario, en primer lugar, distinguir si los incidentes acontecen dentro de las instalaciones universitarias o en espacios externos en los que lo que prima entre las personas intervinientes es el vínculo universitario, incluidos los entornos virtuales, y en segundo lugar, identificar con precisión, para el caso de que los acontecimientos se dieran dentro de la institución, cuál es el sitio específico en el que tienen lugar (aulas, salas de profesores, pasillos, baños, ascensores, comedores, centros de estudiantes, espacios al aire libre, estacionamientos u otros).

Respecto del entorno social, la literatura indica que cuando hay testigos, frecuentemente reaccionan con indiferencia. Por ello, se recomienda la implementación de programas de capacitación dirigidos a promover que quienes presencian hechos de estas características intervengan activamente, ya sea confrontando y deteniendo a quienes ejercen las agresiones, reportando los incidentes y/o asistiendo a las personas afectadas (Burn, 2019). En la misma línea, Bondestam y Lundqvist (2020) sostienen que el desarrollo de este tipo de programas en instituciones de educación superior podría contribuir a disminuir la prevalencia del fenómeno. A su vez, la *National Academies of Sciences, Engineering and Medicine* (NASEM, 2019) de los EE.UU. advierte que, además de la implementación de tales programas, resulta indispensable promover políticas orientadas a la modificación de hábitos institucionalizados, con el propósito de construir comunidades universitarias más diversas, inclusivas y respetuosas de las diferencias.

Definición operativa del acoso sexual en el ámbito universitario

A partir de las consideraciones precedentes y de los hallazgos del estudio exploratorio, se propone definir operativamente al acoso sexual en el ámbito universitario como toda conducta sexual física, verbal o gestual, entre sujetos de cualquier identidad de género, no deseada y/o consentida por la persona que se percibe como destinataria de la misma, ejercida por alguien con cargo formal de mayor, igual o menor jerarquía y perteneciente o no al mismo claustro, que acontece en cualquier espacio físico o virtual, siempre que entre los sujetos exista un vínculo universitario, y que puede producirse tanto en presencia como en ausencia de testigos.

Retomando los conceptos anteriormente revistados, se incluyen en esta definición las conductas de acoso sexual de las dimensiones física, verbal o gestual; donde las primeras corresponden a la violencia física, tocamientos, roces y aproximaciones percibidas como incómodas por la persona receptora; las segundas a comentarios y preguntas sobre el aspecto físico, la vestimenta, el estilo de vida o la orientación sexual, así como llamadas telefónicas o interacciones virtuales de carácter sexual no deseado; y las últimas a aquellas definidas como no verbales, es decir, silbidos y onomatopeyas de contenido sexual, gestos corporales con connotación sexual y exhibición de materiales gráficos o audiovisuales pornográficos.



En relación con las características de las personas acosadas y las acosadoras, esta definición se aparta explícitamente de los criterios binarios de género, dando lugar a la máxima amplitud posible de identidades, al tiempo que contempla la extensa variabilidad de las posiciones académicas o laborales, incluyendo también las relaciones entre pares. De esa forma, se toma distancia de toda concepción que atribuya exclusivamente el acoso sexual a la asimetría de poder, sin por ello desconocer que dichas condiciones efectivamente desempeñan un rol central en determinadas situaciones, como sucede manifiestamente en los casos de chantaje o extorsión sexual, pero destacando a su vez que la asimetría no constituye, en términos objetivos, una constante en la aparición del fenómeno.

Respecto al lugar de ocurrencia, el acoso sexual se entiende aquí como un fenómeno que se circunscribe a un espacio simbólico definido más por la pertenencia institucional de las personas involucradas que por la localización, ya sea física o virtual, de los hechos. Y en cuanto a la frecuencia, ésta puede abarcar desde un único acontecimiento hasta su repetición sistemática, teniendo en cuenta que si bien en los casos leves la reiteración incrementa la gravedad, en otras situaciones, como las de chantaje o extorsión, una única ocurrencia resulta suficiente para considerar grave la conducta, de modo tal que la relación entre frecuencia y gravedad no es lineal.

Selección de una encuesta de evaluación del acoso sexual en el ámbito universitario

Existen dos tipos de encuestas para medir la ocurrencia del acoso sexual: las de “acoso declarado”, que consultan de manera directa a las personas encuestadas para que indiquen, según su propia definición, si han experimentado o no situaciones de acoso; y las de “acoso técnico”, que indagan si las personas han atravesado experiencias específicas previamente definidas como constitutivas del fenómeno por especialistas en la materia (Lengnick-Hall, 1995). Al respecto, las investigaciones han señalado que la medición del acoso declarado arroja, de manera regular, cifras sustancialmente inferiores a las obtenidas con encuestas de acoso técnico. Esto se debe a que en general las personas encuestadas tienden a no reconocer ciertas conductas, especialmente las referidas a formas más leves, asociando el fenómeno únicamente a casos graves o persistentes en el tiempo (Ferrer-Pérez et al., 2009; Burn, 2019; Ferrer-Pérez y Bosch-Fiol, 2014).

En el marco de la presente exploración, tras haber definido el constructo psicológico antes presentado, se procedió a cotejar distintos instrumentos estructurados de medición, utilizados en la actualidad de manera masiva y sistemática a nivel internacional. El objetivo fue seleccionar una herramienta que permitiera estimar la prevalencia del acoso técnico en el contexto de la educación superior y, a la vez, superar las diferencias teóricas y metodológicas que suelen dificultar su identificación.

El instrumento seleccionado fue la Encuesta Sobre Acoso Sexual en Instituciones de Educación Superior (ASIES; Larrea et al., 2020), desarrollada en Ecuador, cuya

validez de constructo y confiabilidad por consistencia interna han sido reportadas por Guarderas et al. (2018, 2023). En su versión original, la ASIES puede ser aplicada tanto a estudiantes como a graduados, docentes, Nodocentes y directivos. Se trata de un cuestionario estructurado, anónimo y diseñado para ser autoadministrado en línea aunque en presencia de personal de apoyo, que confronta a las personas encuestadas con 21 diferentes situaciones de acoso sexual y una situación de abuso y violación, todas redactadas en forma directa, para evitar ambigüedades. En cuanto a su contenido, dichas situaciones se organizan en cuatro dimensiones o tipos de comportamientos de acoso, a los que se suma la situación de abuso y violación, a saber: 1. Comportamiento verbal de contenido sexual no consentido; 2. Comportamiento no verbal de contenido sexual no consentido; 3. Contacto físico de contenido sexual no consentido y/o acercamiento sexual no bienvenido, repetitivo y no recíproco; y 4. Abuso de poder ejercido con el objetivo de obtener favores sexuales.

La ASIES está compuesta por preguntas cerradas y precodificadas distribuidas en cinco secciones: 1) Información sociodemográfica de las personas encuestadas; 2) Vida académica y laboral, que incluye indicadores de ausentismo y/o presentismo así como también otros relativos a problemáticas de la vida personal, social y académica; 3) Experiencias vinculares en la universidad, en las que se indaga la ocurrencia, gravedad y reiteración de las 22 situaciones, así como la relación con la persona acosadora y el lugar en el que se hubieran producido; 4) Conocimiento o desconocimiento de los canales institucionales existentes para atender casos de violencia sexual; y, finalmente, 5) Consecuencias de los eventos reportados, tales como modificaciones en las rutinas personales, sociales y académicas de las víctimas, en tanto efectos negativos del acoso sexual.

Ajuste de la encuesta al contexto del estudiantado del ICS de la UNAJ

La encuesta fue sometida a un proceso de ajuste con el fin de posibilitar su implementación en el contexto del estudiantado de universidades públicas nacionales argentinas en general y del ICS de la UNAJ en particular. Dicho proceso se desarrolló en tres instancias. La primera tuvo lugar a principios de 2023 y consistió en una revisión por parte del investigador principal, quien evaluó tanto la pertinencia de los datos sociodemográficos recolectados por la encuesta original en función de su aplicación a una nueva población, como así también el hecho de que en esta ocasión la muestra estuviera constituida exclusivamente por estudiantes. La segunda instancia se implementó una vez finalizadas las seis entrevistas a expertas en género y violencia sexual previamente referenciadas, hacia finales de 2023. Con el objetivo de realizar una revisión del instrumento mediante juicio de expertas, se envió a cada entrevistada un enlace web del cuestionario solicitándoles que lo completaran, posicionándose como si fueran estudiantes. Posteriormente se les pidió una devolución individual, escrita o mediante mensajes de audio, con sus apreciaciones y sugerencias. La tercera instancia tuvo lugar entre los meses de marzo y abril de 2024, a partir de que tres estudiantes del Proyecto de Voluntariado “Víctor Ierace” de la UNAJ fueran incorporadas al estudio como personal de apoyo a la investigación; a saber: Anabella Vega, estudiante de la Licenciatura en

Organización y Asistencia de Quirófanos; Silvia Bravo, estudiante de la Licenciatura en Enfermería; y Anabela Barrios, egresada de la Tecnicatura en Información Clínica y Gestión de Pacientes. Luego de firmar compromisos de confidencialidad, participaron junto al investigador principal y a la Mg. Analía E. Bertolotto, coordinadora de una asignatura de Psicología del ICS, de una capacitación cuya primera actividad consistió en responder la encuesta y ofrecer sus devoluciones. Dado que se trataba de estudiantes de dicho instituto, al igual que las futuras unidades de análisis, sus observaciones resultaron especialmente valiosas.

Como resultado global del proceso de ajuste, si bien se mantuvo la estructura original de la encuesta, se introdujeron las siguientes modificaciones:

1. Se eliminó la primera sección de la encuesta, destinada a la identificación de la institución, así como también algunos ítems de la segunda, destinada a la identificación de características académicas de las unidades de análisis, por ser datos ya conocidos en este caso.
2. Se revisaron la terminología y las expresiones utilizadas en la encuesta para adecuarlas a los usos lingüísticos locales. En este sentido, se realizaron los siguientes cambios: “Institución de Educación Superior” se reemplazó por “universidad”; “administrativo/a” por “Nodocente”; y “Campus” por “instalaciones o sedes de la universidad”, dado que la palabra “Campus” se asocia en el imaginario de la comunidad de la UNAJ al “Campus Virtual”, la plataforma digital de la institución.
3. Se omitieron preguntas relativas exclusivamente a características laborales de personas empleadas en la institución, así como referencias asociadas.
4. Se incorporó entre paréntesis la expresión “asignado al nacer” a la pregunta sobre sexo biológico, con el fin de explicitar el carácter registral de esta categoría y distinguirla de la identidad de género de las personas encuestadas (Butler y Lourties, 1998).
5. Para las preguntas sobre identidad de género, se adoptaron las categorías del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2022 de la República Argentina (INDEC, 2023), que ofrecen un abanico más amplio que el de la encuesta original. En cuanto a la identidad de género de las presuntas personas victimarias, se sustituyeron los términos “trans” y “queer” por “no binario”, categoría que a la vez que incluye a las dos anteriores, también abarca a todas las otras identidades no cisgénero.
6. Se agregó una nueva variable referida a la presencia de testigos en los casos en que alguna de las 22 situaciones fuera respondida afirmativamente. Esta inclusión se fundamentó en la importancia que diversas investigaciones han otorgado a este aspecto para el diseño e implementación de estrategias preventivas en el ámbito universitario (Burn, 2019; NASEM, 2019; Bondestam & Lundqvist, 2020). Por lo demás, con su incorporación, la encuesta completó la totalidad de variables contempladas en la definición operativa del fenómeno propuesta en este trabajo.
7. También para los casos afirmativos, se añadió una variable cualitativa dicotómica sobre si el evento había sido reportado ante alguna instancia o autoridad institucional.



8. Finalmente, justo antes de la primera de las 22 situaciones, se incorporó una nueva sección destinada a indagar sobre acoso declarado, constituida por una única pregunta dicotómica formulada de la siguiente manera: “Teniendo en cuenta lo que usted considere que es el acoso sexual, ¿alguna vez lo ha experimentado en esta universidad desde el comienzo de sus estudios y hasta la fecha?”. Si bien las autoras de la encuesta original explicitan haber omitido voluntariamente preguntas de este tipo a fin de “no inducir las respuestas” (Larrea et al., 2020, p.100), en este estudio se consideró, por una parte, que dicha inducción podría producirse mayormente en caso de ubicarla al final del cuestionario, pero no necesariamente ubicándola al principio, y por otra parte, que la información recabada permitiría contrastar de manera directa la presencia de acoso declarado con las situaciones específicas relevadas en el cuestionario.

En la Tabla 2 se presenta el formato definitivo de los enunciados correspondientes a las 22 situaciones incluidas en la encuesta, luego de incorporados los ajustes anteriormente descriptos. Dichos enunciados se organizan según las dimensiones o tipos de comportamientos a los que cada situación se encuentra vinculada.

Tabla 2

Situaciones de acoso sexual por dimensión

Dimensión (Tipo) de Acoso Sexual	N.º de Ítem	Situación o Comportamiento
Conductas Verbales	1	¿Ha recibido mensajes, llamadas, correos, notas, SMS o chats con contenidos sexuales no deseados por parte de alguien de la comunidad universitaria?
	2	¿Ha recibido comentarios intimidatorios de alguien de la comunidad universitaria sobre su cuerpo o su sexualidad que le han incomodado?
	3	¿Alguien de la comunidad universitaria le ha hecho invitaciones a citas íntimas aún después de que usted se ha negado insistentemente?
	4	¿Alguien de la comunidad universitaria le ha hecho de forma reiterada insinuaciones verbales o escritas de índole sexual no deseadas por usted?
	5	¿Alguien de la comunidad universitaria le ha molestado con bromas, preguntas y comentarios de contenido sexual ofensivo?
	17	¿Alguien de la comunidad universitaria le ha solicitado explícitamente tener relaciones sexuales contra su voluntad?
Conductas No Verbales	6	¿Alguien de la comunidad universitaria se ha propasado en la forma de mirarle?
	7	¿Alguna vez en el espacio universitario le hicieron señas o gestos de índole sexual que le incomodaron y/u ofendieron?
	8	¿Ha sido molestado/a porque alguien le mostró sus órganos sexuales o se desvistió delante suyo sin su consentimiento en baños, vestidores, patios o cualquier lugar en esta universidad?
	9	¿Ha sido espiado/a en baños, vestidores o lugares similares sin su consentimiento dentro de las instalaciones o sedes de la universidad?
	10	¿Alguien de la comunidad universitaria le ha obligado a ver dibujos, fotografías, imágenes, objetos o cualquier otra representación gráfica de contenido sexualmente explícito o pornográfico, produciéndole incomodidad y/o malestar?



Conductas Físicas	11	¿Alguien de la comunidad universitaria ha intentado besarle o abrazarle en contra de su voluntad?
	12	¿Alguien de la comunidad universitaria le ha tocado sus partes íntimas o le ha rozado con sus propios genitales sin su consentimiento?
	13	¿Alguien de la comunidad universitaria le ha obligado a tocarle sexualmente en contra de su voluntad?
	14	¿Ha sentido que alguien de la comunidad universitaria sin su consentimiento le ha seguido insistentemente o se le ha acercado excesivamente, produciéndole incomodidad y/o inseguridad?
Acoso Sexual por Abuso de Poder	15	¿Alguna vez en esta universidad le han obligado sin su consentimiento a vestirse de modo provocativo para actividades educativas?
	16	¿Le ha ocurrido que alguien de la comunidad universitaria ha aprovechado situaciones presuntamente educativas (clases, seminarios, tutorías, capacitaciones, horarios de consulta, salidas de campo, eventos) para forzar intimidad contra su voluntad?
	18	¿Alguien de la comunidad universitaria le ha presionado para que usted se desnude, le muestre partes de su cuerpo o le envíe fotografías en contra de su voluntad?
	19	¿Ha sido amenazado/a o perjudicado/a por alguien de la comunidad universitaria con sanciones u otras formas de perjuicio en caso de no acceder a propuestas sexuales o afectivas?
	20	¿Ha recibido ofertas de beneficios o recompensas en su carrera por parte de alguien de la comunidad universitaria, a cambio de favores sexuales o aceptar invitaciones o propuestas sexuales?
	21	¿Ha sido víctima de chantaje, intimidación o amenaza por alguien de la comunidad universitaria para evitar que denuncie acoso sexual?
Abuso y Violación	22	¿Alguien de la comunidad universitaria le ha forzado a tener relaciones sexuales?

Nota. Adaptado de Larrea et al. (2020).

Por razones operativas, esta nueva versión ajustada de la encuesta fue identificada como ASIES-UNAJ (Acoso Sexual en Instituciones de Educación Superior – versión ajustada para la Universidad Nacional Arturo Jauretche). Si bien el instrumento fue aplicado en el contexto del Instituto de Ciencias de la Salud de dicha universidad, los ajustes introducidos permiten su utilización potencial en estudios realizados en otras universidades nacionales argentinas. La versión del cuestionario utilizada en este estudio está disponible previa solicitud al autor para fines académicos o de investigación.

Administración de la encuesta y principales hallazgos

Bajo el criterio de accesibilidad a la muestra, con previa aprobación del Comité de Bioética y Ética de la Investigación de la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad Nacional de La Plata (COBIMED, UNLP) y con la autorización escrita del director del ICS de la UNAJ, el equipo conformado por el investigador principal y el personal de apoyo se hizo presente, entre mayo y noviembre de 2024, en 42 cursos de distintas asignaturas correspondientes al segundo año de los planes de estudios de las nueve carreras del ICS.

Tras una breve presentación, en cada curso el estudiantado fue invitado a participar voluntariamente de la evaluación, explicitando la no obligatoriedad y el

hecho de que la decisión sobre la participación no acarrearía ningún tipo de consecuencias favorables o desfavorables académicas ni de otro tipo. La encuesta fue administrada a través de un formulario de Google, cuya primera página contenía un consentimiento informado, que de no ser aceptado, daba por concluida de inmediato la participación en la evaluación. Las personas encuestadas completaron la encuesta desde sus propios dispositivos de telefonía celular. En cada ocasión se aseguró que las aulas ofrecieran condiciones de espacialidad entre los bancos tales que garantizaran la privacidad en el uso de los dispositivos, así como también que contaran con conectividad a internet provista por la universidad. Del total de 872 estudiantes a quienes se les ofreció participar, 8 no aceptaron el consentimiento informado y 107 no enviaron sus respuestas, obteniéndose un total de 757 respuestas completas.

Los datos sociodemográficos recolectados reflejaron una población predominantemente joven, femenina y heterosexual. Cuatro quintas partes de la muestra se identificaron como “mujer” tanto en lo relativo al sexo biológico (asignado al nacer) como al género, mientras una quinta parte se identificó como “hombre” y “varón”. Sólo cuatro personas reportaron identidades no cisgénero (Tabla 3). En cuanto a la orientación sexual, nueve de cada diez se identificaron como heterosexuales y una minoría como bisexuales. Las categorías “homosexual”, “otra”, “pansexual” y “asexual” tuvieron una incidencia mínima y la categoría “queer” una incidencia nula.

Tabla 3

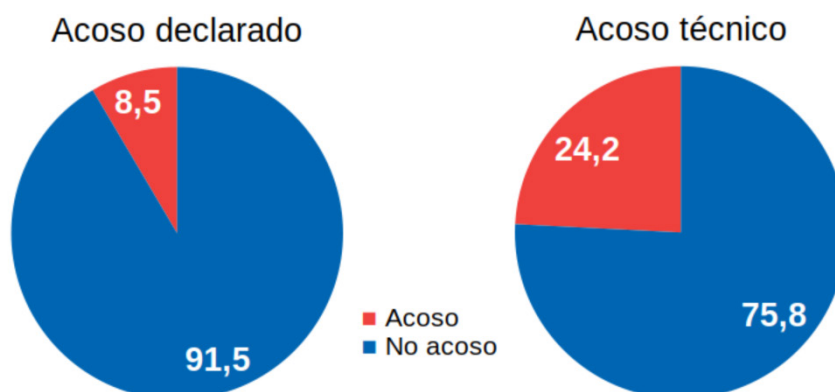
Identidad de género de la muestra general

Género	Frecuencia	Porcentaje
Mujer	611	80.7
Varón	142	18.8
Varón Trans / Masculinidad Trans	2	0.3
Ignorada	1	0.1
Otra Identidad / Ninguna de las anteriores	1	0.1
Mujer Trans / Travesti	0	0.0
No Binario	0	0.0
Prefiero no contestar	0	0.0
Total	757	100.0

El 8,5% ($n = 64$) del estudiantado reportó haber experimentado acoso sexual ante la pregunta directa, es decir acoso declarado, mientras el 24,2% ($n = 183$) refirió haber experimentado desde su ingreso a la UNAJ al menos una de las situaciones planteadas en la encuesta, es decir acoso técnico (Figura 2).

Figura 2

Distribución porcentual de acoso declarado y acoso técnico sobre el total de la muestra (N = 757)



La edad promedio de las víctimas al momento de la administración de la encuesta fue de 26,4 años ($DE = 7,5$; $Mdn = 24,5$). Más del 80% de las personas acosadas se identificó como “mujer” tanto en cuanto a su sexo biológico (asignado al nacer) como a su género; un poco más del 10% indicó ser “hombre” y “varón”; mientras que dos víctimas reportaron identidades sexuales no cisgénero. Comparada con las cifras de victimización global en educación superior, que como antes fuera referido, muestran un 49% para el caso de las mujeres y un 15% para el caso de los varones (Bondestam & Lundqvist, 2020), en el presente relevamiento del estudiantado del ICS de la UNAJ se halló, para el total de la muestra, una prevalencia del 26% para las primeras y del 17% para los segundos.

En cuanto a la distribución de las situaciones reportadas (Tabla 4), se registró un total de 450 casos correspondientes a las 22 conductas evaluadas por la encuesta, lo que indica que varias personas reportaron más de un episodio de acoso. Dentro de este conjunto de situaciones, las miradas sexualizadas inapropiadas representaron aproximadamente una quinta parte del total de reportes, seguidas por los casos en que una persona fue seguida de manera insistente o experimentó acercamientos corporales excesivos, por una parte, y los comentarios intimidatorios sobre el cuerpo o la sexualidad, por otra, ambos con una proporción superior a una décima parte del total de casos.

Consideradas en conjunto, las cinco situaciones más frecuentes (miradas sexualizadas inapropiadas, acercamientos corporales excesivos, comentarios sexuales intimidatorios, bromas o comentarios sexuales y reiteración de insinuaciones sexuales) concentraron más de la mitad del total de los casos.

Tabla 4

Distribución de las situaciones de acoso sexual reportadas según tipo de conducta

Situación	Frecuencia	Porcentaje
1. Mensajes, llamadas, correos, notas, SMS o chats sexuales	40	8.9
2. Comentarios sexuales intimidatorios	48	10.7
3. Reiteración de invitaciones a citas íntimas	41	9.1
4. Reiteración de insinuaciones sexuales	42	9.3
5. Bromas, preguntas y comentarios sexuales	45	10.0

6. Miradas sexualizadas inapropiadas	93	20.7
7. Señas o gestos de índole sexual	12	2.7
8. Obligación a ver mostración de órganos sexuales	1	0.2
9. Ser espiado/a sexualmente	4	0.9
10. Obligación a ver imágenes de sexo o pornografía	11	2.4
11. Ser besado/a o abrazado/a	33	7.3
12. Ser tocado/a en partes íntimas	3	0.7
13. Obligación a tocar sexualmente a otro/a	3	0.7
14. Acercamiento corporal excesivo	55	12.2
15. Obligación a vestirse de modo provocativo	2	0.4
16. Forzamiento a tener intimidad en situación educativa	5	1.1
17. Solicitud explícita para tener relaciones sexuales	3	0.7
18. Obligación a desvestirse o mostrar el cuerpo	5	1.1
19. Perjuicios por no acceder a propuestas sexuales	2	0.4
20. Recompensas a cambio de favores sexuales	1	0.2
21. Chantaje, intimidación o amenaza para evitar denuncia	1	0.2
22. Abuso y violación	0	0.0
Total	450	100.0

Nota. Los porcentajes se calcularon sobre el total de situaciones reportadas ($n = 450$) y no sobre el total de personas que reportaron acoso ($n = 183$), dado que una misma persona pudo haber experimentado más de una de las situaciones incluidas en la encuesta.

En lo que respecta a las dimensiones implicadas en las situaciones relevadas por la encuesta, predominaron las manifestaciones verbales, que representaron aproximadamente la mitad de los casos, seguidas por las gestuales o no verbales, que constituyeron cerca de una cuarta parte, las físicas en torno a una quinta parte y las vinculadas con abuso de poder en una proporción mínima. En cuanto a su tipología, mientras la gran mayoría de las situaciones correspondió al acoso de tipo ambiental, tres personas reportaron haber sufrido eventos de chantaje o extorsión sexual, una de las cuales reportó victimización en dos situaciones distintas. Dos de esas personas se identificaron como mujeres e identificaron a quienes ejercieron las conductas como docentes de género masculino, al tiempo que señalaron que los eventos habían tenido lugar en espacios académicos y en ausencia de testigos. La tercera persona se identificó a sí misma como varón e identificó a la persona agresora como Nodocente de género indefinido (“otro”), señalando también a los espacios académicos como lugar de ocurrencia de los eventos, así como que los mismos se habían desarrollado en ausencia de testigos.

En el caso del acoso ambiental, siete de cada diez personas agresoras fueron pares, es decir, estudiantes, superando ampliamente las cantidades en las que las mismas fueron docentes, personas desconocidas, personal de servicios o Nodocentes, respectivamente. El género de las personas acosadoras fue identificado mayoritariamente como masculino, seguido por una minoría de género femenino y un número reducido de casos de género desconocido o no cisgénero.

El lugar de ocurrencia más frecuentemente declarado por parte de las personas que reportaron acoso fue el de los espacios académicos, seguidos por las áreas



sociales de las instalaciones universitarias y los entornos virtuales, tales como el Campus Virtual, las redes sociales y el correo electrónico. En menor medida, los hechos ocurrieron en los alrededores de la universidad, y en último lugar, en el marco de prácticas o proyectos externos, es decir, desarrollados fuera de las instalaciones de la institución.

Cerca de la mitad de los casos reportados se produjo en ausencia de terceras personas y la otra mitad contó con al menos una persona como testigo. Cabe destacar el hecho de que, dentro de estos últimos, casi una quinta parte del total de situaciones incluyó la presencia de cuatro o más testigos en el lugar del evento, lo cual sugiere un grado considerable de visibilidad o exposición pública de los episodios.

En cuanto a las acciones llevadas adelante por las víctimas, se observó una gran brecha entre la prevalencia de casos y la comunicación de los mismos, ya que sólo una de cada diez víctimas manifestó haber reportado el episodio ante alguna instancia, área o autoridad universitaria. Tres cuartas partes de la muestra general indicaron desconocer tanto la existencia de espacios institucionales destinados a brindar apoyo como también las normas internas o rutas institucionales de abordaje.

Si bien no se observaron diferencias relevantes en rendimiento académico ni en relaciones interpersonales entre quienes reportaron acoso y quienes no lo hicieron, sí se detectaron diferencias en variables emocionales, dado que las víctimas presentaron sistemáticamente mayores niveles de miedo; nerviosismo; ansiedad o inquietud; problemas para relajarse; y decaimiento, depresión o desesperanza.

Finalmente, respecto a cambios en la vida cotidiana en el último año, las personas acosadas mostraron indicadores más altos en todas las categorías consultadas por la encuesta. La diferencia más notoria fue la modificación de itinerarios y lugares frecuentados, seguida por la percepción de que la vida social se había visto limitada.

Conclusiones

A partir de la revisión bibliográfica y de las entrevistas realizadas, se arribó a una definición operativa del acoso sexual que permitió incorporar un amplio abanico de conductas, participantes y circunstancias relativas a su singular ocurrencia en el ámbito universitario. Dicha definición, sin embargo, conserva cierta impronta individualista en el abordaje del fenómeno dado que, por un lado, no considera las circunstancias ambientales en las que las conductas se ejercen en grupo y, por otro, al identificar como víctima únicamente a la persona que se percibe como destinataria de la conducta, no contempla que cualquier conducta de acoso afecta tanto a otras personas del entorno como a la comunidad universitaria en su conjunto. No obstante, el desafío de reunir bajo un mismo constructo teórico los condicionantes individuales y contextuales del acoso pareciera inevitablemente llevar a distanciarse demasiado de la necesaria precisión para atender en profundidad las percepciones, experiencias y deseos subjetivos.

Tras haberse logrado ese primer propósito, se halló luego una encuesta de uso masivo en la actualidad, que se ajustó a las variables definidas en este trabajo. La administración de la ASIES-UNAJ a estudiantes que cursaban asignaturas correspondientes al segundo año de los planes de estudio de las nueve carreras del ICS permitió estimar la prevalencia del acoso sexual en ese segmento del estudiantado. Uno de sus principales hallazgos fue la brecha observada entre el acoso sexual declarado y el identificado mediante criterios técnicos, evidenciándose un subreporte significativo del fenómeno por parte de las víctimas. Esa distancia, coincidente con la encontrada en investigaciones en otros contextos universitarios, tal como se señaló anteriormente, confirma el carácter estructural y sistemático de estas prácticas en la educación superior. Asimismo, es de notar que, en los casos en que las víctimas identificaron el episodio como acoso, la proporción de situaciones comunicadas ante cualquier instancia institucional fue marcadamente inferior a la estimada en la literatura internacional (Bondestam & Lundqvist, 2020). Por lo demás, se observó entre el estudiantado un amplio desconocimiento de las normativas, dispositivos y rutas institucionales de abordaje de la problemática.

Respecto a las formas de manifestación, la mayoría de los reportes corresponden a situaciones de acoso ambiental, y una proporción minoritaria a casos de chantaje o extorsión, los cuales sin dudas revisten mayor gravedad. En conjunto, los eventos reportados parecen sugerir que el fenómeno se desarrolla de manera insidiosa en el clima institucional cotidiano. Las miradas sexualizadas, los acercamientos invasivos y los comentarios sobre el cuerpo son sólo algunas de las expresiones que, por su frecuencia, pueden terminar naturalizándose hasta volverse invisibles o intrascendentes para muchas personas de la comunidad.

Un aspecto que merece particular atención es que la conducta más frecuentemente reportada (las miradas sexualizadas) corresponde a una de las formas más sutiles de manifestación del acoso. A diferencia de otros comportamientos más explícitos, como los comentarios sexuales o los acercamientos corporales invasivos, las miradas se sitúan en un terreno interpretativo más ambiguo. Si bien, como se dijo más arriba, en este estudio las conductas se definen desde la perspectiva subjetiva de las víctimas, en el caso de las miradas esa dimensión interpretativa adquiere un peso aún mayor que en otras formas de interacción. Este resultado invita a reflexionar sobre las dificultades que plantea la delimitación de ciertas prácticas que, aun cuando pueden ser experimentadas como invasivas o incómodas, presentan un carácter más difícil de formalizar o tipificar que otras modalidades de acoso sexual.

Tal y como lo reseña la literatura de consulta, la mayor parte de las personas victimizadas fueron mujeres jóvenes y heterosexuales, mientras que quienes ejercieron las conductas fueron mayoritariamente estudiantes varones. Este hallazgo cuestiona las representaciones sociales que entienden exclusivamente al acoso sexual desde el marco de las relaciones verticales de poder de carácter descendente (Ferrer-Pérez y Bosch-Fiol, 2014). Sin embargo, tampoco puede desestimarse la participación de docentes y Nodocentes en las agresiones, lo que confirma que la violencia ejercida desde posiciones jerárquicas también existe en la institución.



Finalmente, se destaca el hecho de que si bien en más de la mitad de los casos reportados no hubo testigos, en una proporción no despreciable se registró la presencia de testigos múltiples, lo cual indica que el acoso sexual en la universidad no es necesariamente un fenómeno oculto o privado, sino que muchas veces ocurre a la vista de otros miembros de la comunidad, poniendo de manifiesto que la construcción de una universidad libre de violencias requiere un compromiso colectivo. En este sentido, los resultados presentados contribuyen a ampliar la evidencia empírica disponible sobre la prevalencia, modalidades de manifestación y dinámicas relacionales del acoso sexual, aportando elementos para la discusión académica y para el diseño de estrategias institucionales de prevención y abordaje.

Referencias bibliográficas

- Alonso-Ruido, P., Martínez-Román, R., Rodríguez-Castro, y., & Carrera-Fernández, M. V. (2021). Sexual harassment in the university: The students' vision. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 53, 1–9. <https://doi.org/10.14349/rlp.2021.v53.1>
- American Psychological Association. (1993). *In the Supreme Court of the United States: Teresa Harris v. Forklift Systems, Inc.: Brief for amicus curiae American Psychological Association in support of neither party*. <https://www.apa.org/about/offices/ogc/amicus/forklift>
- Bergenfeld, I., Cislaghi, B., Yount, K. M., Essaid, A. A., Sajdi, J., Taleb, R. A., Morrow, G. L., D'Souza, J. S., Spencer, R., & Clark, C. J. (2021). Diagnosing norms surrounding sexual harassment at a Jordanian university. *Frontiers in Sociology*, 6, 667220. <https://doi.org/10.3389/fsoc.2021.667220>
- Blanco, R. (2016). Más allá de los protocolos contra las violencias de género. *Bordes*, (3), 9–14.
- Bondestam, F., & Lundqvist, M. (2020). Sexual harassment in higher education: A systematic review. *European Journal of Higher Education*, 10(4), 397–419. <https://doi.org/10.1080/21568235.2020.1729833>
- Burn, S. M. (2019). The psychology of sexual harassment. *Teaching of Psychology*, 46(1), 96–103.
- Butler, J., y Lourties, M. (1998). Actos performativos y constitución del género: Un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate Feminista*, 18, 296–314.
- Cassel, A. (2012). Are you the problem, or the solution? Changing male attitudes and behaviors regarding sexual assault. *Psi Chi Journal of Psychological Research*, 17(2), 50–58. <https://doi.org/10.24839/2164-8204.JN17.2.50>
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL] (2016). *El acoso y hostigamiento sexual en el ámbito laboral y educativo: Violencia contra las mujeres invisibilizada* [Nota de igualdad N° 21]. CEPAL, División de Asuntos de Género.
- Duque Monsalve, L. F., Mayne Gómez, V., Rubio Giraldo, E. R., Jane Piedrahita, M. A., y Cano Arango, B. C. (2024). Acoso sexual en contextos universitarios: Revisión de investigaciones entre el 2006 y el 2020. *Revista de la Educación Superior*, 53(209), 37–58.
- Ferrer-Pérez, V. A., Navarro-Guzmán, C., Ferreiro-Basurto, V., Ramis-Palmer, M. C., y Escarrer-Bauzá, C. (2009). *El acoso sexual en el ámbito universitario: Elementos para mejorar la implementación de medidas de prevención, detección e intervención* [Informe de investigación]. Grupo de Investigación de Estudios de Género, Universidad de las Islas Baleares. https://www.uib.cat/digitalAssets/221/221869_Asis.pdf
- Ferrer-Pérez, V. A., y Bosch-Fiol, E. (2014). La percepción del acoso sexual en el ámbito universitario. *Revista de Psicología Social*, 29(3), 462–501.



- González Velasco, C. (2018). La Universidad Nacional Arturo Jauretche. En S. Itchart, J. Donati y C. González Velasco (Eds.), *Inclusión y calidad: La experiencia de las nuevas universidades en América Latina* (pp. 17–35). Universidad Nacional Arturo Jauretche.
- Guarderas, P., Larrea, M., Cuvi, J., Vega, C., Reyes, C., Bichara, T., Ramírez, G., Paula, C., Pesántez, L., Íñiguez, A. L., Ullauri, K., Aguirre, A., Almeida, M., y Arteaga, E. (2018). Acoso sexual en las universidades ecuatorianas: Validez de contenido de un instrumento de medición. *Alteridad*, 13(2), 210–222. <https://doi.org/10.17163/alt.v13n2.2018.05>
- Guarderas, P., Larrea, M. de L., Moreta-Herrera, R., Reyes-Valenzuela, C., Vaca, D., & Acosta, D. (2023). Psychometric properties of the *Acoso Sexual en las Instituciones de Educación Superior* scale (ASIES) in an Ecuadorian sample. *International Journal of Psychological Research*, 16(1), 16–28. <https://doi.org/10.21500/20112084.5970>
- Igareda, N., y Bodelón, E. (2013). Las violencias sexuales y el acoso sexual en el ámbito universitario español. *Rivista di Criminologia, Vittimologia e Sicurezza*, 7(2), 65–79.
- Instituto de la Mujer. (2006). *El acoso sexual a las mujeres en el ámbito laboral: Resumen de resultados*. Inmark. http://ibdigital.uib.es/greenstone/collect/portal_social/index/assoc/mtas0067.dir/mtas0067.pdf
- Instituto Nacional de Estadística y Censos [INDEC] (2023). *Censo nacional de población, hogares y viviendas 2022: Resultados definitivos*. <https://www.indec.gob.ar/indec/web/Nivel4-Tema-2-31-139>
- Larrea, M., Guarderas, P., Cuvi, J., Paula, C., Almeida, M., Palacios, P., Acosta, D., Gutiérrez, M., y Yépez, J. (2020). *¿Cómo se mide el acoso sexual? Aportes para determinar la prevalencia del acoso sexual en las instituciones de educación superior*. Abya-Yala.
- Lengnick-Hall, M. L. (1995). Sexual harassment research: A methodological critique. *Personnel Psychology*, 48(4), 841–864.
- Morgade, G. (2018). Las universidades públicas como territorios del patriarcado. *Política Universitaria*, 1(5), 32–43.
- National Academies of Sciences, Engineering, and Medicine. (2019). *Together we can do better: A gathering of leaders in academia to prevent sexual harassment: Proceedings of a workshop—in brief*. The National Academies Press. <https://doi.org/10.17226/25413>
- Organización de las Naciones Unidas [ONU] (2006). *Estudio a fondo sobre todas las formas de violencia contra la mujer*. ONU.
- Organización Internacional del Trabajo [OIT] (2018). *Acabar con la violencia y el acoso contra las mujeres y los hombres en el mundo del trabajo*. OIT.
- Organización Mundial de la Salud [OMS] (2003). *Informe mundial sobre la violencia y la salud*. Organización Panamericana de la Salud.
- Pérez Guardo, R., y Rodríguez Sumaza, C. (2012). Un análisis del concepto de acoso sexual laboral: reflexiones y orientaciones para la investigación y la intervención social. *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 31(1), 195–219.
- Pernas, B., Olza, J., Román, M., y Ligeró, J. A. (2000). *El alcance del acoso sexual en el trabajo en España* [Informe técnico]. Secretaría Confederal de la Mujer de CC.OO.
- Romero, I., Penayo, J., Rodríguez, S., Argüello, H. y Vega Duette, V. A. (2018). *El acoso sexual en el ámbito universitario: Un acercamiento a la problemática*. Ponencia presentada en el **II Congreso Nacional de Evaluación Institucional**, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. https://bdigital.uncuyo.edu.ar/objetos_digitales/12014/2-evaluacion-institucional-romero-indiana-ra-une.pdf
- Rothgerber, H., Kaufling, K., Incorvati, C., Andrew, C. B., & Farmer, A. (2021). Is a reasonable woman different from a reasonable person? Gender differences in perceived sexual harassment. *Sex Roles*, 84(3), 208–220.



- Rotundo, M., Nguyen, D. H., & Sackett, P. R. (2001). A meta-analytic review of gender differences in perceptions of sexual harassment. *Journal of Applied Psychology*, 86(5), 914–922. <https://doi.org/10.1037/0021-9010.86.5.914>
- Secretaría de Políticas Universitarias. (2023). *Anuario de estadísticas universitarias 2022*. Ministerio de Educación de la Nación.
- Shechory Bitton, M., & Ben Shaul, D. (2013). Perceptions and attitudes to sexual harassment: An examination of sex differences and the sex composition of the harasser–target dyad. *Journal of Applied Social Psychology*, 43(10), 2136–2145.
- Universidad Nacional Arturo Jauretche [UNAJ], Consejo Superior. (2018). *Protocolo de actuación ante situaciones de violencia de género y/o discriminación por razones de género* (Resolución CS N.º 060/18). <https://www.unaj.edu.ar/wp-content/uploads/2019/02/Resolucion-CS-N%C2%BA-060-18-Expt-N%C2%BA181-17.pdf>
- Vázquez Laba, V. (2017). Lo “personal es política universitaria”: incumbencias de las universidades nacionales frente al acoso sexual. *La Aljaba*, 21(1), 1–11.
- Vélez Verdugo, C. (2022). El ciberacoso sexual, otro tipo de violencia de género en las universidades ecuatorianas en el poscovid 2020–2023: una prioridad pendiente. *Revista Educación Superior y Sociedad*, 35(2), 237–261. <https://doi.org/10.54674/ess.v34i2.841>
- Wise, S., & Stanley, L. (1987). *Georgie Porgie: Sexual harassment in everyday life*. Pandora Press.





Identidad y transfiguración sexual. Para una lectura alternativa del pensamiento de Andrea Dworkin¹

*Identity and Sexual Transfiguration: Toward an Alternative Reading of
Andrea Dworkin's Thought*



Juan Pablo de Nicola

Contacto:

Juan Pablo de Nicola - Email: jpdenicola@hotmail.com
ORCID 0000-0001-6835-1526

Filiaciones:
UBA/CONICET

Citar como:

de Nicola, J. P. (2026). Identidad y transfiguración sexual. Para una lectura alternativa del pensamiento de Andrea Dworkin. *La Magnolia*, 2(1), 167-190.

Resumen

En este artículo ofrecemos una lectura alternativa del pensamiento de la feminista radical Andrea Dworkin, mediante un análisis del libro *Intercourse*. Ciertamente es que sus consideraciones sobre la sexualidad pueden ser interpretadas como esencialistas, dada la célebre frase pronunciada por Dworkin de que todo sexo es violación, cancelando presuntamente toda práctica emancipatoria relativa a la sexualidad. Sin embargo, esta interpretación corre el riesgo de reducir la complejidad del pensamiento de la autora, en la medida en que es posible hallar otra clave de lectura que enfatiza tanto una crítica a la violencia de la sexualidad patriarcal, como una práctica ética que abre la posibilidad de una transfiguración de las formas del sexo. Así, en primer lugar, tratamos la crítica de Dworkin al concepto de identidad, en la medida en que perpetúa formas de la sexualidad que suponen una deshumanización del cuerpo. En segundo lugar, explicamos en qué sentido el tratamiento dworkiniano del concepto de identidad puede significar una apertura ética a la singularidad, entendida como la oportunidad para una autorreflexión sobre las formas experimentadas de la sexualidad y la posibilidad que de allí surge de una transfiguración capaz de rehumanizarlas.

Palabras clave: Andrea Dworkin; identidad; transfiguración; sexualidad.

¹ Agradezco especialmente a los evaluadores anónimos del artículo, cuyos comentarios y sugerencias fueron de gran ayuda para una mejora cualitativa del texto.



Identidad y transfiguración sexual. Para una lectura alternativa del pensamiento de Andrea Dworkin



Juan Pablo de Nicola

Introducción

El feminismo de Andrea Dworkin ha sido clausurado por su conversión en un cliché. Frecuentemente considerado hiperbólico, extremadamente radical y condecoratorio de cualquier propuesta emancipatoria en lo relativo a la sexualidad femenina en el marco del dominio patriarcal, su participación en las discusiones feministas durante la década de 1980, desarrolladas en las así llamadas *Sex Wars*, fue interpretada y heredada como una satirización que afirma que todo sexo es violación. Esta lectura canónica encasilla a Dworkin en una acusación moralizante que desdeñaría todo intento de transformación de las formas del sexo y de los componentes psicoafectivos que allí se ponen en juego. Ciertamente es que, en las *Sex Wars*, la posición feminista de Dworkin, desarrollada en conjunto con Catharine MacKinnon, se pretendió radical, en la medida en que promovió una crítica a la pornografía como una actividad que reproduce la ficción de que las mujeres gozan de ser sometidas y abusadas por los hombres. Y, por otra parte, Dworkin y MacKinnon (1988) convienen en que la ficción pornográfica hace aparecer a las mujeres como sujetos libres que deciden conscientemente entrar a este tipo de actos sexuales abusivos. Ambas autoras sostuvieron activamente esta postura abolicionista de la pornografía, llegando a participar en la formulación de reglamentaciones anti-pornografía en los estados de Minnesota e Indianápolis (Losiggio y Pérez, 2021). Un resumen efectivo de la posición tomada por ambas autoras puede encontrarse en el libro de Dworkin (1989), *Pornography. Men Possessing Women*, en el cual afirma que

la pornografía es la sexualidad esencial del poder masculino: del odio, de la propiedad, de la jerarquía; del sadismo, del dominio. Las premisas de la pornografía están presentes en todas las violaciones y en todos los casos de violación, cada vez que una mujer es maltratada o prostituida, en el incesto, incluido el incesto que se produce antes incluso de que el niño pueda hablar, y en los asesinatos, los asesinatos de mujeres a manos de sus maridos, amantes y asesinos seriales (p. xxxix).

Si la pornografía es la sexualidad del poder masculino, y el poder masculino lleva insito el sadismo, el dominio y la violación, entonces toda pornografía y toda modulación de la sexualidad entablada con el registro de lo masculino supone



aceptar su presupuesto violento. En el marco de las *Sex Wars*, una posición contestataria al feminismo radical de Dworkin y MacKinnon fue la de Gayle Rubin (1989), quien criticó el esencialismo que operaría en el fondo de la crítica anti-pornográfica. La posición *sex-positive* de Rubin complejizaba la moralización de la sexualidad implícita en el esencialismo anti-pornográfico, al matizar la relación sexual mediante una recuperación crítica de la noción de consentimiento. No toda relación sexual es igualmente violenta, así como tampoco todas ellas son sinónimo de violación, aunque en muchos casos repliquen premisas patriarcales.

No obstante, reducir los análisis de Dworkin sobre el abuso sexual a la crítica de la pornografía y al activismo anti-pornográfico llevado a cabo con MacKinnon es, tal como afirma Ariel Levy (2007) en sus palabras preliminares al libro *Intercourse*. Esta operación termina por perder de vista otras reflexiones provistas por la autora que persiguen la pregunta por una sexualidad alternativa a la patriarcal. Tal como afirma Mariela Solana (2021), la asociación hecha por MacKinnon y compartida por Dworkin en algunas de sus intervenciones públicas, corre el riesgo de identificar rígidamente sexualidad con penetración y penetración con violación. Esta serie de asociaciones culmina en un esencialismo sexual que reduce su heterogeneidad, sus contradicciones históricamente situadas y su complejidad interna. Así, toda forma de sexualidad termina, por más sutil que sea su presentación, en una modulación de la violación masculina, la cual refuerza y naturaliza las relaciones jerárquicas que constituyen a las sociedades patriarcales. La Dworkin dominante que heredamos ofrece elementos para ser leída en esta postura esencialista, ciertamente problemática, que impide concebir otras formas del lazo sexual que no sea las de la violación. Por cierto, esta lectura ha tendido a reificar la identidad de la mujer de modo tal que podría ser utilizado como base teórica para apoyar un feminismo radical rígido y transexcluyente; un feminismo que sería incompatible con las premisas teóricas dworkinianas², precisamente por su crítica radical al encierro identitario que trae supuesto el sexo patriarcal.

Sin embargo, esta es apenas una versión de la postura dworkiniana, y una que paga el precio de aplacar una lectura matizada de su teoría, impidiendo sacar a luz una conceptualización de la sexualidad compleja y ambivalente. En este texto buscamos construir otro camino de interpretación de Dworkin con vistas a hacer justicia a la dimensión ética que subyace en varias de sus reflexiones, primariamente dispuestas en su libro *Intercourse*. Allí, Dworkin se las ve con una serie de esfuerzos literarios que, o bien dilucidan las consecuencias inconscientes del dominio masculino, como en el caso de la *Sonata a Kreutzer* de Lev Tolstói, o bien lo hacen exhibiendo las vías posibles de contrarrestar o de transformar la violencia implícita en las formas patriarcales y fetichistas del sexo, como en una serie de escritos de Kobe Abe y de James Baldwin.

Así las cosas, sostenemos la posibilidad de realizar una lectura alternativa del pensamiento dworkiniano, el cual no minimiza el sufrimiento que ocasiona la situación del sexo patriarcal: un sexo cruel y destructivo causado por el dominio de la lógica abstracta y solipista de la identidad. Nuestro trabajo pretende un ejercicio sutil, pero no por eso menor, dado que abre una veta interpretativa en un cuerpo teórico que se considera cerrado y

2 Tal como explica Julieta Massacese (2023), no todo el feminismo radical es automáticamente transexcluyente. Por caso, Audre Lorde, Kate Millet, MacKinnon y la propia Dworkin rechazarían esta tendencia interna que hoy está vigente en las discusiones feministas. De hecho, el viudo de Dworkin, John Stoltenberg, emprendió un proyecto crítico del feminismo transexcluyente que llevó por nombre *Transadvocate*.



evidente. En este sentido, buscamos establecer una diferenciación entre las formas del sexo signadas por la violencia patriarcal y aquellas que son el resultado de una transfiguración ética de las identidades involucradas. Porque, como dijimos, la de Dworkin es una reflexión que no renuncia a una transformación ni se reduce a una condena moral. Si bien, para Dworkin, el callejón sin salida al que arriba el sometimiento sexual no puede ser minimizado en sus daños, ello no implica una impotencia en la reproducción de la legalidad sexual patriarcal, sino que exige observar, con una lupa microscópica, el entrelazamiento entre las violencias vividas y las vías éticas que de allí podrían surgir. Para explorar la propuesta epistemológica y ética de Dworkin, nos detendremos en las dos valencias que adquiere su concepto de identidad, a través de un análisis de su libro *Intercourse*. Podremos observar que si, en un primer caso, el término identidad refiere a los modos en que la sexualidad supone una deshumanización del cuerpo, su conversión en materia manipulable; en un segundo caso, antes que un encorsetamiento en algo dado e inmóvil que puede ser objeto de los otros, identidad puede significar apertura a la singularidad, esto es: una oportunidad para una autorreflexión sobre los padecimientos sufridos y los daños que hemos producido en otros. En esa autorreflexión, Dworkin deposita la posibilidad de una transfiguración capaz de rehumanizar las formas del sexo, a los fines de producir vínculos heterosexuales³ y homosexuales no-violentos.

Detrás de la ropa no hay nada que ver: los cadáveres de la identidad

El sexo deshumaniza: deshace al cuerpo en libras de carne. Esa es la premisa con la que comienza *Intercourse*. En particular, podemos leerla en el capítulo sobre la repulsión (*repulsion*), en el cual Dworkin se vale de un trabajo a contraluz entre la biografía de León Tolstói y su novela *La Sonata a Kreutzer* [1889]⁴. La autora demuestra la resonancia entre la crítica, en la literatura de Tolstói, a las significaciones cargadas en el coito (*intercourse*) y la imposibilidad del propio escritor, en su vida personal, de detener las prácticas que él mismo condena y detesta en su escritura.

A modo de resumen, en *La Sonata a Kreutzer*⁵, Tolstói narra una historia que acontece en un viaje en tren, en el cual conversan una mujer feminista y un hombre que es radicalmente crítico de la violencia que impregna al lazo sexual entre varones y mujeres, y de cómo la estructura desigual de la sexualidad se cuele en todas las relaciones sociales. Dworkin comenta que este personaje encarna al pensamiento

3 Si bien la cercanía entre el feminismo radical y el feminismo lesbiano es notoria, los desarrollos teóricos de Dworkin no se afincan en una justificación del célebre “continuum lébico” propuesto por Adrienne Rich (1993, p. 27). De hecho, y como veremos en el texto, los casos a los que Dworkin refiere en sus análisis literarios son diversos: vínculos heterosexuales, homosexuales, bisexuales. Esta indiferenciación en el trabajo teórico de Dworkin justifica que podamos sostener, en nuestra hipótesis, que su exploración por una refundación ética de las formas del sexo no se restringe a las relaciones lesbianas.

4 Al poco tiempo de ser publicada, la novela fue censurada por las autoridades rusas porque proponía la castidad como solución a la desigualdad de los sexos.

5 El título de la novela se inspira en una sonata de Ludwig van Beethoven. Tolstói cuenta que una noche, escucha un concierto de uno de sus hijos reproduciendo esta pieza, lo que provoca en él la compulsión de cogerse a su esposa Sophie, lo que lleva al embarazo de su decimotercer hijo.



de Tolstói y lee en esta ficción del literato ruso una autobiografía, en la medida en que expone las dificultades que él ejercía violencia perpetuamente sobre su esposa, forzándola al coito en determinados momentos para luego mantener una relación parca, fría y distante. El coito era el único contexto en el cual Tolstói veía a su esposa como un ser humano. Más allá de esas escenas espontáneas y bruscas, su existencia era la misma que la de una cosa más entre las otras del hogar. En este sentido, el personaje del relato de Tolstói construye un argumento que es severamente crítico del coito, en tanto funciona como la estructuración de la desigualdad sexual: los hombres padecen una compulsión a entablar actos sexuales violentos con las mujeres y las mujeres son rebajadas a objetos que manipulan a los hombres como única arma a disposición para hacer frente a su situación inferiorizada. Este personaje prosigue su argumentación y confiesa que asesinó a su esposa por la repulsión que le generaba la moral burguesa ínsita en el coito, que le impedía concebirla como una humana, como una otra distinta, igual a él. La lógica que está en el trasfondo del relato del asesino es que “el coito distorsiona y, en última instancia, destruye cualquier potencial igualdad humana entre hombres y mujeres al convertir a las mujeres en objetos y a los hombres en explotadores” (Dworkin, 2007, p. 32).

En este marco, Dworkin considera que el afecto central que permea al escrito de Tolstói es la *repulsión* que genera la inseparabilidad entre el coito y la relación entre los amantes. La pasión sexual, que invade tanto al hombre como a la mujer, es cruel y humillante: somete a la mujer y deprava al hombre. Los vuelve a ambos depravados, y esa depravación se extiende más allá del coito a los otros ámbitos del vínculo. Si el coito conlleva el despliegue de “ira y odio” (Dworkin, 2007, p. 16)⁶ hacia la mujer es porque ella permanece como objeto sexual, un trozo de carne que, en la percepción masculina, exige ser cogida. En el hecho de que el hombre se la coja, graficado en la escritura dworkiana con el término *fuck her*⁷, el vínculo va siendo progresivamente invadido por la misma pasión cruel y deshumanizante: la mujer permanece como un medio, un objeto, que puede temporalmente saciar el apetito sexual devorador del hombre, pero que no puede ocupar ninguna otra figura. La cualidad de ser una otra, una humana, va perdiéndose con la progresión del vínculo. Así como la cualidad humana del hombre, su “empatía” (Dworkin, 2007, p. 60), una capacidad de amar lo que está más allá de sí mismo, también se pierde. En otras palabras, el proceso de deshumanización es dual. Ambos polos del vínculo terminan siendo degradados: el hombre se convierte en la bestia aplicadora de la lógica abstracta, instrumental y fetichista del coito patriarcal; la mujer

6 A partir de aquí, todas las traducciones de *Intercourse* son propias.

7 En el original en inglés, el término empleado por la autora es *fuck her*, el cual no permite el uso del reflexivo. Pero en español podría traducirse, incorporando el argumento de Dworkin, como “cogérsela”, un acto en el cual el hombre se coge a la mujer. Creemos que esta traducción hace justicia a la idea dworkiniana según la cual el hombre es afectado por el impulso de tener señorío sobre el cuerpo de la mujer. Por otra parte, ilustra adecuadamente la presuposición señorial del hombre, dada a priori sin ninguna interrogación, aunque confirmada en el coito: el cuerpo de la mujer es suyo y él procede a cogérselo, porque siempre-ya fue suyo, o, jugando con la palabra, siempre-ya fue su-yo (una extensión más, una cosa agregada al inventario de la propiedad corpórea). Esta acepción del término permite, además, señalar lo tautológico de esta modalidad de sexo. El hombre no hace más que cogerse a sí mismo, dado que no hay ninguno otre en juego.



es pisoteada como la mugre que, sin embargo, debe ser abusada para cumplir con ese ideal autosatisfactorio. En este sentido, Dworkin señala especialmente que el sentimiento de ser violado también recae en ambos polos: el hombre es violado (Dworkin, 2007, p. 24) por una compulsión (*sexual desire*)⁸ que lo empuja a cogerse a la mujer y a referirse a ella como a esa carne que odia –así como la conciencia de ese odio lo lleva, no a una autorreflexión sobre su práctica, sino a profundizar el odio a sí mismo y la violencia que, extensivamente, ejerce sobre la otra–, pero a la cual, antes que otra cosa, busca penetrar. “El pene”, aclara Dworkin, funciona “él mismo como el arma en el coito con un inferior social” (Dworkin, 2007, p. 24).

El hombre va asesinando lentamente a la mujer en la mismidad de un coger siempre igual: destructivo, hiriente, cruel. El golpe de gracia es efectuado por la invasión de la angustia. El hombre no puede soportar percibir a la mujer como una otra separada, con “voluntad y deseo” (Dworkin, 2007, p. 22) propios. El coito opera anulando esa separación, fundiendo al cuerpo de la mujer con el del hombre, volviéndolo parte de su propio cuerpo para hacer con él lo que su compulsión le dicte. La consecuencia de la lógica abstracta y masculinizante del coito es la aniquilación de la mujer (Rose, 2024). El proceso de deshumanización es emprendido lenta y perpetuamente a través de la sucesión del ser cogida por el hombre: allí, ella va perdiendo su singularidad. Va dejando su yo, su voluntad y su cuerpo a medida que va siendo poseída (*possessed*) por el hombre. El acto de matar a la mujer confirma tautológicamente la posesión presupuesta por el hombre: lo que quedaba de otredad desaparece. Y allí, sin embargo, yace una paradoja que remarca Tolstoi –y recupera Dworkin: es en la experiencia de percibir a la mujer como cadáver que el hombre puede reconocerla como humana. Cuando ya no hay más coito; cuando ya no hay más compulsión sexual; cuando el cuerpo se deshace en carne. Cuando la repulsión, ese afecto nauseabundo, deja de invadir al hombre, puede inteligir que ese cadáver que yace bajo sus pies es de un otro, cuya vida (que ya no es) es irreductible a la lógica identitaria del coito.

En el relato de Tolstoi, la desigualdad de los sexos está fundada en todas estas implicancias del coito. *El hombre se coge a las mujeres*, y la resistencia de las mujeres parecería quedar depositada en la manipulación de la compulsión sexual masculina. El hecho de que el dominio social sea masculino y que esté encarnado en los aparatos jurídicos y estatales produce un deseo de venganza en la mujer, la cual devendrá una suerte de *súcubo*, un demonio sexual que, en la percepción masculina, corrompe al hombre al seducirlo y al obligarlo a cometer actos sexuales que

8 Si bien Dworkin utiliza el término *sexual desire*, a modo de no redundar en una confusión o no tener que reparar en las discusiones de la tradición filosófica respecto del concepto de deseo, nos quedamos con otra acepción que la autora misma sugiere: compulsión. “Dentro de una persona, el deseo sexual —o necesidad, o compulsión— es, a veces, experimentado como un estigma, como si marcara a la persona, como si pudiera ser visto [...] La persona, hecha para el sexo o necesítandolo, devoto a él, marcado por él, es una persona encarnada, inquieta y salvaje en el mundo, y definida por coger” (Dworkin, 2007, p. 45).



él no quisiera cometer en primera instancia⁹. Frente a este escenario, puede haber repulsión, ya que el coito está directamente asociado a la desigualdad de los sexos:

la igualdad es la antítesis de la sexualidad cuando la sexualidad es el coito per se. La mujer debe reducirse a ser un objeto sexual para agrandar a los hombres, que entonces, y solo entonces, querrán cogérsela; una vez inferiorizada de este modo, es sexual para los hombres y los atrae hacia ella, y el deseo de un hombre por ella —de utilizarla— es experimentado por él como el poder de ella sobre él (Dworkin, 2007, p. 38).

De esta situación de desigualdad, originada del hecho de que en el coito el hombre explota a la mujer como objeto sexual, surge la igualdad como su contracara. En el relato de Tolstói, la virginidad es prefigurada como el momento presexual en el cual la mujer puede ser reconocida como más que un objeto sexual. Ello supone entender que la solución, tal como la percibe Tolstói, no constituiría una igualdad en la forma de acceder a las relaciones sexuales. Antes bien, supone una suerte de retorno bíblico a un origen virgen. Para impedir la mutua depravación de hombre y mujer emanada del coito, habría que impedir que los hombres tengan el derecho de tener sexo con mujeres. Esto es: que los hombres se mantengan castos y las mujeres vírgenes. Dworkin lo resume del siguiente modo: “los hombres necesitan la desigualdad para tener sexo con una mujer; y la igualdad significa que los hombres tienen que ser castos” (Dworkin, 2007, p. 20). Pero Dworkin es crítica de esta salida propuesta por Tolstói. Antes que purificar los sexos para igualarlos, de lo que se trata es de transformar la sexualidad vigente. En virtud de ello, es necesario ejercer una crítica de la identidad y la transfiguración sexual.

Interrogar la identidad, transfigurar el sexo

Por un lado, el final del capítulo sobre la repulsión parece dejarnos sin muchas opciones éticas: o se perpetúa la cosificación y aniquilación de las mujeres o se impone la castidad y la virginidad, tal como sugiere Tolstói. Pero esto es solo cierto si leemos ese capítulo de forma aislada y si adoptamos esta acepción del sexo como la única posible. En el prefacio del libro, Dworkin aclara que si “el final del dominio masculino implica el final del sexo” (Dworkin, 2007, p. xxxii) es porque destruye *un* sexo y *un* hombre: los que entrañan la “erotización de un diferencial de poder que naturaliza la fuerza y la vuelve una parte inevitable del coito” (Dworkin, 2007, p. xxxii). ¿El sexo, entonces, es violación? Si considerásemos que todo sexo fuera igual, habría que responder afirmativamente. Pero este no es el caso de Dworkin. Para no caer en una lectura errónea del libro, es obligatorio no reproducir la misma lógica abstracta que el coito acarrea, pero esta vez en la reflexión teórica. Es decir, no habría que fetichizar todas las formas del sexo como siempre-ya iguales. Por el contrario, Dworkin diferencia entre dos formas del sexo: uno opresivo y uno que contesta a este último desde una dimensión ética, en la

9 En el capítulo sobre la posesión (*possession*), Dworkin aclara que, si bien el coito patriarcal deviene automáticamente posesión sobre el cuerpo y sobre la individualidad femenina, una “aniquilación del yo” (Dworkin, 2007, p. 84), el hombre también padece una “posesión” que no es asumida como tal. Es el que está en estado de trance, en una obsesión con tener “su pene enterrado en otro ser humano [...] experimenta al coito como la muerte, pero no está poseído” (Dworkin, 2007, p. 81). Dworkin pone esto en sintonía con los episodios de eyaculación nocturna que, durante la Inquisición, fueron atribuidos a una acción femenina, a un hechizo de bruja por el cual las mujeres merecerían la muerte.



medida en que aspira a su liberación, y desde una dimensión crítica, en tanto esa respuesta se sostiene sobre una conciencia crítica; o, mejor, una autorreflexión sobre las propias prácticas sexuales. Sostenemos, en ese sentido, que la crítica de Dworkin habilita una diferenciación entre el sexo que conlleva el componente de la dominación masculina y el que lo combate.

Por otro lado, las interpretaciones que buscan leer las sugerencias emancipatorias de la autora han afirmado que estas se encuentran recién en la segunda mitad de *Intercourse* (Duberman, 2020). Pero esto es cierto a condición de abandonar una lectura exhaustiva de los cinco análisis literarios que Dworkin realiza en la primera mitad del libro. Por una cuestión de extensión, nos detendremos en el capítulo sobre el literato Kobe Abe y lo sin-piel (*skinless*), así como en el capítulo sobre James Baldwin y la comunión (*communion*). En estos dos capítulos es posible encontrar rastros de lo que fue perdido con la universalización de la mentalidad fetichista y sexualizada a la que empuja la dominación masculina, así como la posibilidad de recuperarlo en pos de una transformación ética de las formas del sexo.

Si en el apartado anterior dijimos que el sexo deshumaniza, para Dworkin, el sexo, paradójicamente, también es el camino para una rehumanización. Pero no la humanización que yace como resultado lógico del coito. Esto es, no en la muerte de la mujer y su reconocimiento como humana en su devenir cadáver. Por el contrario, una lectura que haga justicia a las reflexiones dworkinianas debe abordar las implicancias complejas del sexo: en su hacer-morir, pero también en las resistencias a su mortalización que podrían disparar otras formas sexuales posibles dirigidas a humanizar el mundo. La metáfora de despellejarse o devenir sin-piel (*become skinless*) y la comunión como la meta para transformar la crueldad del coger en amor serán nuestros ingredientes para pensar, con Dworkin, la lucha inmanente contra la sexualización masculinizante de la vida.

En el capítulo sobre lo sin-piel, Dworkin lee tres libros de Kobe Abe, *The Woman in the Dunes*, *The Face of Another* y *The Box Man*, para exponer las violencias que conjuga la identidad individual bajo el dominio del coito masculinizante. Pero no para condenar la identidad corporal, sino para complejizar su emergencia y su desenvolvimiento social. Dice Dworkin:

La piel es una línea de demarcación, una periferia, la cerca, la forma, la primera huella de identidad en una sociedad, la precondition formal para ser humano [...] La piel es separación, individualidad, la base para la privacidad corporal y, también, el punto de contacto con todo lo que está fuera de uno (Dworkin, 2007, pp. 26-27).

La piel es ese trazo que separa lo interno de lo externo, nos dibuja un rostro, una máscara que nos expone a los otros y es lo que otros pueden tocar y ver de nosotros en una primera instancia. Este *medium* de contacto es lo que nos permite interactuar con el mundo social, inclusive exponer involuntariamente retazos de nuestra intimidad. Es el coito el que empuja al lazo: a sentir a los otros, a comunicarse. Pero el desarrollo del coito impone una separación a la vez que fuerza a esta unidad que anhela una simbiosis. Pues lo que la sociedad ha llegado a ser impide



que esta desnudez sea un espacio de diferenciación mimética mediante la cual se podría conocer a le otre y a une sin reducirlo a los marcos sociales preestablecidos. Por el contrario, la desnudez está cubierta de capas de un yo endurecido, rígido, que oculta sus contradicciones internas y sus dolores. Dworkin lee a la piel como una función civilizatoria que separa y funcionaliza. Y cuanto más individualizada una está, más se endurece la piel. En este marco, se instaura una primacía de la identidad: lo relevante de la otredad es su rostro reconocible. El aplacamiento de la singularidad de cada quién es una consecuencia ineludible de los efectos sociales de la piel bajo el dominio de la sexualidad masculinista.

Dworkin se detiene en el enigma de la piel tratado en la literatura de Abe. Por caso, en *The Box Man*, libro que retrata el encierro de la piel y la posibilidad de despellejarse, de remover la piel por más que quisiéramos huir de ese instante de miedo mórbido. Abe narra la historia ficticia de un hombre que vive en una caja. Se enamora de una mujer y ella de él, pero no logra tomar el coraje de quitarse la caja para envolver sus pieles. La solución que encuentra el hombre-caja es cortar la luz para hacer *como si* estuvieran desnudos, mientras espera que ella lo encuentre: en esa oscuridad surge un primer aventón que derrumbe lo trágico de estar encarnado. Allí el rostro no importa, las pieles unidas se deshacen, trascendiendo las barreras de la identidad que separan. Devenir sin-piel es una práctica de apertura ética a la singularidad de le otre, pero es también la oportunidad para una transfiguración: “la piel dejada atrás de una crisálida que ha tomado vuelo” (Abe en Dworkin, 2007, p. 47). Así, el conocimiento de lo otro no se subsume al sí-mismo que erige la civilización. Una nueva forma epistémica brota del despellejarse, en la que ni una ni le otre están desde el vamos reconocidos desde categorizaciones fijas. Antes bien, el conocimiento de lo singular demanda una atención por menorizada, una reflexión sobre lo minúsculo y distinto, sobre lo íntimo y frágil de nuestros cuerpos. Pero no es una reflexión que surge del vacío, sino que es efecto del impulso corporal, de la fiebre de las pieles queriendo pegarse en una oscuridad que impide su clara demarcación.

Este es el dilema central de la literatura de Abe, dice Dworkin. En este marco, el coito funciona fusionando y pegoteando las pieles. Funde lo separado en una experiencia que es vivida como una “fiebre”, una “obsesión” o una “realidad metafísica” (Dworkin, 2007, p. 26): “se sufre la experiencia de estar separado y luego de no estar separado lo suficiente” (Dworkin, 2007, p. 28). Es que también la disolución de lo individual conlleva un costo, pues en la fusión se sufre una pérdida. Tenemos que renunciar a algo. Pero esa renuncia duele, deja una cicatriz. La sexualidad comporta esta ambivalencia: nos encierra, permite alivianar la vivencia de nuestros rostros endurecidos, que no muestran sufrimientos ni cercanía con los otros. En el coito se ponen en juego tanto la identidad como el salir-fuera-de-sí. Las costuras de la piel chocan unas con otras, pero también se disuelven mutuamente. Es esta complejidad del coito la que Dworkin encuentra en la pregunta de Abe por qué cosa significa “ser humano en la piel humana y qué significa amar más allá de los límites de la identidad” (Dworkin, 2007, p. 28). Así las cosas, el interrogante que surge es si existe otra piel, otro rostro, otro semblante que no se reduzca al narcisismo civilizatorio, a la mismidad de una identidad apática, temerosa de lo



otro que está fuera de sí y de lo otro que yace en las profundidades de su interior, que, a decir verdad, no le pertenecen.

A partir del análisis de estos tres libros de Abe, la autora llega a una conclusión. Si la piel es una carcasa identitaria, si el hombre “civilizado” está aprisionado en su soledad y su compulsión produce no mucho más que “crueldad” por su solipsismo abstracto (Dworkin, 2007, p. 43), de lo que se trata es de despellejarse. De desnudarse a uno mismo a tal punto que permita, en la fusión del coito, “ser envuelto” en una “experiencia de pasión sexual fuera de la identidad”, “fuera del control del yo, que es siervo de la civilización rutinizada” (Dworkin, 2007, p. 32). El coito es encierro y dominio, sí. Pero también es apertura a lo otro, a fusionarse e ir más allá del ego. Lo que funciona como metáfora para esa pasión que empuja a la otredad es, en *The Woman in the Dunes*, la arena: una materia sin forma, que envuelve todo implacablemente y fuerza a confundir los cuerpos unos con otros. En este libro, uno de los personajes se rinde a su intento de violar a una mujer y, golpeado por ella, reconoce la justicia en su victoria por la primacía de las necesidades de la comunidad por sobre su compulsión individual: “solo el hombre de las dunas se encuentra por fin en un estado parecido a la felicidad, tras haber sido apaleado por la mujer cuando intentó violarla: tiene ahora una oportunidad porque fracasó” (Dworkin, 2007, p. 43). El hombre sin-piel (*skinless*) es el que trasciende su crueldad narcisista y deshumanizante para entregarse a algo otro. Es quien deja atrás su cuerpo individualizado como la “la piel desechada de una crisálida que ha volado” (Abe citado en Dworkin, 2007, p. 31).

Sin embargo, la propuesta dworkiniana no exige un abandono total de la identidad. Primero, Dworkin nos dice que la identidad conlleva autorreferencialidad y sadismo. Pero luego nos afirma que, si se destruye “la identidad, se destruye el coger como amor” (Dworkin, 2007, p. 76). La pregunta que surge, entonces, es por cómo comprender esta ambivalencia del concepto de identidad. Es que la identidad abstracta y endurecida del dominio masculino contemporáneo debe ser combatida mediante la construcción de una otra identidad, concreta y compleja. No es solo un salir-fuera-de-sí y un abrirse a la alteridad. Es también un acto de lanzarse a un autoconocimiento a través de la heterogeneidad de las experiencias y sufrimientos para apagar la crueldad escupida cotidianamente y emprender un proceso de rehumanización. Para abordar este problema, podríamos leer el capítulo sobre la comunión desde el concepto hegeliano de autoconciencia. Y con esto no queremos caer en el equívoco habitual, en las lecturas de Hegel, de que el humano tiene autoconciencia en el sentido de que se es para sí mismo una entidad transparente, sin opacidades ni zonas desconocidas. Como algunos han resaltado, la autoconciencia es un logro práctico (Pippin, 2010) o un camino de autorreflexión sobre quién es uno, que no tiene conclusión ni cierre, pero el cual no puede, sin embargo, ser abandonado (Butler, 2012). Sin referirse a ello, pero sugiriendo una idea que puede ser interpretable en ese sentido, Dworkin nos habla de la necesidad de interrogar la propia identidad, habilitando así un ejercicio de transfiguración en el que afloran otras formas del sexo no reductibles a la violación y a la identidad en su sentido abstracto y coercitivo.

Como dijimos, el término *identidad* adquiere aquí una connotación emancipatoria: se trata de la cuestión del saber de sí mismo. Si antes, en lo relativo a la repulsión y lo sin-piel, la identidad parecía, más bien, agotar la fuerza vital de los implicados sexuales o encorsetarlos en la máscara del yo, aquí adquiere otro sentido que es necesario desenredar para comprender la propuesta dworkiniana. En este segundo sentido, la identidad no es, al modo del liberalismo, una presuposición de los individuos que siempre-ya son y vienen dados, sino una identidad en lo diferente: un modo de saberse a uno mismo para no menospreciarse a uno, a lo otro y a los otros. Lo que hay, entonces, es una lectura compleja del concepto de identidad, que nos permite poner las reflexiones de Dworkin a tono con la lectura butleriana de la autoconciencia hegeliana: la identidad abstracta del yo presupuesta en el coger es radicalmente violenta; de lo que se trata, entonces, es de formar una identidad otra, que permite reconvertir la pasión destructora en una pasión gentil, tierna. En suma, “escapar de la identidad permite la fiebre, pero no el deleite” (Baldwin citado en Dworkin, 2007, p. 73). La necesidad de combatir las violencias ejercidas por la identidad no se puede volver un cliché (otra identidad falseada) antihistórico, sino un impulso para dar cuenta de uno mismo en los coitos que lo hicieron.

Para Dworkin, hay en el coito civilizatorio dos afectos predominantes: el sufrimiento de los que aman y la desesperación de los que no pueden amar, padecida por quienes deben “narcotizarse antes de tocar a cualquier ser humano” (Dworkin, 2007, p. 72). Estos últimos son los amos de la “jerarquía amo-esclavo” y perdieron la forma de reconocer que su “forma no-amorosa de tocar es violación” (Dworkin, 2007, p. 72). De ahí que deban emprender una vuelta a su conciencia, una tarea de autorreflexión que, movida por el anhelo de conocer a lo otro de sí y de los otros, vuelva sobre la historia de su sexualidad y sobre su incapacidad para ser pasionales (en el sentido que aquí le otorga Dworkin, una pasión auténtica está asociada a la ternura y la gentileza).

La pasión se vuelve impersonal cuando no hay una persona dentro, un ser humano complejo que esté dispuesto a conocer y a sentir. No es el conocimiento de otra persona lo que hace que la pasión sea personal; es el conocimiento de uno mismo. El conocimiento de uno mismo crea el potencial para conocer a un amante en el sexo (Dworkin, 2007, p. 73).

Para transmutar la violencia en gentileza, para humanizar en general hay, primero, que conocerse a uno mismo. En dworkiniano esto significa tomar el riesgo de historizarse a sí mismo en las experiencias afectivas. En las que se hizo daño, pero también en las que se sufrió. De la literatura de Baldwin recoge Dworkin la idea de que el coito es un puente entre la ignorancia y la verdad: entre el desconocerse y el saber quién fue uno, quién es y por qué. Hace falta cruzar ese puente a modo de recuperar “la habilidad para tocar y ser tocado”, que es la “simple habilidad para amar” (Dworkin, 2007, p. 63). Si no se quiere traicionar la verdad de los otros, hay que abrazar la fragilidad de uno y la de los otros. “Un modo de ver a los otros por quienes son es ver lo que sus vidas les costaron” (Dworkin, 2007, p. 64). Se trata, entonces, de dar cuenta de la propia fragilidad, en la medida en que ella es en sí misma impropia. Dependiente de lo que uno ya hizo y lo que le han hecho. Si uno puede atravesar esa experiencia, puede dar cuenta de sí mismo: puede comprenderse en su propia fragilidad y en su enlace con los otros. Así, se vuelve posible transfigurar una sexualidad signada por la violencia en una movida por



la ternura. A este acto amoroso de compartir en el coito, que restablece la humanidad en el sexo, Dworkin lo denomina *comuni3n*.

La ternura es la violencia interior transformada por el amor y el autoconocimiento en pasi3n compleja y compasiva; y la pasi3n es suave porque no destruye. Coger como comuni3n es m3s grande que la personalidad individual; es una experiencia radical de ver y conocer, experimentar posibilidades dentro de uno que hab3an permanecido ocultas (Dworkin, 2007, p. 77).

La comuni3n es la violencia sexual transfigurada: la oportunidad para transmutar afectos destructivos en pasiones gentiles, que de autoevidentes no tienen nada. Pero son pasiones que disparan una responsabilidad en el tacto y una comprensi3n de la complejidad que atraviesa la biograf3a de cada quien. Hacer com3n la sexualidad; o hacer de la sexualidad algo comunitario, lo cual excede el narcisismo burgu3s denunciado por Dworkin, supone una pr3ctica cr3tica con la historia y la biograf3a propia, y una pr3ctica 3tica con lo que no cabe en los marcos identitarios de inteligibilidad. Comuni3n es, entonces, construir una episteme en la relaci3n de uno con lo que lo excede y un direccionamiento 3tico hacia ello. La identidad no es solo la piel que constri3ne e impera sobre los lazos, haciendo de ellos un modo de la separaci3n y una individualidad m3s agresiva y r3gida cuanto m3s temerosa es. Esta identidad transfigurada, a la que Dworkin a3ade una complejidad que articula 3tica con episteme, tiene el potencial para lanzarse al abismo de la otredad, soportando el temor y abri3ndose a 3l, precisamente para explorar lo que permanece desconocido en uno. Haci3ndose cargo de esta experiencia destella la posibilidad de un lazo sexual despellejado, que disuelve lo individual, pero permite su florecimiento como una singularidad compleja e irreductible a los marcos violentos de la identidad burguesa.

Palabras finales

Hasta aqu3 llega nuestro recorrido por los vaivenes de *Intercourse*, un texto tan complejo, escalofriante como estimulante, y que est3 lejos de agotarse en la posici3n esencialista que cierta deriva de Andrea Dworkin ha llegado a tener. A lo largo de estas p3ginas, quisimos exhibir una lectura alternativa del pensamiento feminista de Dworkin, mediante el an3lisis de un problema central: la cr3tica a la deshumanizaci3n impl3cita en la l3gica de la identidad del coito y las v3as que, para Dworkin, una autorreflexi3n sobre la sexualidad podr3a abrir para una transfiguraci3n 3tica de las formas del sexo, sean heterosexuales, homosexuales o bisexuales. En este marco, a trav3s del examen de la interpretaci3n dworkiniana de la *Sonata a Kreutzer* de Tolstoi, vimos que la desigualdad sexual que jerarquiza a los hombres por sobre las mujeres y que las deshumaniza se sostiene sobre una pr3ctica que reduce el coito a una l3gica abstracta de presuposici3n de lo otro como propiedad del inventario de la propiedad. La imposibilidad de experimentar otra forma de la sexualidad genera este afecto asqueroso que Tolstoi remarca en su relato, la repulsi3n respecto de la expansi3n de la desigualdad sexual a todas las relaciones sexuales. Por otro lado, revisamos la hermen3utica dworkiniana de dos literatos: Kobe Abe y James Baldwin. Pudimos observar que, para Dworkin, la



sexualidad no se reduce a lo que la civilización patriarcal impone. Por el contrario, a través de una crítica a la lógica identitaria y de una autorreflexión respecto de las violencias vividas en la sexualidad, se habilita una práctica epistémica y una apertura ética a la singularidad de les otros y a esa zona de impropiedad que invade a uno. De este modo, Dworkin vislumbra una transfiguración de las formas del sexo que las rehumaniza, en tanto permite habitar una zona de complejidad de los lazos sexuales que son irreductibles a los producidos por la sexualidad que refuerza el dominio masculino y la desigualdad sexual.

Referencias bibliográficas

- Butler, J. (2012). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Amorrortu.
- Duberman, M. (2020). *Andrea Dworkin. The Feminist as Revolutionary*. The New Press.
- Dworkin, A. y MacKinnon, C. (1988). *Pornography and Civil Rights: A New Day for Women's Equality*. Library of Congress.
- Dworkin, A. (1989). *Pornography. Men Possessing Women*. Plume.
- Dworkin, A. (2007). *Intercourse*. Basic Books.
- Levy, A. (2007). Foreword. En A. Dworkin, *Intercourse* (pp. 6-18). Basic Books.
- Losiggio, D. y Pérez, L. (2021). Consentimiento, deseo y poder. Problemas del contrato sexual y elogio de la incomodidad. En D. Losiggio y M. Solana (comps.), *Acciones y debates feministas en las universidades* (pp. 157-176). UNAJ Edita.
- Massacese, J. (2023). Un perfil del movimiento *radfem* en la Argentina: taxonomías, antecedentes y polémicas. *Mora*, 2 (29), 23-40.
- Owen, Rose (2024). "A New Kind of Death": Rape, Sex, and Pornography as Violence in Andrea Dworkin's Thought. *Political Theory*, 5 (52), 754-781.
- Pippin, Robert (2010). *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton University Press.
- Rich, A. (1993). Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. En H. Abelove, M. Barale, Michèle y D. Halperin (eds.), *The Lesbian and Gay Studies Reader* (pp. 227-254). Routledge.
- Rubin, G. (1989). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En C. Vance (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina* (pp. 113-190). Revolución.
- Solana, M. (2021). "¿Las feministas seducen?" Una nueva sensibilidad erótica y su impacto en la vida universitaria. En D. Losiggio y M. Solana (comps.), *Acciones y debates feministas en las universidades* (pp. 177-198). UNAJ Edita.





Nuevos iusnaturalismos en los discursos contemporáneos de derecha

New Iusnaturalisms in Contemporary Right-Wing Discourses



Daniela Losiggio
Mariela Solana

Contacto/Filiaciones:

Daniela Losiggio (Universidad Nacional Arturo Jauretche)

Email: danielalosiggio@gmail.com

ORCID 0000-0002-1543-0412

Mariela Solana (Universidad Nacional Arturo Jauretche)

Email: mariela.solana@gmail.com

ORCID 0000-0001-6894-8082

Citar como:

Losiggio, D. y Solana, M. (2026). Nuevos iusnaturalismos en los discursos contemporáneos de derecha. *La Magnolia*, 2(1), 180-203.

Resumen

En este artículo sostenemos que los nuevos discursos de ultraderecha pueden ser considerados “nuevos iusnaturalismos” ya que, aunque se presenten como ajenos y contrarios al derecho y digan versar sobre una “naturaleza” previa al artificio de los derechos humanos, son discursos sobre el derecho, en el derecho, y finalmente, que buscan fundar el derecho. Para demostrarlo, nos detendremos en las estrategias discursivas del libertarismo, la corriente de los neorreaccionarios y los movimientos antigénero. Estos últimos, en particular, permiten observar hasta qué punto las impugnaciones naturalistas y biologicistas a los derechos sexuales, reproductivos y de igualdad de género son capaces de crear figuras jurídicas que limitan su pleno ejercicio y, así, enrarecen el orden jurídico hasta volverlo contradictorio consigo.”

Palabras clave: nuevas derechas; movimientos antigénero; derechos humanos; nuevos iusnaturalismos; feminismo antigénero

Abstract

In this article we argue that the new far-right discourses can be considered “new iusnaturalisms” since, although they present themselves as foreign and contrary to law and claim to deal with a ‘nature’ prior to the artifice of human rights, they

are discourses about law, within law, and ultimately seek to found law. To demonstrate this, we will examine the discursive strategies of libertarianism, the neo-reactionary current, and anti-gender movements. The latter allow us to observe the extent to which naturalist and biologicist challenges to sexual, reproductive, and gender equality rights are capable of creating legal figures that limit their full exercise and, in doing so, render the legal order contradictory with itself

Keywords: new right movements; anti-gender movements; human rights; new iusnaturalisms; anti-gender feminism





Nuevos iusnaturalismos en los discursos contemporáneos de derecha

New Iusnaturalisms in Contemporary Right-Wing Discourses



Daniela Losiggio

Mariela Solana

Introducción

Asistimos actualmente al auge de un conjunto de discursos políticos de extrema derecha. Una nota común de esos discursos reside en su capacidad de alterar un consenso occidental persistente, desde 1948 hasta su crisis actual: el reconocimiento de la “vida digna” como valor universal (ONU, 1948). Durante casi cincuenta años, los Estados miembros de la Organización de las Naciones Unidas fueron visibilizando diversos fenómenos sociales que dañan la dignidad de personas, colectivos y pueblos. Dedicaron Conferencias Internacionales a debatirlos, así como a plasmarlos en tratados en donde los países firmantes se encomendaban trabajar en su diagnóstico, prevención y reparación.

Los nuevos discursos de ultraderecha invierten la temporalidad de la narrativa iushumanitaria (Hemmings, 2020; 2022). Aseguran que son más bien los artificios performados por el lenguaje y las políticas de los derechos humanos los que han dañado el curso natural de las cosas.

El actual estado de situación nos retrotrae hasta los tiempos previos al gran consenso de los derechos humanos. En su ensayo centenario sobre la violencia política, Walter Benjamin llamaba implícitamente la atención sobre el equívoco del término “estado de excepción” (*Ausnahmezustand*). En *Teología política*, Carl Schmitt lo había descrito como el momento en el que la norma quedaba suspendida a efectos de restituir el cuerpo jurídico. Para Benjamin, con el auge totalitario, el estado de excepción se había revelado como regla del orden jurídico (Benjamin, 2001; Taccetta, 2015). Revelación, entonces, desenmascaramiento de lo que siempre había estado contenido en la doctrina moderna del derecho: la imbricación entre regla (ley, derecho) y excepción, entre lo jurídico y lo extra-jurídico (lo que origina lo jurídico, lo que dice venir a quebrarlo).

La actualización de la pista benjaminiana nos obliga a afirmar dos premisas. En primer lugar, que los nuevos discursos de ultraderecha, que se presentan ajenos y contrarios al derecho, que dicen versar sobre la “naturaleza” previa al artificio de los derechos humanos, son discursos sobre el derecho, *en* el derecho, y finalmen-

te, que buscan fundar el derecho. De allí que podemos llamarlos “nuevos iusnaturalismos”. En segundo lugar, la actualización debería llevarnos a afirmar que la “universalidad” de los derechos humanos siempre implicó su excepción, la habilitación de un margen de actos de lesa humanidad cometidos por las principales potencias en los países del tercer mundo. En este artículo, demostraremos que ambas premisas son ciertas y, sin embargo, evitaremos una conclusión relativista que equipare iushumanismo y nuevo iusnaturalismo.

Nos ocuparemos, primero, de esta doble cara de los derechos humanos en nuestra historia reciente. Más tarde nos detendremos en los nuevos iusnaturalismos, entre los que identificamos al libertarianismo, a la corriente de los neorreaccionarios y los repertorios antigénero. Estos últimos, como demostraremos, nos ofrecen elementos para observar hasta qué punto las impugnaciones naturalistas y biologicistas a los derechos sexuales, reproductivos y de igualdad de género (DDSRIG) son capaces de crear figuras jurídicas que limitan su pleno ejercicio y, así, rarifican el orden jurídico hasta volverlo contradictorio consigo.

Nuestros casos se ofrecen como signos de que el campo abierto por el nuevo iusnaturalismo es realmente capaz de quebrar el orden jurídico que supo gozar de gran legitimidad y cuyos sentidos más positivos se encuentran hoy en crisis.

Los derechos humanos

Poco antes de finalizada la Segunda Guerra Mundial, el proyecto de las Naciones Unidas promovido por Franklin Roosevelt reclamaba un ámbito de cooperación internacional que incluía dos propósitos: uno económico (en el que se buscaba colocar a los Estados Unidos como nuevo hegemon) y otro dirigido a mantener la paz y la seguridad internacionales (Losiggio, 2025). El primer objetivo se materializó en los Acuerdos de Bretton Woods.¹ A efectos del segundo, la organización se proponía respetar dos principios: por un lado, la igualdad y libertad de las personas; por el otro la igualdad de la soberanía estatal (ONU, 1945).

La igualdad y libertad de las personas constituyen el objeto de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), un documento adoptado por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, que reconoce una serie de derechos elementales que deben respetarse más allá de toda distinción socioeconómica, religiosa o racial. No se trata de un documento vinculante pero pretende fomentar la adhesión de los Estados en el nivel nacional por la vía de la promulgación de legislaciones locales. Además, de él derivan muchas otras declaraciones, pactos y tratados internacionales emanados de la Asamblea General de la ONU, que avanzan no solo en el reconocimiento de derechos liberales

1 El Acuerdo de Bretton Woods (1944) buscaba establecer tipos de cambio fijos y estimular el comercio mediante la reducción de tarifas arancelarias. A los fines de esta política –parcial pero innegablemente beneficiosa para los países del tercer mundo– se crearon el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial y la fallida Organización Internacional del Comercio (OIC), devenida Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio (GATT, por sus siglas en inglés). También este espíritu alentó, después de la guerra, un programa para la recuperación económica de Europa Occidental ideado por el secretario de Estado George Marshall.

individuales, civiles y políticos, también conocidos como derechos de primera generación (el derecho a la vida, la integridad física, la libertad de expresión y reunión, la igualdad ante la ley, etc.). La normativa internacional también comprende, como elementales, los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales (de segunda generación), que constituyen garantías colectivas (vivienda, educación, trabajo).² Por último, se encuentran los derechos de solidaridad y de grupos específicos (mujeres, personas con discapacidad, niñas y niños, pueblos originarios).³ En cuanto a estos últimos, los documentos elaborados identifican matrices generalizadas de exclusión y laceración de personas y grupos a nivel global, que los Estados miembros deben comprometerse a revertir (Herrendorf, 2016).

El segundo de los principios que orientaban la paz y la seguridad internacionales, el de la soberanía, tendió a depender de distintas doctrinas adoptadas por el Consejo de Seguridad (Losiggio, 2025). A partir de fines de la década de 1980, comenzó a prevalecer un nuevo discurso internacional que, posicionado sobre una moral humanitaria, se vuelve –paradójicamente– proporcional al incremento del intervencionismo militar como política activa de la ONU. La cruzada moral por los derechos humanos se fue mostrando cada vez más retórica, a medida que se volvieron recurrentes las denuncias por violaciones de los tratados internacionales que tuvieron lugar en el marco de muchas de las intervenciones.

Pese a esta conocida historia, los derechos humanos llegaron a exceder los intereses hegemónicos de la ONU. Además (y esto es realmente importante) los Estados periféricos, así como las organizaciones sociales y de derechos, se apropiaron oportunamente de estos principios, produciendo transformaciones sociopolíticas igualitarias. La Conferencia de Bandung de 1955, que reunió a veintinueve países recién independizados, es un ejemplo de esos efectos. Así, en 1960, las Naciones Unidas se vieron obligadas a avenirse al derecho a la autodeterminación (Wabgou, 2012).

El caso argentino de la transición democrática también resulta paradigmático: los mismos tratados que justificaron el respaldo de los Estados Unidos a las iniciativas del Terror de Estado en la última dictadura cívico militar se volvieron la bandera de las organizaciones –fundamentalmente de Madres de Plaza de Mayo– que denunciaron la tortura y desaparición de personas por parte del régimen, llamaron la atención de estos crímenes a nivel internacional y, finalmente, obligaron a la Junta a llamar a elecciones democráticas en el año 1983. La militancia de los derechos humanos en Argentina renovó el modo de comprenderlos, al inscribirlos en fundamentos colectivos y autóctonos: *verdad* y no clandestinidad; *memoria* de las personas detenidas desaparecidas y del Terror de Estado que no debe repetirse *Nunca Más*; procesos de *justicia* legítima.

2 El Pacto sobre Derechos Civiles y Políticos y el Pacto sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales fueron adoptados por la Asamblea General de la ONU en 1966.

3 Mencionamos, a modo de ejemplo, los que adoptaron adquirieron rango constitucional en la Argentina, a modo de ejemplo: Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Contra la Mujer (1979), Convención sobre los Derechos del Niño (1989), Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad (2014).



Precisamente las nuevas derechas se posicionan contra los contenidos de estas declaraciones, tratados y pactos, y especialmente contra sus efectos democratizadores. Veamos sus antecedentes y su actualidad.

El nuevo iusnaturalismo

Librecambistas y neorreaccionarios

Los intelectuales del librecambio pulularon en la ONU tempranamente. Siempre se opusieron a que el lenguaje de los derechos se desarrollara junto al del bienestar común. Ellos defendían el lenguaje de los derechos individuales en un sentido negativo: “la libertad de trasladar el trabajo y el capital adonde cada cual considere conveniente”, resume Quinn Slobodian en su reciente libro *Globalists* (2021: 122).⁴ Se opusieron al desarrollismo y la política internacional de respeto por la soberanía nacional, al pleno empleo, al control del capital y al derecho de nacionalizar activos. Vistos con mucha desconfianza en la posguerra, durante veinticinco años jugaron partidas cortas pero preparatorias para el orden económico instalado con el Consenso de Washington. Una de esas partidas y quizás la más importante fue la de colaborar con la destrucción del proyecto de la Organización Internacional del Comercio (OIC), que completaba los Acuerdos de Bretton Woods. Contra los derechos humanos, personajes como Michael Heilperin y Philip Cortney (los más destacados neoliberales de la Escuela de Ginebra) propusieron la idea de un mundo de derechos opuesto al modo en que se habían comprendido los derechos humanos, demasiado anudados –según lo creían– a la soberanía y el desarrollo socioeconómico mundial. Ellos defendían “los derechos humanos del capital” (Slobodian, 2021: 125).

La Sociedad Mont Pèlerin (SMP), fundada en 1947 a instancias de Friedrich Hayek, Ludwig von Mises y Milton Friedman, dio letra al *lobby* de Heilperin en diversas reuniones de la Cámara Internacional de Comercio, en las que convenció a poderosos empresarios del mundo de bloquear el proyecto de la OIC. Argumentaba que el control político sobre la economía era una aberración: la producción es del orden de la naturaleza, aquello que la modifica. Así, el comercio tenía que poder traspasar límites soberanos, porque era un fenómeno natural y anterior a la política.

Para estos pensadores y lobbistas, el único derecho realmente indiscutible es el de la autopropiedad del individuo. De hecho, la sociedad, el pueblo y el bien colectivo constituyen artificios “colectivistas” bastante improbables empíricamente (Hayek, 2007). Nadie ha visto una sociedad –sostienen– pero el individuo está todo el tiempo ante nuestros ojos: él, su cuerpo, sus acciones. Por medio de este rápido truco de magia, el libertarianismo cree saldada la discusión sobre la verdad del individuo, y reclama para él una dignidad. En algunos casos, la autopropiedad es un derecho natural (Nozick, 1991; Rothbard, 2000), en otros, un valor

⁴ Quinn Slobodian usa el término “globalistas” para referirse a una corriente de élites políticas, económicas y jurídicas que, desde el periodo entreguerras hasta la era neoliberal, promovieron instituciones y reglas internacionales para expandir el liberalismo económico y limitar la injerencia de políticas redistributivas o proteccionistas impulsadas por los Estados a nivel local.

absoluto alcanzado por la evolución humanística (Hayek, 2007; von Mises, 1967). Pero en todos los casos es un valor supremo. Y así se llega a la idea de que todos los individuos deberían gozar de una libertad igualmente plena para explotar sus capacidades a su antojo y beneficiarse de ellas mientras eso no afecte la misma libertad en los otros individuos (Lomasky, 2005; Mack, 2019).

En este marco, las funciones institucionales de la política (el Estado, su burocracia y su orden jurídico) constituyen un escollo para la libertad. Por este motivo, algunos neoliberales –los anarcolibertarios– defienden su abolición (Rothbard, 2000) y otros reclaman Estados que garanticen la ausencia de planificación pública, de redistribución o de equidad de oportunidades (Hayek, 2007; von Mises, 1967).⁵

En la posguerra, los neoliberales fueron tachados de utopistas o de delirantes, y varios comentaristas entienden que la caída de la OIC fue más una derrota de los países emergentes contra el Programa de Desarrollo hegemónico que una victoria de los argumentos globalistas (Mazower, 2018; Slobodian, 2021). Con todo, consiguieron un eco significativo en la política económica global desde fines de la década de 1970 hasta principios de este siglo (Losiggio, 2025). Su receta anti-inflacionaria y enemiga del déficit fiscal, más tarde conocida como Consenso de Washington, prescribía la flexibilización laboral, el recorte del gasto público, la liberalización del comercio y la privatización de activos públicos. La implementación de estas recetas en Latinoamérica supuso que, en menos de siete años, los Estados se desprendieran de más de dos mil empresas públicas. Hacia fines de la década de 1990, las tasas de desempleo se volvieron exorbitantes y las deudas públicas, impagables (Freiden, 2006).

Sin embargo, la política neoliberal y globalista de la década de 1990, buscó sostener un barniz humanitario y una retórica de los derechos humanos pese a todo. Implementó políticas focalizadas para minorías que de ningún modo resolvían las desigualdades estructurales de fondo, pero que simbólicamente tenían alguna función pública sobre la que no nos detendremos. Con buen tino, Nancy Fraser (2021) llamó a esas administraciones de los años ochenta y noventa “neoliberalismos progresistas”. Su deceso coincide, según la autora, con el primer triunfo de Trump en los Estados Unidos (2017). Entre las nuevas ultraderechas solo Javier Milei reivindica estas posturas económicas. Pero en lo político parece ponerse al servicio del antiglobalismo de Trump, informado por la neorreacción.

En un texto reciente, Tomás Wiczorek (2026) sugiere englobar en el término “neorreacción” al conjunto de ideas que rodean a las nuevas derechas, llamadas a defender la libertad y la civilización frente a las fuerzas retardatarias del igualitarismo y la democracia. Sus nudos comunes con los viejos neoliberales se encuentran precisamente en el discurso antidemocrático y anti igualitarista. No obstante,

5 El Estado puede intervenir en la economía de ser necesario, pero solo para que el mercado se realice, para que no haya más garantías que la librecompetencia. Para decirlo explícitamente: existe un vértice autoritario del libertarianismo, lo que explica el apoyo que ofreció Friedrich Hayek a la Revolución Libertadora en Argentina (aquella que derrocó al gobierno hiperintervencionista de Juan Domingo Perón) (Morresi 2008). La naturaleza o la verdad que reclama el libertarianismo parecen ser las de una intemperie (Abdo Férrez, 2024): solitaria, pobre, tosca, embrutecida.



son antiglobalistas y defienden una idea fuerte de soberanía, aunque piensan a esta última como una sociedad anónima, cuya fortaleza depende de su utilidad y competencia.

Tras una lectura minuciosa de diversos escritos de Nick Land y Curtis Yarvin, Wieczorek sostiene que “para los neorreaccionarios la igualdad es, a la vez, falsa como premisa antropológica e injusta como objetivo político (...) Su defensa de la premisa de la desigualdad natural entre los individuos humanos los convierte en voceros de un neodarwinismo social”.

¿Hasta qué punto estos viejos y nuevos argumentos iusnaturalistas pueden refundar el derecho por completo? El discurso de la ideología de género nos muestra su peligro.

Ideología de género

El discurso sobre la “ideología de género” constituye una sistematización intelectual que permite englobar y rechazar íntegramente un conjunto de prácticas, luchas y perspectivas filosóficas provenientes del feminismo, la teoría *queer* y las militancias por los DDSRIG. Se vale de campañas orientadas al “pánico moral” (Korolczuk, 2014: 1) acerca de la “avanzada” del feminismo, sus implicancias en la destrucción de la “familia natural”, de “lo humano biológico” y de cualquier “observancia de normas sexuales (como la edad de consentimiento y la autonomía sexual de las niñas)”.

En los ámbitos institucionales, la noción de “género” adquirió –por primera vez– alcance difundido tras las Conferencias de El Cairo (Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo, 1994) y Pekín (La Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, 1995). En el Cairo se acordó un Programa de Acción para que los Estados trabajen en la “igualdad de género” y la salud sexual y reproductiva (ONU, 1994). Al año siguiente, en Pekín, participaron organizaciones feministas de todo el mundo y nuevamente se insistió en la “igualdad de género” (ONU, 1995). Los Principios de Yogyakarta sobre derechos humanos y personas LGBTIQ+ no llegaron hasta 2006 pero completan la perspectiva de derechos sobre género y diversidad sexual a nivel internacional.

Ya en El Cairo, el Vaticano se manifestó reticente al nuevo lenguaje y tres meses antes de Pekín, Juan Pablo II publicó una célebre “Carta a las mujeres” (1995) donde santifica los embarazos no deseados, la heterosexualidad y la concepción mariana de la feminidad (virginal, destinada al matrimonio, la crianza y subordinada al varón).

En paralelo se difundió un artículo hoy bastante clásico entre los círculos intelectuales Pro-Vida⁶ norteamericanos: “Gender: The Deconstruction of Women. Analysis of the Gender Perspective in Preparation for the Fourth World Conference on Women” (1995) de Dale O’Leary, una periodista ultracatólica que buscaba advertir sobre los peligros de la palabra “género” como una “amenaza epistemo-

⁶ Elegimos la denominación nativa aunque, evidentemente, disentimos de su connotación.

lógica” (1995: 4). El texto de O’Leary –a su vez– recupera un informe de militantes Pro-Vida latinoamericanas, que habían participado de un encuentro regional preparatorio para Pekín, realizado en la ciudad de Mar del Plata (Argentina). El informe –cuenta O’Leary– explica que la categoría de “género” está siendo utilizada por las feministas para poner en duda la existencia del varón y la mujer “naturales” (1995: 4).

Dos años después de Pekín se publicó un libro del sacerdote belga Michel Schooyans (en colaboración con Marguerite Peeters), intitulado *L’Evangile face au désordre mondial* (1997), que prevenía sobre el rol de las Naciones Unidas en la propagación de la “ideología de género” en el mundo (Kuhar y Paternotte, 2017: 58). De ese mismo año data un texto de Joseph Ratzinger, en el que estudia el problema del término *gender* (lo utiliza en inglés) y llega a la conclusión de que el movimiento global de mujeres oficia de “centro nuclear” para una revolución contra los presupuestos biológicos de la humanidad (Ratzinger, cit. en Miskolci y Campana, 2017). Más tarde aparecieron otros autores de relevancia para la propaganda católica antifeminista: Tony Anatrella, un sacerdote y psiquiatra francés, ha producido numerosas publicaciones y participó muy activamente en la hechura del *Lexicon* (2003), un diccionario ético del Vaticano destinado a contestar la emergente “educación sexual integral” (Case, 2019: 648).

En 2011 tuvo lugar una Primera Conferencia sobre “ideología de género” en la Universidad de Navarra (perteneciente al Opus Dei), donde se debatió “académicamente” sobre el peligro de la “teoría de género” (Kuhar y Paternotte, 2017: 61). Dos años antes, Ángela Aparisi, profesora de Filosofía del Derecho en esa misma casa, había publicado el artículo “Ideología de género. De la Naturaleza a la Cultura” (2009), que dio gran impulso a la intelectualidad conservadora antifeminista de habla castellana.

Hacia 2007, en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y el Caribe (CELAM), la Iglesia se manifestó sumamente preocupada por las implicancias de las “legislaciones civiles contrarias al matrimonio que, al favorecer los anticonceptivos y el aborto, amenazan el futuro de los pueblos” (CELAM, 2007: 19). Poco tiempo después se publicó en Argentina el libro de Jorge Scala, *La ideología de género* (2010), protagonista en divulgar el discurso sobre la ideología de género propiamente dicha en América Latina (Miskolci and Campana, 2017). Volveremos sobre las propuestas de Scala y Aparisi en el tercer apartado.

La primera movilización contra la ideología de género tuvo lugar en Croacia, en 2007: en ese momento hubo una importante agitación contra el impulso político para la incorporación de la educación sexual en las escuelas (González Vélez y Castro, 2018). En 2010, en Argentina, cuando se llevaba adelante el debate parlamentario por la legalización del matrimonio igualitario (aprobada en julio), el entonces cardenal Jorge Bergoglio (luego, Papa Francisco) escribió una carta a las Monjas Carmelitas de Buenos Aires que rezaba “aquí está en juego la identidad y la supervivencia de la familia” (Bergoglio, 2010). Días después, exhortó a la población a embanderar “la guerra de Dios” y convocó una multitudinaria manifestación en la Plaza del Congreso.

En los años 2012-2013, la movilización ganó tenor transnacional, reforzado por la estabilización de este nuevo significante de la “ideología de género”. En 2012, la expresión fue utilizada por las fuerzas conservadoras españolas que movilizaron contra el aborto (ya legalizado en España desde 1985) y, en lo sucesivo, por los Sentinelli in Piedi contra los DDSRIG en Italia (2013), La Manif pour Tous en Francia (2013) y Za otroke gre (Se trata de los niños) en Eslovenia (2015) (González Vélez y Castro, 2018).

En América Latina, la movilización contra la ideología de género tuvo un primer *boom* en 2016-17, cuando empezaron a aparecer videos virales, proyectos conservadores de ley y marchas masivas contra los DDSRIG. En Colombia (2016) hubo movilizaciones, tanto contra la iniciativa parlamentaria para la inclusión de educación sexual en las escuelas, como en respuesta a la propuesta de la Corte para avalar la unión civil entre personas del mismo sexo. 2017 es el año del lema “Con mis hijos no te metas”, convertido en campaña antigénero, que convocó masivas manifestaciones en Ecuador, Brasil, Chile y Perú. En octubre, cerca de un millón de personas se movilizaron simultáneamente en varias ciudades de Ecuador “en defensa de la familia y la vida desde la concepción” (Burneo Salazar, 2018: 59). En Brasil, la organización internacional CitizensGo recolectó cerca de 400.000 firmas para oponerse a la inclusión de la “ideología de género” a través de la educación sexual integral y, poco después, organizó un escrache a la filósofe Judith Butler (se quemó su efigie, simulando la famosa práctica inquisidora), que había sido invitada a la Universidad de San Pablo para dar una conferencia sobre democracia. En Santiago de Chile, la misma organización hizo circular el “Bus de la Libertad”, planteado con el lema “Con mis hijos no se metan” (González Vélez y Castro, 2018). Un año después, en Argentina, en el contexto del debate por la legalización del aborto y la masiva movilización feminista, las fuerzas conservadoras convocaron una “Marcha Por la Vida” en la que participaron cerca de medio millón de personas. Estas acciones han logrado el retroceso u obstaculización de la universalización de derechos en distintos países de América Latina.

Durante la pandemia, el activismo contra la ideología de género ganó tracción al unirse a la crítica a las políticas de aislamiento social y las campañas de vacunación. Los estudios sobre este período señalan que la palabra “libertad” fue un aglutinante de estas luchas, lo cual “revela el vínculo robusto entre las agendas antigénero y la ideología neoliberal” (Correa, 2022: 18).

En 2020, se firmó el Consenso de Ginebra sobre la Promoción de la Salud de la Mujer y el Fortalecimiento de la Familia, una declaración contra el aborto copatrocinada por Brasil, Egipto, Hungría, Indonesia, Uganda y los Estados Unidos, y firmada por otros 34 países (Pedrido, 2024). En Argentina, no obstante, el gobierno de Alberto Fernández impulsó el debate parlamentario y posterior aprobación de la Ley de interrupción voluntaria del embarazo (N° 27.610). La ley entró en vigencia en 2021, a pesar de la resistencia de las organizaciones Pro-Vida identificadas con el “pañuelos celestes”. Este símbolo surgió en contraposición al pañuelo verde, emblema de las militantes de la Campaña por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito.

Durante el período pandémico también se intensificó el accionar del colectivo Declaración Internacional de las Mujeres, un grupo conformado solo por mujeres cissexuales que, como se desarrollará a continuación, denuncia al feminismo hegemónico de caer en una posición anticientífica más interesada en lo políticamente correcto que en las verdades biológicas.

El fin de la pandemia no implicó el cese de los ataques al género. El triunfo electoral de Javier Milei en Argentina en 2023 y el inicio del segundo mandato de Donald Trump en los Estados Unidos en 2025 pusieron de manifiesto que la agenda anti-género se ha consolidado como eje articulador de la posición reaccionaria en el debate cultural, social y político —lo que las derechas han rebautizado como la “batalla cultural”.

Intervenciones iusnaturalistas en el debate jurídico

Las movilizaciones contra la ideología de género son agitadas en América Latina, principalmente, desde organizaciones cristianas, mayormente laicas. El laicismo católico, tal como lo viene estudiando Juan Marco Vaggione (2017), fue una llave para la acción política del Vaticano hasta la llegada de Francisco.

Como es bien sabido ya hace más de cuarenta años que la Iglesia Católica viene perdiendo el monopolio de la creencia en América Latina y el Caribe. En parte, este hecho se debe a la aparición de otras opciones cristianas, fundamentalmente pentecostales (Mallimaci y Giménez Béliveau, 2007: 49-50). No obstante, sigue siendo hegemónica. Por poner dos casos: el censo brasilero de 2003 arroja un 73% de creyentes católicos; mientras que el CEIL-CONICET informa en 2019 un 62% de católicos argentinos. Sin embargo, las opiniones de personas autodefinidas como católicas acerca de temas controversiales de la agenda feminista suelen ser mucho más flexible que en otros cultos (CEIL-CONICET, 2019).

En este complejo marco, y durante casi dos décadas, el Vaticano apostó a fidelizar la devoción en un sentido laico y logró politizar su doctrina moral. Así lo consigna el Compendio de la Doctrina Social de Juan Pablo II, que insta al “fiel laico” a hacer valer, al interior de las instituciones modernas, los principios morales religiosos. A modo de ejemplo: se presiona a los políticos que pertenecen a la fe católica a compatibilizar sus decisiones públicas con los contenidos de su fe (Vaggione, 2017).

Efectivo en sus propósitos, el proyecto derivó en la creación y fomento de organizaciones no gubernamentales que se autodenominan “Pro-Vida” o “Pro-Familia”, uno de los principales pilares del activismo católico conservador en América Latina. También se fundaron organizaciones de médicos y abogados declaradamente católicas, y se desarrollaron alianzas trabadas con sectores del evangelismo que tuvieron y tienen alcance internacional (Vaggione, 2005).

Entre las organizaciones laicas encargadas del lobby antiderechos destaca, por sus dimensiones, el Opus Dei (Bistagnino, 2018). Esta “jurisdicción” nuclea a un importante número de familias de las élites urbanas y cuenta con una gran can-



tividad de miembros especialmente en Argentina (Romero de Urbiztondo y Cáceres de León, 2019; Bistagnino, 2018).⁷ Si bien, desde el pontificado de Francisco, esta organización ha sido dos veces desjerarquizada y la política anti-género del Vaticano menguó, el cometido de la devoción laica de Juan Pablo II hoy se realiza, autónomamente, mejor que nunca.

Por su parte, las adscripciones ideológicas de las distintas ramas del evangelismo son mucho más difíciles de establecer, no solo por su enorme atomización, sino porque su organización no tiende a un centro jerarquizado transnacional (no existe en el evangelismo una suerte de papado).⁸ Sin embargo, del mismo modo que en el catolicismo, no son las Iglesias sino las organizaciones las que llevan adelante las campañas para combatir la “ideología de género” (Burneo Salazar, 2018).

Existen hoy tres nociones, provenientes del activismo cristiano anti legislaciones sobre DDSRIG, que lograron introducirse en el debate jurídico latinoamericano y global con cierto éxito (Losiggio, 2021). La primera: la “protección de la familia”, un recurso que busca “resguardar” la familia nuclear heterosexual y reforzar la obligatoriedad del sexo asignado al nacer. Para defender este principio, muchas veces se contraponen unos “derechos”, entendidos como “naturales”, frente a otros derechos, interpretados como meros caprichos de determinadas personas. Se habla, por ejemplo, de cómo las personas trans –que en varios Estados tienen garantizado el tratamiento de reasignación de sexo– generan un gasto injusto para la ciudadanía (Laje y Márquez, 2016).

La segunda noción jurídica es el “derecho absoluto a la vida” (Enríquez, 2018). Esta última consiguió frenar avances legales sobre autonomía reproductiva e incluso colocarse como un tema controversial sobre derechos humanos en lo que hace al “derecho a nacer con discapacidad” (Schiavon, 2018). En Sudamérica se afianza en el célebre artículo 4, inciso 1 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos, que manifiesta que los Estados deben proteger la vida “desde la concepción” (Karstanje et al., 2019). El derecho absoluto a la vida antepone la vida del “nonato” (considerado una persona independiente del útero materno) respecto de la decisión de las personas gestantes (presentadas como descuidadas, irres-

7 En el otro extremo ideológico de las organizaciones laicas y católicas conservadoras, se encuentra, por ejemplo, la Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir (Red CDD/LA), que constituye –paradójicamente– una de las primeras y principales organizaciones de lucha por la legalización de la interrupción voluntaria del embarazo en Latinoamérica. La Red nació en la década de 1990 y se encuentra compuesta por doce grupos en diferentes países (Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, El Salvador, México, Nicaragua, Paraguay y Perú y España como miembro asociado) (Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir, 2020).

8 Es cierto que, en la década de los ochenta, la derecha evangélica de los Estados Unidos dio un fuerte impulso económico a la emergencia de liderazgos internacionales dirigidos a influir en las distintas ramas del cristianismo no católico. En el caso particular de América Latina, se buscaba incorporar a los sectores populares, disputando así los lugares que antes había ocupado la perseguida “Teología de la Liberación” (Semán, 2010; Semán y Viotti, 2018). Ese impulso no alcanzó para lograr una homogeneización ideológica. La gran mayoría de pequeñas iglesias pentecostales que tienen asiento hoy en los barrios más pobres de Latinoamérica realizan tareas sociales que no siempre se encauzan en la movilización política conservadora, en parte precisamente porque su atomización constituye una limitante (Carbonelli, 2013: 165). No obstante, esas tareas les permiten la administración de fondos estatales y cierto peso en la formación de opinión pública (Carbonelli, 2015).



ponsables) acerca de si llevar adelante o no un embarazo. Asimismo, el derecho a la vida se contrapone a la destrucción de “lo humano-biológico” (Ratzinger, cit. en Miskolci and Campana, 2017; Scala, 2010) por parte del feminismo; un eufemismo tremendista que connota el genocidio de personas pero que, en verdad, refiere –algunas veces– a la crítica feminista sobre los esencialismos biologicistas (Laje y Márquez, 2016) y –otras veces– a la reivindicación feminista sobre el derecho de las personas gestantes a decidir sobre si tener o no hijos y cuándo tenerlos.

En cuanto a esta última referencia, tomemos el caso del debate argentino por la legalización del aborto. En 2018 se volvió común el recurso comparativo entre la interrupción voluntaria del embarazo y los crímenes de lesa humanidad cometidos durante la última dictadura cívico militar (1976-1983). Resulta notable que el propio Opus Dei, organización que financia campañas Pro-Vida, mantuvo un rol protagónico en la última dictadura argentina (Romero de Urbiztondo y Cáceres de León, 2019). Otro dato, no menos ilustrativo por anecdótico: una de las más importantes referentes de la campaña Pro-Vida de Argentina, Mariana Rodríguez Varela, es hija de Alberto Rodríguez Varela, quien fue abogado del ex represor Jorge Rafael Videla en la causa por el robo de bebés durante la última dictadura. A la luz del presente, la comparación entre el aborto y el genocidio se revela como un recurso meramente retórico y llamado a torcer el favor de una opinión pública conservadora pero favorable al Estado de derecho.

La tercera noción jurídica que se abrió generoso paso en el debate legislativo contemporáneo es la “objeción de conciencia” (Vaggione, 2017). En Argentina, este instrumento tuvo que ser morigerado para que no entrase en tensión con el tipo penal de “abandono de persona” u “omisión de auxilio” (art. 106 del Código Penal argentino).

La protección de la familia, el derecho absoluto a la vida y la objeción de conciencia han ganado una relevancia muy atendible en la discusión jurídico-legal latinoamericana. Forman parte de la estrategia secular de los cristianismos y descansan en la idea de una naturaleza pasible de ser dañada por intereses caprichosos, perversos e incluso desquiciados, identificados con aquellos sujetos que demandan legalmente la rectificación registral y la interrupción del embarazo. Así, por medio de una inversión ontológica, se genera el mito (contrario a la estadística) de que pueda ser el feminismo el que amenaza a la sociedad; mientras que, en paralelo, se hace caso omiso de los femicidios, lesbicidios y travesticidios permanentes.

La reacción cristiana –ahora camuflada de ética iusnaturalista– frente a los mentados intereses egoístas de mujeres y personas LGBTIQ+ ofrece hace mucho tiempo un arma estilística y para nada nihilista –como muchas veces se pretende desde la opinión pública– en una fragua que abona la guerra contra el Estado verdaderamente proteccionista e interventor, y contra la diversidad sexogenérica.

El feminismo antigénero

El discurso crítico de la “ideología de género” también se replica dentro de movimientos que se autodenominan “feministas”. Aunque la literatura registra di-

versas denominaciones para esta corriente —feministas radicales, movimiento *radfem*, activistas por los derechos de las mujeres basados en el sexo, o TERFs (del inglés *Trans-Exclusionary Radical Feminists*)—, en este artículo adoptamos la expresión “feminismo antigénero”, según la propuesta de Mabel Campagnoli, para referirnos a aquellas “corrientes feministas actuales que rechazan la categoría *género* mediante el constructo *ideología de género*, con la consecuencia de preferir el término *sexo* para visibilizar sus problematizaciones e identificar al sujeto político feminista con el colectivo *las mujeres*” (2024, p. 61).

Si bien se trata de un fenómeno de aparición reciente, se nutre de corrientes feministas de larga data, como el feminismo radical y el feminismo de la diferencia sexual. También adopta una actitud “transodiante” que ya estaba presente en el feminismo, como ha señalado Lohana Berkins (2003) en relación con el entonces Encuentro Nacional de Mujeres —hoy Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Travestis, Trans, Bisexuales, Intersexuales y No Binaries—. Aunque se trata de un fenómeno global —motorizado no solo por las redes sociales, foros y otros espacios virtuales, sino también financiado por organismos internacionales—, se adapta y muta en sus versiones locales. Es un movimiento con fuerte poder de movilización en Inglaterra y España, pero que también ha ganado adherentes en Argentina, Chile, México y los Estados Unidos (Solana, 2025; Massacese, 2023; Guerrero Mc Manus y Stone Neuhouser, 2023).

Además de ser transexcluyente, el feminismo antigénero se manifiesta en contra del feminismo hegemónico, al que considera liberal y reformista. En contraste, sus adherentes buscan —en sus propias palabras— extirpar el patriarcado de raíz, de ahí que se autodenominen “radicales”. Para ello, proponen abolir la prostitución, la pornografía y la maternidad subrogada, así como el género.

Este feminismo entiende el género en un doble sentido. Primero, como sinónimo de patriarcado: un sistema social, político y jurídico que denigra y oprime a las mujeres. Por esta razón, proponen erradicar el género y no permitir que prolifere indefinidamente, como abogarían los movimientos queer y transgénero. Este sistema se caracteriza por discriminar a las mujeres en función de su sexo. Por ello, sostienen, no debería borrarse el sexo ni dejar que sea reemplazado por otras categorías, como “identidad de género”. Este es el segundo sentido de género que este feminismo cuestiona: el género se usa como categoría identitaria que, hoy en día, ha venido a sustituir a la categoría sexo para referirse a mujeres y varones.

A diferencia del género, el sexo no sería un problema ya que constituye una base neutral y natural —un simple hecho biológico— sobre la que se construyen las desigualdades sociales y políticas. Es por ello que reivindican el discurso biologicista: se definen a sí mismas como “hembras adultas de la especie humana” y afirman que las mujeres y los varones son “sexos”, no “identidades de género”.

El sexo, en este feminismo, remite a una serie de características biológicas fijas, estables e inmutables que constituyen el criterio central para definir a mujeres y varones. Por ende, no sería una asignación cultural —como han señalado feministas como Donna Haraway o Judith Butler— sino un hecho natural, material y



objetivo. Es por ello que sostienen que no puede modificarse: a diferencia del género, que, como todo producto cultural, admite alteraciones, el sexo no puede ser cambiado ni por la voluntad, ni por los sentimientos, ni por la tecnología. De ahí se desprende su impronta cissexista: independientemente de la autopercepción o la identificación subjetiva, el único criterio válido para determinar si alguien es varón o mujer es la biología. La biotecnología solo podría realizar cambios estéticos o superficiales en el cuerpo, pero no modificar la verdad de fondo que define a varones y mujeres: tener un cariotipo XX o XY, producir óvulos o espermatozoides, tener la posibilidad —o no— de gestar, parir y amamantar.

Si para sectores eclesiásticos la transición de género es rechazada porque usurpa la potestad divina de determinación sexual, para el feminismo antigénero la autoridad suprema que define quién es varón y quién es mujer es la biología —entendida como un discurso científico neutral y objetivo que se limitaría a representar lo que ya existiría en el mundo: las dos clases sexuales de machos y hembras—. Lo que tienen en común el feminismo antigénero y los discursos religiosos es que ambos ponen en duda la autonomía y la autodeterminación en la conformación de la identidad de género. En ambos casos se apela a una autoridad externa —Dios, la naturaleza, la ciencia— como garante último del sentido de las definiciones de género.

Como vimos, las ideas del feminismo antigénero no son nuevas, pero sí se han vuelto más notorias a medida que el reconocimiento social, político y jurídico de las personas trans se consolida en varios países occidentales. El año 2017 fue clave, ya que comenzó a debatirse en Europa la posibilidad de que la autodeterminación sea el criterio único para el cambio de sexo registral —algo que en Argentina está vigente desde la promulgación de la Ley de Identidad de Género en 2012—. Desde entonces, varias organizaciones feministas antigénero han concentrado sus esfuerzos en disputar ese criterio, señalando que podría conducir a la vulneración de los “espacios seguros” de las mujeres: las prisiones, los baños públicos, los refugios. El argumento es que estos lugares podrían verse invadidos por agresores sexuales que aprovecharían la facilidad de la ley —es decir, que solo necesitarían expresar su voluntad de ser mujeres— para cambiar de sexo registral y acceder a esos espacios en busca de víctimas.

Los feminismos antigénero cuentan con grupos de influencia a nivel internacional, como el ya mencionado Women’s Declaration International (WDI), previamente conocido como Campaña por los Derechos Humanos de las Mujeres y cofundado en 2019 por Sheila Jeffreys, Maureen O’Hara y Heather Brunskell-Evans. WDI es “uno de los actores clave del feminismo antitrans a nivel global” (Cabral Grinspan et al., 2023, p. 3), con representantes en más de 50 países, incluida Argentina. En 2019, WDI redactó y difundió la Declaración sobre los derechos de las mujeres basados en el sexo, un documento que demanda la “eliminación de todas las formas de discriminación de mujeres y niñas que son resultado de la sustitución de la categoría de sexo por la de ‘identidad de género’, de la maternidad ‘subrogada’ y de otras prácticas afines” (Declaración, 2019).



También pueden mencionarse las agrupaciones Contra el borrado de mujeres (originalmente de España pero con presencia en países de habla hispana), Women's Liberation Now (una de las pocas surgidas antes de 2017) y Sex Matters (fundada en 2021, con fuerte presencia en los debates sobre la participación de mujeres trans e intersexuales en competencias deportivas internacionales). En las redes sociales, un hito fue la serie de tuits de J.K. Rowling de fines de 2019, publicados en apoyo a la investigadora Maya Forstater, quien había perdido su contrato laboral tras publicar que las mujeres trans no eran mujeres "reales". El caso Forstater fue importante porque sentó las bases para futuros reclamos antigénero a favor de la libertad de expresión y en contra de la discriminación laboral.

En América Latina existen varias subseces de estas organizaciones internacionales, así como expresiones nativas. En México, en 2017, aparece el ensayo "Cuando lo trans no es transgresor" de Laura Lecuona (Guerrero Mc Manus y Stone Neuhouser, 2023), que dio impulso a los debates antigénero en ese país. En Argentina, entre 2018 y 2019, hicieron su aparición FRIA (Feministas Radicales Independientes de Argentina) y RadAr (Red de Feministas Radicales de Argentina). En febrero de 2019, tuvieron su primera aparición pública relevante cuando irrumpieron en la asamblea organizativa del IV Paro Internacional Feminista, donde "fueron abucheadas y no se les permitió hablar" y luego "se elaboró colectivamente un pronunciamiento en su contra" (Massacese, 2023, p. 24). En nuestro país cabe mencionar también el activismo de María José Binetti, doctora en Filosofía e investigadora del CONICET, y la trayectoria sostenida de Claudia Peiró, periodista de Infobae, que desde hace años utiliza su columna como plataforma para difundir la agenda antigénero.

Intervenciones iusnaturalistas en el debate jurídico II

Como puede anticiparse, las tres intervenciones del laicismo cristiano analizadas en la sección previa no son retomadas por el feminismo antigénero. El derecho al aborto —salvo contadas excepciones— sigue siendo un punto de encuentro para la mayor parte del feminismo.

La mayoría de las organizaciones mencionadas en el apartado anterior se presentan como defensoras de los derechos humanos de las mujeres, niños y niñas (Sex Matters, 2022; Declaración Internacional de Mujeres, 2019). Como tales, tienen una fuerte impronta intervencionista. No se trata de una reflexión meramente teórica sobre sexo y género, sino que manifiestan un interés por incidir en el derecho y las políticas públicas. De hecho, en varios documentos y declaraciones antigénero se afirma que el problema no es que los varones se autoperciban como mujeres —según este argumento, cualquiera es libre de creer lo que desee sobre sí mismo— sino que pretendan ocupar la categoría jurídica de mujer (Declaración Internacional de Mujeres, 2019).

Uno de los principales adversarios de este grupo, al menos a nivel jurídico, son los ya mencionados Principios de Yogyakarta, ya que estarían en discordancia con la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra



la Mujer (CEDAW). Cabe recordar que los Principios fueron adoptados en 2006 y publicados en 2007 como una guía para aplicar la legislación internacional de derechos humanos a las cuestiones de orientación sexual e identidad de género. El feminismo antigénero considera que este documento ha sido uno de los instrumentos centrales en el reemplazo de la categoría jurídica de sexo por la de género. El problema, según esta crítica, es que los Principios introdujeron la noción de “identidad de género” para referirse a lo que antes, jurídicamente, se denominaba “sexo”, es decir, para referirse a varones y mujeres, independientemente de si son trans o cis. Los Principios definen la identidad de género como la experiencia profundamente sentida, interna e individual del género de cada persona, que puede corresponder o no con el sexo asignado al momento del nacimiento. En esta definición la relación entre sexo e identidad es contingente: ser mujer o varón puede coincidir o no con el sexo asignado al nacer.

En primer lugar, las feministas antigénero rechazan la categoría de “identidad de género” como aplicable a las mujeres y varones que consideran “reales”, es decir, mujeres y varones cis. Ser mujer, sostienen, no es un sentimiento sino un hecho natural. En segundo lugar, argumentan que la noción de “identidad de género” convierte los estereotipos construidos socialmente —el género— en condiciones esenciales e innatas —la identidad—. Dicho en otros términos, la “identidad de género” sería la identidad que el sistema patriarcal quiere que encarnen mujeres y varones y, por ende, lejos de ser una categoría a defender, debe ser una categoría a eliminar. Desde una perspectiva jurídica crítica, cabe señalar que esta interpretación de la noción de “identidad de género” es inusual y errónea: en la legislación internacional y nacional, la identidad de género nunca se asocia a los estereotipos ni a los sentidos patriarcales.

Aunque las feministas antigénero despliegan una intensa actividad en el espacio digital, también se movilizan en las calles e intervienen en discusiones jurídicas. Algunas de sus demandas más relevantes son:

1) La protección de los espacios exclusivos para mujeres cis, es decir, que ni los varones ni las mujeres trans puedan acceder a baños, vestuarios, prisiones, trabajos, centros de asistencia a la víctima y refugios de mujeres cis. También pretenden proteger la categoría de deporte femenino de la presencia de mujeres trans e intersexuales. En el Reino Unido, esta demanda fue avalada por la Corte Suprema en 2025, cuando falló a favor de la organización For Women Scotland —un grupo feminista antigénero financiado por J.K. Rowling—. El fallo dictaminó que, en el marco de la Ley de Igualdad de 2010, “mujer” debía ser entendida en términos del sexo biológico, sin definir, no obstante, qué se entiende por ese concepto. Si bien las aplicaciones de este fallo aún son inciertas, en principio habilitaría la exclusión de mujeres trans de los espacios femeninos. Se espera, además, un pedido de revisión por parte de organizaciones trans ante el Tribunal Europeo de Derechos Humanos (Rueda, 2025).

2) La prohibición de que las personas menores de edad inicien tratamientos hormonales de reafirmación sexual, especialmente mediante el uso de bloqueadores de pubertad. Estas feministas argumentan que, en la actualidad, cualquier “con-



fusión” o malestar con los mandatos de género que expresen los adolescentes es malinterpretado por el campo médico como índice de disforia de género, lo que conduciría a un sobrediagnóstico de la transgeneridad en menores de edad. Además, consideran que ser trans es un fenómeno “de moda”, promovido por el lobby queer y las redes sociales. Esta moda conduciría a una “epidemia” de “disforia de género de inicio rápido”, es decir, una aparición repentina de disforia en adolescentes supuestamente influenciada por sus pares y los medios (Shrier, 2020). Desde una perspectiva basada en evidencia, cabe señalar que se trata de una categoría pseudocientífica que fue cuestionada por la comunidad científica y rechazada por numerosas asociaciones pediátricas internacionales (Kessler, 2022).

3) La promoción de un tipo de educación sexual en las escuelas libre de “ideología de género”, una de las luchas que más acerca a estos grupos a los movimientos antigénero cristianos. Como se mencionó, en América Latina el movimiento “Con mis hijos no te metas” tuvo presencia pública desde mediados de la década de 2010. En Argentina, tras la victoria electoral de La Libertad Avanza, la Educación Sexual Integral ha sido no solo desfinanciada, sino también desprestigiada con el argumento —ampliamente cuestionado— de que se trata de un mecanismo de “adoctrinamiento” y “deformación ideológica”.

4) La defensa de la libertad de expresión y la lucha contra la discriminación mediática y laboral cuando alguna persona se niega a adoptar los postulados de la “ideología de género” —por ejemplo, cuando alguien afirma que las mujeres trans no son mujeres “reales”, como sucedió con Maya Forstater—.

Todas estas demandas se basan en el rechazo a la autodeterminación como criterio de cambio de género y en la reivindicación del sexo natural como parámetro definitivo para determinar quiénes son varones y mujeres. Como se señaló anteriormente, convertir a la biología en la autoridad última en cuestiones identitarias relega otros valores cívicos fundamentales, como la autonomía corporal. Cabe recordar que este principio no solo es un pilar de la Ley de Identidad de Género argentina (N° 26.743), sino que ha sido central para defender la legalización del aborto. Esto pone de manifiesto que el activismo trans no borra las demandas de las mujeres, sino que puede, incluso, otorgarles mayor fuerza.⁹

La Argentina presenta un caso singular ya que, a diferencia de otros países, cuenta con una Ley de Identidad de Género que, hace más de diez años, garantiza el derecho al autorreconocimiento en sintonía con los Principios de Yogyakarta. Sin embargo, esto no detuvo los esfuerzos de los feminismos antigénero locales. El año 2022 resultó significativo para estos movimientos. En primer lugar, trabajaron a favor del desdoblamiento del ex Encuentro Nacional de Mujeres. Ese año tuvieron lugar dos encuentros: el Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Trans, Travestis, Bisexuales, Intersexuales y No Binaries —realizado en octubre— y un Encuentro Nacional de Mujeres —realizado en noviembre, en el que participaron

⁹ El activismo trans nos recuerda que *el cuerpo importa* —de hecho, nuestra Ley de Identidad de Género incorpora el derecho a modificaciones quirúrgicas y hormonales— pero importa de forma no determinista: la relación entre sexo e identidad es contingente, artesanal y solo puede ser definida autónomamente (no por autoridad médica).



las feministas antigénero—. También ese año, un grupo de feministas que se autodefinen como “hembras de la especie humana” presentó una medida cautelar contra el Censo 2022 porque incluyó una pregunta por la identidad de género. La medida solicitaba que se suspendiera la incorporación de las categorías “mujer”, “mujer trans”, “varón” y “varón trans” como posibles respuestas, ya que: 1) mujer y varón no serían identidades de género sino sexos, y 2) no existiría algo así como “mujer trans” o “varón trans” —proponiéndose en cambio las categorías “feminidades trans”, “travesti” y “masculinidades trans”—.

Si bien estas posiciones son minoritarias en nuestro país, desde que asumió la presidencia La Libertad Avanza, feministas antigénero como las ya mencionadas Binetti y Peiró encontraron en el nuevo clima político una oportunidad para amplificar su crítica a la Educación Sexual Integral, al lenguaje inclusivo, al activismo travesti trans y a los estudios de género académicos. Las acciones de Javier Milei contra la Ley de Identidad de Género —como el Decreto 62/2025— y el desmantelamiento de las políticas públicas con perspectiva de género permiten prefigurar una posible alianza entre el gobierno nacional y este feminismo minoritario, pero de creciente influencia.

La experiencia internacional demuestra que estos feminismos no tienen, por sí solos, suficiente poder para revertir los marcos normativos vigentes; sin embargo, cuando hacen sinergia con movimientos conservadores, cortes reaccionarias y partidos políticos de derecha, logran amplificar sus demandas, ganar notoriedad y promover sus ideas. En el plano internacional, resulta relevante señalar que la nueva Relatora Especial de las Naciones Unidas sobre la violencia contra la mujer, sus causas y consecuencias es Reem Alsalem, una declarada crítica de la “ideología de género”. En el informe que redactó en 2025, por ejemplo, cita al biólogo evolucionista Richard Dawkins para afirmar que el sexo es una categoría biológica, fija y binaria que permite distinguir entre varones —que producen gametos pequeños— y mujeres —que producen gametos grandes—. Haciéndose eco de la retórica antigénero, el informe añade que reemplazar jurídicamente “sexo” por “identidad de género” socava la lucha de las mujeres: “La vestimenta y la apariencia se toman como manifestaciones de la verdadera identidad de género, mientras que el hecho de que los humanos sean mamíferos se presenta como un estereotipo anticientífico y regresivo” (Organización de las Naciones Unidas, 2025, p. 6).

Conclusiones

En este artículo propusimos que los discursos de las nuevas derechas pueden ser considerados “nuevos iusnaturalismos”: discursos que se basan en una concepción de la naturaleza como un orden anterior —o más real— que el orden jurídico, pero cuyo fin es cuestionar, alterar e intervenir en el derecho mismo. Para demostrar cómo se usa la apelación al orden natural para intervenir en los acuerdos cívicos, nos concentramos en un caso paradigmático: los ataques a la llamada “ideología de género”.

En primer lugar, analizamos la crítica al derecho al aborto promovida por grupos



religiosos. Aunque de origen eclesiástico, estos grupos hacen un uso estratégico de argumentos seculares para atacar los derechos sexuales, reproductivos y de igualdad de género. También apelan a la retórica naturalista para crear figuras jurídicas que limitan el ejercicio de estos derechos, como la protección de la familia, el “derecho absoluto a la vida” y la objeción de conciencia.

En segundo lugar, exploramos las acciones de los feminismos antigénero, en particular su ataque sistemático a los derechos de las personas trans, basado en una concepción biologicista y esencialista de los términos “varón” y “mujer”. Estos feminismos rechazan valores cívicos como la autonomía corporal y la autodeterminación, en favor de criterios externos como la noción de “sexo”, proveniente de la biología, o la de “disforia de género”, proveniente de la psiquiatría.

Es importante reconocer que, a pesar de que estos grupos pretenden tener una línea directa con las verdades más profundas de la naturaleza, en realidad están haciendo un uso sesgado y políticamente motivado de la retórica naturalista. Los estudios sociales de la ciencia nos han enseñado a examinar críticamente la instrumentalización de la “biología” y la “ciencia”. Decir que un rasgo, una definición o un fenómeno es “biológico” o “natural” puede brindarle una apariencia de neutralidad y objetividad, aunque muchas veces quienes emplean estos términos desconocen los debates internos de las ciencias de la vida.

La forma en que los movimientos antigénero conciben la naturaleza, la reproducción y el sexo no es infalible ni incontestable. No solo desde la epistemología feminista se han rebatido algunos de los principales supuestos de estos movimientos —como la idea de que el sexo es binario, inmutable y fijo (Solana, 2025)—, sino que la propia comunidad científica ha puesto en duda esta mirada simplista de la biología sexual (Ainsworth, 2015). Si queremos disputar los nuevos discursos ius-naturalistas, tendremos que articular la disputa en múltiples planos: lo jurídico, lo político, pero también lo biológico.

Bibliografía

- Abdo Férrez, C. (2024). Bajo liberalismo en sangre. *Revista Anfibia*. <https://www.revistaanfibia.com/bajo-liberalismo-en-sangre/>
- Ainsworth, C. (2015). Sex redefined. *Nature*, 518, 288–291. <https://doi.org/10.1038/518288a>
- Aparisi, Á. (2009). Ideología de género. De la naturaleza a la cultura. *Revista Persona y Derecho*, 61, 169–193.
- Benjamin, W. (2001a). Para una crítica de la violencia y otros ensayos. En *Illuminaciones IV* (pp. 23–45). Taurus.
- Benjamin, W. (2001b). “Über den Begriff der Geschichte” [Tesis VIII]. En *Gesammelte Schriften I*, 2 (p. 697). Suhrkamp.
- Bergoglio, J. M. (2010). Carta a las Monjas Carmelitas de Buenos Aires. *TN Noticias*. https://tn.com.ar/politica/la-carta-completa-de-bergoglio_038363
- Berkins, L. (2003). Un itinerario político del travestismo. En D. Maffía (Ed.), *Sexualidades Migrantes. Género y Transgénero* (pp. 127–138). Feminaria.



- Bistagnino, P. (2018). Opus Dei, el secreto de la Iglesia. *La diaria*. <https://lento.ladiaria.com.uy/articulo/2018/8/opus-dei-el-secreto-de-la-iglesia/>
- Burneo Salazar, C. (2018). Ecuador: La fabricación de la “ideología de género”. En Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán (Eds.), *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos. La campaña “Con mis hijos no te metas” en Colombia, Ecuador y Perú* (pp. 59–91). Flora Tristán.
- Cabral Grinspan, M., Eloit, I., Paternotte, D., & Verloo, M. (2023). Exploring TERFnesses. *DiGeSt - Journal of Diversity and Gender Studies*, 10 (2), 1–13. <https://doi.org/10.21825/digest.90008>
- Campagnoli, M. A. (2024). Feminismo antigénero, bandera colonial de la derecha. Una reflexión desde Argentina. *Encuentros Latinoamericanos (2ª época)*, 8 (1), 56–77. <https://doi.org/10.59999/el.v8i1.2363>
- Carbonelli, M. (2013). Liderazgos evangélicos y trayectorias políticas en contextos de pobreza. En E. Judd Judd & F. Mallimaci (Eds.), *Cristianismos en América Latina. Tiempo presente, historias y memorias* (pp. 163–194). CLACSO.
- Carbonelli, M. (2015). Pan y palabras. La inserción evangélica en la gestión pública Argentina. *Religión y Sociedad*, 35 (2). <https://doi.org/10.1590/0100-85872015v35n2cap03>
- Case, M. A. (2019). Trans Formations in the Vatican’s War on ‘Gender Ideology’. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 44 (3), 639–664.
- Eatwell, R., & Goodwin, M. J. (2019). *Nacionalpopulismo. Por qué está triunfando y de qué forma es un reto para la democracia*. Península.
- Enríquez, L. (2018). Movilización legal y política de grupos antiderechos. *Animal Político*, 25. <https://www.animalpolitico.com/diversidades-fluidas/la-movilizacion-legal-y-politica-de-los-grupos-antiderechos/>
- Fraser, N. (2021). El final del neoliberalismo progresista. *Revista común*. <https://revistacomun.com/blog/el-final-del-neoliberalismo-progresista/>
- Freiden, J. (2006). *Global Capitalism: Its Fall and Rise in the Twentieth Century*. Norton.
- Grammatico, K. (2021). *Las feministas argentinas y el Decenio de las Naciones Unidas para la Mujer, 1975–1985*. [Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires]. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/16084>
- González Vélez, A. C., & Castro, L. (2018). Colombia: Educación sexual, diversidad y paz: el entramado de la “ideología de género”. En Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán (Eds.), *La campaña “Con mis hijos no te metas” en Colombia, Ecuador y Perú* (pp. 59–91). Flora Tristán.
- Guerrero Mc Manus, S., & Stone Neuhouser, J. (2023). Gender Critical Feminism in Mexico: Origins, Particularities, Attributes. *DiGeSt - Journal of Diversity and Gender Studies*, 10 (2), 118–123. <https://doi.org/10.21825/digest.89999>
- Hayek, F. (2007). *Camino de servidumbre*. Alianza.
- Hemmings, C. (2020). Unnatural Feelings: The Affective Life of ‘Anti-Gender’ Mobilisations. *Radical Philosophy*, 209, 27–39.
- Hemmings, C. (2022). ‘But I thought We’d Already Won that Argument!’: ‘Anti-gender’ Mobilisations, Affect, and Temporality. *Feminist Studies*, 48(3), 594–615.
- Hobbes, T. (2003). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica.
- Illouz, E. (2023). *La vida emocional del populismo. Cómo el miedo, el asco, el resentimiento y el amor socavan la democracia*. Katz.
- Juan Pablo II. (1995). Carta a las Mujeres. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women.html

- Karstanje, M., Ferrari, N., & Verón, Z. (2019). *Posverdad y retrocesos. Un análisis de las estrategias discursivas de los grupos antiderechos en el debate legislativo sobre aborto en Argentina*. REDAAS. <http://clacaidigital.info/handle/123456789/1270>
- Kesslen, B. (2022, 18 de agosto). How the idea of a 'transgender contagion' went viral – and caused untold harm. MIT Technology Review. <https://www.technologyreview.com/2022/08/18/1057135/transgender-contagion-gender-dysphoria/>
- Korolczuk, E. (2014). *The War on Gender from a Transnational Perspective - Lessons for Feminist Strategising*. Heinrich Böll Stiftung. <https://www.boell.de/de>
- Kuhar, R., & Paternotte, D. (2017). *Anti-Gender Campaigns in Europe Mobilizing against Equality*. Rowman & Littlefield International.
- Laje, A., & Márquez, N. (2016). *El libro negro de la nueva izquierda. Ideología de género o subversión cultural*. Unión.
- Lomasky, L. (1987). *Persons, Rights, and the Moral Community*. Oxford University Press.
- Losiggio, D. (2021). Depicting “Gender Ideology” as Affective and Arbitrary: Organized Actions Against Sexual and Gender Rights in Latin America Today. En C. Macón, M. Solana & N. Vacarezza (Comps.), *Affect, Gender, and Sexuality in Latin America* (pp. 19–40). Palgrave Macmillan.
- Losiggio, D. (2025). Hay que defender la naturaleza. Crisis de los derechos humanos y ultraderechas entre el pánico moral y el orgullo lacerado. En C. Macón (Comp.), *Fervor y temblor: las nuevas derechas radicales desde el giro afectivo* (pp. 239–262). UNAJ Edita.
- Mack, E. (2006). *Iusnaturalismo libertario*. Acacia.
- Mallimaci, F., & Giménez Béliveau, F. (2007). Creencia e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político. *Revista Argentina de Sociología*, 9, 44–63.
- Main, T. (2018). *The Rise of the Alt-Right*. Brookings Institution.
- Mazower, M. (s. f.). *Gobernar el mundo. Historia de una idea desde 1815*. Berlín Libros.
- Mises von, L. (1967). *La acción humana*. Sopec.
- Miskolci, R., & Campana, M. (2017). “Ideología de género”: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. *Revista Sociedade e Estado*, 32 (3), 725-747.
- Morresi, S. (2008). *La nueva derecha argentina*. Universidad Nacional General Sarmiento.
- Nosetto, L. (2022). *Autoridad y poder. Arqueología del Estado*. Las cuarenta.
- Nozick, R. (1991). *Anarquía, estado y utopía*. Fondo de Cultura Económica.
- O’Leary, D. (1995). *Gender: The Deconstruction of Women. Analysis of the Gender Perspective in Preparation for the Fourth World Conference on Women*. Georgia State University Library. <https://digitalcollections.library.gsu.edu/digital/collection/booth/id/1358>
- Ortega Villar, T. (2018). Marco general de las intervenciones de las Naciones Unidas. *Revista Aequitas*, 11, 103–127.
- Pedrido, V. (2024). El lenguaje de los derechos en disputa. En M. A. Gutiérrez, A. Oberti, C. Bacci, C. Bressano, M. Acevedo, D. Szulik & M. Bascuas (Coords.), *Desafíos frente a los proyectos antigénero y negacionistas en América Latina y el Caribe* (pp. 47–63). Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe.
- Romero de Urbiztondo, A., & Cáceres de León, K. E. (2019). Los que se oponen a los derechos de las mujeres, de la población LGBTI, sexuales y reproductivos. Colectiva Feminista para el Desarrollo Local y Agrupación Ciudadana por la Despenalización del Aborto.
- Rothbard, M. (2000). *El igualitarismo como rebelión contra la naturaleza y otros ensayos*. Fundación Club de la Libertad.



- Rowling, J. K. (2020, 10 de junio). J.K. Rowling Writes about Her Reasons for Speaking out on Sex and Gender Issues [Entrada de blog]. <https://www.jkrowling.com/opinions/j-k-rowling-writes-about-her-reasons-for-speaking-out-on-sex-and-gender-issues/>
- Rueda, A. (2025). Nuevos fascismos y transfobia global. *Archivos del Presente*. <https://archivosdelpresente.com/articulos/nuevos-fascismos-y-transfobia-global/>
- Scala, J. (2010). *La ideología del género. O el género como herramienta de poder*. Ediciones Logos.
- Schiavon, R. (2018). Las diversidades o del derecho a existir. *Animal Político*, 4. <https://www.animalpolitico.com/diversidades-fluidas/las-diversidades-o-del-derecho-a-existir/>
- Shrier, A. (2020). *Un daño irreversible: La locura transgénero que seduce a nuestras hijas*. Epulibre.
- Semán, P. (2010). De a poco mucho: las pequeñas iglesias pentecostales y el crecimiento pentecostal. Conclusiones de un estudio de caso. *Cultura y Religión*, 4 (1), 16–35.
- Semán, P., & Viotti, N. (2018). Todo lo que usted quiere saber sobre los evangélicos y le contaron mal. *Revista Anfibia*. <http://revistaanfibia.com/ensayo/todo-lo-que-quiere-saber-de-los-evangelicos-le-contaron-mal/>
- Slobodian, Q. (2021). *Globalists: The End of Empire and the Birth of Neoliberalism*. Harvard University Press.
- Solana, M. (2025). ¿#SexoNoEsGénero? Disputas feministas en torno del sexo y la biología. *Nueva Sociedad*. <https://nuso.org/articulo/316-disputas-feministas-sexo-biologia/>
- Taccetta, N. (2015). Violencia y derecho. Benjamin, Schmitt y Agamben. *Devenires*, XVI (32), 13–38.
- Traverso, E. (2021). *Las nuevas caras de la derecha*. Siglo XXI.
- Vaggione, J. M. (2005). *Entre reactivos y disidentes. Desandando las fronteras entre lo religioso y lo secular*. [Ensayo Ganador del 2º Concurso Regional de Ensayos de CLADEM sobre “Estado Laico”]. <https://catedra-laicidad.juridicas.unam.mx/sites/default/files/Entrereactivosydisidentes.pdf>
- Vaggione, J. M. (2017). La Iglesia Católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa. *Cuadernos Pagu*, 50. <http://dx.doi.org/10.1590/18094449201700500002>
- Vazquez, M. (2023). Los picantes del liberalismo. Jóvenes militantes de Milei y “nuevas derechas”. En P. Semán (Coord.), *Está entre nosotros. ¿De dónde sale y hasta dónde puede llegar la extrema derecha que no vimos venir?* (pp. 69–103). Siglo XXI.
- Wieczorek, T. (2026, 5 de marzo). *Teoría del gobierno de los neorreaccionarios* [Ponencia]. I Congreso de Ciencia Política, Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Wabgou, M. (2012). Colonización y descolonización en África y Asia en perspectivas comparadas. *Astrolabio*, 9, 36–61.

Documentos:

- Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). 2007. Documento conclusivo de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y el Caribe. Disponible en: <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>.
- Declaración Internacional de Mujeres (2019). Declaración sobre los derechos de las mujeres basados en el sexo. Disponible en: https://www.womensdeclaration.com/documents/166/Declaracion_sobre_los_derechos_de_la_s_mujeres_ES_FIN.pdf
- Declaración Internacional de Mujeres (2022). Medida cautelar Censo 2022. Disponible en: https://womensdeclaration.com/documents/281/CAUTELAR_CENSO_2022.pdf
- Organización de las Naciones Unidas (1945). *Carta de las Naciones Unidas*. Disponible en: <http://www.un.org/es/sections/un-charter/introductory-note/index.html>
- Organización de las Naciones Unidas (1948). *Declaración Universal de Derechos Humanos*. Disponible en: <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>



- Organización de las Naciones Unidas (1994). Informe de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo. Disponible en: <https://documents.un.org/doc/undoc/gen/n95/231/29/pdf/n9523129.pdf>
- Organización de las Naciones Unidas (1995). Declaración y Plataforma de Acción de Beijing. Disponible en: <https://www.unwomen.org/es/digital-library/publications/2015/01/beijing-declaration>
- Organización de las Naciones Unidas. Consejo de Derechos Humanos. (2025). Informe de la Relatora Especial sobre la violencia contra las mujeres y las niñas, sus causas y consecuencias, Reem Al-salem. Disponible en: <https://docs.un.org/es/A/HRC/59/47>
- Sex Matters (2022). Sex Matters: Mission, vision and goals. Disponible en: <https://sex-matters.org/posts/publications/sex-matters-mission-vision-and-goals/>
- Principios de Yogyakarta (2007). http://yogyakartaprinciples.org/wp-content/uploads/2016/08/principles_sp.pdf



TIFs



Mujeres periurbanas en el proceso de transición agroecológica: El rol de las lideresas autogestivas a partir de la conformación de la Mesa Agraria de Florencio Varela (2018-2019)



Natalia M. Prozman

Trabajo Integrador Final (TIF) para acceder al título de Licenciada en Gestión Ambiental, 2021. Disponible en: <https://rid.unaj.edu.ar/browse/author?scope=7e566ac0-028e-4201-9aa4-d53e-19ba1b67&value=Prozman,%20Natalia%20Mariana>

En el presente trabajo de investigación se analiza el rol asumido por las lideresas autogestivas en el proceso de transición a la agroecología en el periurbano varelense. Los objetivos específicos que se propuso la pesquisa fueron: caracterizar los procesos de gestión participativa surgidos a partir de la conformación de la Mesa de Productores de Florencio Varela (luego denominada Mesa Agraria) en 2018; examinar el rol de las mujeres productoras en las estrategias organizativas para la transición a la agroecología, sus visiones y sus prácticas; y analizar el impacto de sus acciones en la capacidad política territorial de esa instancia colectiva para avanzar en dicho proceso.

La complejidad de los procesos territoriales abordados requirió la utilización de herramientas metodológicas diversas y transdisciplinarias. Se desarrolló un enfoque innovador multinivel que integra los principios de la agroecología y los dominios de empoderamiento de las mujeres, a fin de evaluar el papel de las lideresas en las múltiples transiciones que impulsan una transformación agroalimentaria a escala socio-territorial. El trabajo se enmarca en una perspectiva de género y territorialidad, reconociendo la centralidad de las mujeres en los cambios del sistema agroalimentario.

Entre los principales hallazgos de la investigación, se destacan las estrategias y los emprendimientos con los que las mujeres productoras aportan prácticas concretas a la reconversión productiva de los modelos convencionales. Asimismo, se valora el modo en que despliegan su capacidad de agencia articulando saberes con diferentes puntos de vista, estilos y perfiles, de acuerdo a sus trayectorias de vida y a las tensiones entre su rol político como dirigentes y las pautas dominantes de la división sexual del trabajo. Estos resultados ponen de manifiesto la estrecha relación entre liderazgo femenino, organización colectiva y sostenibilidad ambiental. Como conclusión, se destaca el papel fundamental de las lideresas en la construcción agroalimentaria desde el arbitrio local, a través de las redes que supieron tejer en el tiempo y su incidencia en la transformación de las dinámicas



territoriales. Finalmente, se proponen recomendaciones para impulsar políticas y programas ambientales que fortalezcan estas capacidades desarrolladas en clave multiescalar, desde un abordaje integral e inclusivo.





La familia como derecho de las infancias trans: el rol de las redes familiares de cuidados -con perspectiva transfeminista y de derechos de las infancias- en la vida de las niñas trans, en el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) de la Provincia de Buenos Aires, Argentina



Melisa Recalde

Trabajo Integrador Final (TIF) para acceder al título de Licenciada en Trabajo Social, 2024. Disponible en <https://rid.unaj.edu.ar/handle/123456789/3055>

La presente investigación se propone analizar el rol que cumplen las redes familiares de cuidado en la vida de las infancias trans —en un recorte etario de hasta los 13 años— situado en el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA), desde una perspectiva transfeminista y de derechos de las infancias. Se parte del reconocimiento de que las personas trans enfrentan diversas formas de violencia social que impactan en sus trayectorias de vida, especialmente en instituciones del ámbito familiar, educativo y sanitario. La indagación avanza en un área de vacancia en los estudios sobre las realidades sociales del colectivo, aportando una mirada desde el rol profesional del Trabajo Social. En este contexto, se examina de qué manera las redes de cuidado pueden constituirse en espacios de acompañamiento, reconocimiento y garantía de derechos para las niñas trans.

El estudio adoptó una metodología cualitativa. Se realizaron entrevistas semiestructuradas a familiares de niñas trans, a una persona trans adulta que realizó su transición durante la infancia y a referentes militantes vinculadas al acompañamiento de estas infancias. El desafío ético-metodológico consistió en recuperar la voz de las infancias a través de esos relatos, reconociéndolas como sujetos de derechos y no como objetos de estudio, y evitando sesgos cisheterosexistas y adultocéntricos. Esta perspectiva implica correr el foco de las infancias travestis trans como objeto de análisis hacia las sociedades que las vulneran, violentan y desprotegen. Asimismo, se analizaron fuentes bibliográficas, documentos institucionales y marcos normativos relacionados con los derechos fundamentales conquistados a partir de la lucha de la comunidad LGBTIQ+. En cuanto a su estructura, se optó presentarlo en tres capítulos. En el primero se presentan los antecedentes en la literatura, el activismo y las organizaciones civiles; en el segundo se desarrolla el marco teórico desde el Trabajo Social, las redes comunitarias y la sociología de los cuidados; y en el tercero se exponen los resultados del trabajo de campo.

Entre los hallazgos se destaca la centralidad de las redes familiares, particularmente del acompañamiento materno, en la construcción de entornos de cuidado,

validación y reconocimiento de la identidad de género en la infancia. No obstante, se evidenció que las redes familiares y de cercanía no siempre suponen el vínculo sanguíneo, sino que también incluyen a pares con vivencias e inquietudes semejantes, quienes constituyen parte fundamental en el crecimiento y la protección de las niñeces. Así, la familia se define, entonces, como todo el entorno que cuida y aloja a las infancias trans. Las feminidades son quienes más acompañan en las crianzas —hipótesis que se corrobora en los relatos recogidos—, aunque también se registran excepcionalidades y particularidades que incluyen paternidades y masculinidades. Este rol comprende la feminización del Trabajo Social institucional y su relevancia en la transformación social, a partir de profundizar los espacios de visibilización, cuidado, escucha y construcción de saberes desde la profesión. De manera transversal, se destaca la importancia del acceso a la Educación Sexual Integral (ESI) como herramienta fundamental para que la información opere como punto de partida en la reparación de los espacios de desprotección a lo largo de todas las etapas vitales que atraviesan las infancias.

El estudio permitió constatar la necesidad de profundizar en espacios que construyan y ejecuten correctamente los derechos fundamentales para el cuidado y la protección de las infancias trans, promoviendo una transformación social y una construcción comunitaria y política de saberes con perspectiva de derechos humanos. En tal sentido, es de relevancia contar con un Estado que garantice la participación activa de las infancias trans en las decisiones que afectan sus vidas; que proporcione recursos y servicios especializados para abordar sus necesidades específicas —y las de toda la comunidad LGBTIQ+—; que fortalezca la cooperación interinstitucional y multidisciplinaria para asegurar una respuesta integral y coordinada; y que evalúe periódicamente la efectividad y el sostenimiento de las políticas públicas y programas implementados.

Es imprescindible, por tanto, que los gobiernos, los profesionales y las sociedades trabajen conjuntamente en redes sostenibles para crear un entorno protector para las infancias trans, garantizando su derecho a una vida digna, libre y plena. La lucha por la visibilidad y la aceptación de estas infancias no es solo una tarea individual de las familias, sino una acción colectiva que involucra la participación activa de todos los actores sociales, políticos e institucionales.





Análisis de los significados que las mujeres trabajadoras sexuales le otorgan al trabajo de plataforma en Onlyfans en Argentina desde el año 2022 al 2023



María Guadalupe Domínguez Martina

Trabajo Integrador Final (TIF) para acceder al título de Licenciada en Relaciones del Trabajo, 2025. Disponible en: <https://rid.unaj.edu.ar/handle/123456789/3462>

El trabajo sexual puede ser comprendido desde múltiples enfoques: desde las políticas públicas del Estado, los debates feministas contemporáneos, las organizaciones sindicales que nuclean a las trabajadoras sexuales y, fundamentalmente, desde las experiencias de quienes ejercen esa actividad. La presente investigación se posiciona desde esta última perspectiva, recuperando las voces de mujeres que desarrollan trabajo sexual en plataformas digitales.

A partir de este punto de partida, el estudio se propone analizar los significados que las mujeres trabajadoras sexuales le otorgan al trabajo de plataforma en OnlyFans en Argentina durante el período 2022–2023. Las preguntas que guiaron la pesquisa fueron: ¿qué significados le atribuyen estas mujeres al trabajo en la plataforma?, ¿qué competencias laborales y tecnológicas desarrollan para sostener esta actividad?, y ¿de qué manera sus trayectorias laborales previas influyen en la forma en que organizan y valoran su trabajo?

La investigación se inscribe en un marco teórico que articula aportes de los estudios del trabajo, los debates feministas en torno al trabajo sexual y las discusiones contemporáneas sobre la economía digital y el trabajo en plataformas. En particular, se analizan las tensiones entre distintas corrientes feministas, especialmente las vinculadas al abolicionismo y las perspectivas que promueven el reconocimiento de derechos laborales para las trabajadoras sexuales, así como los debates jurídicos existentes en torno a esta actividad. Por ello, se examina el marco normativo vigente en Argentina, incluyendo tratados y convenios internacionales y la legislación nacional relacionada con el trabajo sexual.

Desde el punto de vista metodológico, el estudio se desarrolla a partir de un enfoque cualitativo basado en entrevistas en profundidad realizadas a mujeres que trabajan en la plataforma OnlyFans y residen en distintas regiones de la Argentina. A través de estos relatos se reconstruyen sus trayectorias laborales previas, los saberes adquiridos en otros ámbitos de trabajo y las estrategias que despliegan para sostener su actividad en un entorno digital.



La investigación analiza las estrategias que las trabajadoras desarrollan para organizar su actividad dentro de la plataforma. En particular, se examinan las formas en que establecen los precios de los servicios que ofrecen. Las entrevistas muestran que no existe una estructura tarifaria uniforme, sino que cada trabajadora define sus precios en función de distintos factores, como el tipo de contenido, el tiempo invertido o la relación con los clientes. Esta dinámica refleja una de las características del trabajo en plataformas digitales: la ausencia de ingresos garantizados y la incertidumbre respecto de la estabilidad económica.

Los resultados del estudio permiten visibilizar el trabajo sexual digital como una práctica laboral atravesada por múltiples tensiones. Por un lado, las entrevistadas destacan la posibilidad de acceder a mayores márgenes de autonomía económica y de organización del trabajo en comparación con otros empleos. Por otro lado, también aparecen desafíos vinculados con la inestabilidad de los ingresos, la necesidad de sostener una presencia constante en línea y las dificultades para delimitar los tiempos de trabajo y descanso.

Finalmente, el estudio se detiene en los conocimientos y herramientas tecnológicas que las entrevistadas consideran necesarios para sostener su actividad en OnlyFans. Los relatos muestran que este trabajo requiere el desarrollo de múltiples habilidades, entre ellas el manejo de redes sociales, estrategias de marketing digital, conocimientos sobre fotografía e iluminación, gestión de sistemas de cobros internacionales y participación en redes de intercambio de información entre trabajadoras. Estas competencias permiten comprender que el trabajo en plataformas no se limita a la producción de contenido sexual, sino que implica una serie de tareas de gestión, comunicación y organización del trabajo.

Este TIF permite problematizar las representaciones simplificadas sobre el trabajo sexual en plataformas digitales, mostrando que se trata de una actividad compleja que combina la búsqueda de autonomía económica con condiciones laborales marcadas por la incertidumbre y la ausencia de regulaciones claras. En este sentido, el trabajo busca contribuir a los debates actuales sobre las transformaciones del mundo del trabajo en la economía digital y sobre la necesidad de pensar marcos que reconozcan los derechos laborales de quienes desarrollan su actividad en estos entornos.



Reseñas



La palabra es un bisturí

Libro reseñado: Mariana Komiseroff, *Bestias Perfectas. El caso Lucio*, Buenos Aires, Emecé, 2025, 256 pp.



Soledad López

Contacto:

Soledad López - Email: vaninasoledadlopez@gmail.com

Filiaciones:

UNQ / UNAJ

Para ser reconocidas, las emociones deben pasar y pasan por los gestos que las exteriorizan. La caricia suave sobre el rostro del niño, el plato caliente en la mesa y la sonrisa gozosa durante el amamantamiento pueden ser caracterizados como “gestos de madre”. Gestos que reconocemos por haber visto de manera reiterada en publicidades, películas, folletos y revistas en salas de espera y de los cuales incluso hemos escuchado hablar en canciones, como en “Mi vieja” del disco *Blues local* de Pappo.

Pero el hecho de que reconozcamos esos gestos nos habla más de su carácter social, construido y contingente, que de una acción indisociable del rol materno o de una emoción en esencia asociada a él. La mirada tensa, silenciosa y juzgadora, el rictus de sonrisa plana, el comentario hiriente o despreciativo, la evocación al nombre completo o el tirón de ropa (cuando no del pelo o de la oreja) tienen menos presencia en la representación pública de las maternidades.

La literatura del yo hace de la maternidad y los cuidados en los primeros años de vida uno de sus temas predilectos. Conjugando la ficción con la narrativa autobiográfica, tanto la escritora canadiense Rachel Cusk (2023), en *Un trabajo para toda la vida*, como la escritora argentina Marina Yuszczuk (2014), en *Madre Soltera*, entre tantas otras, narran en primera persona la contradicción flagrante que la llegada de una niña implica en la vida de una mujer. Desde los cambios corporales que amenazan con suspender la vida previa, hasta el desfasaje de toda temporalidad y forma de autonomía conocida hasta entonces. También, desde sus inaugurales miradas de madres, identifican y describen la hostilidad del espacio público para con ellas, pero sobre todo para con los bebés y niños.

¿De qué manera se conjugan, en la representación pública, el hartazgo y la violencia de las madres contemporáneas? ¿Por qué nos cuesta tanto reconocer a la crueldad, una conducta *per se* humana, como integrante del repertorio de los gestos maternos? ¿Qué lugar queda para les niñes en los proyectos “exitosos” de autonomía y vida adulta?

En *Bestias Perfectas. El caso Lucio*, la escritora Mariana Komiseroff sostiene estas preguntas a lo largo de 252 páginas para contar, con mucha responsabilidad, la historia que termina con la muerte de Lucio Dupuy, un niño de 5 años, el viernes 26 de noviembre de 2021, en la ciudad de Santa Rosa, provincia de La Pampa.

En febrero de 2023, Magdalena Espósito Valenti, madre de Lucio, y su pareja, Abigail Páez, fueron declaradas culpables de homicidio y condenadas a cadena perpetua. Magdalena fue hallada culpable con el agravado de alevosía y ensañamiento, dado el vínculo familiar directo. Abigail fue además declarada culpable del delito de abuso sexual. En septiembre del mismo año se confirmaron las condenas, se le agregó a Magdalena el delito de abuso sexual, por el cual había sido absuelta en primera instancia, y, por segunda vez, la justicia descartó la calificación de “odio de género”, agravante solicitado por la familia paterna de Lucio.

El libro de Komiseroff empieza con la pueblada que repudia la muerte y termina con la sentencia del juicio en el caluroso verano del 2023. A modo de crónica, escrita con maestría por una escritora que lleva en su haber tres novelas y un poemario, *Bestias Perfectas* se divide en cuatro partes que abordan la noche en la que Lucio fue asesinado, la espera del juicio por parte de las imputadas, la descripción de la sentencia y la transcripción de un fragmento de la versión pública de la sentencia, que se compone de chats privados entre Magdalena y Abigail desde febrero y hasta noviembre de 2021.

El cierre del libro, con los chats que giran en torno al cuidado y la educación de Lucio, expone el incremento de la violencia psicológica, simbólica y física ejercida sobre el niño y logra que nos sintamos incapaces de reconocernos ajenos. Da cuenta también del tiempo presente y las formas en que lidiamos con las tecnologías y cómo el celular funciona como espacio social, en apariencia privado, que puede, al mismo tiempo, devenir registro, archivo y evidencia. Con el peso del valor documental, la transcripción expone la intimidad de la pareja y funciona como un espejo que devuelve una imagen incómoda: una imagen que obliga a confrontar la fantasía voyeurística de quien lee con cualquier recuerdo o sospecha de haber sido, alguna vez, testigo o parte de conversaciones semejantes sin dimensionar las consecuencias de las agresiones ni imaginar jamás un devenir tan cruel.

¿Acaso nosotres nunca oímos niños, niñas y niñes siendo agredidos en sus hogares con mayor recurrencia y normalidad de la que estamos dispuestos a admitir? ¿Acaso nosotres no hicimos alguna vez el oído sordo a los gritos y a las amenazas en los departamentos lindantes, al “*te voy a matar*” de una casa vecina? ¿Acaso jamás nosotres visitamos, siendo niñes, una casa conocida pero no propia, la de un primo o una amiga, y volvimos sabiendo qué no había qué contar?

En la repercusión pública del caso, sostiene Mariana Komiseroff, dos características de Magdalena y Abigaíl fueron destacadas insistentemente, a veces incluso a modo de maliciosa explicación y a los fines de deshumanizar sus conductas: su identidad de género y su autorreconocimiento como feministas.

¿Por qué Magdalena y Abigail son monstruos? Porque mataron brutalmente a un niño, pero ¿el agravante social, el escarnio público es porque son tortas, pobres y feministas? No estoy del todo segura. La violencia es estructural y no es privativa de las clases bajas. Pero ¿la reacción social no está condicionada por estos puntos? Abigail y Magdalena son tranquilizadoras para la sociedad: es fácil odiarlas. Son bestias perfectas (Komiseroff, 2025, p. 87).

Incluso años después del asesinato y el juicio, la pregunta “¿Dónde estaban las feministas cuando mataron a Lucio?” reaparece como mantra acusatorio, entre comentarios y posteos en redes sociales y en los medios masivos de comunicación¹. Desde el “Prólogo” y hasta en los “Agradecimientos” de *Bestias Perfectas*, la autora decide darle entidad a esa pregunta. Pero no desde la retórica acusatoria en la que se inscribe la formulación inicial, sino como un problema serio que amerita pensar en las formas en que las violencias (físicas, simbólicas y psicológicas) se inscriben en los vínculos familiares contra les niños. Un problema que no puede ni debe escaparse al pensar y vivir una vida feminista.

A lo largo del libro se construye una voz narradora en primera persona que va armando el rompecabezas. Komiseroff revisa su propia maternidad adolescente y el lugar de la crueldad en ella; indaga en su identidad de género lesbiana; se pregunta por sus maneras de pensar la(s) familia(s) y el feminismo como movimiento político. Traduce el críptico lenguaje judicial a la crónica literaria. Conduce entrevistas, que son más parecidas a las entrevistas académicas, abiertas y etnográficas, que a las periodísticas o detectivescas. Plantea temas y quiere escuchar. Pero también quiere mirar los gestos y oír los tonos con que sus interlocutoras pueden dar testimonio, desde la madre de Abigaíl y su abogada, hasta la propia Magdalena. No quiere juzgar cuando pregunta, no quiere anticipar respuestas. Conduce las entrevistas rastreando la trama, buscando la narración. La palabra es un bisturí y Mariana Komiseroff sabe de su poder lacerante.

La historiadora del arte Carol Duncan (2007) postula que el surgimiento de la idea de la unión conyugal como deseable y la vida doméstica como agradable y dichosa, con los hijos en el centro de “la felicidad del hogar”, es uno de los resultados del pensamiento iluminista del siglo XVIII y coincide con el progresivo ascenso social de una clase específica: la burguesía. Tanto en la vida campesina como en las cortes del *ancien régime*, en la vida de la nobleza previa a la Revolución Francesa, los niños eran vistos como “criaturas ocasionalmente codiciosas y testarudas que

1 A modo de ejemplo, recupero dos comentarios de lectores publicados como respuesta a una nota periodística publicada en el sitio web del diario *Página/12*, tras la confirmación de las condenas, que en conjunto recomponen el nombre del libro: “Entiendo que hasta el peor asesino tenga derecho a su defensa, pero ¿cómo puede ser que estas abogadas hayan pedido bajar la pena a estos dos monstruos?” y “Bestias con apariencia humana. Horror absoluto. No les alcanzará su vida para pagar semejante atrocidad!!!”. S/f. (2023, 27 de septiembre). “Lucio Dupuy: confirmarán las perpetuas para las condenadas”, *Página/12*. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/591908-lucio-dupuy-confirman-las-perpetuas-para-las-condenadas-y-le/>



necesitaban de restricciones severas, a veces como adultos defectuosos, y eventualmente como pequeñas mascotas encantadoras que deberían ser consentidas o ignoradas al antojo” (Duncan, 2007, p. 204). La forma del amor maternal y la protección de los niños como un dispositivo social, tiene poco tiempo en la historia de la humanidad. Madres felices, esposos amorosos, niños protegidos y queridos, merecedores de una educación que los prepare para el futuro, no existieron siempre.

¿Continúa tal fantasía iluminista rigiendo el tiempo presente? *Bestias Perfectas* describe una contemporaneidad en la que el yo prima, en la que los niños todavía son reconocidos como sujetos de cuidado, pero en el que esas tareas pesan demasiado y es dudoso quién puede ejercerlas de pleno y en la que la familia, o el fantasma de ella que merodea, se estructura más en torno a la violencia que al afecto.

Para Komiseroff el “caso Lucio” sí amerita discutir el “odio de género”, pero no de la manera en que la justicia (patriarcal) puede (individualmente) entenderlo. Reponer esa discusión, amerita volver sobre el carácter social del concepto, volver a pensar la familia y no solo el caso en particular.

La búsqueda del fallo “ejemplar” con el agravante de género, dos veces rechazado, y la defensa de Abigail Páez comparten, en términos de Komiseroff, una misma clave de lectura. Para la querrela, Abigaíl mató a Lucio por odio al género masculino. Sobre este argumento se monta también la mediatización del caso y las sospechas que extrapolan la conducta individual como características de lo colectivo. Para la defensa, la identidad no binarie de Abigaíl la exculpa de tal odio dado que su deseo de “pertenecer a un género” no podría conducir a hacerle daño a uno de los suyos. Por la positiva y por la negativa, los argumentos se ordenan en torno a la primera persona.

Pero Komiseroff propone que pensar que el crimen de Lucio fue un crimen de odio demanda reponer una lectura social y feminista. La autora sostiene que se trató de un crimen de género porque el asesinato fue perpetuado en un marco de una familia tipo burguesa donde los roles, las prácticas y las expresiones de la violencia se dirimen en términos patriarcales. “Los papeles asignados son los mismos de siempre, de mayor a menor en jerarquía: papá, mamá, hijo (...) Es la violencia estructuralmente masculina sostenida en el tiempo lo que hace de este un crimen de odio de género y no la genitalidad del niño ni la de sus asesinas” (Komiseroff, 2025, p. 185).

Bestias perfectas es un libro sobre las maternidades y los cuidados. Un libro tejido en la trama del ser y devenir madre. Hay una abogada que espera que su hija vuelva del baile cuando se activa su guardia y debe cumplir el deber de defensa en el caso, hay madres que se encuentran cuando sus hijas son detenidas, hay una tía política que se dispone a oficiar en “rol de madre” frente a la desprotección del niño, hay una madre biológica cuyo deseo es errático y otra que no quiere ser madre a los 15 pero cuando nace el bebé se enamora para siempre. Pero los padres no cuentan: ningún hombre, aclara la autora, dio testimonio para el libro.



BIBLIOGRAFÍA

- DUNCAN, C. (2007). Madres felices y otras nuevas ideas en el arte en el Siglo XVIII. En K. Cordero Reiman, K. e I. Sáenz, (comp.). *Crítica Feminista en la teoría e historia del arte* (p. 197-218). Universidad Iberoamericana.
- CUSK, R. (2023). *Un trabajo para toda la vida. Sobre la experiencia de ser madre*. Libros del Asteroide.
- YUSZCZUK, M. (2014). *Madre Soltera*. Mansalva.





Sobre la técnica latina del desborde

Libro reseñado: Camila Arbuét Osuna, El despecho y los afectos feroces, Buenos Aires, Eduvim, 2025, 213 pp.



Daniela Losiggio

Contacto:

Daniela Losiggio - Email: danielalosiggio@gmail.com

Filiaciones:

UNAJ, IIGG-CONICET

El despecho y los afectos feroces podría haber llevado otro título. *El despecho y otras pasiones; Seducidas y abandonadas; Ira y resentimiento*. Pero entonces se hubiera inscrito en alguna tradición fatídicamente repuesta o acaso banalizado un tema que es tratado aquí muy en serio. La decisión sobre el título, como cada palabra de este texto, es de precisión quirúrgica.

El libro se ocupa del despecho, una pasión feminizada, en los límites entre la ficción y la intimidad lúgubre. Es definido como arrebatado amoroso seguido de exceso gestual: gritos, insultos, objetos rotos, incendios, empuñamiento de armas blancas. El despecho requiere testigos para ser tal, para que el perjuicio emocional se amplifique en su verdadera dimensión. Sin embargo su tragedia es la de ser mil veces negado, primero por el objeto de despecho y después por su público ingrato, desaprobador.

El soporte del despecho es el del melodrama latino, que pone en escena esa otra "escenita" bien decodificable por todas nosotras. La autora elige, sin embargo, aquellas piezas de teatro, películas, canciones y novelas que han mostrado un vértice peculiar de este afecto y convoca así a una lectura del despecho mucho menos desaprobadora que política y comprometida. Primero, en *La voz humana* de Jean Cocteau y sus trasposiciones al cine de –entre otros– Pedro Almodóvar, el desprecio parece una reacción lógica ante el desborde de la que decía estar conforme con un vínculo sexoafectivo ligero. No obstante, la obra enseña que el contrato entre iguales es siempre un *como-sí*, piadoso solo con el no-tan-igual que lleva las de ganar. Y así, asimétricamente es como termina. Sobre esa premisa ella quema, grita y llora. Ella se rompe mucho más que el contrato (espurio por definición).

Con Chavela Vargas el despecho se encarna en la canción, el bolero. Ahora es el despecho de la lesbiana (menos concesiva con el reconocimiento vulgar), mezcla de orgullo y rencor. Chavela se queja, se enorgullece del fastidio, hace del despecho una virtud heroica, ostracista y temeraria, descargada en el alcohol y en la escritura. Libre pero autodestructiva.

Y al fin llega el desenlace esperado de las aventuras del despecho: la venganza. Es el de algunas travestis. El que se da el gusto de despreciar, de devolver con la misma moneda. No es el de la voluntad de vivir de Lohana Berkins (tan válido) sino el del deseo de matar (aunque más no sea con las palabras). Camila Sosa Villada, la Camila oscura, entra en escena para inscribirse en la tradición de las Furias, en una fórmula milenaria del pathos canino, donde la violencia se legitima como instinto: respuesta salvaje de ese animal tan noble como dispuesto a asesinar a bandidos sobrecargados de olores ajenos. Pero las perras desgarran también el velo de la autocomplacencia, incluso cuando provienen del ser amado (apenas desprejuiciado gracias al deseo erótico), del amor maternal (obligatorio) y de la inocencia infantil (enormemente cruel).

Este libro vuelve sobre la más íntima y absurda de las agonías, pero lo hace políticamente. Propone escarbar la herida para ofrecer reorientación a lo colectivo. En una época de “escalada del resentimiento, donde se puede decir cualquier cosa y escuchar casi nada (...) tal vez hay que volver a leer esos arrebatos que desde hace décadas codifican nuestras formas íntimas de condicionarse, sufrir y reaccionar” (p. 21). Así reza la introducción del libro, que al final invita a admitir “la distancia que existe entre la impotencia por una injusticia que se inscribe y reifica como proceso de vulneración, y la impotencia que se narra desde el arrebato de un privilegio” (p. 182). Lo viene diciendo Eva Illouz, lo señala incisivamente Arlie Hochschild, lo anticipa hace años Clare Hemmings. Pero esta politóloga entrerriana encuentra su declinación más visceral en un recorrido anticanónico y latino. La derecha extrema invierte las cronologías del daño, volviéndolo una fantasía indocumentable. Nos quiere robar el gesto, tan familiar, tan nuestro. Hay un grupo de mujeres que acechan en este libro y no son nombradas. Son las que nos enseñaron que la buena política se hace con memoria, verdad y justicia. También con orgullo y rencor.





La sensibilidad revolucionaria: afectos, política y vida cotidiana en los setenta

Libro reseñado: Isabella Cosse, Rotos corazones. Amor y política en los setenta, Buenos Aires, Siglo XXI, 2025, 272 pp.



María Noel Álvarez

Contacto:

María Noel Álvarez - Email: noelalvarezhistoria@gmail.com

Filiaciones:

EIDAES/UNSAM

Rotos corazones propone una perspectiva singular para acercarse a un objeto de estudio inasible, pero central para comprender la historia política de los sesenta y setenta en América Latina: la sensibilidad revolucionaria. Isabella Cosse revisita ese pasado para aportar una explicación original sobre cómo la praxis política se interrelacionó con el amor y el deseo. Este libro representa a la vez una novedosa puerta de entrada al período y una ocasión para pensar con nuevas herramientas analíticas la historia política, social y cultural de esos años vertiginosos. Escrito con delicadeza, el libro ofrece un fresco vívido de historias, anécdotas y recuerdos de las y los militantes de las organizaciones revolucionarias argentinas. Un relato en el cual los vínculos amorosos y la faz íntima son sustanciales para comprender la subjetividad política de una generación atravesada por intensas experiencias, sueños y derrotas.

Isabella Cosse es historiadora, investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y profesora de la Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Las preguntas que formula *Rotos corazones* son abordadas con claves interpretativas que Cosse viene trabajando desde hace años a lo largo de una destacada trayectoria que articula la historia social y cultural con la política. Esta trayectoria explica y da densidad a las preguntas y problemas de investigación que aborda en *Rotos corazones*, donde la cultura popular, las clases medias, los afectos y la vida cotidiana son tratadas como vías para repensar lo político y lo sociocultural.

Hay historias de amor que condensan la sensibilidad revolucionaria de los sesenta. Para abrir el primer capítulo de *Rotos corazones*, Cosse eligió la de Mario Roberto Santucho con Ana María Villarreal, su primera esposa, y el vínculo paralelo

que sostuvo con Clarisa Lea Place. Estas relaciones afectivas y de militancia son revisitadas con nuevas preguntas, y contextualizadas en el escenario histórico de los sesenta, en diálogo con los cambios que se están produciendo en esa década en las formas de concebir las parejas y las familias. A partir de la biografía afectiva del fundador del ERP, la autora empieza a tirar del ovillo para introducirse de lleno en los proyectos políticos nacidos en la década del sesenta en Argentina, inspirados por el impulso revolucionario de Cuba. Las memorias, los testimonios y la prensa masiva, entre otras fuentes documentales, dan densidad al relato que pone en primer plano los sueños, preocupaciones y contradicciones de una generación que al mismo tiempo que daba la lucha política, estaba también reelaborando la pareja, la moral sexual y la familia, y que articuló significados de lealtad amorosa con lealtad política.

El segundo capítulo nos sitúa en las revueltas estudiantiles en la provincia argentina de Tucumán en noviembre de 1970, con foco en el género y lo cotidiano. El *Tucumanazo* fue uno de los tantos ecos del *Cordobazo*. Con la mirada puesta en la cotidianeidad de la revuelta, la autora analiza el lugar que ocuparon la diferencia sexual y la construcción de género en aquellos movimientos, y las tensiones que se suscitaron. Además, pone en diálogo un corpus de fotografías de prensa inéditas con las memorias de las y los estudiantes que protagonizaron ese conflicto. Esto le permite constatar la presencia protagónica de las mujeres, no solo en la retaguardia. La imaginación histórica y la empatía emocional nutren de densidad la interpretación.

El tercer capítulo presenta otra historia de amor, la de Norma Arrostito y Fernando Abal Medina, para arrojar luz sobre la dimensión íntima de los orígenes de Montoneros, bajo la premisa de que esas intimidades aportaron a construir la subjetividad militante. Cosse explica cómo la cultura de izquierda entrelazó el amor al pueblo con el amor fraternal y el romántico-erótico. En el capítulo cuatro la escena es nuevamente colectiva, para reconstruir el “breve frenesí” del año 1973 cuando, al decir de la autora, el “nosotros” se expande y el amor y el deseo son retroalimentados por la militancia política. Las biografías afectivas, el análisis situado, la mirada empática sobre los sujetos de la historia, nos recuerda de forma permanente cuál era el horizonte de futuro de aquel pasado: la confianza en un triunfo revolucionario aparece como una clave central para comprender las apuestas de aquella generación.

En el quinto capítulo, estos encuentros y desencuentros amorosos son puestos en escena en una coyuntura de precariedad y aceleración histórica: la muerte de Perón, el pase a la clandestinidad y la militarización de Montoneros, el avance de la violencia paraestatal. Esas vidas frágiles, en contextos extremos, son contadas con respeto, hasta ternura. La autora realiza un mapeo emocional: el amor y la lealtad, pero también el odio y la traición y el miedo, y cómo estas emociones se pusieron en juego en cada contexto. Historias como las de Paco Urondo, Lili Massafero y Alicia Raboy o la de Roberto Quieto son auscultadas a la luz de cuestiones como la exaltación familiarista y moralista, el género y la clase en el centro de las disputas

al interior del peronismo. La autora observa dinámicas que revelan cómo, efectivamente, lo personal se tornaba político.

En el capítulo seis, el dolor por las vidas perdidas, los “rotos corazones”, nos acercan al desenlace más trágico. A pesar de tratarse de una etapa ampliamente conocida de la historia de la Argentina, Cosse logra poner de relieve dimensiones que suelen ser soslayadas. Por ejemplo, cómo ante la crueldad y la violencia represiva, las infancias estuvieron en el centro de todas las batallas de una manera que los sujetos no pudieron concebir de antemano. ¿Qué rol cumplió el amor en esa encrucijada fatal? ¿Cómo los lazos afectivos sostuvieron pequeños gestos de resistencia, conexión amorosa y política en la hora más oscura?

La experiencia de lectura de *Rotos corazones* recrea el vértigo de la etapa de la historia argentina que narra. Logra capturar el tejido sensible de una época que todavía provoca nuevas preguntas. Retoma de la teoría feminista la interrelación de lo privado y lo público y hace del slogan “lo personal es político” un campo de estudio denso, que evita presuponer sentidos. En cada página, Cosse se detiene en la observación minuciosa de prácticas y experiencias, sin desconocer las potentes elaboraciones simbólicas que se desplegaron en aquellos años. Finalmente, leer este libro nos permite conectar también con nuestras emociones y, como nos convoca su autora, entender esta tragedia para intentar conjurarla.

En el epílogo, la autora formula una reflexión desde este presente de avance de las extremas derechas en América Latina y el mundo. De manera lúcida, señala cómo estas fuerzas políticas han retomado una retórica liberal articulada con la visión bipolar del mundo de la Guerra Fría, sus cruzadas morales y sus construcciones de enemigos. Ante este escenario desolador, Isabella Cosse nos recuerda que la historia es contingencia, nos invita a repensar viejas y nuevas sensibilidades, a recrear las esperanzas y “crear un nuevo corazón para el futuro”.



