



Universidad Nacional de Córdoba  
Repositorio Digital Universitario  
**Biblioteca Oscar Garat**  
**Facultad De Ciencias De La Comunicación**

**CUERPOS DESDE Y CONTRA LA PRECARIEDAD.  
MARCHA NI UNA MENOS PERFORMANDO EL ESPACIO PÚBLICO EN LA CIUDAD DE  
CÓRDOBA EN 2020**

Marina Belén Patti  
Virginia Quirelli

***Cita sugerida del Trabajo Final:***

Patti, Marina Belén; Quirelli, Virginia. (2020). "Cuerpos desde y contra la precariedad. Marcha Ni Una Menos performando el espacio público en la ciudad de Córdoba en 2020". Trabajo Final para optar al grado académico de Licenciatura en Comunicación Social, Universidad Nacional de Córdoba (inédita). Disponible en Repositorio Digital Universitario

***Licencia:***

Creative Commons [Atribución – No Comercial – Sin Obra Derivada 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)





# Cuerpos desde y contra la precariedad

Marcha Ni Una Menos performando  
el espacio público en la ciudad de  
Córdoba en 2020.

Marina Patti • Virginia Quirelli



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA  
FACULTAD DE CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN  
LICENCIATURA EN COMUNICACIÓN SOCIAL**

Trabajo Final para optar al título de Licenciadas en Comunicación Social

**Cuerpos desde y contra la precariedad.**

**Marcha *Ni Una Menos* performando el espacio público  
en la ciudad de Córdoba en 2020**

**Autoras:** Patti, Marina Belén; Quirelli Virginia

**Directora:** Dahbar, María Victoria

Córdoba, Octubre de 2020

## **AGRADECIMIENTOS**

*A la Kolo, que nos iluminó con paciencia y calidez, sin cercenarnos ni un pedacito de sus saberes. Hasta siempre jamás.*

*A nuestras familias, que no las elegimos pero las volveríamos a elegir, por la luz de todos estos años.*

*A todas las historias y personas que nos inspiran a luchar, cuando se siente hoguera.*

*A la Universidad Pública por encender esta curiosidad, por dejarnos arder sin quemar.*

La gente afirmaba haber visto a la niña corriendo con una manada de lobos, trotando sobre el terreno, tan fiera y salvaje como el resto de sus compañeros. Cada vez que la veían, las noticias corrían como la pólvora por los asentamientos. Que si había amenazado a un cazador en el bosque, en pleno invierno —aunque quizá se sintiese menos amenazado que estupefacto ante una niña minúscula y desnuda que enseñaba los dientes y aullaba con tanta ferocidad que ponía la piel de gallina— (Machado, 2018, 14).



## **RESUMEN**

Palabras clave: *performance, espacio público, cuerpos, alianza.*

Este trabajo constituye una reflexión acerca de las vinculaciones entre performatividad y espacio público, mediante el abordaje crítico de las acciones performativas de los cuerpos en la calle. Ante la urgencia que tenemos de estar vivxs —en una sociedad regida por lógicas heteropatriarcales—, se construyen significaciones y se manifiestan demandas fundamentales para mujeres y cuerpos disidentes que conforman una alianza, desde y contra la precariedad. Es en este contexto que surge nuestro interés por conocer los modos que adopta la lucha feminista y colectiva en condiciones ontológicas precarias que son siempre socio-corporales. Los fundamentos teóricos sobre los que se asentó nuestro trabajo tienen como punto de partida el análisis de los distintos marcos normativos y constitutivos que nos envuelven —como nos propone pensar Judith Butler—, tanto como los modos diferenciales de aprehender y reconocer algunas vidas en sociedad. Haciendo hincapié también en la alianza de los cuerpos que participan y en las acciones performativas que éstos adoptan en las manifestaciones en el espacio público, indagamos acerca de lo que buscan transmitir algunos cuerpxs y a su vez, buscamos desentramar la dimensión política de las emociones que entran en juego.

El modo de abordaje se fundamenta en la construcción de relaciones de afecto e intimidad, dimensiones necesarias de esas acciones públicas que observamos pero de las que a su vez somos parte. Para ello, realizamos una *participación observante* que registra una serie de manifestaciones en el espacio público convocadas por el colectivo feminista Ni Una Menos en la ciudad de Córdoba durante el 2020.

A lo largo del trabajo, discutimos distintos aspectos que consideramos clave para encontrar respuestas a nuestros interrogantes. ¿De qué manera se corporiza la desigualdad colectiva? ¿La lucha política desde lo privado pierde impacto y visibilización? ¿Qué cuerpos circulan en el espacio público y quiénes quedan relegados de estos lugares? ¿Qué tipos de performatividad en el espacio público adoptan los cuerpos para lograr visibilidad frente a la precariedad inminente? ¿tiene la resistencia un carácter performativo? ¿quiénes nos cuidan y quiénes cuidan de quienes nos cuidan? y por último ¿de qué manera se van reconfigurando los modos de estar juntxs en un mundo que se ve atravesado por una pandemia?

**CUERPOS DESDE  
Y CONTRA LA PRECARIEDAD**

**MARCHA *NI UNA MENOS* PERFORMANDO EL ESPACIO  
PÚBLICO EN LA CIUDAD DE CÓRDOBA EN 2020**

# ÍNDICE

## AGRADECIMIENTOS

## RESUMEN

## CUERPOS DESDE Y CONTRA LA PRECARIEDAD: MARCHA *NI UNA MENOS* PERFORMANDO EL ESPACIO PÚBLICO EN LA CIUDAD DE CÓRDOBA EN 2020

### NOTAS INTRODUCTORIAS

Abordaje Metodológico.....	13
Ni Una Menos.....	18
Antecedentes.....	21
Escritura conjunta.....	22

### CUERPOS PRECARIOS

#### CAPÍTULO 1 | NORMAS QUE ENMARCAN

1.1 Marcos.....	27
1.2 Precariedad.....	29
1.3 Calles demarcadas.....	31
1.4 Nosotrxs.....	34

#### CAPÍTULO 2 | CUERPOS EN ALIANZA

2.1 Cuerpos que dicen.....	38
2.2 Cuerpos que ya no estan.....	43
2.3 Cuerpos que trascienden.....	46
2.4 Cuerpos en resistencia.....	48

### CUERPOS PRECARIOS Y SU RESISTENCIA PERFORMATIVA



### **CAPÍTULO 3 | PERFORMANCE**

3.1 Una pregunta por el alcance.....	57
a. Performances interculturales.....	60
b. Performances que hacen.....	63
3.2 La efímera instancia poética.....	65
3.3 La repetición inexacta.....	67
3.4 Nosotrxs en las calles.....	69
3.5 Cuerpos per-formando en el espacio público .....	75

### **CAPÍTULO 4 | LO PÚBLICO DEL ESPACIO**

4.1 Inclusión-exclusión.....	79
4.2 El género del sonido.....	84
4.3 Espacio público.....	87
4.4 Espacio privado.....	92
4.5 Espacio <i>entre</i> .....	97

### **CAPÍTULO 5 | NUEVOS MODOS DE ESTAR JUNTXS**

5.1 A través de los lentes mediáticos.....	101
a. Cara.....	101
b. Contracara.....	103
5.2 Existir en pandemia: nadie vive para sí mismo.....	107
5.3 Mundo quieto, cuerpos en movimiento.....	110
5.4 Gritamos presente.....	117

<b>CONSIDERACIONES FINALES.....</b>	<b>122</b>
-------------------------------------	------------

<b>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>129</b>
---	------------

# **NOTAS INTRODUCTORIAS**

Acostumbradas a pensar en imágenes, miramos la fotografía emblemática del “Cordobazo” —los hechos acaecidos el 29 y 30 de mayo de 1969 en la ciudad de Córdoba— y podemos ver cómo las mujeres fueron recortadas del cuadro donde aparece Agustín Tosco y sus compañeros Elpidio Torres y Atilio López, quienes en cambio trascendieron por muchos años como parte de la memoria histórica. La imagen, entendida como el modo de narrar historias y transmitir memoria, nos deja entrever de qué manera el espacio público y la mirada pública, desde un lente capciosamente mal enfocado, deja fuera del enmarque al cuerpo de las mujeres o cuerpos disidentes, y por lo tanto, intenta dejarlas fuera de la historia. La acción de estos cuerpos inmortalizados en la fotografía del Cordobazo nos inspira a pensar en el valor simbólico de “lo que queda fuera”. El encuadre o el marco define un límite entre lo que es real y lo que no lo es. Limita la realidad a una perspectiva que se impone, simbólica y socialmente. Aceptamos el desafío de buscar algunos marcos imperceptibles en la rutina y mirar los cuerpos que quedan fuera. Entendemos la necesidad de reenmarcar la lucha en la actualidad, y desentramaremos las huellas que deja la lucha feminista.

Las performances en el espacio público pueden instalar elementos disruptivos que interpelan a la sociedad según demandas desde y contra la precariedad. La comunicación entendida como polisémica nos posibilita el análisis crítico de la vida social y de los diversos modos de estar en alianza con otrxs. En este primer acercamiento, observamos un movimiento social y político que se constituye en la sociedad como es el feminismo. Dentro de éste, ciertamente plural y diverso, consideramos las acciones corporeizadas llevadas a cabo en las marchas convocadas por el colectivo Ni Una Menos en la ciudad de Córdoba durante el año 2020, con el objetivo de entender qué experiencias y reivindicaciones sociales transmiten algunos cuerpos dentro de los marcos establecidos.

Partiendo de la premisa de que las performances desarrolladas por lxs sujetxs —siempre en alianza— logran visibilizar las demandas sociales en el espacio público, nos preguntamos: ¿Qué tipos de performatividad adopta el colectivo para manifestar estos reclamos? Utilizando este interrogante clave, reflexionamos acerca de los modos de actuar que tienen algunos cuerpos contra y desde la precariedad, asociando a la misma con una nueva manera de decir, que se enfrenta a las condiciones insostenibles de vida. Para esto, analizamos las distintas modalidades de apropiación de las calles, caracterizamos los tipos de performatividades que adoptan los cuerpos participantes, como así también, identificamos las experiencias y emociones que transmiten a través de estas acciones.

Para abordar este trabajo, nos enfocamos en las marchas de Ni Una Menos. Estas movilizaciones surgen de una consigna que dio nombre al movimiento feminista en Argentina. Más específicamente, Ni Una Menos es un colectivo de protesta que se opone a la violencia contra la mujer y los cuerpos disidentes, y su consecuencia más grave y visible, los femicidios, transfemicidios y travesticidios. Surgió el 3 de junio del 2015 con la convocatoria a una movilización, y en su presentación institucional se destaca: “Ni Una Menos es un grito colectivo contra la violencia machista”. Las concentraciones se volvieron a repetir en los años siguientes hasta el día de hoy, y se replican y expanden en materia de duelo público. La unión de una multitud exigiendo respuestas urgentes frente a la necesidad de estar vivxs, se instala como agenda pública y también política, para enunciar en voz alta las condiciones precarias de vida de algunos cuerpos.

Enmarcadas en una sociedad donde las lógicas del poder son identificables, están en movimiento y en constante repetición a través de los marcos establecidos, pensamos en cómo estos marcos constituyen nuestra vida a partir de la diferencia entre las vidas que son aprehendidas o las que son reconocidas. A su vez, determinan las condiciones diferenciales de lxs sujetxs, las limitaciones en diversos aspectos sociales, y la precariedad adherente que tiene nuestra ontología socio corporal por el mero hecho de nacer mujer o percibirnos como tal. Teniendo en cuenta esto, como objeto de estudio enfocamos nuestra mirada en las performances que se construyen a través de un proceso anafórico, es decir repetitivo, de experimentación permanente, que puede discutir las normas o evidenciar sus fallas, asociadas directamente al colectivo Ni Una Menos.

El feminismo, entre las actividades que organiza, tiene una fuerte impronta en las acciones colectivas que desarrolla en el espacio público a través del cuerpo, como marchas, asambleas públicas y pañuelazos. Actividades entendidas como un modo corporeizado de afirmación que no se apoya sólo en el lenguaje verbal sino también corporal. Desde luego no se trata de oponer lenguaje verbal a lenguaje no verbal, sino de poner mayor énfasis a las acciones corporales que no se reducen a las palabras. Elegimos ampliar la mirada más allá del acto de habla propiamente dicho, del lenguaje nombrado o convencional, ya que consideramos que lo que no se dice con las palabras, pero sí con el cuerpo, significa, y mucho. Es por esto que decidimos poner el foco en los cuerpos, y preguntarnos: ¿Qué es lo que están haciendo en el momento en que se manifiestan? ¿De qué manera eligen expresarse? La acción conjunta es una forma de cuestionar y, en relación a esto, compartimos con la filósofa Judith Butler la

idea del movimiento, la quietud o el estacionamiento del cuerpo en medio de la acción del otro como un acto que “no es mío ni tampoco tuyo, sino algo que ocurre en virtud de la relación existente entre nosotros, algo que surge de esa relación misma” (2017, 16-17).

Nuestra tesis se enfoca, entonces, en analizar cómo el cuerpo puede ser el medio para la demanda de que hay otros modos de habitar el espacio público, y también el privado. Cómo a través de la performatividad se puede visibilizar la precariedad inherente a nuestra vida y cómo a través de ésta, el colectivo feminista logra evidenciar los relatos construidos en el dominio público, ya que, al igual que en centenares de historias, la presencia y los protagonismos de las mujeres y cuerpos disidentes fueron invisibilizados. En relación a esto último, creemos que también es posible la lucha desde el espacio privado. Si consideramos el hecho de que muchos cuerpos por los que se lucha para las que son estas protestas no son capaces de participar en ellas; cuerpos que, a pesar de estar encerrados, no dejan de comunicarse y manifestarse desde sus hogares en el espacio público (virtual o posible). Es por esto que identificamos los distintos modos que eligen y adoptan los cuerpos para comunicarse, ya sea a través de internet, de redes de solidaridad, de los balcones de sus casas, —como lo podemos ver durante este tiempo de cuarentena obligatoria en el mundo—.

Más allá de las múltiples acepciones o resonancias que tiene el término *performance*, en este trabajo pensamos en la concepción que conlleva marcas o registros propios de la teatralidad, que utiliza como escenario las calles, y que realiza una puesta en escena que se vale de las expresiones y la corporeidad de lxs participantes en alianza, para ser visibles. Observamos las performances realizadas por los mismos cuerpos precarios que están en condición de dependencia de ciertas necesidades indispensables para vivir, para entender otra forma de decir, imposible de evadir, que no da margen a no ver, y que no cae en complicidad con el silencio. Reconocemos la importancia de lo efímero y la fugacidad —que la mayoría de las veces caracteriza a las performances—, la fuerza que tienen en el espacio público y cómo esta fuerza se incrementa tras su repetición. ¿Qué es lo performativo? Los cuerpos que se reúnen en un espacio, que se posicionan, bailan, gritan, permanecen parados o en silencio. Los cuerpos en alianza también marchan para resignificar, para hacer justicia, y para recordar los nombres y los rostros de lxs que ya no están. Más allá de la verticalidad que define nuestra condición como cuerpos activos; y más allá de la horizontalidad que alude a un cuerpo en descanso, meditación, derrota, enfermedad. La performance puede ser transitoria y fugaz, pero deja marcas, está cargada de significaciones y puede surgir de la forma más imprevista. Esto,

lejos de quitarle fuerza a la demanda, la potencia, y además, a través de su repetición, puede tambalear los marcos más instaurados.

Cuando las multitudes se reúnen lo que está en juego es justamente el carácter público del espacio. Éste no sólo entendido como el de expresión política sino el de acceso a la información. Siguiendo al politólogo John Keane, el espacio público es aquel que desborda el espacio nacional constituyendo una dimensión pública internacional que moviliza nuevas formas de ciudadanía. A lo largo de este escrito, utilizamos este concepto como sinónimo de *calle*, entendida como el lugar de reunión de lxs sujetxs, que está enmarcado por normas que intervienen en los modos de manifestación. Es decir, sin apoyarnos en la vieja idea de esfera pública (en el original alemán *Öffentlichkeit*) desarrollada por Jürgen Habermas, la cual estaría "configurada por aquellos espacios de espontaneidad social libres tanto de las interferencias estatales, regulaciones del mercado y de los poderosos medios de comunicación"<sup>1</sup> ¿Por qué? Puesto que el trabajo tiene como propósito mirar el modo en que las performances transforman el espacio público, y en ese sentido la calle se vuelve el lugar privilegiado para mirar esa dimensión corporal. Además, compartimos con el especialista en espacios urbanos Roberto Fernández que es necesario comprender las nuevas formas de ocupación política del espacio público para promover una mirada de la ciudad que contribuya a ampliar el horizonte emancipador en el marco de las crecientes demandas. Es por esto que analizamos las maneras que los cuerpos —y nosotras— elegimos para ocupar y habitar las calles, teniendo en cuenta los modos en que se manifiestan los distintos colectivos sociales para incorporarse al imaginario político moderno, y ejercer en forma simbólica la ciudadanía. Identificamos también marchas de carácter reivindicativo, que se desarrollan en torno a demandas específicas, como así también las manifestaciones conmemorativas que se desarrollan en torno a una fecha específica y han ido fortaleciendo a los movimientos sociales, permitiendo la expresión pública del malestar social. Un claro ejemplo serían las movilizaciones del 24 de marzo en nuestro país, día en el que se marcha por la memoria, la

---

<sup>1</sup> Cita extraída del escrito de Juan Carlos Velasco, *Para leer a Habermas* (2003, 170).



verdad y la justicia, por las familias de desaparecidxs en la dictadura militar y por un Nunca más<sup>2</sup> en Argentina.

Por último, nos interesa considerar nuevos modos de estar juntxs, identificando el rol que tienen los medios masivos de comunicación en nuestra lucha en el espacio público, y considerando qué ocurre con las categorías analizadas a lo largo del trabajo, cuando el mundo se pausa por una pandemia. ¿De qué manera se reconfiguran las experiencias colectivas? ¿Qué ocurre con las concepciones del espacio y del tiempo? ¿Cuál es entonces el nuevo escenario de manifestación y reclamo? ¿De qué manera muta lo público y lo privado y cómo nos atraviesa esto? A lo largo del trabajo, entonces, repensamos a partir del lugar que nos da el ser mujer o el de cualquier cuerpo disidente: ¿De qué manera usamos el cuerpo para resignificar este dolor, esta demanda colectiva? Pensando en el pasado, para mantener viva la memoria, pero también para que se cumplan y contemplen los derechos demandados a futuro. Pensando el cuerpo como lo prescindible e imprescindible, lo desechable, lo vulnerado. El rol que se le adjudica al cuerpo del colectivo feminista y el espacio que queremos ocupar nosotras.

## **ABORDAJE METODOLÓGICO**

El abordaje metodológico tiene dos dimensiones: una más teórica de trabajo con los conceptos y otra más práctica de trabajo con el registro de las movilizaciones. A lo largo del trabajo estas dimensiones no aparecen de modo independiente. Esta decisión se apoya en un intento por respetar el proceso de investigación, que fue plenamente conjunto: incluimos la lectura del material teórico y artículos sobre temas referidos, registros y descripciones de nuestra asistencia a tres marchas convocadas por el colectivo Ni Una Menos durante el año 2020 en

---

<sup>2</sup> *Nunca más* es una expresión utilizada para repudiar el terrorismo de Estado, ocurrido durante el autodenominado Proceso de Reorganización Nacional. Fue una dictadura cívico-militar que inició con un golpe de Estado el 24 de marzo de 1976, ejecutado por las Fuerzas Armadas y culminó el 10 de diciembre de 1983. La expresión *Nunca más* proviene del título del Informe de La Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP), creada en 1983 con el objetivo de investigar la desaparición forzada de personas. El informe fue publicado un año después. Nos interesa hacer mención, al terminar el alegato durante el juicio a las juntas, a lo que el fiscal Strassera dijo: "señores jueces, quiero renunciar expresamente a toda pretensión de originalidad para cerrar esta requisitoria. Quiero utilizar una frase que no me pertenece, porque pertenece ya, a todo el pueblo argentino. Señores jueces: nunca más".

Córdoba. La justificación de este número de marchas busca dar cuenta, de manera cronológica y en profundidad, de la significación que tuvieron a lo largo de un año crítico en nuestra ciudad —sin intención de que sea una muestra meramente representativa—.

Para llevar a cabo el registro y su posterior análisis, realizamos una *participación observante y descripción densa* de determinadas intervenciones que se efectuaron en el espacio público por lxs asistentes a las marchas. La decisión para observar las performances y lxs sujetxs en alianza radica en el importante carácter que tiene el cuerpo de la mujer y los cuerpos disidentes en la calle. Tomamos como punto de partida lo que sostienen María Victoria Dahbar y Noe Gall en su escrito *El duelo público como disputa por la sensibilidad* (2019): “La virtud de no haber desenlazado el arte de la política, el vínculo que vuelve a todo arte político no tanto o no sólo por su mensaje, y a toda política, una disputa por la sensibilidad”. A través de nuestro contacto directo en el espacio público, buscamos entender el lugar de enunciación que habilitan las performances y el impacto que generan las acciones colectivas en y por lxs participantxs de las marchas. Y de esta forma desentramar el significado de la demanda, sin dejar de reconocer que estos actos no agotan su significado en la misma.

Este año, en la ciudad de Córdoba asistimos y participamos de tres marchas mencionadas anteriormente. La primera se llevó a cabo el día 9 de marzo, en el contexto del Paro Internacional Feminista Productivo y Reproductivo; la segunda convocatoria fue el 3 de junio, día en el que el colectivo Ni Una Menos celebró 5 años de lucha; y la última fue el 16 de julio, en apoyo a Nora y su familia, en contra de las redes de trata de personas. Al registrar estas manifestaciones, consideramos la tensión que existe entre la clásica *observación participante*<sup>3</sup>, y la *participación observante*. Elegimos utilizar esta última, ya que, si bien ambas técnicas nos permiten acercarnos al acontecimiento, recoger los datos del medio natural, conocer a lxs sujetxs y compartir experiencias mediante la interacción, nos interesa acercarnos a las nociones del sujeto encarnado y situacional, es decir basadas en el afecto.

La *participación observante*, retomada a partir de las nociones desarrolladas por Alba Pons Rabasa y Siobhan Guerrero Mc Manus en *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas*

---

<sup>3</sup> La observación participante, ha sido utilizada en varias disciplinas como instrumento en la investigación cualitativa para recoger datos sobre la gente, los procesos y las culturas. Los métodos cualitativos de recolección de datos, tales como entrevistas, observación y análisis de documentos, son mencionados bajo el término global de "métodos etnográficos".

en la investigación feminista (2018), refiere a utilizar la experiencia y el cuerpo de quien investiga —en este caso nosotras— en mayor medida que si utilizáramos la técnica de la *observación participante*. La riqueza de la *participación observante* radica en poner “el afecto en el lugar del lente a través del cual se analiza la realidad material y social investigada” (28) y que permite construir nuevas propuestas. Desde la antropología sensorial, lo que se propone es utilizar como herramienta de análisis tanto el cuerpo como la sensorialidad para analizar los procesos de materialización de lxs sujetxs. Y esto, pensado desde la etnografía feminista, implica percibir fenómenos difícilmente textualizables o al menos ensayar otras textualidades. En las manifestaciones en el espacio público se desarrollan consciente e inconscientemente una serie de gestos y disposiciones corporales que no están significadas, aunque esto no quiere decir que no construyan significaciones constantes. En este sentido, limitamos el espacio público a las calles, porque entendemos que es ahí donde podemos reponer la corporalidad que reside y persiste. La situacionalidad de las marchas desarrolladas allí tiene un efecto que forma parte fundamental de los procesos de materialización subjetiva y corporal de lxs asistentes tanto como de los mundos que estos habitan cotidianamente. Durante los registros, logramos tener encuentros afectivos y construir relaciones de afecto e intimidad. A partir de esto, reconstruimos e identificamos los diferentes marcos normativos y de inteligibilidad que tiene el campo social. Y el análisis de estos últimos nos permite articular la experiencia de lxs asistentes a la marcha, a la vez que la propia experiencia del trabajo de campo, en el contexto social, histórico y cultural que nos enmarca. El rol de los afectos es fundamental para comprender la vida política de las sociedades contemporáneas y los procesos mismos de subjetivación y consolidación identitaria. Por esto mismo, buscamos aterrizar en el *giro afectivo*<sup>4</sup>, el cual hace un llamado de atención para reconocer la dimensión política de las emociones. Como defienden las autoras: “las emociones existen en ese espacio fenomenológico del cohabitar con otras personas, personas que nos aparecen siempre revestidas de cargas emocionales que son parte de la micropolítica de lo cotidiano” (2018, 11).

---

<sup>4</sup> El mismo surge en la década del 90, en el campo de estudio de las Ciencias Sociales bajo la influencia de las teorías feministas. Este giro incorpora diálogos interdisciplinarios más abiertos y constructivos de las teorías de los cuerpos, del discurso, del psicoanálisis, de la geografía cultural y de la antropología simbólica y de la sociología. Además, intenta redescubrir e incorporar la utilización de las emociones y la circulación de los afectos en la modernidad.

Entendemos la capacidad de un cuerpo de afectar y ser afectado, y nos detenemos a mirar este fenómeno a través de las acciones performativas desarrolladas por los cuerpos en alianza. Descentralizando la idea del sujeto individual, nos situamos en este espacio público, del cual nos consideramos parte. Habitamos nuestro trabajo de forma implicada, como “una práctica corporal, y toda práctica corporal es performativa y participa de nuestros procesos de materialización como sujetos” (2018, 48). El análisis afectivo nos muestra que el elemento situacional y sensible confiere contingencia a las posiciones diferentes que se van dando durante las manifestaciones, y moldea los efectos intersubjetivos e intercorporales. Se trata de un proceso constante de disolución de los límites normativos y reconstrucción de otros límites (2018, 43). En su artículo *Être affecté* (2005), la etnóloga francesa Favret Saada destaca el afecto como un tipo de comunicación no mediada por la palabra, sino por una carga energética leída en el comportamiento y apariencia de sus interlocutores, no intencional y del todo involuntaria. Es decir, una forma de dejarse impactar por el mundo que habitamos, no como una forma de empatía en la que se experimentan sentimientos, percepciones o pensamientos de lxs otrxs, sino una forma de comunión afectiva con el otro. Si bien, coincidimos con la perspectiva de Saada en su mención a dejarnos impactar por la experiencia, no consideramos la oposición afecto-palabra ya que podemos ver la construcción de significaciones en conjunto. Por último, continuando con la idea de la comunión afectiva, retomamos lo que afirma la antropóloga Silvia Soler Casellas: “una propuesta que atiende lo sensorial del campo, que se abandona a los afectos, a la imaginación, a lo inobservable y no toma distancia ni del objeto ni de los sujetos” (2018, 94). No se trata nada más de pensarse desde ahí como una forma de empatía, en la creación de un acontecimiento afectivo compartido en el que unx no experimenta las vivencias del otrx, sino que éstas se producen en el encuentro, en el marco compartido que le da inteligibilidad al vínculo.<sup>5</sup>

Nuestra investigación se encuentra atravesada por experiencias que exceden los marcos normativos que las definen en el campo de lo social, y que también exceden las categorías que planteamos en el trabajo. Al momento de observar, desde una perspectiva investigativa y feminista, nos relacionamos con lxs sujetxs que están siendo “investigadx”, generamos encuentros afectivos, y analizamos cómo las experiencias se articulan constantemente con los

---

<sup>5</sup> Cita extraída del capítulo “Hacia una etnografía de la inclinación: afecto y cuerpo en la economía informal del centro de la ciudad de México”, de Silvia Soler Casellas en el texto *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista* (2018) de Alba Pons Rabasa y Siobhan Guerrero Mc Manus.

propios elementos del contexto. Por esto, el presente trabajo necesariamente va a ir mutando las categorías de análisis, conforme a las representaciones y marcos que encontramos en las distintas manifestaciones. Teniendo en cuenta todo lo mencionado anteriormente, podemos señalar que, durante la realización del mismo, construimos de manera conjunta el “estar-ahí-con” y “ser-con lxs otrxs” de las manifestaciones. Se trata, como dice Pons Rabasa, de dejar que esas emociones se “peguen a tu cuerpo junto con el del otro y habitarlas desde la posición singular que ocupamos” (2018, 95-96). Experimentar el miedo y compartirlo, dejarse compartir el miedo experimentado. Tensarse cuando pasa un auto de policía, o respirar porque justamente pasa, y afectarse diferencialmente con este pequeño acontecimiento. Asumir la distribución diferencial de la precariedad que opera en ese instante y llevarla a la afectación mutua para desde ahí pensar con esa misma precariedad.

El presente trabajo está estructurado en cinco capítulos agrupados en dos partes: Cuerpos precarios y Cuerpos precarios y su resistencia performativa. Dentro de la primera parte se incluyen los dos primeros capítulos: El capítulo 1, “Normas que enmarcan” y el capítulo 2 “Cuerpos en alianza”. Dentro de la segunda parte se contienen los tres capítulos restantes: capítulo 3 “Performance”, capítulo 4 “Lo público del espacio” y capítulo 5 “Nuevos modos de estar juntxs”. La división de estos bloques intenta guiar al lector en un proceso continuo donde los conceptos se vean en diálogo. La elección de este modo de estructurar reside en ordenar el contenido: dentro de la primera parte, desarrollamos conceptos claves y dentro de la segunda parte otras nociones relacionadas, junto a los registros realizados en las marchas.

En el Capítulo 1 desarrollamos el concepto de *precariedad* vinculado con los *marcos* que nos enmarcan a partir de los cuales los sujetxs, desde su condición ontológica y social, pueden ser reconocidxs o aprehendidxs. En el Capítulo 2, trabajamos con el concepto *cuerpo* entendido como los distintos sujetxs que se pueden representar en el espacio público, a través de un *nosotrxs*. Los cuerpos que duelan a los que ya no están, los cuerpos que resisten y los que trascienden. En el Capítulo 3 nos preguntamos por el alcance que tiene el concepto *performance*, y lo analizamos desde distintas perspectivas: desde una dimensión intercultural y desde una dimensión de la acción. Miramos el rasgo efímero y la necesaria repetición que tienen las acciones performativas en la calle. En el Capítulo 4 y a partir de lo público del espacio, desentramamos los distintos aspectos que relacionan al *espacio público* y al *espacio privado*, dando cuenta de la inclusión y exclusión que genera este vínculo, y los límites que se van disolviendo en el espacio *entre*. En el Capítulo 5 finalmente, y a través de los lentes

mediáticos, identificamos cómo éstos influyen de manera positiva o negativa a las acciones performativas de los cuerpos en alianza. Entendiendo a su vez, cómo se logra existir en pandemia y cómo se reconfiguran los *modos de estar juntxs* en un mundo quieto.

## **NI UNA MENOS**

En palabras del colectivo, Ni Una Menos nació ante el hartazgo por la violencia machista. Se nombró así diciendo *basta* de un modo que a todxs conmovió. Esta consigna es la manera de sentenciar que es inaceptable seguir contando mujeres asesinadas por el hecho de ser mujeres o cuerpos disidentes y para señalar cuál es el objeto de esa violencia. Es un movimiento sociopolítico que nació el 3 de junio del 2015 con la convocatoria a una movilización, y como señalábamos en su presentación institucional se destacaba: “Ni Una Menos es un grito colectivo contra la violencia machista que surgió de la necesidad de decir basta a los femicidios, porque en Argentina cada 30 horas asesinan a una mujer sólo por ser mujer”. La consigna desbordó las interpelaciones previas del feminismo, desde donde la violencia machista se viene denunciando hace décadas, pero al mismo tiempo, desde la primera marcha, la calle y el documento demostraron que la fuerza que se movilizaba era un impulso feminista —se reconociera o no con en esa palabra— en su pluralidad de tonos y voces.

¿Por qué Ni Una Menos? En 1995, a modo de protesta por los femicidios ocurridos en Guanajuato, la poeta mexicana Susana Chávez escribió un poema con la frase “Ni una muerta más”. En 2011, la asesinaron. Con esta frase en mente, en marzo del 2015 un grupo de comunicadorxs y artistas feministas convocaron a una maratón de lectura en la Biblioteca Nacional de Buenos Aires, con el fin de visibilizar y reclamar un freno a la cantidad de femicidios ocurridos por día. El 10 de mayo de ese mismo año, Chiara Páez, una chica de 14 años que estaba embarazada, fue brutalmente asesinada y enterrada en el patio de la casa de su novio, en Rufino, Santa Fe. Este hecho desencadenó un gran enojo a nivel social. Recordamos leer un comentario de la periodista Marcela Ojeda en Twitter que decía: “Actrices, políticas, artistas, empresarias, referentes sociales (...) no vamos a levantar la voz? NOS ESTÁN MATANDO”. Casi un mes después se convocó a una concentración para decir “basta de violencia machista”. La convocatoria comenzó en las redes sociales y distintos medios de comunicación, y se viralizó rápidamente. La marcha se realizó el 3 de junio de 2015, teniendo como principal punto de encuentro la Plaza del Congreso en la ciudad de Buenos Aires y repercutió en varias ciudades del país. A la misma asistieron más de 300.000 personas



apoyadas por grupos de derechos de las mujeres, sindicatos, organizaciones políticas y sociales. Las concentraciones se repitieron en los años siguientes hasta el día de hoy, y se fue replicando y expandiendo en materia de duelo público, ya que los casos no cesaron. Recordamos el caso de Micaela Garcia, la joven entrerriana de 21 años, militante del Movimiento Evita, que fue víctima de femicidio en manos de Sebastián Wagner en el año 2017. Lo consideramos como otro de los hitos fundamentales en los que se sumaron miles de personas, caso que contribuyó a la implementación de la Ley Micaela<sup>6</sup>. La sociedad se apropió de la lucha, y se convirtió en campaña colectiva. Fue la unión de una multitud exigiendo respuestas urgentes frente a las injusticias de todos los días y logró instalarse como agenda pública y también política, para gritar cada vez más fuerte por aquellxs que ya no tienen voz. Y es justamente al calor de esas voces que se fue consolidando el Colectivo Ni Una Menos, con sus muchas expresiones regionales, como parte de un movimiento histórico, que tiene hitos organizativos que lo proceden en las tres décadas de Encuentros Nacionales de Mujeres y en la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto legal, seguro y gratuito. Y que también se reconoce en las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, en las mujeres revolucionarias que fueron sus hijas, en los movimientos LGBTIQ+, en las que se organizaron en sindicatos, en las mujeres migrantes, indígenas y afrodescendientes, y en la larga historia de luchas por la ampliación de derechos y la lucha frente a un orden sostenido en la violencia. Puede leerse en la Carta Orgánica de Ni Una Menos<sup>7</sup>:

Nuestras libertades y capacidades vienen de esa tenacidad que se acumula históricamente. Somos parte de esa historicidad y, a la vez, contemporáneas de un movimiento de mujeres novedoso, potente, popular, transversal, libertario, con mil rostros y miles de entonaciones, que es regional e internacional, a la vez que se inscribe en cada parte del territorio nacional. (2017, 1)

Es importante destacar que el colectivo convoca procesos asamblearios para definir las movilizaciones y paros. La asamblea es el espacio donde se construye fuerza en común, desde la multiplicidad y la diversidad, y para construir en conjunto la presencia en las calles.

---

<sup>6</sup> Esta ley, número 27.499, establece la capacitación obligatoria en género y violencia de género para todas las personas que se desempeñan en la función pública —en los poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial de la Nación—. La misma también busca lograr su plena implementación a través de procesos de formación integral, los cuales aporten a la adquisición de herramientas que permitan identificar las desigualdades de género y elaborar estrategias para su erradicación.

<sup>7</sup> La Carta Orgánica del colectivo Ni Una Menos fue publicada en 2017.

Participan de los procesos asamblearios colectivos feministas, partidos políticos, sectores sindicales y activistas independientes. La asamblea es el ámbito donde se congregan todxs lxs participantes, y es la instancia donde se presentan los temas urgentes y se redactan los lineamientos principales para la elaboración de los documentos que se van a leer en cada marcha del 3 de junio. Desde 2017, el colectivo realiza también asambleas situadas, vinculadas a un territorio en conflicto, y organizada con activistas y grupos locales. No se trata solo de desplazarse de lugar, sino de crear las condiciones de circulación de las palabras y de entamar un sitio nuevo, en el que todos los cuerpos cuenten y todos puedan contar.

Ni Una Menos propone acciones colectivas, apostando a la organización y la construcción de prácticas feministas. Trabajan con las diferentes campañas que surgen con el objetivo de denunciar y visibilizar las demandas y las consecuencias sociales y culturales de las estructuras heteropatriarcales que se nos imponen en los diversos ámbitos de la sociedad. El colectivo se construye a distancia del Estado y de los partidos políticos, de las empresas y del capital. Y se basa en la autonomía y la transversalidad para proponer las reformas necesarias. Lxs organizadorxs afirman: “Nuestro activismo es tan político como el de las sufragistas, las que se rebelaron en los conventillos a principios de siglo, las comuneras que pelearon por sus tierras, las madres que buscaron a sus hijas e hijos secuestrados” (2017, 3). La causa que representa Ni Una Menos es acompañada por sujetxs que se sienten interpeladxs por el reclamo, por una consigna que trasciende todo el trabajo que realiza y se manifiesta en todos los órdenes de nuestra vida. Y así, el movimiento logró que una multitud de cuerpos salga a ocupar las calles. La voz del colectivo representa a lxs que todavía viven, de lxs que existen y persisten. También en Latinoamérica las historias individuales importan, sin duda, y ese es uno de los motivos por los que nos interesan las memorias y los testimonios que reflejan el mundo en el que habitualmente vivimos. Pero, sin embargo, Ni Una Menos es una forma de afirmar la voz del colectivo, una solidaridad entre lxs que estamos vivxs, cuya proclama es “vamos a seguir viviendo y no perderemos a ni una más de las nuestras”. En palabras de Judith Butler, en su reciente escrito *Sin miedo: Formas de resistencia a la violencia de hoy* (2020), Ni Una Menos es un acto de expresión del nosotras que agrupa todas nuestras voces cada vez que se reúne. El colectivo protege al individuo de un destino violento, exige un mundo en el que esa lucha contra la muerte violenta sea libre —o así debería ser— por todos los sectores de la sociedad. Y afirma también que las mujeres y cuerpos disidentes seguirán viviendo. Con la multitud de voces y el propio acto de vivir, reivindican su derecho a vivir, a

disfrutar, a ser un cuerpo que conecta apasionadamente con otros cuerpos en el mundo. “Ni Una Menos es una declaración viva por parte de las vivas, unidas para que no se produzca ni una sola muerte violenta más” (30).

## **ANTECEDENTES**

Si bien hay una gran cantidad de trabajos de investigación y de tesis contemporáneas que tratan sobre la lucha colectiva en el espacio público, y las demás cuestiones con las que dialogamos en este escrito, nos interesa mencionar algunas tesis de la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la UNC, que significaron un aporte para nuestro trabajo final de grado por relacionarse con el tema y el movimiento del área de estudio que elegimos.

En primer lugar, mencionaremos la tesis de Doctorado *Poder, sujeto y comunicación. La Glorieta LGBTIQ y la marcha del orgullo gay en la provincia de San Juan* (2018) de Daniel Osvaldo Gimeno. En la misma, el autor se propone observar al movimiento La Glorieta Espacio LGBTIQ, que nuclea a los miembros de las minorías sexuales de la provincia de San Juan para poder “conocer, analizar y reconstruir los efectos de sentido producidos por la intervención del sujeto político La Glorieta LGBTIQ” (2018, 9). Para ello, Gimeno tuvo en cuenta su desenvolvimiento en el espacio político-hegemónico de San Juan, a partir de su visibilización pública en la marcha del orgullo gay. Si bien este trabajo desarrolla la investigación entorno a otro movimiento social, consideramos que tiene familiaridad con muchas de las luchas del colectivo Ni Una Menos, además de lograr en nosotras una inspiración respecto al modo de abordaje y el peso que tienen estxs actorxs políticxs que ocupan performativamente el espacio público. En segundo lugar, queremos citar el trabajo *Entre calles, redes y pancartas. Las formas de comunicación de Ni Una Menos Córdoba y las acciones colectivas para erradicar la violencia de género* (2019) de Andrea Débora Brizuela. Si bien se analizan “las estrategias comunicacionales que utiliza Ni Una Menos Córdoba para difundir y concientizar a la sociedad sobre la violencia de género” consideramos que nos brinda un gran aporte en materia del colectivo y enmarcación temática respecto al espacio público que vamos a analizar. En tercer lugar, y por último, nos interesa destacar la Tesis de Grado *Encuentros que desacatan/desafían al orden patriarcal. Prácticas y espacios de comunicación: ¿Hacia un proyecto de comunidad feminista?* (2020) de Alicia Alarcon. En la misma, encontramos una investigación exploratoria y descriptiva desde adentro de la experiencia contemporánea “feministas trabajando”. Creemos que son muy enriquecedoras las

preguntas y respuestas dadas, descubiertas de manera horizontal y en interacción con la construcción de un proyecto de comunidad feminista.

## **ESCRITURA CONJUNTA**

En la nota introductoria del libro *¿Quién le canta al Estado-Nación? Lenguaje, política, pertenencia* (2009) de la filósofa Judith Butler y de la intelectual Gayatri Chakravorty Spivak, se explica la pertinencia de la traducción de un discurso conjunto. Dado que las circunstancias en las que nos vemos envueltxs invariablemente cambian, “la deconstrucción continúa, en consecuencia, y el diálogo también” (10). Teniendo esto en cuenta, la decisión de realizar un trabajo descriptivo desde adentro se basa en la vigencia de la temática elegida y el modo en el que las demandas mencionadas nos interpelan. Si bien la constitución de un texto supone cierto número de elecciones que no es fácil justificar en su completitud, elaboramos un escrito dialogado que tiene como punto de apoyo la inclusión. Es por esto que abordamos la escritura utilizando el lenguaje inclusivo, para que todxs los participantes del colectivo, tanto como lxs actorxs que van atravesando el trabajo, se sientan apeladxs e interpeladxs.

Realizamos este Trabajo Final desde una escritura conjunta, es decir desde un nosotrxs, ya que transitamos la carrera de Comunicación Social a la par como amigas y compañeras. La elección de la temática es resultado de los intereses y recorridos propios de cada una, y en conjunto. A partir de esto, y dada la distinción entre las orientaciones cursadas —Investigación y planeamiento en Comunicación Social y Comunicación Institucional—, encontramos interrogantes que convergen en dos conceptos fundamentales como son *feminismo* y *espacio público*. Teniendo en cuenta nuestros conocimientos previos y las experiencias vividas en las marchas de Ni Una Menos, consideramos pertinente someter a análisis las categorías propuestas anteriormente. Contemplando lo enriquecedor que puede resultar un proyecto articulado desde modos de escritura diferentes pero desde una igual y profunda preocupación, apostamos a la producción de este proceso de manera colectiva, ya que somos sujetxs en interdependencia desde nuestro nacimiento, y nuestra vida únicamente está garantizada en la alianza con un otrx.

**CUERPOS  
PRECARIOS**

Si te dicen que caí, es que caí.  
Verticalmente.  
Y con horizontales resultados.  
Soy, del ángulo recto  
solamente los lados.  
Ignoro el arte monumental del sesgo,  
esa torsión ornamental del héroe  
que hace que su caer se luzca como un salto.  
Ese rizo del mártir que, ascendiendo  
se sale de la víctima  
y su propio tormento sobrevuela  
no es mi especialidad. Yo, cuando caigo, caigo.  
No hay parábola  
ni aire, ni fuerza de sustentación.  
Un resbalón: espero. Al suelo llego  
por la ruta más breve.  
Un alud, una piedra,  
una viga a la que han dinamitado.  
No hay astucias del cuerpo en mi descenso.  
Se sobrevive: el fondo  
del abismo es más blando  
para quien no vuela, sólo cae.  
Si te dicen que caí, no vengas  
a enseñarme aerodinámica revisionista.  
No me cuentes de los que cayeron venciendo.  
No vengas a decirme  
que no crees que haya sido un accidente.  
En lo único que creo es en el accidente.  
Lo único que sabe hacer el universo  
es derrumbarse sin ningún motivo,  
es desmoronarse porque sí.  
(Vignoli, 2001, *La Caída*)



## CAPÍTULO 1 | NORMAS QUE ENMARCAN

¿Qué puedo decir sino que  
soy la andrógina?  
yo soy la mente viva que no pueden describir  
en su idioma muerto  
el sustantivo perdido, el verbo que sobrevive  
sólo en infinitivo  
las letras de mi nombre están escritas entre los  
párpados  
del recién nacido  
(Rich, 1973, *La extranjera*)

Hace algunos años que reformulamos las mismas preguntas; ¿qué paradójico espacio habitamos ante nuestras experiencias y los marcos normativos? ¿cuáles son, en realidad, nuestras necesidades? ¿cómo las manifestamos? “Seguir las huellas, las pistas, las marcas de las historias invisibles”, como comienza el escrito *La traducción como lectura. Epistemología queer en Esteban Muñoz* (2020, 1). Nos sirve como comienzo, como premisa o quizás, como respuesta. En busca de las pistas que nos dejan algunas vidas, buscaremos ahondar cuáles son las vidas vivibles y las que no son concebidas como tal. Y sobre las últimas, ¿en cuál enmarque/encuadre/marco<sup>8</sup> desenfocado viven? ¿cuál es la disputa que proponen lxs sujetxs que forman parte del colectivo Ni Una Menos? ¿a través de qué formas de materialidad, prácticas anónimas, podemos reconocer lo que no entra en “los estrechos marcos” sociales? Antes de adentrarnos en lo que nos interesa investigar a través del cuerpo —hacerse público en la calle, para resignificarla,— entendemos que es necesario explicar la ontología social que los cuerpos habitan, ya que esta es inseparable del cuerpo y se da de manera anticipada a nuestra condición como cuerpo mismo.

En general “las epistemologías de la modernidad nos sugieren ir a lo discreto” (2020, 2)

---

<sup>8</sup> Enmarcar el marco, en inglés traducido como *framer framed*, es un ejercicio butleriano que se refiere a desestabilizar el marco.

refiriéndose a nuestras vidas y los marcos que enmarcan nuestros cuerpos —como posibilidad de acción—, y que también nos sugieren “cuidado y precaución” respecto a la vía pública y nuestros comportamientos en ella. Sin embargo, Judith Butler en *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (2010) podría decirnos que ninguna vida puede verse dañada o perdida sin antes haber sido aprehendida como viva. Entonces la pregunta que deberíamos hacernos, en primera instancia, es ontológica: ¿qué cuenta como una vida? “El «ser» de la vida está constituido por unos medios selectivos, por lo que no podemos referirnos a este «ser» fuera de las operaciones del poder” (2010, 8). En los mismos términos, y refiriéndose a Marcos de Guerra, María Victoria Dahbar en *Ontología socio-corporal en la filosofía de Judith Butler. Para volver a pensar la acción política* (2017) afirma que “teorizar acerca del cuerpo humano desde esta ontología implica que ese cuerpo es entendido en un entorno, unas relaciones sociales y unas redes de apoyo y sustento como su condición de posibilidad” (307).

Ahora bien, ¿cuáles son los mecanismos específicos del poder a través de los cuales se producen nuestras vidas? La propuesta que desarrolla Butler consiste en que el cuerpo no puede concebirse sino antes de estar expuesto a un modelado y a una forma de carácter social, lo que hace que la ontología del cuerpo necesariamente sea una ontología social. Es decir, que el cuerpo existe en relación con otros, moldeado por normas, organizaciones sociales y políticas que se han desarrollado y se desarrollan históricamente. Para la filósofa, en la implicación de esta ontología socio-corporal de lxs sujetxs, hay dos conceptos claves y relacionados: *marcos* y *precariedad*. En este capítulo nos interesa profundizar acerca de los mismos, ya que nos sirven como punto de partida para entender los modos de reconocimiento y las aprehensiones de algunas vidas que se encuentran sumidas en condiciones precarias de existencia. Y a su vez, para intentar encontrar las normas que nos enmarcan —para ver lo que queda fuera de ellas—. A modo de trasladar estas categorías a lo cotidiano, también identificaremos a lo largo de este capítulo un *nosotrxs* que agrupa los cuerpos que asisten a las marchas de Ni una Menos, con el fin de discernir los distintos modos de hacer posibles, tanto dentro del colectivo como fuera de él.

## 1.1 Marcos

En la sociedad, son los *marcos* que operan para diferenciar las vidas que podemos aprehender de las que no podemos aprehender (o que producen vidas a través de todo un continuum de vida). Éstos organizan los diversos tipos de experiencias que podemos tener, y a su vez, generan ontologías específicas del sujeto. Las condiciones normativas para la producción de estos marcos generan una ontología históricamente contingente, que nos otorga la capacidad de discernir y de nombrar el *ser* del sujeto según unas normas que facilitan dicho reconocimiento. Sin embargo, estos articuladores normativos, se hacen y deshacen, es decir, se ven interrumpidos los unos a los otros según operaciones más amplias en manos del poder. Así, hay sujetos que son plenamente reconocidos como tales, y hay “vidas que no son del todo —o nunca lo son— reconocidas como vidas” (Butler, 2010, 17). Entonces, preguntarnos por las fronteras que enmarcan los marcos, en los que habitamos, es preguntarnos por dónde se legisla marcando el límite, según afirman Ana Levstein y María Victoria Dabhar en *Parergon y Marcos: dos máquinas de lectura* (2017). En francés *passpartout* significa a la vez encuadre o marco, y llave maestra para pasar por todos lados. Es decir, que por un lado enmarca y contiene un adentro, pero por el otro señala un campo sin límites de una textualidad general, un puro afuera, un puro parergon sin ergon<sup>9</sup> localizable más que provisoriamente (313).

Entendiendo a los marcos como constitutivos de nuestra vida, Butler afirma que es necesario diferenciar entre *aprehender* o *reconocer* una vida, para comprender ciertos mecanismos cotidianos que se dan de manera implícita en lo social. El *reconocimiento*, por una parte, es un término fuerte que estuvo sujeto a revisiones durante muchos años y caracteriza una práctica o un acto. Es decir, la reconocibilidad caracteriza las condiciones que preparan a un sujeto para el reconocimiento, y los términos y normas generales actúan de acuerdo a ellos convirtiéndolo

---

<sup>9</sup> Las autoras describen que *parergon* significa “para al lado de” y *ergonobra*, “trabajo”. Supone un límite que debería discernir un adentro de un afuera, lo esencial de lo accidental, por ejemplo, un cuadro y su marco, y la pared sobre la que se asienta el cuadro. Si el *parergon* es necesario es porque al *ergon* algo le falta, porque no es una sustancia presente, plena y autosuficiente sino un suplemento que remite a otro suplemento y así al infinito. El *parergon* suple una falta constitutiva en el *ergon* pero también excede, altera y deteriora, amenazando la pureza del adentro que se falta a sí mismo. Así, el *parergon* desconcierta toda oposición, pero no permanece indeterminado y da lugar a la obra. En todos los dualismos del discurso occidental, éste se aloja en el *ergón* como un “parásito o un huésped deconstruyendo límites, dislocando y desalojando cualquier certeza de presencia” (Levstein y Dabhar, 2017, 313).

en humano, en un sujeto reconocible. La *aprehensión*, por otra parte, es menos precisa, ya que puede implicar el marcar o reconocer sin pleno reconocimiento (2010, 18). El reconocimiento de las normas ocurre de maneras diferenciales, por lo que la solución no sería meramente incluir a los sujetos invisibilizados dentro de la norma. Incluso la vida y la muerte existen en relación a un marco. Los sujetos que quedan fuera de la norma, afirma Butler, las figuras vivas fuera de las normas de la vida no sólo se convierten en el problema que ha de gestionar la normatividad, sino que parece ser eso mismo lo que la normatividad “está obligada a reproducir: está viva, pero no es una vida” (2010, 22). Caer fuera del marco suministrado por las normas, implica ser “un doble implacable”, donde la ontología del mismo no puede ser asegurada como condición de ser vivo, donde sólo quedó expuesto a la aprehensión. En estos mismos términos, M. V. Dahbar en *Ontología socio-corporal en la filosofía de Judith Butler. Para volver a pensar la acción política* (2017) menciona la desposesión, de las que nos alerta Butler como “un límite a la propia suficiencia autónoma del sujeto liberal”. Y en otro sentido, como “una dolorosa condición impuesta por la violencia normativa y normalizadora que determina los términos de la subjetividad, supervivencia y responsabilidad” (302). Así, nuestra constitución, es decir la de lxs sujetxs a través de nuestros cuerpos, es política. Lo personal, lo individual es coextensivo a todo el campo de lo social y se da a consecuencia de una vulnerabilidad social —ya sea física o del deseo— que se genera en esta interdependencia social.

Pensando en cómo es el funcionamiento de los marcos, dentro de las características que Dahbar menciona en su escrito, elegimos mencionar que poseen una estructura re-iterable, y esto se da, ya que en su reiteración radica la posibilidad de su desestabilización. En diálogo con conceptos de Butler, la autora argumenta que si bien el marco pretende contener, vehicular y determinar lo que se ve, también se pone en juego en cada instanciación. El marco depende de las condiciones de reproducibilidad y esa misma reproductibilidad entraña una constante ruptura con el contexto, lo que significa que el propio marco se rompe cada vez que intenta dar una organización definitiva de su contenido. En este sentido, entonces, el marco rompe constantemente con su contexto, es decir, el mismo puede autorromperse. Esto no quiere decir que vaya necesariamente a hacerlo, sino que puede hacerlo (2017, 308). Y hay que destacar que a medida que los marcos rompen consigo mismos para poder instalarse, surgen otras posibilidades de aprehensión.

## 1.2 Precariedad

Pensamos en el otro concepto clave: ¿de qué hablamos cuando hablamos de precariedad? A través de los marcos, y resumiendo un poco lo anterior, implícitamente algunos encuadres jerarquizan la existencia y distribuyen, de manera desigual, las posibilidades de lxs sujetxs. Es por esto que la inclusión-exclusión deja de ser un principio explicativo y lo que pasa a cobrar importancia es cómo las normas —dentro del marco— asignan tipos de reconocimiento, tanto como distribución diferencial de violencia y consecuentemente distintos tipos de vulnerabilidad. La *precariedad* en términos de Butler, es una condición compartida y existencial. La vida es entendida por sus condiciones de vida, la exigencia de las mismas es lo que hace que una vida sea vivible o no. Los marcos estructuran la percepción o posibilidad que tenemos de la vida, y a su vez nos disponen las condiciones necesarias —o no— para sostener la vida misma. Hay que observar “las condiciones sostenedoras de la vida” en mayor medida cuando éstas fallan, para ponerlas en discusión, y es en este punto donde la autora se apoya para analizar distintos casos de manera crítica de lo social y la ontología socio corporal. “La precariedad implica vivir socialmente, es decir, el hecho de que nuestra vida está siempre, en cierto sentido, en manos de otro” (2010, 31). Podemos tomar como ejemplo un nacimiento que es coincidente con la precariedad, por lo que nuestra supervivencia al nacer depende de la red social de manos que nos rodean y que tan reconocible sea el sujeto concebido. En el caso que no sobreviva, aparece el valor de la vida, y esta es una de las condiciones en la que la pérdida parece tener importancia. Así pues, “la capacidad de ser llorado es un presupuesto para toda vida que importe” (2010, 32).

El feminismo, entre las actividades que organiza, tiene una fuerte impronta en las acciones colectivas que desarrolla en el espacio público. Las marchas, asambleas públicas, pañuelazos se realizan en y por cuerpos en alianza —tema que desarrollaremos en el siguiente capítulo—. Éstas, son multitudinarias y tienen lugar en casi todas las provincias de Argentina. A través de ellas, podríamos entender que la lucha feminista manifiesta las vidas que son aprehendidas, pero no siempre reconocidas, las limitaciones en diversos aspectos sociales, y la precariedad adherente que tiene nuestra ontología socio corporal por el mero hecho de nacer mujer o percibirnos como tal. Lxs sujetxs en la calle, al no ser contempladxs por el marco jerárquico

del espacio público, nos situamos —algunxs en mayor instancia que otrxs— como vidas no vivibles y, frente a eso podría dar cuenta del carácter performativo de los marcos, que visibilizan posibilidades de acción para con el cuerpo.

El Estado debe, por obligación positiva, proveer apoyos básicos ante la precariedad —inherente a la vida— que intenten minimizar esta precariedad, de manera igualitaria. Entre estos apoyos básicos encontramos condiciones como la comida, el cobijo, el trabajo, la atención sanitaria, la educación, el derecho a la movilidad y a la expresión, y la protección contra los daños. Y estas condiciones básicas para la vida son las que están faltando, y por las que los cuerpos se reúnen en el espacio público, y luchan. Sosteniendo lo que dijimos al comienzo de este trabajo, iremos tras los rastros que nos brindan lxs sujetxs reunidxs en las marchas, y nuestra participación en ellas. Como objeto de estudio enfocaremos nuestra mirada en la performance que se construye a través de un proceso anafórico, es decir repetitivo, como un proceso de experimentación permanente que nos deja entrever demandas o manifestaciones directas del colectivo Ni Una Menos. Entendemos a la acción política de los cuerpos en alianza como una conjunción de la filosofía de la performance —de la expresión del cuerpo y el arte— con la filosofía del derecho, en un sentido amplio, otorgando derecho a nuevas formas de vida.

Si bien no es fácil reconocer la vida por fuera de los marcos, tampoco es fácil identificarlos dentro de la vorágine que nos envuelve y que constituye la vida. Éstos, además de existir como entidades estáticas también existen como instituciones y relaciones sociales reproducibles, y necesitan de su repetición para mantenerse vigentes (del mismo modo que las performances). “El marco rompe con el mismo a fin de reproducirse a sí mismo, y su reproducción se convierte en el lugar donde es posible una ruptura políticamente muy importante” (2010, 44). Su repetición es necesaria y gracias a ella logra instalarse como hegemónico y revela en esa estructura reiterable su misma ruptura. Acá es donde ciertos movimientos, pueden aprovechar la grieta y su circulación para poner en cuestión ciertos campos de la normatividad como del imaginario social. Si bien la distribución diferencial de la precariedad es —material y perceptualmente— para todas las vidas, hay diferencias en las que no cuadra la consideración susceptible de ser lloradas, y, por ende, de ser valiosas. Estos cuerpos, entonces soportan la carga de hambre, empleo bajo condiciones inadmisibles o no

retribuidos, desemancipación en lo jurídico y de la exposición diferencial a la violencia y a la muerte.

A partir de las expresiones corporales que pudimos observar en las marchas convocadas este 2020 en la ciudad de Córdoba, intentamos entrever y dar materialidad al modo en que lxs sujetxs participantes de las mismas, repiensen la precariedad, la vulnerabilidad, la dañabilidad, la persistencia corporal y las reivindicaciones respecto al lenguaje y el cuerpo para defender los derechos básicos y discutir con los marcos predominantemente establecidos. Pero ahora bien, ¿qué tan difícil resulta encontrar estos marcos tanto dentro como fuera del espacio público que habitamos?

### 1.3 Calles demarcadas

El espacio público en Córdoba tiene una forma convencional, donde si no hay una masculinización del campo social-exterior-público, hay al menos un protagonismo desigual de los cuerpos, por el binarismo normativo dado entre el hombre y la mujer. Estas diferencias, se hacen carne en las dimensiones físicas del poder, articulando algunos marcos imperceptibles que sólo con un esfuerzo al percibirlos y enunciarlos evidencian la precariedad misma del sujeto. Teniendo en cuenta esto, nos gustaría resaltar la principal diferencia que las marchas convocadas por el colectivo Ni Una Menos tienen respecto a las demás marchas históricas de la ciudad y que no se agota en reconfigurar, al menos situacionalmente, el campo social entendido como las calles, el espacio público.

Los marcos, no sólo pueden estar identificados en el espacio público en actores externos sociales al colectivo, entendidos como el Estado de turno o la sociedad en las que vivimos. Dentro del colectivo feminista, y en las marchas mismas podemos encontrar marcos de jerarquía diferencial que se dan a partir de proyectos que las identidades corpo-afectadas no tienen en común. A partir de determinados símbolos por parte de colectivos que acompañan la lucha históricamente, podemos advertir algunos que se destacan más que otros. A esto hacemos referencia teniendo en cuenta las diferencias inmanentes de cada agrupación política —que asiste a la marcha— y las distintas formas de visibilización que logra cada una. Podemos ver sujetxs que deciden ir a marchar, sin ser parte de un movimiento social, o que no sostienen la bandera de un partido político. Los primeros, atravesados por ideales y prácticas

en común, forman parte de un marco que creemos poderoso y que pisa firme las calles en las que se marcha. Estos grupos se posicionan y son reconocidos, y es interesante pensar si su presencia, debilita y/o inhibe a aquellxs sujetxs que marchan sin pertenecer a un grupo, o a grupos que forman parte de las “minorías” dentro del activismo, y a su vez, si debilitan o inestabilizan los marcos establecidos en la vida diaria de las calles.

Las vidas precarias remiten al sistemático abandono, afectándonos de manera distintas. Entonces nos proponemos pensar críticamente no sólo los marcos que intentamos discutir desde el feminismo, sino también ser críticxs con los marcos que encontramos dentro del colectivo que observamos y las lógicas que reproducimos, donde sí podemos dar cuenta de una “minoría” que queda fuera del marco que nos enmarca. Haremos un esfuerzo por percibir y dar cuenta de las relaciones entre lo visible y lo imaginable, y viceversa, entendiendo el desafío que conlleva ver de manera más estabilizada el marco.

Analizaremos dos tipos de marcos, apelando a ciertas interpretaciones: una mirada más amplia y una más enfocada. Si pensamos en el colectivo Ni Una Menos y las convocatorias a las marchas donde se toman las calles reiteradas veces al año, podemos ver en primer lugar, que esta es una interpelación que se da de manera directa a las restricciones civiles respecto a derechos fundamentales como la circulación, la asociación y libertad de expresión de las mujeres y disidencias en el espacio público. Creemos que el marco que se buscaría desestabilizar pertenece en mayor medida a aquel que posibilita que el espacio público sea un ámbito masculinizado, donde la prioridad se le da a los varones; donde la seguridad de los mismos está garantizada durante su circulación; un espacio público donde la mayoría de los puestos en el mercado de trabajo son ocupados o mejor remunerados para hombres<sup>10</sup>. Creemos

---

<sup>10</sup> A partir de una serie de indicadores sociales desagregados por sexo y calculados a partir de bases públicas de la EPH (Encuesta Permanente de Hogares- INDEC- Argentina) se puede evidenciar la desigualdad de género en nuestro país. Los datos citados a continuación refieren a 31 aglomerados urbanos relevados en la EPH y corresponden al 3er cuatrimestre de 2018. Teniendo en cuenta la Tasa de Actividad, la Tasa de empleo, la Tasa de Subocupación y Desocupación podemos ver una imagen de masculinización del mercado de trabajo argentino: 49,1% Tasa de actividad de las mujeres frente a 69,5% en hombres. Respecto a la Tasa de Empleo también hay una diferencia del 20% entre los datos obtenidos. 43,9% de mujeres frente al 64,0% en varones. A diferencia de las anteriores, las tasas de desocupación y subocupación expresan la proporción que estos grupos representan en la Población Económicamente Activa (PEA). En este caso, ambas tasas son mayores para las



que la apelación al marco patriarcal y heteropatriarcal es la que posibilita con sus normas que el espacio público sea más habitable o apto para varones heterosexuales. Tomar la calle (con una convocatoria que excluye a hombres) es una acción política disruptiva que, a diferencia de otras ocupaciones del espacio público, deja exenta a la participación masculina y los posiciona como meros espectadores de algo que difícilmente no puedan ver. La apelación, mediante la libertad de reunión, debe ser protegida por los gobiernos, pero a su vez atendida según las demandas. Sin embargo, se vuelve una paradoja si nosotrxs en las marchas tenemos que reclamar por que este Estado nos proteja dentro del mismo espacio público que estamos tomando, no sólo en momentos donde nos encontramos congregadxs luchando. El poder del Estado es cuestionado en la medida que usa su poder arbitrariamente. Entendemos esto como una maximización de la precariedad, es decir, una condición políticamente inducida por la carencia de redes de apoyo sociales y económicas, exponiéndonos a más daños, violencia y muerte.

Dentro del análisis más finito, desde nuestra participación activa y observante en la marcha del 9 de marzo de 2020 pudimos encontrar algunos marcos que si bien se pueden delinear de manera frágil en la marcha, reproducen lógicas ciertamente arraigadas en el colectivo. Uno de los primeros marcos que pudimos divisar fue cuasi dicotómico respecto a las corrientes mayoritarias en comparación a agrupaciones o movimientos que van sueltos. La dicotomía se percibe, por ejemplo, en el peso diferencial que tienen lxs organizadorxs de la marcha encabezando la misma, junto con otras prioridades, a comparación de los grupos políticos que quedan para el final de la marcha o se adhieren a la misma en interminables brazos al final; sin mencionar a agrupaciones más nuevas o de pocos integrantes. Otro marco que pudimos discernir corresponde con uno de marca heterosexual. Si bien este año en su particularidad, vimos una diferencia respecto a los años anteriores en cuanto a la cartelera o las intervenciones en paredes en relación a la inclusión —aunque sea en lo meramente discursivo— a mujeres trans, travas, tortas, lesbianas, queers y no binaries, creemos que

---

mujeres que para los varones. Esto expresa que, incluso siendo menos en el mercado de trabajo, las mujeres tienen más dificultades para conseguir trabajo y/o para trabajar una jornada completa de ocho horas. Así, los datos respecto a desigualdad jerárquica y en ingresos se repiten de manera negativa en mujeres. Estas estadísticas están disponibles en el sitio web Economía Femenita, en una publicación realizada por la economista Natsumi S. Shokida, en 2019.

usualmente los escenarios y los micrófonos, tanto como las lecturas de los documentos al final de la marcha son leídos por sujetxs miembros del colectivo que no son para nada heterogéneos. Otro marco que podemos dilucidar es de corte de clase o más económico: ¿qué cuerpos son los que van a marchar? ¿qué cuerpos se quedan haciendo las tareas del hogar, o suplantando el rol que ocupa esa mujer que ahora está en la calle? ¿qué cuerpos pueden elegir respecto a su asistencia a esta convocatoria? Y ¿qué cuerpos carecen de las posibilidades de movilidad/viáticos/disponibilidad horaria o física para ocupar el espacio público? Como último marco y no menos importante, nos gustaría mencionar la cuestión racial. Volviendo nuestra mirada a la marcha y lo que podemos percibir, ¿cuántas colectividades se hacen presentes en la misma? ¿hay diversidad étnica en las marchas plurales que afirmamos? Pensando en las voces que mencionamos anteriormente por los micrófonos: ¿qué tipo de idioma hablamos? ¿qué legitima más nuestra lengua que la de una colectividad indígena o extranjera? Sabemos de inmigrantes de América Latina que habitan en nuestro país en busca de trabajo, ¿apelamos a lxs sujetxs de estos sectores más vulnerados? Así, con una mirada crítica hacia nuestro interior, podemos ver quiénes pueden y quiénes no pueden sentirse representadxs a sí mismxs en la lengua pública feminista que afirmamos y militamos. Para hacer de este grito más que un bullicio.

### Nosotrxs

Los cuerpos en la calle resultan peligrosos porque, como tantas otras cosas peligrosas, sugieren que hay otra forma de habitar el espacio y, pensando en términos de Butler, entonces, funcionan en tanto modos que tenemos de asumir la responsabilidad de minimizar la precariedad. Así es como, volviendo sobre la pregunta que formulamos al principio, a través de la ontología del cuerpo comienza un repensar de la responsabilidad, ya que, tanto en superficie como en profundidad, el cuerpo es un fenómeno social. Estamos expuestxs a los demás, somos vulnerables por definición, cuerpos “que, para poder «ser», en el sentido de «persistir», han de contar con lo que está propiamente fuera” (2010, 58).

Pero, ahora bien, ¿de qué hablamos cuando decimos *el colectivo que conformamos*? ¿Quiénes se reconocen como colectivo feminista? ¿en qué consiste este formar-parte-de? Entendemos estos interrogantes como punto de partida para comprender lo que Butler enuncia sobre

quiénes conforman un *nosotrxs* en un marco que no se basa, de hecho, en la aprehensión de similitudes prefabricadas. Tal vez dicha responsabilidad sólo pueda empezar a realizarse mediante “una reflexión crítica sobre esas normas excluyentes por las que están constituidos determinados campos de reconocibilidad, unos campos que son implícitamente invocados cuando, por reflejo cultural, guardamos luto por unas vidas y reaccionamos con frialdad ante la pérdida de otras.” (2010, 64). Un *nosotrxs* que entendemos, como la escritora británica Angela Carter análogamente entiende, a las protagonistas de su libro *Cuentos de Hadas*.

No he reunido las piezas de esta colección partiendo de fuentes heterogéneas para demostrar que todas seamos hermanas del alma, por encima de las diferencias de nuestra piel, y parte de una misma familia humana, aunque haya un par de elementos distintos en la superficie. En todo caso, no creo que sea el caso. Puede que seamos hermanas del alma, por encima del color de la piel, pero eso no significa que tengamos demasiadas cosas en común. Más que eso, quería poner de manifiesto la extraordinaria riqueza y variedad de respuestas que surgen ante un mismo apuro (estar vivas), y la riqueza y diversidad con la que la feminidad, en la práctica, es representada en la cultura extraoficial: sus estrategias, sus intrigas, su dura labor. (Carter, 2016, 16)

Así, podríamos concluir que la implicación social de este planteamiento conlleva a que el *nosotrxs* no se reconoce ni puede reconocerse; ya que éste, desde el principio, está interrumpido por la alteridad, y que las obligaciones que *nosotrxs* tenemos son, precisamente, las que desbaratan cualquier noción establecida o clausurada. Sin embargo, la pregunta respecto a qué vidas se consideran valiosas o merecedoras de ser lloradas, creemos responde a lo que convoca a la alianza de nuestros cuerpos, distinguiéndonos de la población con objeto de defender nuestra vida y el de lxs vulneradx como *nosotrxs*. A lo que nos referimos con esta alianza es a la necesidad de hacer con un otro, distinto a la individualidad de un cuerpo aislado, es decir desde un *nosotrxs*. Y esto es justamente lo que desarrollaremos en el capítulo próximo: la potencia y diversidad de voces que reúne una asamblea como la fuerza emancipadora de la manifestación.

## CAPÍTULO 2 | CUERPOS EN ALIANZA

I was screaming into the canyon, at the moment of my death. The echo I created outlasted my last breath. My voice it made an avalanche. // Estaba gritando en el cañón, en el momento de mi muerte. El eco que creé duró mi último aliento. Mi voz hizo una avalancha. (Apple, 2014)

¿Qué pasa cuando aparecen los cuerpos en las calles? ¿qué están haciendo? Vemos una multitud de personas, de cuerpos, que están —y estamos— en la calle, exigiendo respuestas y comunicando lo que nos pasa. Nos detenemos a pensar en estos cuerpos, no sólo como sujetos individuales que se congregan en un mismo espacio, sino como cuerpos que conforman un colectivo, que están en contacto unos con otros, actuando en conjunto y construyendo un *nosotrxs*, motivados por la rabia de las injusticias del día a día, por la desesperanza y la angustia impulsada por la propia precariedad que nos envuelve. Las marchas, las asambleas populares, las reuniones son expresiones colectivas de la voluntad popular. Allí los cuerpos se reúnen y actúan, y estas acciones corporeizadas están cargadas de significaciones dentro del espacio público. Judith Butler, en *Cuerpos aliados y lucha política* (2017), destaca que la forma de performatividad corporeizada y plural es un componente esencial de cualquier comprensión del pueblo (15). Nos interesa enfocarnos en la fuerza y el poder que tiene una multitud de personas congregadas en la calle, este pueblo que toma el espacio público para hacerse visible y manifestarse. Las asambleas populares se conforman y se disuelven de manera voluntaria o involuntaria y su misma transitoriedad está ligada a su función crítica. Decidimos poner el foco en los cuerpos, y preguntarnos: ¿Qué es lo que están haciendo en el momento en que se manifiestan? ¿De qué manera eligen expresarse? Además de individual, lo que ocurre es colectivo y plural; pertenece al *nosotrxs* que en el capítulo anterior pudimos esbozar. En relación a esto compartimos con Butler la idea del movimiento, la quietud o el estacionamiento del cuerpo en medio de la acción del otro como un acto que “no es mío ni tampoco tuyo, sino algo que ocurre en virtud de la relación existente entre nosotros, algo que surge de esa relación misma” (2017, 16-17).

Pensando en la identidad de lxs sujetxs, en relación con lxs otrxs, recordamos un escrito de Alba Pons Rabasa y Siobhan Guerrero Mc Manus, *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista* (2018) en el cual esbozan la noción de *identidad* entendida no como categoría o autoidentidad, sino como un conjunto de prácticas y un proceso de irse tejiendo en un diálogo en contraste con otras subjetividades. La misma sirve de recordatorio de nuestra diferencia inmanente y de la necesidad de esa racionalidad empática que sueña con el reconocimiento de esa alteridad, de esa diferencia como un horizonte político al cual comprender e interpelar sin acallar. Entendemos a ese *yo sujeto* articulado y construido, a través de múltiples factores y elementos propios del contexto espacio temporal en el que se encuentra, y que construye, a la vez, las subjetividades de cada unx. Estos cuerpos, en conjunto con otros distintos, conforman un *nosotrxs*, que se encuentra en las calles. “Entretejemos vidas, entretejemos cuerpos, entretejemos afectos y entretejemos nuestra comprensión de todo eso y del mundo mismo, y así damos pie a un proyecto común, a la vez político y epistémico de navegar el mundo, de conocerlo” (2018, 4).

Continuando con esta idea, destacamos lo que Judith Butler plantea como la concepción de un *yo* que lleva consigo un *nosotrxs* y una categoría social. Las personas que se reúnen en la calle llevan a la práctica la idea de libertad, justicia e igualdad. Para participar de la política y formar parte de una acción conjunta y colectiva, se reclaman los mismos derechos para todxs, como un trato equitativo. “Es el nosotros el que es activado por la simple reunión de los cuerpos, por esa pluralidad que persiste actúa y presenta sus reivindicaciones en la misma esfera pública que ha abandonado los sujetos individuales” (2017, 64). En este sentido, entendemos a la acción conjunta como una forma de cuestionar, a través del cuerpo, y este carácter corporeizado de cuestionamiento se presenta por medio de las protestas, reuniones, asambleas, huelgas, vigiliass y ocupación del espacio público. Estos cuerpos —en alianza— son aquellos que encuentran en la precariedad su impulso fundamental, ya que son éstos los que luchan y resisten la precariedad del día a día. “Cuando los cuerpos se congregan en la calle, en una plaza o en otros espacios públicos (...) están ejercitando un derecho plural y performativo a la aparición” (2017,18).

Este derecho a la aparición, propuesto por Hannah Arendt y retomado por Judith Butler, afirma e instala al cuerpo en medio del campo político, y reclama condiciones económicas,

sociales y políticas para el mismo, amparándose en su función expresiva y significativa. En las manifestaciones multitudinarias, los cuerpos representan su existencia plural en el espacio público y solicitan que se los reconozca y se los valore. Allí están formando parte del ejercicio performativo de su derecho a la aparición, una reivindicación corporeizada de una vida “más vivible”. Los cuerpos luchan por ser reconocidos y esta lucha se corporiza en el espacio público donde se defiende su significación. En este sentido, es interesante recordar el impacto que generó la *aparición* de las primeras marchas convocadas por el colectivo Ni Una Menos, que luego de múltiples repeticiones<sup>11</sup> —insistentes en aquellos lugares en que se nos oculta— lograron reconocimiento e impronta.

## 2.1 Cuerpos que dicen

Aparecer, moverse, detenerse, hablar y permanecer en silencio son acciones significativas del propio cuerpo, y forman parte de una asamblea imprevista, y de una forma inesperada de la performatividad política que sitúa la vida vivible en el primer plano de la política (Butler, 2017, 25). Aquí nos gustaría hacer una pausa, y pensar qué ocurre con el lenguaje. Sabemos el poder que tiene la comunicación no verbal y las múltiples sensaciones que genera el silencio. Con esto queremos decir que los cuerpos, allí posicionados, aunque no articulen palabras, y se instalen como una congregación silenciosa, están expresando y diciendo. Significan distinto al propio acto de habla, al propio discurso. Como afirma la autora, la asamblea se habla antes de pronunciar ninguna palabra. Por el hecho de juntarse, esa multitud está ya representando una voluntad popular que tiene un significado bien distinto del que transmite “un sujeto unido a otros cuando expresa su voluntad a través de una afirmación verbal” (Butler, 2017, 159).

---

<sup>11</sup> La primera marcha convocada por el colectivo Ni Una Menos fue el 3 de junio del 2015, a la cual asistieron alrededor de 300.000 personas frente al Congreso de la ciudad de Buenos Aires, y la misma se replicó en 80 ciudades del país. Con el tiempo, la lucha colectiva se expandió a países de Latinoamérica, Europa y Asia, entre otros. Las asambleas, concentraciones y marchas conservan la impronta del colectivo, reuniendo cada vez más cuerpos en el espacio público. Cada 3 de junio nos encontramos en las calles y las consignas a lo largo de estos cinco años de lucha fueron cambiando de acuerdo a las demandas: *Ni Una Menos; Vivas nos queremos; Basta de violencia machista y complicidad estatal; No al pacto de Macri con el FMI; Ni Una Menos por violencias sexistas, económicas, racistas, clasistas a las identidades vulneradas; Aborto legal ya y abajo el ajuste del gobierno y el FMI; Nos sostienen las redes feministas. Vivas, libres y desendeudadas nos queremos.*

No elegimos poner el foco en lo verbalizado y lo dicho, ya que no nos interesa insistir en lo nombrado, la forma convencional de usar las palabras. Estas están instituidas en la raíz de lo legítimo, lo oficial y lo dominante y, a nuestro parecer, podrían invisibilizar algunas de las formas que el colectivo tiene para decir. Si bien, no podemos negar su presencia y significación en las asambleas, creemos que lo que no se dice con las palabras, pero sí con el cuerpo, significa, y mucho. Consideramos al cuerpo en movimiento, gritando, o quizás quieto y en silencio, como una forma de expresar aquello que queremos decir, de una forma no convencional, alternativa y en cierto punto incómoda. Este es el punto que queremos destacar: la incomodidad que genera ese cuerpo en alianza con otros cuerpos, y la incomodidad que sacude las estructuras, para posicionarse en la calle, ocupar este espacio, y expresar todo lo que necesita decir. Los cuerpos allí posicionados luchamos, y nos valemos de los recursos que tenemos para mostrar esta realidad que tanto incomoda, y que se elige callar. Esta posibilidad forma parte de la performatividad plural marcada por la dependencia y resistencia del individuo en el espacio. Nuestra tesis se enfoca, entonces, en analizar estas performances en el espacio público que tanto significan y que tanto tienen para decir. Las performances que intervienen y que, a la vez, son una parte inherente de las marchas convocadas por el colectivo Ni Una Menos. Y desde acá invitamos a pensar qué nos quiere decir el cuerpo, de qué manera lo hace, y de qué elementos se vale para hacerlo. Pensar en esta otra forma de decir, imposible de evadir, que no da margen a no ver, y que no cae en complicidad con el silencio.

Nos interesa destacar lo que Dahbar (2017) refiere citando a Butler en *Deshacer el género* (2006): “no sólo que el cuerpo no puede reducirse al lenguaje, sino que además lleva sus propios signos y significantes”. Si el cuerpo es aquello sobre lo cual el lenguaje vacila, puede aparecer y significar de maneras que impugnan la manera en que habla, o incluso, ponen en cuestión que el ser hablante sea su instancia paradigmática (298). Y es justamente en esta conexión entre cuerpo y lenguaje donde la acción política aparece. Dahbar aclara que no se puede escindir a un cuerpo, ni de otros cuerpos –ya siempre en alianza–, ni de las significaciones sociales que asume(n) (2017, 299). La autora aclara, citando a Butler, que el carácter reiterativo de la performatividad configura una teoría de la agencia entendida en tanto capacidad de acción. En este sentido, existe la posibilidad no sólo de volver a la política una categoría expansible sino la potencia de la agencia entendida colectivamente, o la potencia de los cuerpos en alianza (2017, 302). Los cuerpos en alianza con la potencialidad de decir.

En relación a esto, Butler postula una visión performativa de los cuerpos en su materialidad, y este carácter performativo radica en un proceso de significación en que está implicada la repetición de las normas. “Se reiteran una serie de normas de tal modo que la norma nunca es completamente corporizada o replicada” retoma Dahbar (304). Es interesante pensar la lógica de la reiteración, característica de las performances y de las marchas, como la “posibilidad de la resistencia” (314); y así mismo, compartimos con Butler, la necesidad de repensar el lugar de los cuerpos en el ámbito de la política, y el lugar de la política en el ámbito de los cuerpos –teniendo en cuenta la posibilidad de inteligibilidad de sus cuerpos y las posibilidades de aprehensión–.

Necesariamente la política entra en juego cuando las multitudes se reúnen. Formar una multitud significa moverse por el espacio, cuestionando la distinción entre lo público y lo privado. Los cuerpos reclaman lo público, encuentran y producen lo que es público a través del apropiamiento y la reconfiguración de los entornos materiales. En las asambleas luchamos por el espacio público, por poder caminar tranquilxs en la calle, sin miedo a no llegar a casa; se lucha por el empleo, por la educación, por la distribución equitativa de alimentos, por una vida digna. El cuerpo se define por las relaciones que hacen posible su vida y sus actos. Y siguiendo a Butler, nunca podremos entender la vulnerabilidad del cuerpo si no la enmarcamos dentro de las relaciones que éste mantiene con otros seres humanos, con los procesos vitales y las condiciones inorgánicas y vehículos de la vida (2017, 131). Estos cuerpos se ven implicados en las luchas como terreno de la política y como objetivo político en sí mismo, y deben contar con todo lo necesario para sobrevivir.

En las reuniones convocadas, las reivindicaciones políticas se ponen en juego y se comunican. Con esto queremos decir que se plantean principios que pueden crear nuestros ideales de igualdad, interdependencia y que pueden trasladarse a contextos más amplios, tanto en el ámbito nacional como global. En relación con esto, Butler considera que todas las demandas planteadas por estas asambleas tienen invariablemente una dimensión performativa y esta performatividad actúa como una relación quiástica entre el cuerpo y lenguaje (2017, 139). Esta misma relación se conserva en lxs sujetxs, por lo que se repite en lo privado: la performatividad del cuerpo se reproduce en lo privado y hace que lo privado/ personal



también sea político, cuestión que desarrollaremos en el próximo capítulo. Si invadimos y elegimos *aparecer* en la calle es porque necesitamos pasar o movernos por ahí. Pero además necesitamos que se construyan vías públicas por las que nos podemos desplazar con libertad, sin miedo a ser objeto de acoso o a que nos detengan. Si hemos ocupado el espacio público es porque somos cuerpos que sufrimos la precariedad tanto en la calle como cuando estamos dentro de nuestras casas, pero demandamos apoyo por parte de las instituciones públicas que faciliten que nuestra vida sea una vida más vivible.

Lxs sujetxs reunidos en la calle, expresan su oposición a las desigualdades existentes en la sociedad, a las condiciones de precariedad cada vez más extendidas entre la población, así como también, a esas formas de control autoritario y vigilante con que se trata de poner fin a algunos movimientos democráticos. El debate político y la propia acción política pueden desarrollarse a través de asambleas convocadas en la calle, pero también existen otros modos de deliberar y de actuar que no llevan consigo la ocupación del espacio público. En relación a esto último, retomamos lo que Hannah Arendt defiende: “La política no necesita un espacio de aparición, sino cuerpos que aparezcan”. Creemos que, si bien el espacio público es el ámbito de estudio que nosotras elegimos para analizar (y no por preponderar el mismo), no podemos olvidar a aquellos cuerpos que hacen política desde el espacio privado. ¿Qué pasa con los cuerpos que, por múltiples razones, no pueden salir a marchar? No estamos de acuerdo con Arendt, ya que entendemos que aquel cuerpo que permanece en su espacio privado, pero que aún así lucha desde su lugar, también está haciendo política, como destacaría la segunda ola del feminismo –desde la década del 60 hasta el 80– con su consigna “lo personal es político”.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Es interesante recordar en este punto las discusiones que ha tenido el feminismo con la teoría de Arendt, y aquí queremos retomar unas cuestiones esbozadas por Luisa Posada Kubissa en *El feminismo (o la ausencia del feminismo) en el pensamiento político de Hannah Arendt* (2018). ¿Dónde quedan situadas las mujeres en la teoría arendtiana? Desde la tajante división que realiza Arendt entre lo privado-social y lo político, se hace imposible alumbrar la desigualdad entre los sexos como una relación de poder, que sólo se daría en el ámbito público-político. En ningún caso se podrían politizar los conflictos y darles una solución, ya que para la autora sencillamente no son conflictos políticos. De hecho, ser mujer, al ser una diferencia prepolítica, no puede ser trasladada al ámbito político. En la autora, el espacio privado queda definido como esfera de la necesidad, frente a la esfera política que es el espacio de la libertad y la acción. Desde allí, no es posible pensar el ámbito privado y familiar como resultado del ejercicio político de la dominación patriarcal. Y, con ello, estaríamos ante una

Hay cuerpos que se congregan a través de internet, a través de redes de solidaridad, o a través de los balcones de sus casas, como lo podemos ver durante este tiempo de cuarentena obligatoria en el mundo. En la cual, estando encerrados, los cuerpos no dejaron de comunicarse y manifestarse desde sus hogares en el espacio público (virtual o posible). Este aspecto lo desarrollaremos con profundidad en los próximos capítulos, pero es interesante tener en cuenta que en cada una de estas situaciones, consideradas en su contexto específico, tiene lugar el debate y la acción política colectiva.

Pensando en aquellos cuerpos que hacen política desde lo privado, recordamos el ensayo de Johanna Hedva, *Teoría de la mujer enferma* (2016), en donde describe: “Escuché los sonidos de las marchas mientras se deslizaban hasta mi ventana. Pegade a la cama, puse en alto mi puño de mujer enferma, en solidaridad” (8). En su escrito, la autora desarrolla la Teoría de la Mujer Enferma, la cual surgió de cuestionarse: “¿Cómo avientas un ladrillo a través de la ventana de un banco si no puedes salir de la cama?”, invitándonos a pensar en el cuerpo invisibilizado, en aquellos cuyas enfermedades físicas y mentales, les impiden ir a marchar al espacio público –teniendo en cuenta que muchas de las personas para las que son estas protestas, no son capaces de participar en ellas–. Describe al cuerpo invisible, con sus puños en alto, ubicados en algún lugar fuera de la vista. Su teoría es una insistencia en que la mayoría de las formas de protesta política son internalizadas, vividas, encarnadas, sufridas y sin duda invisibles. Describe a la Mujer Enferma como todos aquellos cuerpos disfuncionales, peligrosos y en peligro, malportados, locos, incurables (...) indeseables, que le pertenecen a las mujeres, a las personas de color, pobres, enfermas, neuroatípicas, discapacitadas, queer, trans y de género fluido, quienes han sido históricamente patologizadas, institucionalizadas, brutalizadas, definidas inmanejables, y así vueltas culturalmente ilegítimas y políticamente invisibles (2016, 41).

---

propuesta que resulta incompatible con una mirada crítico-feminista que se propone la transformación política de esa dominación. Sólo la politización de las relaciones privado-domésticas puede sacar a la luz las relaciones de desigualdad entre los sexos y permitir, de este modo, democratizarlas. De otro modo, la división de espacios relegaría a las mujeres al ámbito privado-doméstico, a la actividad de la labor y, por lo mismo, las excluiría de la participación en lo propiamente humano: la política, la acción. Y, con ello se imposibilitaría el proyecto de emancipación que el feminismo es.

Con esto queremos acentuar, en primer lugar, que el cuerpo que lucha, con su puño en alto, está ejerciendo un acto político, sin importar si se encuentra acostado en su cama, o marchando en la calle. En segundo lugar, remarcar lo poderosa que es la unión de los cuerpos que protestan, que luchan por que su reclamo sea visible, porque sus vidas sean vivibles, desde su lugar. Es decir, repensar la alianza de los cuerpos que han sido invisibilizados históricamente, y que buscan ser escuchados, en analogía con lo que plantea Hedva: “cuidar de otros y cuidarse a una misma. (...) Tomarse en serio las vulnerabilidades y fragilidades y precariedades de cada una, y apoyarlas, honrarlas, empoderarlas. Protegerlos, promulgar y practicar comunidad. Una afinidad radical, una sociabilidad interdependiente, políticas del cuidado” (2016, 48).

## 2.2 Cuerpos que ya no están

En *Cuerpos aliados y lucha política* (2017), Judith Butler reflexiona sobre la transición que se produce desde el *espacio de aparición* –concepto que desarrolla Hannah Arendt– hasta la política de la calle. Juntos ejercitan el poder performativo para reclamar lo público de una manera que todavía no está regido en la ley (80). Y acá nos interesa remarcar que aquellos cuerpos que están resistiendo –ocupando el espacio público– están expuestos a posibles actos violentos, y una acción violenta reconfigura lo que será público y el mismo espacio de la política. Con esto, insistimos en que la exposición a posibles daños o a la violencia, tanto implícita como explícita, es inherente siempre que lxs sujetxs circulan en el espacio público. Y esta es justamente una de las razones por las que luchamos: por poder circular el espacio público sin miedo.

Ahora sí, nos detenemos en esta idea que queda latente: la exposición de los cuerpos a posibles actos violentos durante el momento que están marchando. Ya que nos referimos constantemente a los cuerpos en este espacio, es inevitable pensar que están en peligro, sabiendo que, en las asambleas o reuniones, las fuerzas policiales y los medios masivos van a estar observando; sabiendo que quizás durante el acontecimiento ocurra una situación que ponga en peligro el cuerpo que se encuentra “desprotegido” en el espacio. En relación a esto último, recordamos la noción del cuerpo prescindible y a la vez imprescindible que plantea Butler. La contradicción existente en la concepción del cuerpo como necesario e

instrumentalizado para servir al país en una guerra, y a la vez, este mismo cuerpo que defiende su Nación, está totalmente expuesto y es posible que sea eliminado. Aunque el cuerpo enfrentado a la precariedad y la persistencia sea el motivo central de tantas manifestaciones, es también el cuerpo lo que se pone en riesgo ya que muestra su valor y su libertad en el propio acto de la manifestación. A través de la forma corporeizada, lleva a la práctica su reclamación política, y manifiesta su existencia a base de ocupar el espacio y persistir. “Es un acto expresivo y significativo en términos políticos y tiene lugar sin palabras” (Butler, 2017, 24).

El *derecho a tener derechos* defendido por Hannah Arendt y citada por Judith Butler en sus escritos, da cuenta de un derecho que nace cuando se ejerce y que es ejercido por quienes actúan conjuntamente en alianza. Se trata de un derecho cuya legitimidad no depende de una organización, sino que es anterior y precede a cualquier institución política. En las marchas convocadas por el colectivo Ni Una Menos, a modo de ejemplo, el espacio público existente es ocupado por personas que se exponen. Podemos observar en esta marcha en particular, como en otras que se llevan a cabo en la ciudad de Córdoba, la presencia de las fuerzas de control que están en alerta constante, ejerciendo una violencia implícita. Amenazar o intimidar violentamente a estos cuerpos en la calle, es atacar al derecho en sí mismo. En términos de Butler, “el derecho a tener derechos es la persistencia del cuerpo frente a esas fuerzas que tratan de debilitarlo y su persistencia requiere la utilización del espacio y de apoyo material” (2017, 87).

También aquí influye un aspecto importante que no podemos dejar pasar: lo que se dice de las marchas, lo que dicen aquellas personas que no comparten la lucha o quizás las formas que elegimos para luchar. Frente a los comentarios que repudian las acciones colectivas que se llevan a cabo (como cortar la calle y pintar las paredes) es que se genera incertidumbre, miedo, indignación y por esto mismo, las marchas están siendo vigiladas por mecanismos de control, que intentan manejar nuestros cuerpos. En analogía con esto último, nos interesa compartir lo que la autora describe en *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (2010), en relación a la percepción de la vida a través de los sentidos, donde el plan interpretativo funciona “diferenciando los gritos que podemos oír de los que no podemos oír, las visiones que podemos ver de las que no podemos ver, y lo mismo al nivel del tacto e incluso del

olfato”. Pensando entonces qué ocurre con aquellas personas que no comparten nuestra lucha, o que repudian las formas que elegimos para manifestarnos, resaltamos lo que Butler –acertadamente– describe sobre la guerra, la cual “sostiene sus prácticas actuando sobre los sentidos, trabajándolos para poder aprehender el mundo de manera selectiva, anestesiando el afecto como respuesta a ciertas imágenes y sonidos, y vivificando las respuestas afectivas a otras personas”. Por eso la guerra actúa para socavar las bases de una democracia sensata, restringiendo lo que podemos sentir, disponiéndonos para sentir indignación frente a una expresión de la violencia justificada frente a otra (2010, 81).

Queremos detenernos en las acciones corporeizadas. Éstas muestran lo que no se dice: el sometimiento y la precariedad injusta, impuesta por la sociedad. Estos cuerpos están rememorando y haciendo justicia por los cuerpos que ya no están. En este aspecto, destacamos un escrito de Ileana Diéguez, *Cuerpos sin duelo. Iconografías y teatralidades del dolor* (2016), en el cual la autora esboza los lugares del cuerpo, constatando otra dimensión de la corporalidad, más allá de la verticalidad que define nuestra condición como cuerpos activos; más allá de la horizontalidad que alude a un cuerpo en descanso, meditación, caída, cansancio, derrota, enfermedad; más allá incluso de la horizontalidad asignada al cuerpo muerto. Esa otra dimensión a la que refiere Diéguez es “el no-lugar del cuerpo –sin extensión, sin horizontalidad ni verticalidad– que introducen los cuerpos desaparecidos, los amontonamientos de cuerpos desmembrados y acéfalos, las apariciones de fosas comunes, la acumulación creciente de NNs” (20).

La autora se pregunta: ¿Cómo representar la ausencia? ¿qué lugar ocupa el cuerpo? Pensamos en las convocatorias los 24 de marzo, en donde se marcha por la memoria, la verdad y la justicia, por lxs 30.400 desaparecidxs en dictadura militar, por aquellos cuerpos que ya no están y por el dolor que todavía late en las familias y en la Argentina de hoy en día. Como una de las frases que creemos que mejor describe lo que se viven esos días de lucha recordamos: “que los cuerpos que faltan aparezcan en los nuestros”. Pensamos en las marchas convocadas por Ni Una Menos, impulsadas por el dolor de los femicidios, transfemicidios y travesticidios de todos los días. Precisamente, antes de la marcha del 9 de marzo del 2020, habían ocurrido 11 femicidios y 9 transfemicidios, y recordamos los carteles que esbozaban: “marchamos porque en marzo ocurrieron más femicidios que días”. Con este dolor y esa rabia, marchamos,

como también marchan las familias en las manifestaciones en contra del Gatillo Fácil. Nuestros cuerpos significan y salen a la calle para dar lugar y otorgarle al cuerpo desaparecido la condición de posibilidad para que se haga algo, para resignificarlos como modo de accionar distinto, para que jamás se olviden sus nombres, sus rostros. Gritamos por lxs que ya no tienen voz. Estamos en vertical, firmes, marchando, o en horizontal representando a aquellos cuerpos caídos, para exigir justicia, y memoria. Hacemos del dolor individual de una madre o un padre que perdió a su hijx, de una abuela o abuelo que aún no encuentra a su nietx, una experiencia colectiva, que según Diéguez es la premisa para pensar la posibilidad de una comunidad moral, que intenta conformar, aunque sea efímeramente, un cuerpo en el que el dolor pueda comunicarse con el dolor del otro (2016, 15). Las acciones y performatividades en duelo en una sociedad regida por la impunidad tienen la función de insistir en la imposibilidad de una paz sin justicia. “Hacer del duelo un acontecimiento público es mucho más que exponer el lamento. Es reclamar, documentar, testimoniar, organizarse, demandar con lágrimas y palabras, pero también con acciones, como lo han hecho y lo siguen haciendo los padres y madres de los miles de desaparecidos y asesinados en estos tiempos de siniestras guerras” (Diéguez, 2016, 21).

### 2.3 Cuerpos que trascienden

¿De qué buscamos liberarnos cuando no queremos pensar qué relación tiene el dolor de los demás con nuestro dolor? ¿Por qué hemos llegado a cuestionar a aquellos que hicieron de su dolor el escenario de encuentro con el dolor de los otros y emprendieron procesos de luchas profundamente movilizadoras e incluyentes? (Diéguez, 2016, 29). Tomamos estas preguntas disparadoras de la autora, para pensar qué ocurre con el dolor de aquellas personas cercanas, pero también de aquellas que no conocemos, que escuchamos por los medios, que nos contaron. ¿Qué ocurre con aquellxs sujetxs que sufren y que están lejos? Butler, en *Cuerpos aliados y lucha política*, estudia la cercanía y proximidad, como la condición que permite encontrar y conocer al otro. Se tiende a concebir las relaciones éticas como una estrecha ligazón con aquellxs cuyos rostros podemos ver: la proximidad impone reivindicaciones inmediatas sobre los principios que han de respetarse en materia de interior corporal y de no violencia. Pero ocurre algo distinto cuando una parte del mundo protesta contra los actos que tienen lugar en otro lado, y esta forma de indignación moral no depende de una lengua

compartida, sino que se activan vínculos de solidaridad que emergen en cualquier tiempo y espacio. Frente a las injusticias de todo el mundo, los cuerpos se reúnen. Esto lo podemos ver claramente, en Las Tesis, el colectivo feminista chileno que impulsado por las políticas estatales injustas del gobierno de turno, realizó una performance a fines del 2019, que se ha replicado en todas partes mundo. Esos “otros cuerpos”, sin conocer a lxs protagonistxs de aquel discurso, están motivados por la rabia, comparten la bronca y el dolor, y lo toman como suyo, se apropian de este discurso para luchar por lo que ocurre en su parte del mundo, su contexto, pero también reivindicando la lucha de Las Tesis, y así construyen una vez más, el *nosotrxs*.

Vivimos en una época en que nos vemos asaltadxs por imágenes de un sufrimiento lejano que nos impulsan a actuar. Cuando leemos en los medios, las cifras de la cantidad de femicidios, transfemicidios y travesticidios ocurridos, la cantidad de casos de violencia de género, de violencia en los hogares, de abortos clandestinos. Las imágenes que se nos imponen operan como un requerimiento ético: se trata de obligaciones éticas que no son producto de un acuerdo o contrato social en el que expresamente hayamos participado. En relación a esto, Butler se pregunta y nos pregunta: ¿estoy exento de cualquier responsabilidad por el hecho de que algo suceda tan lejos de mí? Esa misma aparición de lo no escogido, a impulsos de la imagen, expresa algo acerca de las obligaciones éticas que se nos imponen sin nuestro consentimiento. Esas exigencias éticas que emergen en nuestra época, a través de círculos globales, dependen de esta limitada reversibilidad de lo próximo y lo distante (2017, 107) y usualmente están delimitadas en los marcos.

Cuando las cámaras nos filman por las calles, se trasladan en alguna medida el cuerpo, la calle, la lucha, y éstos adquieren una dimensión global, que solamente se puede comprender si se asume que en la localización corporal hay ciertas dimensiones del tiempo y el espacio que no se pueden trasladar, y que persisten allí. La autora entiende que existe un límite en el hecho de que el cuerpo no puede ser liberado de su localización. El acontecimiento es local ya que se identifica con las personas que ponen en riesgo sus cuerpos, que se exponen, como mencionamos anteriormente. Pero hay que tener en cuenta también que, si los cuerpos amenazados no son filmados para que esas imágenes circulen, no hay reacción global y tampoco habrá ninguna forma de reconocimiento y conexión ética desde el punto de vista

mundial, y así la realidad efímera no trascendería, más que por la repetición. “Estamos al mismo tiempo allí y aquí y aceptando la localización múltiple y la temporalidad cruzada de unos vínculos éticos globales” resalta Butler (108). En este aspecto, consideramos central la influencia que ejercen y el poder que tienen los medios de comunicación masiva sobre la construcción de la realidad, y sobre estos acontecimientos en particular. Por esto mismo, desarrollaremos estas cuestiones en profundidad en los próximos capítulos.

Entonces, en resumen, queremos destacar que como cuerpos estamos unidos a individuos que no conocemos, y existe una interrelación entre esa otra vida y la propia. Una relación que no puede reducirse a la pertenencia a una nación concreta. La vida del otro es también la nuestra, que se deriva de esa sociabilidad y depende desde el principio de un mundo de otros, formado por y en un mundo social. El carácter no elegido de la cohabitación en la Tierra –concepto propuesto por Hannah Arendt y retomado por Judith Butler– es entendido como la condición de nuestra misma existencia en tanto seres éticos y políticos. Esta idea implica que la población no sólo es irreversiblemente plural y heterogénea, sino que además estamos obligados a salvaguardar esa pluralidad y hacer que se respete su derecho a habitar en el espacio y por lo tanto, su igualdad. La proximidad inesperada y la cohabitación no elegida son la base de nuestras obligaciones éticas en lo que atañe al respeto de toda la población, y también tenemos el deber de exigir a las instituciones que actúen para que todas las vidas sean visibles e iguales (Butler, 2017, 117). Estamos obligados a encontrar formas políticas y económicas que reduzcan la precariedad y sienten las bases de la igualdad, económica y política. Y parafraseando a Butler, estas modalidades pasan a ser el objetivo que se comienza a materializar en las alianzas que reúnen algunas poblaciones, que luchamos en, desde y contra la precariedad.

#### 2.4 Cuerpos en resistencia

Pensando en la vulnerabilidad, y sobre todo en el cuerpo vulnerable, consideramos que son las propias categorías establecidas por las lógicas dominantes y heteropatriarcales de la sociedad que nos ubican como sujetxs vulnerables, por el solo hecho de ser mujeres o cuerpos disidentes, y que se mantienen desde tiempos inmemorables. Lo que sucede es que algunos de los atributos que sirven para definir el género, como pueden ser la vulnerabilidad y la



invulnerabilidad, están distribuidos de manera desigual en ciertos regímenes de poder y esta distribución desigual no tiene otro objetivo que apuntalar esos regímenes de poder que desemponderan a las mujeres (Butler, 2017, 144). A veces, el acto de libertad de marchar en el espacio público plantea una alteración que viene impuesta por el movimiento al cuerpo y como movimiento político. Butler, en este sentido, nos advierte sobre lo que significa poner en juego la vulnerabilidad y pensar ésta en conjunto con otros: la vulnerabilidad y la invulnerabilidad son consecuencias políticas repartidas desigualmente por una esfera de poder que actúa sobre y a través de los cuerpos. Tanto las personas que quieran exponer a otras personas a una posición vulnerable, cómo quienes tienen la intención de defender una posición de vulnerabilidad para ellos mismos, tratan de negar una vulnerabilidad que les hace estar ligados a otros individuos a los que desean dominar (148).

No podemos desligar el cuerpo de sus relaciones constitutivas, ya que el mismo se forma y sostiene apoyándose en las infraestructuras, en las redes sociales y tecnológicas. Por esto mismo, entendemos al cuerpo *vulnerable* respecto a las relaciones de carácter social, económico e histórico que lo envuelven. Esto implica que la vulnerabilidad se forma en relación directa con las condiciones que son ajenas al cuerpo, “el cual queda expuesto a la historia, a la precariedad, a la fuerza, pero también a la pasión, a la amistad repentina y la pérdida inesperada” afirma la autora. La vulnerabilidad nos implica en lo que está más allá de nosotros, pero a la vez es parte de nosotros mismos y constituye una dimensión capital de nuestra corporeidad (2017, 150). Parte de lo que el cuerpo hace es abrirse ante el cuerpo de otro, ya que no son entidades encerradas en sí mismas, si no que están siempre fuera de sí, explorando su medio natural y desposeídos a través de los sentidos. La filósofa enfatiza que, si podemos llegar a “perdernos en otro”, si nuestras capacidades –táctil, móvil, visual, entre otras– nos trasladan más allá de nosotros mismos, es porque el cuerpo no está en su propio lugar y por qué esta disposición es lo que caracteriza a los sentidos corporales de un modo más general (2017, 214). Toda reacción a los hechos está en relación directa con la vulnerabilidad ya que somos receptivos a una historia y nos impactamos por la perspectiva de alguien. En este aspecto, consideramos importante retomar el concepto del cuerpo desde una ontología socio corporal, como desarrollamos en el capítulo anterior. Debemos considerar al cuerpo en su entorno, interrelacionado con los otros cuerpos, con las redes de apoyo y sustento. Como afirma Dahbar (2017) la condición de vulnerabilidad como apertura e incluso

difuminación de las fronteras del mundo animal y el mundo técnico, implican un giro radical en los modos de entender el sujeto corporizado. Pensar la acción política en este contexto, es un desplazamiento, una diferencia en la repetición que viene a interrumpir la temporalidad de la reproducción de las cosas. Recordamos que Butler comprende la lógica de la reiteración como la posibilidad de la resistencia. Y así mismo es que puede leerse la posibilidad de desestabilización de los marcos (314), aquellos que, como mencionamos anteriormente, operan para diferenciar las vidas que podemos aprehender de las que no podemos, y que no sólo organizan una experiencia visual, sino que, también, generan ontologías específicas del sujeto.

El cuerpo está expuesto a personas sobre las que no tiene nada que decir o controlar en su totalidad, y la congregación de los cuerpos y su ensamblaje colectivo es una forma de expresar la voluntad popular, de ocupar y adueñarse de una calle que, en apariencia pertenece a otros, de hacerse con el suelo de la plaza para lograr imponer una acción y un discurso que sean reconocidos por la sociedad (Butler, 2017, 154). En relación con esto, y considerando la idea de Hannah Arendt que el cuerpo y sus necesidades son parte de la acción y los objetivos de la política, pensamos la pluralidad, ligada a la performatividad y la interdependencia. La única razón por la que pensamos en aliarnos con otros individuos es porque es la única manera que se nos ocurre de seguir vivos. Los cuerpos en alianza estamos reivindicando esta dimensión social del cuerpo, que es una de las maneras de poner en escena el mundo que deseamos ver hecho realidad.

*Nosotrxs* es una forma de corporeizar la igualdad frente a la creciente desigualdad. Cada cuerpo, desde sus propias singularidades “otras”, que se reúne con el otro, está reclamando la atención del mundo hacia la posibilidad de tener una vida vivible; estos cuerpos en alianza que somos estamos resistiendo. Cuando estamos en las calles, adoptamos una resistencia no violenta, que necesita de un cuerpo en alianza con otro, como un *nosotrxs* que aparezca y actúe, y que con sus acciones quieran dar forma a un mundo distinto de aquel que combate. Y en palabras de Butler “las alianzas no violentas reivindican enfática y enérgicamente su existencia en la vida pública” (2020, 34). El despliegue de un duelo público se alía con una oposición militante frente a la injusticia. Y del mismo modo que nos oponemos a la violencia por medio de nuestro dolor, estamos practicando la no violencia cuando militamos en contra

de la continuación de la violencia y la destrucción. Estamos luchando contra la violencia sin reproducirla.

Pensando en la idea del cuerpo sostenido y a la vez sosteniendo a otros, Butler afirma el concepto de la *interdependencia corporal* que se pone en escena y que nos muestra que la resistencia no violenta no debe reducirse a los actos heroicos de carácter individual. Justamente porque la no violencia es un modo deliberado de contener un yo corporeizado frente al conflicto, o que se encuentre en medio de las provocaciones del propio conflicto, es preciso instar a una práctica de la no violencia que preceda y anticipé el momento de la decisión (2017, 192). En analogía con lo que plantea la autora en *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (2010), sobre los poemas que escriben personas que están en la cárcel de Guantánamo, pensamos cómo estos escritos, al igual que las acciones corporeizadas en la calle, son –y acá citamos a Butler una vez más– “actos críticos de resistencia, interpretaciones insurgentes, actos incendiarios que, en cierto modo e increíblemente, viven a través de la violencia a la que se oponen, aún cuando no sepamos todavía de qué manera van a sobrevivir dichas vidas” (94).

La acción que caracteriza a la resistencia se encuentra en los actos verbales y no verbales, en los gestos del cuerpo que indican rechazo y silencio. Con esto entendemos que la resistencia es performativa, el cuerpo que resiste en la calle, el movimiento social es en sí mismo una forma social que se expresa. La autora afirma que esto nos lleva a una política en la que la acción performativa adopta una forma plural y corporeizada, llamando la atención sobre las condiciones en que los cuerpos sobreviven, persisten y se desarrollan en el marco de una democracia radical (2017, 211). Hay que movilizar la vulnerabilidad como una forma deliberada y activa de resistencia política y una exposición del cuerpo al ámbito del poder en la acción colectiva de la resistencia. Teniendo en cuenta todas estas cuestiones, nos interesa pensar en la lucha colectiva y las manifestaciones en el espacio público, llevadas a cabo por todos los cuerpos en alianza mencionados anteriormente. Éstas, representadas a través de una performatividad que se logra mediante la acción, la quietud, los sonidos o el silencio que cobran una fuerza distinta capaz de lograr algo nuevo.

**CUERPOS PRECARIOS  
Y SU RESISTENCIA PERFORMATIVA**

Una mirada desde la alcantarilla  
puede ser una visión del mundo  
la rebelión consiste en mirar una rosa  
hasta pulverizarse los ojos.  
(Pizarnik, 1962, 10)

### CAPÍTULO 3 | PERFORMANCE

La rabia digna llegó para quedarse, las jóvenes feministas lo están demostrando, han llevado la teoría a las calles, la filosofía al alma de los pueblos y su canto a los medios que se habían resistido a escuchar que el violador está en palacio o en catedral y habrá de caer algún día, sin un sólo disparo, mientras la tierra tiembla bajo los pies firmes de niñas y mujeres del mundo que no se conformarán más con la vieja normalidad que les confina a roles de sumisión. (Cacho, 2020)<sup>13</sup>

En los capítulos anteriores, delimitamos algunos conceptos de lo social donde nos enmarcamos y los distintos cuerpos que encontramos en la calle y con los que compartimos la lucha, siempre desde la alianza con las distintas singularidades de cada unx. Ahora bien, nos parece pertinente enfocarnos en el modo de pensar y confeccionar los relatos que el colectivo feminista quiere evidenciar en el dominio público, ya que, al igual que en centenares de historias, al transcurrir los años, la presencia y los protagonismos de las mujeres y cuerpos disidentes fueron invisibilizados. De esto podemos dar cuenta en el re-enmarque de imágenes históricas, como por ejemplo, la tradicional fotografía del Cordobazo en las revueltas de mayo de 1969, en la que las mujeres que tuvieron un rol activo y protagonista en la lucha, fueron recortadas, tanto en la narrativa como en las imágenes que circulan hasta el día de hoy.

Si bien hay distintos modos de subvertir el orden e intervenir en lo público, —entendiendo esto como un desplazamiento o disonancia respecto a la tradicional distribución armónica del imaginario social en el espacio público— nos parece clave pensar los modos en que lxs participantes de las convocatorias que estudiamos tienen para manifestarse. Como mencionamos anteriormente, entendemos que —sin manifestarlo como una asociación definitiva y estática— lo público es político, ya que la intimidad de lo personal algunas veces está acompañado por un hacer público equivalente. Pero queremos retomar dos aspectos que menciona Johanna Hedva en *Teoría de la Mujer Enferma* (2016). Cuestiones que consideramos, la filósofa Hannah Arendt deja fuera y que nos parece imprescindible

---

<sup>13</sup> Cita extraída del artículo de Lydia Cacho *La rabia digna llegó para quedarse* (2020), publicada en la revista latinoamericana Gatopardo.

destacarlas antes de seguir abordando los modos de hacer en el espacio público. La primera cuestión en la que falló la autora es en la dependencia en un “público”, lo que requiere un “privado”, y así, un binarismo entre espacio visible e invisible. Eso significó que lo que sea que tome lugar en privado es no-político (11), y esto se debe a que a la filósofa le preocupaba que si todo era considerado político, entonces nada lo sería. Pero lo político no es excluyentemente público y ya. Hay un montón de cuerpos que están siendo invisibilizados y que su posibilidad de ocupar el espacio público es nula y no por voluntad propia. A esto Hedva lo relaciona con la enfermedad, imposibilidad de ausentarse al trabajo debido a la inflexibilidad laboral, las precarias condiciones de trabajo o cuestiones ontológicas que son siempre socio-corporales. Estos cuerpos, según lo que plantea Arendt, al permanecer en el espacio privado, quedarían excluidos de los parámetros de “lucha” o política. A nuestro parecer, al igual que para Judith Butler y como bien afirma la segunda ola del feminismo<sup>14</sup>, lo personal es político, o dicho en otras palabras, distintos aspectos o prácticas que llevamos a cabo en el espacio privado, pueden ser también políticas. Por último, creemos que la salida al espacio público y las experiencias que tenemos allí son un motivo más y no menos válido para nuestra interpelación colectiva a partir de nuestra realidad puertas adentro, en lo privado.

En segundo lugar, Arendt no da cuenta de quién está a cargo de quienes permiten el acceso a lo público. En este sentido, Butler, en la conferencia *Repensar la vulnerabilidad y la resistencia* (2014), afirma que siempre en una demostración pública la policía ya está presente, o viene en camino. Entendemos, junto con Hedva, que es inevitable en cierto punto la violencia en una manifestación, y más aún pensando en las marchas que nosotras analizamos, que justamente surgieron para insistir en la importancia de los cuerpos que son y han sido violentamente des-cuidados. Hay cuerpos, que por miedo a una situación violenta, no asisten; como así también, aquellos que no pueden salir de sus hogares o trabajos. Entonces lo que plantea Hedva es que debemos enfrentar el hecho de que muchas de las personas para las

---

<sup>14</sup> La Segunda Ola Feminista tiene lugar desde principios de la década de 1960 hasta finales de la década de los 80 que coincide con el inicio del Movimiento de Liberación de las Mujeres en Estados Unidos. A comparación de la primera ola del feminismo, que se enfocaba principalmente en la superación de los obstáculos legales, a la igualdad tanto del sufragio femenino como derechos de propiedad, en la segunda ola del feminismo en Estados Unidos las reivindicaciones se centraban en la desigualdad no-oficial, en lo “privado”, como es el caso de la sexualidad, la familia y el derecho al aborto.

que son estas protestas, no son capaces de participar en ellas, lo que implica que no pueden ser visibles como activistas políticxs (12). Respecto a esto último, recordamos lo que plantea Butler en *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy* (2020). La violencia no es un acto aislado, sino que es también una atmósfera, una toxicidad que invade el aire. No siempre adopta la forma de un golpe, o podría ser que el golpe no sea más que un instante en la reproducción estructural y social de la violencia. Entonces, nosotrxs desde nuestro lugar no sólo debemos impedir este golpe, sino también la situación estructural que lo enmarca y posibilita y que le proporciona una “justificación”. Si luchamos, desde el dolor y la rabia, es señal que seguimos vivxs, que percibimos lo que está ocurriendo, sentimos pasión por aquellxs a lxs que amamos, o por aquellxs cuya vida es valiosa y debería ser tratada como tal. En otras palabras: si sentimos dolor y rabia, es que no hemos renunciado a nuestra capacidad de reaccionar ante las injusticias violentas. Significa también que no aceptamos la violencia cotidiana como algo natural, y que no la trataremos como algo que se da por supuesto (31).

Ahora bien, creemos que a través de las performances, y más precisamente las acciones performativas en el espacio público, se podrían afirmar ambas refutaciones a las premisas de Hannah Arendt. En primer lugar, los cuerpos en el espacio público salen a visibilizar cuestiones que les suceden en el ámbito privado —como cuerpos con sus propias singularidades—, y como experiencias compartidas en las calles. Salir al espacio público no como única forma de hacer política, pero sí como otra forma más en la que se podría representar a cuerpos ausentes, invisibilizados y desaparecidos. En segundo lugar, entendemos cómo los cuerpos que vamos a analizar, encuentran en la acción performativa un formato distinto para manifestar significados y sentidos propios tanto en el espacio público como en el privado, y no menos incendiariamente. En este aspecto, es más bien el formato de performance que tiene lugar en las marchas lo que nos interesa destacar. Pensamos en lo que menciona Judith Butler en *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (2010), respecto a los poemas de Guantánamo<sup>15</sup>: cómo éstos no pueden hacer más que cuestionar abiertamente la

---

<sup>15</sup> En *Marcos de Guerra*, Butler retoma el fenómeno de Guantánamo ya abordado en *Vida Precaria* (2004). En esta ocasión lo hace para hablar de rezagos espectrales de la vida de los prisioneros de Guantánamo, pero enfocándose en la publicación de poemas escritos en la prisión, que resistieron a la censura del Departamento de Defensa norteamericano. Además, la filósofa aborda cómo estos poemas lograron que el público conociera e incluso fuera empático con la condición de los prisioneros y les devolvieron cierta dignidad, lo que implica



condición de su propia posibilidad. “¿Cómo puede un cuerpo torturado formar tales palabras?” recupera la autora de lo que dice Al-Haj, uno de los presos y torturados de esta cárcel. Sin embargo, en la respuesta a esta posibilidad, encontramos mucho peso y valor. Vemos a nuestros cuerpos vulnerados y precarizados, sobreviviendo. La formación de estas performatividades está vinculada a la supervivencia, a nuestra representación y la representación del cuerpo ausente. A su vez, se vincula con la manifestación de lo que no se puede ver sino detrás de las paredes. La manifestación no entendida como una posibilidad que se agota en lo discursivo, sino que aborda la enunciación: enuncia que somos sobrevivientes en el espacio público —que no nos brinda las condiciones de una vida vivible—, que somos sobrevivientes pero que no sabemos hasta cuándo.

¿De qué manera usamos el cuerpo para resignificar este dolor como demanda colectiva? Los cuerpos que pueden estar físicamente en el espacio público interrogan y llevan al extremo los tipos de expresión posibles en los límites de la enunciación y de la posibilidad de uso del cuerpo entendido como nuestro cuerpo. Corriendo y resignificando las barreras del dolor, la humillación, la violación y la muerte. A través de lo simbólico, el cuerpo es entregado a la acción performativa y al “otro” como una forma de llamamiento. El cuerpo, siguiendo con Butler, es también lo que sigue viviendo, respirando, tratando de esculpir su aliento en la piedra. Su respiración es precaria: puede ser detenida por la fuerza de la tortura que inflige el otro. “Pero si este estatus precario puede convertirse en condición de sufrimiento, también sirve a la condición de la capacidad de respuesta, a la condición de una formulación del afecto entendida como un acto radical de interpretación frente al sojuzgamiento indeseado” (2010, 93).

### 3.1 Una pregunta por el alcance

Ahora bien, nos queremos detener en una cuestión que creemos fundamental: ¿a qué nos referimos cuando hablamos de performance? ¿qué es una acción performativa? ¿de qué manera se representan los cuerpos durante la performance? Comprendemos, al igual que

---

cuestionar por qué la vida de estos sujetxs no entran en “el tipo de vidas humanas” protegidas por los derechos humanos.

Diana Taylor en *Hacia una definición de performance* (2001), la complejidad del término: “aquel desafío que connota simultáneamente un proceso, una práctica, una episteme, un modo de transmisión, una realización y un medio de intervenir en el mundo que excede ampliamente las posibilidades de las otras palabras que se ofrecen en su lugar” (1). La performance es un fenómeno simultáneamente real y construido, como una serie de prácticas que aúnan lo que históricamente ha sido separado y mantenido como una unidad discreta como discursos ontológicos, epistemológicos, supuestamente independientes. A su vez, queremos destacar la intraducibilidad del término, ya que el mismo proviene de la lengua inglesa y realmente no disponemos de una palabra en lengua castellana para referirnos a este espacio performativo, y esto justamente es producto del logocentrismo que lo niega. Si pensamos en Latinoamérica, el término no tiene equivalente al menos en español o en portugués, pero es comúnmente referido como arte de performance o arte de acción, que va más allá de la representación. Uno de los problemas para utilizar *performance*, siguiendo con Taylor, proviene del amplio rango de comportamientos que cubre: en los ámbitos académicos, políticos, científicos como así también desde la danza hasta el comportamiento cultural convencional. Sin embargo, “esta multiplicidad de usos deja al descubierto las interconexiones de todos estos sistemas de inteligibilidad entre sí y las fricciones productivas que se dan entre ellos” (2001, 3).

Entendemos que la performance puede ser interpretada de múltiples maneras, y es interesante el análisis que realiza la autora en relación con la teatralidad, el espectáculo, la acción y la representación. Las dos primeras capturan lo construido en el sentido abarcativo de performance, en donde la teatralidad implica un escenario, una puesta en escena con participantes en vivo, estructurada en un guión esquemático y con un fin establecido. Entonces, la teatralidad hace de ese escenario algo vivo y atrayente, y no depende exclusivamente del lenguaje para transmitir un patrón establecido, un comportamiento o una acción. Espectáculo, en términos de Taylor, no es una imagen sino una serie de relaciones sociales mediadas por imágenes y de esta manera ata a los individuos a una “economía de la mirada y de mirar” que puede parecer más invisiblemente normalizadora que teatral (2001, 4). No creemos coincidir en este último punto, ya que, si bien las normas se hacen presentes —aunque sea de manera implícita— dentro de cualquier ámbito social, consideramos que la perspectiva de performance que vamos a abarcar busca, al menos, un rompimiento colectivo

de los discursos habilitados o una comodidad de los cuerpos que están en alianza durante la acción. Por otro lado, siguiendo con el análisis que realiza la profesora, tanto la acción como la representación dan lugar a la intervención. La primera es definida como un happening vanguardista, un arte-acción, una concentración, una intervención política que da cuenta de las dimensiones estéticas y políticas de actuar en el sentido de intervenir. Pero este es un término que no da cuenta de los mandatos económicos y sociales que presionan a los individuos para que se desenvuelvan dentro de ciertas escalas normativas. La acción aparece más directa e intencional y menos implicada social y políticamente que *perform*, que evoca tanto la prohibición como el potencial para la transgresión. Por último, representar, y representación evocan nociones de mimesis y de un quiebre entre lo real y su representación, que performance y performar han complicado productivamente (2001, 4).

Más allá de las múltiples acepciones o resonancias que puede tener el término, en este trabajo pensamos en performances que conllevan marcas o registros propios de la teatralidad, que utilizan como escenario las calles, y que realizan una puesta en escena que se vale de las expresiones y la corporeidad de lxs participantes, para ser visibles. De esta forma, los cuerpos actúan en las calles, se concentran y ya esta misma intervención es de cierta forma performativa, toma las dimensiones estéticas para actuar políticamente. En este sentido, elegimos pensar las performances realizadas por los mismos cuerpos precarios que están en condición de dependencia de ciertas necesidades materiales, como el tacto, el lenguaje y una serie de relaciones sin las cuáles no pueden sobrevivir. También pensando en la misma promesa o posibilidad de supervivencia a partir de este encuentro constante en la sociedad: la manifestación y el encuentro de los cuerpos en un formato distinto y en un día específico. Pensar en el eco y la repetición que realizan estos cuerpos en alianza que apelan y comunican, y que necesitan que se los vea y se los escuche.

Entonces, teniendo en cuenta la amplitud del término, consideramos necesario estudiar y analizar la noción de performance desde dos miradas que nos sirven de apoyo para construir nuestra propia interpretación de lo que es una *performance*. Decidimos abordar una línea más artística e intercultural y una más filosófica, pensada desde la acción. Si bien creemos que ninguna de las dos aristas es más importante que la otra, durante nuestro análisis, inevitablemente nos inclinaremos hacia un concepto trabajado desde la filosofía de la

corporalidad, entendiéndolo como separado del binarismo y los sistemas modeladores. No nos interesa abarcar “un colectivo artístico que interviene sobre una causa política (aquella vieja idea del arte como herramienta), sino de ciertas subjetividades articuladas, implicadas en un lugar común, en una interpelación común, en un llamado”<sup>16</sup>. Como dice Ileana Diéguez en *Cuerpos sin duelo* (2013), las relaciones entre arte y horror son muy complejas y no caben en una sentencia estética (5). Teniendo esto en claro, creemos importante mencionar una descripción de ambos aspectos de la performance que nosotras consideramos, para luego poder formular nuestra propia concepción de la *performance*.

#### a. Performances interculturales

La performance fue abordada, entre otros, por Richard Schechner, uno de los fundadores de la disciplina académica de los Estudios de Performance. En su libro *Performance. Teoría y prácticas interculturales* (2000), realiza una teoría respecto a la performance, y queremos remarcar algunos aspectos que considera. Para comenzar, el autor resalta la importancia del momento histórico en el que nos situamos ya que al vivir en una realidad postcolonial, las culturas se chocan y se interfieren hibridándose con energía. Estos choques no son siempre “políticamente correctos” ni agradables (1). Entonces podríamos decir que convivir en un ambiente teatralizado y performativo conlleva a hacer política de distintos modos posibles, donde no es fácil separar el efecto de la sustancia. Todo es una construcción, todo puede ser un “juego de superficies y efectos”, lo que quiere decir —al igual que Judith Butler y John Langshaw Austin— todo o casi todo es performance: ya sea de género, la conformación de un yo en las presentaciones de la vida cotidiana o la planificación urbana.

Los estudios de performance brindan un modo de comprensión de la escena, en una realidad confusa y dinámica experimentada “como performance”. El método que utilizan es de amplio

---

<sup>16</sup> Cita extraída del texto *El duelo público como disputa por la sensibilidad* (2019) de María Victoria Dahbar y Noe Gall. En el mismo, las autoras analizan cómo la Coordinadora de familiares de víctimas de gatillo fácil de la ciudad de Córdoba, Argentina irrumpe en el espacio público, y a través de diferentes recursos estético-políticos, propone otros modos de habitar el duelo. Retoman los modos del duelo público presentes en la historia política del país, a la vez que se desmarcan de ciertos modos tradicionales, toda vez que la inteligibilidad pública de esos cuerpos que ya no están no es en absoluto transparente.

espectro ya que el objeto en el que se va a focalizar esta disciplina incluye los géneros estéticos del teatro, la danza y la música (2000, 15). Sin embargo, no se limita a ellos porque a su vez comprende ritos ceremoniales, humanos y animales, seculares y sagrados; representación y juegos; performances de la vida cotidiana; papeles de la vida familiar, social y profesional; acción política. Como dice el autor, las performances “marcan identidades, tuercen y rehacen el tiempo, adornan y remodelan el cuerpo, cuentan historias, permiten que la gente juegue con conductas repetidas, que entrene y ensaye, presente y represente esas conductas (13). En este sentido, entendemos que cada performance es específica y diferente a las demás por lo que consiste en una repetición. Pero nunca una repetición puede ser exactamente igual a la vez anterior, y esto se da porque los sistemas están en un flujo constante. Desde aquí, los estudios de performance analizados son diferentes a lo que “es” una performance. Con esto, nos referimos a dos categorías que diferencia Schechner, distinguiendo lo que “es performance” de lo que “puede ser estudiado como performance”, y se trata de actividades que no se realizan por primera vez sino por segunda vez y ad infinitum (2000, 13). Los estudios de performance son “inter” —en medio, intergenéricos, interdisciplinarios, interculturales— por eso inherentemente inestables, resistiendo y rechazando toda definición fija. Aceptar ese inter, según el autor, significa oponerse a establecer algún sistema fijo de conocimiento o de valores. Los estudios de la performance son inconclusos, abiertos, multívocos y auto-contradictorios (19). Dentro de esta investigación, un aspecto de la performance de la que nos gustaría alejarnos es la que Schechner menciona como drama estético, en comparación con el drama social. Este último es difícil de especificar, pero tiene más variables y un resultado incierto. A comparación del mismo, el drama estético está casi en su totalidad arreglado de antemano, y los participantes pueden concentrarse no en las estrategias para lograr sus metas sino en las exhibiciones. El drama estético es menos instrumental y más ornamental que el drama social, y también puede usar tiempo y lugar simbólicos, y al hacerlo, ficcionalizarse por completo (2000, 32).

Queremos hacer una pausa y pensar en lo mencionado anteriormente, en cómo las performances cuentan historias y permiten que las personas jueguen con conductas repetidas, que ensayen y representen esas conductas. Gracias a la reproductibilidad técnica —apoyándonos como Judith Butler en Walter Benjamin— podemos ver cómo nuestra misma manifestación podría arribar a contextos donde se articulan otros marcos dominantes,

generando más ruido del que tenemos al alcance de nuestros cuerpos. Esta circularidad, podría construir lo que Butler llama la repetición, que facilitaría la posterior ruptura o debilitamiento de algún marco establecido. A través de la poesía o las fotos, Walter Benjamin nos muestra cómo se puede, además, manifestar mediante otras plataformas el acto destructivo, antes bien que lo destruido (2010, 25) —ya que las barreras a la hora de la circulación se hacen más laxas—. Consideramos que a través de la performance, se pueden transmitir simbólicamente sensaciones, que dado el formato no pueden ser censuradas. Más que mostrar una acción explícita, se manifiestan ciertas reacciones en o por actos sufridos como violentos o criminales. Lo que escapa de las manos a los grandes medios, a modo de ejemplo, si pensamos en la idea de las fotografías y las grabaciones respecto a lo que producimos durante las marchas, puede entonces romper con el enmarcado que implícitamente delimita nuestro contexto. Como dice Judith Butler: “todo marco rompe invariablemente consigo mismo al desplazarse por el espacio y el tiempo” (2010, 26). ¿Logramos así evadir la aceptación cotidiana o la indiferencia social de la precariedad de nuestros cuerpos? No estamos seguras, pero sí creemos que es un modo de hacer visibles, sostener y ampliar la defensa de derechos básicos.

Estas reflexiones se producen a partir del modo en que se ha vuelto polémico el trabajo del arte con las imágenes de la violencia. Pero implica también preguntarse por el lugar que tienen esas imágenes en la vida y en nuestro entorno. Preguntarse por la actitud de cada una de nosotrxs, por la voluntad de desviar la mirada, pasar la página y hacer como si siguiéramos viviendo en el mejor de los mundos. La imagen, como nos ha recordado el historiador de arte Didi-Huberman, “en el sentido antropológico del término, está en el centro de la cuestión ética” (2004, 232). En mucho, las tensiones entre los espacios de representación de la violencia, en la vida cotidiana, en los medios, en los espacios religiosos, en la sexualidad, en el arte tradicional y contemporáneo, tienen que ver con la mirada miope, “la tradicional forma de mirar en occidente” (De Diego, 2005, 66). Ese modo de mirar que nos evita el enfrentamiento con lo incómodo, nos permite relacionarnos de manera cómoda con escenas difíciles, manteniéndonos siempre a salvo como espectadores.

## b. Performances que hacen

En este apartado, nos interesa retomar a diferentes autores de la filosofía y la retórica como John Langshaw Austin, Jacques Derrida y Judith Butler, quienes proponen algunas concepciones sobre lo performativo y la performatividad. La afirmación más radical de lo que es performance —o de lo que podría ser— reside en la noción de lo *performativo*, término acuñado en los 50 por Austin, filósofo del lenguaje. El performativo de este autor es una fuerza del enunciado que realmente hace algo: promesas, contratos, matrimonios. Se refiere a situaciones en las que la emisión del enunciado implica la realización de una acción. Derrida, por su parte, va más allá, y subraya la importancia de la citacionalidad y de la iterabilidad en el acto de habla, planteando la cuestión de si una afirmación performativa podría tener éxito, si su formulación no repitiera un elemento codificado o repetitivo.

Por otro lado, Judith Butler y Peggy Phelan, encontraron el performativo de muchas esferas de la vida humana, personal y social, incluidas actividades tan diversas como la escritura y el género, donde por ejemplo “mujer” no es un supuesto biológico sino algo “decidido” o “construido” culturalmente. Retomando nuevamente a Diana Taylor, destacamos el marco en el que se basa el uso de performatividad que hace Butler: el proceso de socialización por el que género e identidad sexual, a modo de ejemplo, son producidos a través de las prácticas regulatorias y situacionales, las cuales son difíciles de identificar porque el proceso de normalización lo ha invisibilizado. Mientras que para Austin, la performance apunta al lenguaje que hace, para Butler esto va en dirección contraria, al subordinar subjetividad y acción cultural a la práctica discursiva normativa (Taylor, 2016, 3).

Para Judith Butler, hay que actuar, y a partir de esta actuación reclamar el poder que uno necesita: actuar contra y desde la precariedad. Y así es como, tanto la autora como nosotras, entendemos a la *performatividad*. Debemos actuar en el campo político para asegurar las condiciones de nuestra existencia y a su vez, esforzarnos por hacer modos de vida en los cuáles “los actos performativos combatan la precariedad, en una lucha que busca abrir un futuro en el que podríamos experimentar nuevos modos sociales de existencia, en el límite crítico de lo reconocible y otras veces en el centro de lo dominante” (2017, 64). Es interesante destacar la vinculación entre performatividad y precariedad que retoma la filósofa a lo largo

de su trabajo. En *Cuerpos aliados y lucha política* (2017), estudia cómo la precariedad, un término generalizado y mediador, podría operar o está operando ya, como un campo en donde se pueden establecer alianzas entre grupos que son considerados “desechables”. En este sentido, la performatividad es analizada como una manera de decir, que puede crear algo nuevo. No se trata solamente de que el lenguaje actúa, sino de que lo hace con mucha fuerza (41). Butler, en su escrito, remarca cómo la performatividad de género es una práctica que se ha enfrentado a condiciones insostenibles en que las minorías sexuales y de género viven; ésta hace referencia a una distribución diferenciada, donde los grupos más expuestos a la precariedad son los que más riesgo tienen de caer en la pobreza y el hambre. Entonces, la autora analiza la precariedad en relación con las normas de género, de un modo manifiesto: “quienes no viven su género de manera comprensible para los demás sufren un elevado riesgo de maltrato, patologización y de violencia”. Las normas de género intervienen en todo lo relativo a los modos y grados en que podemos aparecer en el espacio público, a cómo se establecen las distinciones entre lo público y lo privado, y a su vez, cómo estas diferencias se convierten en un instrumento de la política sexual (2017, 41).

Como destaca Judith Butler citando a John Inazy: la congregación pública de una multitud cumple una función expresiva que es anterior y va más allá de cualquier demanda que se pueda plantear (2017, 163). Teniendo esto en cuenta, queremos remarcar que nuestro análisis se enfoca en las performances, por la carga de significaciones y emociones que traen consigo en todo acto, y más aún durante una marcha en el espacio público; y por el peso que creemos que tiene un cuerpo que acciona políticamente, y que elige *hacer* en la calle, para dejar de estar invisibilizado. Si bien, coincidimos con algunos aspectos de la teoría de performance de Schechner —sobre todo cuando destaca la amplitud del término: evocando a los géneros estéticos y artísticos, a las construcciones sociales y la acción política—, creemos que la performance va más allá, posibilitando la creación de nuevas significaciones, donde los cuerpos que están realizando estas acciones performativas, logran trascender.

Por último, para aclarar nuestra teoría, queremos citar a José Esteban Muñoz, académico y ensayista cubano que transformó el campo de los estudios queer y de la performance. Él destaca que las performances pueden trascender el juego de la interpretación y los límites de la epistemología, y abrir un nuevo terreno haciendo foco en lo que los actos y objetos hacen



en una matriz social, en vez de lo que éstos podrían significar (2020, 7). Entonces, nos interesa la performance analizada como algo intercultural, difícil de explicar, como una manera de actuar, expresarse, contar historias, adornando el cuerpo, y que por la propia fuerza de su accionar y su repetición, puede crear algo nuevo.

### 3.2 La efímera instancia poética

Diana Taylor (2001), toma a Victor Turner, quien considera que performance, significa *parfournir* —completar o llevar a cabo por completo—. Para él, como para otros antropólogos de los 60 y 70, las performances revelan el carácter más profundo, genuino e individual de una cultura, considerando que los pueblos podían llegar a comprenderse entre sí a través de sus performances. Por otro lado, para otros autores, la performance significaba exactamente lo opuesto: el “ser construido” de la performance señala su artificialidad, su "puesta en escena" y por lo tanto, la antítesis de lo real y lo verdadero (2001, 2). Nosotras retomamos la idea de Turner —junto con la concepción de Butler—, ya que consideramos que, siempre pensando en las asambleas populares donde se congregan y luchan los cuerpos, la reiteración de las acciones performativas, dejan marcas, huellas y significaciones que caracterizan identidades y culturas, que están cargadas de símbolos y tradiciones. “Las performances funcionan como actos vitales de transferencia, transmitiendo saber social, memoria, sentido de identidad (2001, 1).

A veces, la espontaneidad y la inmediatez caracterizan esta concepción de performance —en otros casos, podemos ver intervenciones performativas en las que no predomina la espontaneidad sino que hay un planeamiento para su llevada a cabo—, así como su transitoriedad y fugacidad, que la distinguen de cualquier otra acción, y que a la vez dependen de ciertos repertorios y memorias. Pueden aparecer inesperadamente, se manifiestan, y desaparecen, culminan, en cualquier momento de la forma más imprevista, al igual que “uno de esos episodios fugaces en que la democracia se pone en acción”, como describe Butler (2017, 28). Y en relación a esto, nos preguntamos: ¿puede el rasgo efímero, inherente a la performance, limitar el impacto de la demanda?

En términos de José Esteban Muñoz, retomando el escrito *La traducción como lectura*.

*Epistemología queer en Esteban Muñoz* (2020) entendemos lo efímero como una evidencia que reformula y expande nuestra comprensión de la materialidad, la cual no la olvida sino que la recrea. El autor vincula lo efímero a formatos alternativos de textualidad y narratividad como memoria y performance: “son todas las cosas que perduran luego de una performance, un tipo de evidencia de lo que se ha revelado pero ciertamente no la cosa en sí misma” (6). Entonces, no es la performance en sí misma, como una base epistemológica, sino son todos los rastros que deja. Muñoz, a su vez, nos invita a pensar lo efímero como algo móvil, y como “una forma de probar y producir argumentos a menudo elaborados por la cultura de las minorías y lxs criticxs”. Los cuerpos que luchamos por una vida vivible, imaginamos nuestra cotidianeidad de otra manera, y eso nos impulsa a actuar; y es justamente lo efímero lo que nos permite imaginar lo cotidiano como algo eventual, anecdótico, lo que está pasando, lo que no permanece. Así, nuestras acciones son performativas y efímeras, ya que no permanecen durante mucho tiempo, pero tienen un gran peso y dejan huellas que quedan marcadas tanto en los mismos cuerpos que están luchando, como aquellos cuerpos que no son parte de la lucha, pero se ven afectados de cierta forma por lo que está pasando en el espacio y momento de la manifestación.

Considerando el impacto que tienen las acciones performativas en el espacio público, no podemos dejar de pensar en las emociones y los sentimientos que entran en juego. Pons Rabasa y Guerrero Mc Manus (2018) destacan cómo las emociones existen en ese espacio fenomenológico del cohabitar con otras personas, que nos aparecen siempre revestidas de cargas emocionales que son parte de la micropolítica de lo cotidiano. Así, el giro afectivo en los feminismos hace un llamado de atención para reconocer la dimensión política de las emociones (2018, 10) y esto es justamente lo que podemos ver en marchas que analizamos y de las que somos parte. No se trata de pensarse desde ahí como una forma de empatía, en la creación de un acontecimiento afectivo compartido en el que cada unx no experimenta las sensaciones ni las vivencias del otrx, sino que éstas se producen en el encuentro, en el marco compartido que le da inteligibilidad al vínculo. Ya de por sí, ver y ser parte de esa multitud de personas congregadas, sentir lo que se vive en aquellos días de lucha, reúne distintos sujetxs por un malestar común, que en el encuentro necesariamente vira hacia diversas emociones. Gritar, cantar, permanecer en silencio junto con nuestrxs compañerxs de lucha genera un sentimiento de unión, de pertenencia y de acompañamiento, que no se siente todos los días.

Esta congregación es un acto performativo, efímero, que deja huellas.

Durante las marchas, nos preguntarnos: ¿cómo la realidad se apropia del acto performativo para seguir produciendo y reproduciendo significaciones sociales? Es interesante pensar no cómo el arte utiliza la realidad, sino cómo la realidad se apropia de algunas acciones performativas para comunicar y expresarse. En relación a esto último, recordamos la *estructura de sentimientos* de Raymond Williams, que cita Muñoz. Williams explica las maneras en las que el arte transmite, traduce y engendra estructuras de sentimientos, tropos de emoción y experiencia vivida que son ciertamente materiales, sin ser necesariamente “sólidos”. Para el autor, esta estructura es el proceso en el que se ponen en relación la continuidad de las formaciones sociales al interior de una obra de arte (2020, 6). Lo efímero incluye performances de experiencia transitada, manteniendo políticas y urgencias experimentales hasta mucho después de que estas estructuras de sentimientos hayan sido vividas; y en este sentido podemos analizar cómo lo efímero se resiste a los sistemas dominantes de clasificación estética e institucional. En analogía con esto, destacamos lo que plantea Muñoz en relación a lo *queer*: en la medida en que ha sido sistemáticamente invisibilizado en la esfera pública masiva, ha existido y circulado como una estructura de sentimientos compartida que abarca formas de sexualidad minoritarias, y además sostiene otras relaciones afectivas disidentes a diferentes aspectos del sistema sexo/género (2020, 7).

### 3.3 La repetición inexacta

Como destacamos en el capítulo anterior, elegimos poner el foco en lo que el cuerpo dice, representa, como afirma Butler “no hay habla sin que el cuerpo signifique algo y a veces lo que el cuerpo indica es bien diferente de lo que las palabras dicen” (2017, 166). La esfera de la performatividad política incluye y a la vez excede las manifestaciones verbales y escritas. La aparición en el espacio público alude a la presencia visible, efímera, y a las manifestaciones verbales, la representación activa y el silencio. Estos actos son acciones colectivas, una pluralidad de cuerpos que ponen en práctica un propósito, y que se repiten. En este sentido, recordamos la enunciación “nosotros, el pueblo” con el que dialoga Butler (2017). La misma reúne a ese grupo por medio del acto de habla. Quizás sea imposible que todas las personas digan al unísono “nosotros, el pueblo”, y aún cuando pudieran hacerlo, es

un momento breve y transitorio, y de la expresión de tales sonidos se deriva esa acción plural concertada, ese acto de habla formulado conjuntamente con todas las variaciones que la repetición implica (180). La coordinación y serialidad temporal, la proximidad de los cuerpos, la variedad del público, la repetición de las acciones, son todos aspectos esenciales y característicos de las asambleas públicas y manifestaciones.

En *Cuerpos sin duelo* (2013), respecto a la repetición en la asamblea, podemos ver cómo Diéguez nos afirma que se abre una distancia entre el acontecimiento y su representación. Si bien, las acciones suceden en el espacio público, estas manifestaciones usualmente son experimentadas como si le sucedieran a otras personas, o por el contrario, nos vemos representadxs por ellxs —ya lo experimentamos o padecemos—. A esto nos gustaría agregar el efecto o sentimiento que podría generar la repetición del acontecimiento, o más bien de la performance, en el sentido de sumarle un peso a lo representado, o llegar al objetivo de los cuerpos: ser escuchados y vistos. A nuestro parecer, la repetición de la performance, como carácter inherente de la misma, podría habilitar —al igual que la repetición o la no repetición de los marcos— la puesta en duda o jaque de la aceptación cotidiana de la vida, aprehendida como tal y las concepciones aceptadas del mundo. Así la repetición de algunas performances a través de los años y de las marchas, teniendo en cuenta sus particularidades temporales y espaciales, se consolidaron como símbolos inherentes a las convocatorias organizadas por Ni Una Menos tanto como para otros colectivos feministas. Cuando hablamos de símbolos, estamos haciendo referencia a acciones que creemos performativas como el puño cerrado en alto, las pelucas fucsias de Las Socorristas que se hacen visibles en cada marcha, como así también aquel momento efímero en el que alzamos el pañuelo verde<sup>17</sup>, todxs mirando hacia la

---

<sup>17</sup> El pañuelo verde simboliza los derechos de las mujeres, la resistencia y la equidad. La inspiración surgió por las Abuelas de la Plaza de Mayo en Buenos Aires, Argentina, quienes usan pañuelos blancos en la lucha por los Derechos Humanos, y para llamar la atención sobre los secuestros y asesinatos de sus seres queridos durante la dictadura militar en el país. En este caso, la *Marea Verde* o la *Ola verde*, se asocia a un movimiento histórico para legalizar los derechos del aborto en Argentina. Cada 28 de septiembre, Día Internacional por el Aborto Seguro, se realiza una gran jornada de acciones coordinadas en Latinoamérica y el Caribe, con pañuelazos en las calles. Este 2020, debido a la pandemia por el COVID-19, las redes sociales se convirtieron en calles, y el grito global por la legalización del aborto se realizó mediante un Pañuelazo Virtual que compartió las consignas: *Educación sexual para decidir, anticonceptivos para no abortar, aborto legal para no morir*.

misma dirección, acompañadxs de canciones características de los encuentros.

Como consecuencia de los marcos impuestos que determinan qué vidas son reconocibles y cuáles no, estas vidas se ven evidenciadas y contrapuestas en el espacio público como espacio de circulación. El mismo carácter reiterativo del marco, entonces, sirve como característica para las estrategias de lxs sujetxs más precarios, para corromper los campos de normatividad, en este caso: a partir de la repetición de la performance y su circulación. Si bien no podemos arriesgarnos a afirmar la posibilidad de romper un marco consolidado a través de las performances, consideramos que su repetición es un llamamiento a la justicia y un fin o evidencia de la violencia sufrida por estos cuerpos.

A partir de la performance, además, podemos ver cómo se ubica en igual medida la distribución del duelo público que afirmaría Diéguez (2013): es una cuestión política sumamente importante. Con la performance y la presencia en el espacio público, es posible registrar la población dañada en un intento de desbaratar el orden y hacer duelo abierto plenamente relacionado con la injusticia y la indignación. Estamos hablando de “unas reacciones afectivas que están sumamente reguladas por regímenes de poder y, a veces, sometidas a censura explícita” (Butler, 2010, 66). Con la repetición de la representación, lo sucedido queda fuera de control. Y en mayor medida, cuando éstas invaden el espacio privado superando los límites físicos de la performance en un espacio-tiempo, a partir de la reproducción, y por medio de los medios masivos de comunicación —como es el caso que mencionamos anteriormente, con el colectivo Las Tesis de Chile, cuya performance logró trascender, reproducirse y repetirse alrededor del mundo—.

### 3.4 Nosotrxs en las calles

Mirar a los cuerpos y su performatividad política en la calle, enfocarnos en lo efímero para mirar lo cotidiano de otra manera. Para entender lo efímero hay que agudizar la vista —y por qué no la participación—, prestar atención a las “voces otras” y prácticas que habitan otros espacios y eventualmente eligen ocupar el espacio público en una ocasión que habilita, o en donde se buscan las posibilidades de accionar —de manera distinta— en él. A través de la performatividad política de la marcha convocada por Ni Una Menos, el día 9 de marzo del

2020, intentamos acceder a historias, memorias y realidades que son incómodas de enunciar dentro de la narrativa histórica instaurada, patriarcal y heteronormativa dominante. Entender lo performativo como una ocasión intelectual y discursiva, a través del cuerpo, de adentrarnos en la experiencia de quienes necesitan mostrarnos algo que prevalece invisible.

Como decíamos, la performatividad se desarrolla a través de los gestos, los movimientos al andar, las formas que adopta el sonido y la imagen, así como otros medios expresivos que no pueden reducirse a las formas públicas del discurso verbal. Esta manera de reunirnos en las calles forma parte de la dimensión performativa de la política, la cual insiste en la interdependencia de lxs sujetxs, así como en las obligaciones éticas y políticas que se derivan de toda norma que priva, o quiere privar, a una población de una vida vivible. Según Butler, la política de la performatividad es una manera de expresar y representar el valor en el marco de un esquema biopolítico que amenaza con infravalorar a tales poblaciones, y no podemos luchar por una vida vivible, sin atender a las necesidades que permiten a un cuerpo persistir. Por esto mismo, es preciso exigir que los cuerpos tengan lo necesario para sobrevivir porque no cabe duda de que la supervivencia es una precondition de todas las demás reivindicaciones que se pueden plantear (2017, 209).

Ahora bien, para acercar las características propias de las performances a lo cotidiano, como así también los distintos aspectos que consideramos sobre el *cuerpo* y su accionar en alianza con otros cuerpos, creemos preciso describir lo vivido el 9 de marzo de 2020, día en el que el colectivo Ni Una Menos convocó a una masiva manifestación en el marco del Paro Internacional Feminista Productivo y Reproductivo<sup>18</sup>. Dispuestas a participar activamente de la convocatoria, nos encontramos en la intersección donde usualmente comienzan la mayoría de las marchas históricas de la ciudad de Córdoba: Av. Colón y Av. Figueroa Alcorta (más conocida como La Cañada). El colectivo Ni Una Menos convocó a esta marcha masiva que, ya hace cinco años, forma parte de la agenda pública y política en nuestro país. La

---

<sup>18</sup> El Paro Internacional de Mujeres, es un movimiento mundial que promueve una huelga internacional el día 8 de marzo, fecha en la que se celebra el Día Internacional de la Mujer. El movimiento fue creado a finales de octubre de 2016 como respuesta a la violencia social, legal, política, moral y verbal actual que sufren las mujeres y disidencias en diversas latitudes y fue promovido por organizaciones de más 50 países para visibilizar la violencia machista en todas sus formas y expresiones: sexual, social, cultural, política y económica.

convocatoria fue a las 18 hs del día establecido, con una serie de consignas que serían enunciadas con anterioridad y leídas de manera oficial al finalizar la marcha, en el escenario frente al Patio Olmos: *La deuda es con nosotras y nosotres, ¡No con el FMI! Exigimos inclusión laboral trans, aborto legal, seguro y gratuito; le decimos basta a los femicidios, transfemicidios y travesticidios. Presenciamos y somos parte del Paro Internacional de mujeres, tortas, travas, bisexuales, trans y no binaries.*

Caminamos al punto de encuentro y comenzamos a ver un pañuelo verde, después otro, y un cartel, un grupo de chicxs, una mujer de violeta y verde, después muchos pañuelos más. La convocatoria es inminente, y nos encontramos reunidxs antes de la hora citada. Miles de cuerpos se reúnen sobre las calles donde se realiza el encuentro, dispuestxs a cuestionar a través del propio cuerpo, sabiendo la incomodidad que genera esta multitud ocupando las calles del centro cordobés. Nuestros cuerpos significan. Salimos a la calle para dar lugar a otros cuerpos desaparecidos o ausentes, generando una condición de posibilidad para el cambio o la acción, resignificando los cuerpos como un modo de accionar distinto. Algunxs, distribuidxs bajo alguna bandera política, otrxs en organizaciones de diversa índole como federaciones o sindicatos y muchxs más de manera independiente. La barredora se moviliza y comienza la marcha.

Lo que percibimos en esta marcha masiva no es una categoría o autoidentidad, sino la comunión de un conjunto de prácticas que conforma un proceso en el que los cuerpos nos vamos tejiendo en un diálogo en contraste con subjetividades con diferencias inmanentes. La alianza de los distintos cuerpos al reunirnos en las calles, comunica con mucha fuerza. Tanto desde el lugar que ocupa ese cuerpo que está en lucha, con el puño en alto, como aquel cuerpo no autorizado o ausente, desaparecido —“el no lugar del cuerpo” de los desaparecidxs en términos de Diéguez—.

No podemos dejar de pensar en los femicidios ocurridos en los días anteriores. Recordamos escuchar: “Luchamos porque en marzo hubieron más femicidios que días”. Con la bronca, y la impotencia cargada como una mochila, marchamos. Al comenzar el recorrido por la Avenida Colón una abuela con su nieta, están paradas, sonriendo, con carteles bien en alto. El cartel de la abuela dice: “Soy hija de las madres de los pañuelos blancos, y madre de las hijas de los

pañuelos verdes”, citando a La Revolución de las Viejas<sup>19</sup>. Y debajo esbozaba: “Y abuela que sale a la calle con su nieta para enseñar y compartir la lucha”. Piel de gallina. A su lado, la nieta, de unos 6 años, sostiene un cartel que dice: “Yo no sé coser, yo no sé bordar, pero... se abre la puerta para ir a luchar”. Nos acercamos a la abuela para pedirle si podíamos tomarles una fotografía, registrando el momento. Y allí, pudimos percibir la emoción de ambas, que nos recibieron con una sonrisa para la foto. En este instante, recordamos los encuentros afectivos que mencionamos al comienzo del trabajo. La importancia de la construcción de relaciones de afecto e intimidad durante una marcha, la capacidad del cuerpo de afectar y ser afectado, y cómo las emociones existen en ese espacio fenomenológico del cohabitar con otras personas. Seguimos caminando, miramos a todos lados, vemos una multitud. Nos encontramos con amigxs, conocidxs, nos abrazamos. Observamos otrxs sujetxs que se van encontrando con conocidxs, la felicidad en sus rostros por encontrarse allí, para ocupar y habitar la calle y luchar. En ese momento, comprendemos lo que Butler defiende como el acto de marchar por el espacio público: aquello por lo que se lucha, es justamente el carácter público del espacio” (2017, 75). Ese acto de libertad, de marchar en las calles, plantea una alteración que viene adherida al movimiento del cuerpo y como movimiento político.

Como pausa activa, vemos dos sujetxs que flamean banderas de colores con las manos, vemos un acto performativo, efímero, pero que genera impacto. Recordamos la performance, como destaca Taylor, como un fenómeno real y a su vez construido, como una serie de prácticas que aúnan lo que históricamente ha sido separado y mantenido como una unidad discreta. Lo podemos ver en las caras de lxs espectadorxs, que se detienen un momento a ver ese baile. Vemos cámaras que registran todo, una marcha que se frena por un instante. Los colores iluminan el camino, los carteles y brillos. Los cánticos y las frases resuenan una y otra vez, y se ven escritas en los carteles que van apareciendo a lo largo del recorrido. En medio de la

---

<sup>19</sup> La Revolución de las Viejas es un colectivo que surgió de una propuesta que realizó la diputada por el Frente de Todos Gabriela Cerruti, a través de sus redes sociales, el 18 de enero del 2020. En el mismo plantea una nueva consigna que emerge para nombrar a una generación que no tiene su historia contada: “somos la generación a mitad de camino entre nuestras abuelas y las jóvenes feministas que rompen mandatos”. Propone armar la Revolución de las Viejas, cuya pulsión revolucionaria sigue latente y exige políticas públicas a la altura. El colectivo debate sobre el ecofeminismo, la eutanasia, el acceso a la educación sexual integral para mujeres adultas, cupo laboral para mujeres mayores de 40, entre otros.



multitud se levanta un cartel: “Tranquila mamá, hoy no camino sola”. A su lado, se eleva otro cartel: “Se lo debemos a las pibas que nunca volvieron”. Llegando a la esquina, por doblar en la calle General Paz, vemos un grupo que lleva un cartel con una letra cada unx. Se posicionan y se lee: Tocan a una, tocan a todas. Entre ellxs, una nena muy chica, se pone de rodillas, con una sonrisa, y levanta un cartel. Y lo que vemos, nos da más piel de gallina, todavía: “Mujeres a ganar”. Entendemos a estos carteles como la representación explícita de algunos cuerpos y los distintos modos que tienen éstos cuando aparecen. El cuerpo poniendo en palabras lo que está representando en el espacio público.

Caminamos juntxs, algunxs apiñadxs en grupo compartiendo mate, otrxs encolumnadxs bajo ideales políticos o gustos cotidianos, otra mayoría acompañadx de sus hijxs, sus hermanxs, sus abuelxs, de sus madres o parejas; no hay lógica precisa que sigan ni brecha generacional que se inscriba. Entendemos, al igual que Diana Taylor, que la teatralidad hace de este escenario, de esta calle, algo vivo y atrayente, en el cual no dependemos —como en otros contextos— exclusivamente del lenguaje para transmitir un patrón establecido, un comportamiento o una acción. Algunxs también van solxs, como habitamos los espacios públicos en la cotidianeidad, aunque personalmente no percibimos sensación de seguridad y compañía similar a la que se genera en la calle durante las marchas de Ni Una Menos.

Cerca de las 20 hs, cuando baja el sol, horario donde muchxs de nosotrxs comenzaríamos a ir rápido y escapando de la sombra, un grupo de chicxs se abre, piden permiso en el espacio, este que estamos construyendo juntxs. Son aproximadamente doce sujetxs, cada unx está pintadx de distintas formas con colores, brillos e inscripciones verdes y violetas, con pañuelos de la Campaña por el aborto legal en las muñecas o el cuello. Se unen, por los hombros, de manera intercalada (unx hacia adelante y unx hacia atrás) en una hilera, “frontera horizontal” simulando una cadena, en dirección a todos los frentes de la marcha. Tomadxs por los hombros, con rostros enojados y con voz firme, de manera sincronizada, gritan: “Decimos basta. Yo no soy la mujer de la bolsa, por eso estoy acá. Yo no soy la mujer de la bolsa, porque esa mujer ya no está. Y ellas, las que ya no están, son la herida que desmadra a todas las heridas, y de ese tajo común se alimenta nuestra rabia. Nosotras, con lágrimas en los ojos y el cuerpo en situación de guerra decimos: ¡basta!”. Comienzan a exclamarlo de nuevo desde el principio, pero de manera más fuerte y allí notamos el carácter repetitivo y poderoso de la

propia performance. ¡Cuánta fuerza! Este texto, que podría ser un poema, es la letra de la canción “Que la rabia nos valga” de la cantante argentina Miss Bolivia. Esta canción, recitado, o performance eriza las pieles y genera un silencio de luto y reflexión en lxs que lxs rodeábamos.

Queremos destacar este modo de performar, que a partir de esta actuación reclama el poder que unx necesita: cuerpos unidos actuando contra y desde la precariedad. La performatividad analizada como una manera de decir, que tiene el potencial para crear algo nuevo y que lo hace con mucha fuerza. Logrando transmitir saber social, memoria y sentido de identidad, a la vez que logra duelar públicamente a los cuerpos que ya no están. Nuestros cuerpos significan y dan lugar a los cuerpos desaparecidos, otorgándoles la condición de posibilidad para resignificarlos, para que jamás se olviden sus nombres, sus rostros. Gritamos por lxs que ya no tienen voz, por aquellos cuerpos que no están. Estamos en vertical, firmes, marchando, o en horizontal representando a aquellos cuerpos caídos, para exigir justicia, y memoria. Hacemos del dolor individual una experiencia colectiva.

Llegamos al lugar donde se encuentra desplegado el escenario, en el cual, minutos más tarde, apreciaremos distintas intervenciones artísticas de sujetxs que buscan inaugurar de manera más “oficial” el lado festivo de la marcha, a través de relatos, música y bailes. Una voz, presenta y dirige a través de un micrófono. La marcha está terminando, estamos todxs agrupadxs. Llegó el momento de alzar nuestros pañuelos verdes, todxs, paradxs, mirando hacia el escenario. Percibimos el estar-ahí-con y ser-con lxs otros, que se va construyendo, nos sentimos parte de la lucha colectiva. Entre cánticos característicos que conocemos, alzamos bien en alto el pañuelo. Este símbolo de reivindicación de lucha, de generaciones jóvenes y adultas, que inunda las calles. El pañuelo verde, levantado arriba de nuestras cabezas, se siente como el derecho que tenemos a decir *no* a lo que no se desea, de impugnar a la democracia machista, de rechazar el lugar de subordinación que nos impone el Estado. El pañuelo simboliza nuestra lucha y es la contraseña a un lenguaje claro: “No estamos solxs”.

La dimensión política de las emociones se encuentra implícitamente en la impronta de esta marcha. Son los cuerpos en alianza que se reúnen, más allá de los propósitos individuales. Lxs sujetxs cargados de experiencias corposubjetivas se posicionan, comparten, materializan y

representan —performativamente— un proceso de configuración identitaria y de materialización corporal y subjetiva de elementos en común. Somos un nosotrxs que se articula, y nuestra identidad sirve de recordatorio de nuestra diferencia y de la necesidad de esa racionalidad empática que sueña con el reconocimiento de esa alteridad, como un horizonte político al cual comprender e interpelar sin acallar. Un cuerpo performando y en alianza que busca romper las cadenas que nos retroalimentan, para evidenciar lo insoportable, lo invivible, lo no llorado. El espacio de circulación entendido como el espacio público roto o intervenido por un día y el carácter reiterativo del marco heteronormativo. Como destaca José Esteban Muñoz, hay muchas cosas que perduran luego de la performance, hay un tipo de evidencia que se revela a través de ella, son los rastros y huellas que deja. La realidad valiéndose del arte.

### 3.5 Cuerpos per-formando el espacio público

A modo de conclusión de este capítulo, que consideramos piedra angular de nuestra investigación, nos gustaría destacar cómo la realidad se apropia del acto performativo para seguir produciendo y reproduciendo significaciones sociales. Sin fijar la mirada en cómo el arte utiliza la realidad, sino cómo la realidad se apropia de algunas acciones performativas para expresarse. A través de la performance como medio y herramienta para ver lo no visto, lo no dicho. Como bien dice Angela Carter en *Cuentos de hadas* (2016), es interesante ver cómo se usa el arte para, a través de él, transferir conocimientos, demandas y reivindicaciones que posteriormente serían mediatizadas. Además de ser un modo fuera de lo convencional, al interior puede contener tantas interpretaciones como el contexto le pueda dar.

La performance en acción interpela e involucra a la norma sin perder el potencial de transgresión. Así, podemos ver como dos términos que distingue Schechner (2000), —a nuestro modo de ver en estas performances—, se entrelazan: uno de los sentidos que él distingue es la experiencia estética, donde una representación se orienta al entretenimiento del público o los presentes, en este caso de lxs manifestantes. Y el otro sentido que hace referencia a una experiencia que, con eficacia, transforma a lxs sujetxs. Así, la dimensión dual que tienen las performances en las marchas de Ni Una Menos “adornan y remodelan el cuerpo, cuentan historias, permiten que la gente juegue con conductas repetidas, que se

entrene y ensaye, presente y re-presente esas conductas” (2000, 13).

Poniendo en movimiento los pensamientos, y los modos de manifestarse sin los límites intrínsecos del lenguaje, queda en evidencia la potencialidad de los cuerpos en acción. Las representaciones que documentan la precariedad que padecen ciertos cuerpos en el ámbito público y privado nos parecen un modo necesario de reafirmar la memoria histórica de una sociedad. Como podemos leer en *Cuerpos sin duelo* (2013), entendemos el valor de las narrativas, citando a la profesora Veena Das, como construcciones alternativas de los acontecimientos y como manera de explorar formas de penetrar el espacio público. Como dice Elsa Blair, para “poner el dolor en la esfera pública”. Pensando en el valor de las acciones y su reverberación en la esfera pública, “narrar, contar, visibilizar son quizás acciones necesarias para reconocer y señalar la vulnerabilidad de la vida y el lugar preponderante del trauma y el dolor en estos tiempos” (2013, 21). Además, repensar estas prácticas que trabajan con el dolor, nos hace recordar tipos de testimonios y evocaciones de experiencias de vida o muerte en espacios que usualmente habitamos y en los que estamos expuestxs. “En escenarios donde los cuerpos son desaparecidos o intervenidos hasta borrarles toda identidad, los rituales fúnebres, los duelos, como la justicia, están detenidos, suspendidos” (2013, 16). En estos contextos, Dieguez afirma que la problemática arte y duelo pasa por la problemática de la ausencia del cuerpo y por los desafíos en torno a los modos de dar cuenta de esas ausencias. Dando cuenta que hay prácticas artísticas que se construyen como un desvío poético del imposible duelo. “La efímera instancia poética” que se da en el espacio público nos da como resultado una contaminación y densidad experiencial —“el estado entre y en medio de las participaciones sucesivas en el ámbito social”— y como un concepto con el cual buscamos expresar las acciones artísticas, políticas y éticas que se realizan como actos por la vida; de acciones ciudadanas que buscan cierta restauración simbólica y se configuran como prácticas socio estéticas (2013, 7).

Hasta ahora, intentamos esbozar qué son los marcos, y como éstos nos ubican en la realidad. Qué cuerpos nos interesa investigar, qué significa un nosotrxs; y por último, cómo nos sirve la performance para hacer tambalear a los marcos más instaurados. Apoyándonos en Judith Butler, creemos que cuando las multitudes se reúnen lo que está en juego es justamente el carácter público del espacio. Las acciones en el espacio público hacen suyo el suelo y organizan la arquitectura del lugar. La política cruza repetidamente las líneas que separan el

espacio público del privado, llamando la atención sobre la forma en que la política está ya presente en el hogar, en el barrio, en la casa e incluso en los espacios virtuales. Los cuerpos reunidos dan forma a un tiempo y espacio nuevos para la voluntad popular y juntos ejercitan el poder performativo para reclamar desde y contra la precariedad. Como destacamos en este capítulo, la performatividad no sólo atañe al discurso, a las reclamaciones expresadas a través de la acción corporal, los movimientos, si no también a la propia congregación de lxs sujetxs en el espacio, la persistencia, la repetición, la exposición de los cuerpos a posibles actos violentos. Una acción así, reconfigura lo que será público y el mismo espacio de la política (Butler, 2017, 80). Por esto mismo, ahora nos parece pertinente enfocarnos en el lugar donde se llevan a cabo estas performances efímeras, que sacuden los marcos consolidados y que son un aspecto clave para que los cuerpos logren ser visibles y logren trascender.

## CAPÍTULO 4 | LO PÚBLICO DEL ESPACIO

Nada cambió, más bien todo fue revelado de forma diferente;  
no que no hubiera horror, ni tampoco que no prosiguieran las matanzas,  
tampoco que creyera que la desesperanza se fuera a terminar,  
sino más bien que todo, como si fuera transparente,  
nos revelaba una otredad sagrada, y que eso era la dicha.

He visto el paraíso en el polvo de la calle.

(Levertov, 2010)

Los cuerpos reorganizamos el espacio de aparición con el fin de impugnar y anular la forma existente de legitimidad política y así ocupar el espacio público. Judith Butler lo dijo en su momento: somos actores empoderados —en un mundo difícilmente habitable— que “tratan de arrebatar la legitimidad a un aparato estatal existente, sobre el cual descansa la regulación del espacio público de aparición”, y así creamos nuestro propio teatro legítimo, un espacio nuevo, un nuevo intersticio entre los cuerpos que reclaman el espacio existente por medio de la acción y la alianza (2017, 89). Como defendimos anteriormente, la política ya no se define como una actividad del espacio público distinto del privado, sino que los límites se van contaminando sin llegar a disolverse. Formar una multitud, en este sentido, significa moverse por el espacio de una manera que cuestiona esta distinción, y podemos ver que los cuerpos en su pluralidad reclaman, encuentran y producen lo que es público a través del apropiamiento y la reconfiguración de los entornos materiales. Estos, a su vez, son parte de la acción y cuando actúan se convierten en el soporte de la acción ya que a cada paso estos cuerpos alteran y transforman el espacio que están ocupando. En las asambleas públicas se puede ver con claridad que se lucha por el espacio público y es una lucha también acerca de las distintas maneras en que los cuerpos resisten contra la precariedad impuesta, por la educación, la distribución equitativa de alimentos, por una vida digna.

Judith Butler reflexiona sobre el camino que nos lleva a transitar desde ese *espacio de aparición*, noción propuesta por Hannah Arendt, hasta la política de la calle. Y es en este momento cuando los cuerpos que estamos reunidos damos forma a un tiempo y espacio nuevos para la voluntad popular. Aquella que no es idéntica sino que está caracterizada por la

alianza de cuerpos distintos, cuya acción o inacción exige un futuro distinto (2017, 79). Los cuerpos en alianza ejercitamos nuestro poder performativo para reclamar lo público, y esta acción reconfigura lo que será público y el mismo espacio de la política.

En este capítulo queremos detenernos en estos aspectos, poner el foco en el espacio público en el que los cuerpos pueden manifestarse y visibilizar sus demandas, aquel lugar que deja al descubierto y expone a los mismos cuerpos, y aquel que muchas veces consideramos peligroso transitar. Nosotrxs reunidxs en la calle buscamos de cierta forma resignificar el espacio público, los lugares de libre circulación y aparición. Elegimos aparecer y apropiarnos de este espacio para visibilizar lo que a lo largo de la historia han ido invisibilizando: ¿quiénes y cómo garantizamos nuestras vidas? ¿quiénes nos cuidan y quiénes cuidan de quienes nos cuidan? ¿en qué puntos perpetuamos la desigualdad notable en detrimento de las mujeres? ¿qué lugar ocupan los cuerpos feminizados en el espacio público y qué consecuencias tiene esto? ¿de qué manera el uso del espacio público hace nuestras vidas más vivibles? También nos interesa dialogar con algunas distinciones que consideramos clave a la hora de pensar la lucha y las acciones políticas que llevan a cabo lxs sujetxs que resisten tanto en el espacio público como en el privado. ¿La lucha política desde lo privado pierde impacto y visibilización? ¿de qué manera los cuerpos se apropian del espacio público para manifestarse? ¿qué implica realmente esta apropiación? ¿qué restricciones del espacio público influyen en nuestras movilizaciones? ¿qué rol ocupan los medios de comunicación en todo esto?

#### 4.1 Inclusión-exclusión

Como detallamos a lo largo de este escrito, las asambleas populares son organizadas y convocadas, y se disuelven de manera voluntaria o involuntaria, y su misma transitoriedad está ligada a su función crítica. Esta forma de performatividad corporeizada y plural es un componente esencial de cualquier comprensión de *el pueblo* y esta idea se define a partir de la aparición restringida de los cuerpos en el espacio público como bien afirma Butler (2017, 15). Esto último, nos obliga a pensar los modos en que se restringió el espacio público por parte de quienes tienen el pleno acceso al mismo, y además del *derecho a la aparición* en cualquiera de sus plataformas. La actuación conjunta de los cuerpos es una forma performativa que tiene

mucho poder y fuerza en el espacio que habita/ocupa. Y en este sentido, recordamos lo que la filósofa dice:

El movimiento, la quietud o el estacionamiento de mi cuerpo en medio de la acción de otro, no es un acto mío ni tampoco tuyo, sino algo que ocurre en virtud de la relación que existe entre nosotros (...) una relación que está activa y deliberadamente sostenida. (2017, 16-17)

Cuando los cuerpos nos congregamos en la calle, en una plaza o en otros espacios públicos, estamos ejercitando un derecho plural y performativo a la aparición. Un derecho que, siguiendo con la autora, afirma e instala el cuerpo en medio del campo político y que reclama para el cuerpo condiciones económicas, sociales y políticas que hagan la vida más vivible, amparándose en su función expresiva y significativa (18). Creemos que el cuerpo que lucha —desde y contra la precariedad— es el motivo central de tantas manifestaciones, pero no nos olvidamos que el cuerpo es también lo que se pone en riesgo, ya que muestra su valor y libertad en la marcha y de cierta forma queda expuesto. Así, la forma corporeizada lleva a la práctica su reclamación política a base de ocupar el espacio y persistir en el reclamo. Nuestra resistencia interviene en la organización espacial del poder, y esto supone la distribución y la restricción de las localizaciones espaciales en las que cualquier población podría aparecer. En palabras de la filósofa: se regulan espacios en que la voluntad popular puede manifestarse.

Antes de avanzar un poco más sobre estas ideas, nos parece fundamental pensar en el cuerpo público y el privado. Recordamos lo que plantea Hannah Arendt, y con lo que Judith Butler dialoga en sus escritos. Para Arendt, el cuerpo que se presenta en la escena pública, es el que habla y actúa; y por otro lado, el cuerpo de la escena privada es sexual y trabajador, femenino y extranjero, relegado al silencio y confinado a la esfera prepolítica. Lejos de coincidir con Arendt, creemos interesante destacar que esta división del trabajo es justamente lo que se cuestiona cuando en la calle se reúnen las vidas precarias con el fin de dar forma a alguna alianza con la cual poder reclamar un espacio de aparición —concepto arendtiano—. Para Butler, si algún ámbito de la vida corporal actúa como condición determinante del aislamiento o rechazo en dicho espacio, entonces se convierte en una carencia estructural que domina y hace posible justamente el espacio público —la vulnerabilidad física de nuestra corporeidad ayuda a comprender que hay otros anónimos, que no conocemos y de los cuales depende



nuestra vida—. En teorías como las de Arendt, se percibe el cuerpo privado como condición determinante del cuerpo público. Pero en realidad, lo que entendemos nosotras, con Butler, es que tanto el cuerpo privado como el cuerpo público no son del todo diferentes. Los cuerpos en privado tienen —en algunos casos frecuentes y en otros esporádicos— contacto con el espacio público; y este contacto o exposición pública del cuerpo tiene sus momentos de privacidad (2017, 90). Un cuerpo entendido desde la complejidad de sus aristas.

El espacio público establece los modos predominantes y legítimos de manifestación y performatividad del cuerpo humano. Si pensamos en las diversas manifestaciones de los colectivos feministas alrededor del mundo y en particular del colectivo Ni Una Menos en nuestro país, ya hace cinco años, podemos analizar cómo vienen sosteniendo la idea de que a partir del espacio público se puede resignificar un duelo usualmente relegado al ámbito privado, por lo tanto no enunciado. Un duelo que había desaparecido junto con los cuerpos y el dolor de lxs desaparecidxs a los ojos de lxs demás, así como denunciar y mostrar una lucha por despenalizar el aborto y pedir una serie de cuidados por parte del sistema de salud y derechos de educación, vivienda y trabajo. Diéguez (2013) detuvo la mirada en las manifestaciones de duelo público pero sobre todo en las exclusiones que configuran un espacio público en el que unas vidas pueden ser lloradas, a condición de que otras no lo sean —al menos públicamente—. Esa experiencia del duelo, en palabras de Dahbar y Gall (2019) ha motivado en Butler tantas acertadas reflexiones que se ubica en su pensamiento en una particular cartografía: “es un presupuesto ontológico, allí donde la ontología es una ontología posfundacionalista del ser del cuerpo y del ser con otros” (6).

Concentrándonos en los colectivos que luchan en este espacio de aparición, analizamos cómo las interpelaciones van acompañadas de las expectativas de los demás. Las normas se nos imponen en términos psicosociales y se nos inculcan, dando forma a modos de vida corporeizados que vamos adquiriendo a lo largo del tiempo. Estas mismas modalidades de corporeización pueden llegar a convertirse en una forma de rechazo hacia esas normas, y hasta romper con ellas (2017, 36). En este aspecto, pensamos en el *género*: Butler considera que no se pueden reproducir las normas de los géneros asignados sin una práctica corporeizada. Cuando alguna de estas normas se rompe, los objetivos del discurso regulador pueden llegar a provocar consecuencias, dejando espacio a una experimentación del género

que desafía las normas. Y allí es cuando aparece el transgénero, el género queer, entre otros. Teniendo en cuenta su puesta en acto, el género es performativo: sale a la luz, a raíz de las normas obligatorias que nos exigen convertirnos en un género determinado, y reproduce normas, deshaciéndolas o modificándolas, generando incomodidad.

Quienes no viven su género de manera “comprensible” para los demás —es decir la heteronorma— sufren un elevado riesgo de maltrato, patologización y de violencia. Aquí, la precariedad vuelve a encontrarnos, ya que está relacionada con las normas de género, de un modo manifiesto. ¿Y por qué mencionamos esto ahora? Porque estas normas justamente intervienen en relación a los grados en que podemos aparecer en el espacio público y a los modos en que se establecen las distinciones entre lo público y lo privado, y a cómo estas diferencias se convierten en un instrumento de la política sexual (2017, 41). Entonces: ¿Quiénes quedan excluidxs de este reconocimiento? ¿quiénes quedan incluidxs dentro? ¿cómo se define y delimita este dualismo exclusión-inclusión? La imposición sobre los modos de aparición funciona como una precondition que actúa sobre la persona cuando quiere presentarse en público. Cuando se encargan normas por las que se obtiene reconocimiento, se están reproduciendo sobre lxs demás sujetxs, y “se está constriñendo el campo de lo reconocible” (42). Y así, Butler defiende que quienes han quedado eliminados por la norma, tendrán que luchar por ser reconocidxs y esta será una lucha corporeizada en el espacio público, donde tendrán que defender su existencia y significación. Compartimos con la autora que sólo valiéndonos de un enfoque crítico respecto a las normas de reconocimiento podremos desconfigurar esa lógica, y si aparecemos insistentemente en aquellos lugares y momentos en que se nos oculta, “la esfera de aparición podrá romperse y abrirse a nuevas formas” (44).

Creemos que el espacio de aparición puede estar haciendo visible ciertos reclamos sobre el derecho a ser reconocidx y a poder llevar una vida vivible, pero es también una forma de plantear reivindicaciones en el espacio público. Teniendo en consideración los *marcos* que mencionamos en el Capítulo 1 de este trabajo, podemos repensar cómo, si bien a través de las marchas no se afirma una identidad excluyente, sino por lo contrario, la diversidad de un colectivo, entendemos que hay marcos que encuadran nuestras acciones tanto dentro como fuera de una manifestación. La aptitud inherente desde el nacimiento de estar adheridxs a

otras vidas condiciona nuestra vida y nuestro reconocimiento. El estar sujetxs lxs unxs a lxs otrxs es un aspecto constitutivo de quiénes somos, y hace que varíen las precariedades y nuestras demandas a la hora de pararnos en la calle, como también nuestra posibilidad de exponernos.

En este punto, recordamos el *derecho a la aparición* que se apoya en modelos reguladores que sólo incluyen ciertos individuos como “sujetos idóneos” de su ejercicio. Lo que plantea Butler es que realmente no importa cuán universal pretenda ser este derecho, ya que su universalismo se ve socavado por las formas en que el poder determina quién puede aparecer y quién no. Y es en esta disputa por la aparición en el espacio, donde la lucha por establecer alianzas desempeña un papel importante y conlleva un posicionamiento performativo y plural con respecto a la seleccionabilidad que se nos ha negado. Esta performatividad no se limita a reclamar el lugar que deben ocupar lxs sujetxs, sino que busca la ruptura de ese mismo espacio, y así exponer la contradicción de esa universalidad que parece anularse por sí sola. Es por esto que apelamos una vez más a la crítica y a la alianza de los cuerpos, para luchar. Porque, como dijo la filósofa: “no puede haber acceso a la esfera de aparición si no hay una crítica a las formas diferenciadas que el poder imprime en ella”, y es posible que toda forma de aparición se constituya desde el afuera pero ésta es sólo una de las razones por las que se debe seguir luchando (2017, 56).

En *Sin miedo. Formas de resistir a la violencia de hoy* (2020), Butler afirma que el derecho a la asamblea tiene lugar, y sentido, cuando una asamblea puede existir. Para ello, se requiere la aparición puntual y plural de cuerpos que ejerciten este derecho y para dejar claro lo que éste conlleva. La afirmación del derecho depende de su poder previo y colectivo, en particular cuando lxs sujetxs hacemos acto de presencia en manifestaciones que no han sido autorizadas —como los que no pueden asistir a las mismas por esta carencia estructural de derecho a la manifestación, o a una vida más vivible<sup>20</sup>—. Estamos afirmando un derecho que no está

---

<sup>20</sup> En Argentina, si bien existe el derecho a huelga y se lo reconoce como un derecho fundamental en nuestra Constitución (artículo 28.2), la reforma de la Ley Antiterrorista (26.734) en 2011, restringe la movilización, incorporando al Código Penal dos artículos que aumentan las penas de todos los delitos que se cometan con la finalidad de aterrorizar a la población, o de obligar a las autoridades públicas a realizar un acto o abstenerse de hacerlo. Esta reforma recibió fuertes críticas ya que se considera que deja abierta la posibilidad de que las

recogido o aprobado en la ley, y se trata de un derecho que nace de la relación social que evidencia y sanciona, que nace del poder colectivo de reunirse (18). En relación a esto último, tenemos presente el *derecho a tener derechos* defendido por Hannah Arendt. Aquel que nace cuando se ejerce y que es ejercido por quienes actúan conjuntamente en alianza. Cuando el espacio público existente es ocupado por personas que salen de zonas de no-aparición para transformarse en cuerpos que se exponen a la violencia y la muerte, cuando se congregan y permanecen en el lugar. Es decir, es el derecho a reunirse, sin ninguna clase de intimidación y amenazas de violencia —o incluso a pesar de ellas—. Cuando nos reunimos en las calles para manifestarnos y para reclamar lo que creemos justo, entonces, estamos ejerciendo: “un derecho fuera, en contra y delante del régimen en cuestión” (Butler, 2017, 86). Y es así que la persistencia del cuerpo —a esas fuerzas que tratan de debilitarlo— requiere la utilización del espacio y de apoyo material. Y este acto de persistir en el espacio, o incluso solamente andar por la calle libremente, ejerce una alteración en la performatividad que viene impuesta por algo que se mueve en el doble sentido de la palabra: como movimiento al cuerpo y como movimiento político. Así podemos pensar en cómo se relacionan los modos de ocupar que tenemos los cuerpos de manera deliberada, al menos por un día, la calle. Entendida como un espacio público en el que los cuerpos masculinos tienen mayor facilidad de acceso y de circulación libre.

#### 4.2 El género del sonido

Como bien dice Butler, la exposición del cuerpo puede adoptar distintas formas; y como argumentamos antes, esta exposición siempre está previamente determinada por la normas impuestas a través y según el género. En *El género del sonido* (1995), Anne Carson despliega un ensayo donde se pueden ver ejemplos, desde la antigüedad hasta la cultura occidental dominante, en los cuales la voz —entendida como un atributo con características ligadas a un género— es un elemento de control y autocontrol para las figuras femeninas. Poner una puerta en la boca femenina ha sido un proyecto importante de la cultura patriarcal, afirma la autora, y

---

protestas sociales puedan ser calificadas como actos terroristas. A su vez, se criticaron los agravantes que impone la ley y el hecho que los jueces interpreten libremente las acciones terroristas o actos extorsivos a las autoridades.

su táctica esencial es una asociación ideológica del sonido femenino con la monstruosidad, los trastornos y la muerte.

Alejándonos un poco del sonido —pero no del todo— podemos pensar en lo que Butler considera las prácticas corporeizadas y cómo estas son interpretadas en analogía con los sonidos que podemos emitir, y que han intentado ser invisibilizadas por años. En un ejemplo que da la autora, podemos pensar en la metáfora del cuerpo. Mabel Gardiner Hubbard, mujer de Alexander Graham Bell, el inventor del teléfono, era sorda y pidió a su marido que le enseñara la lengua de signos, que él conocía. El inventor se negó a enseñárselo, justificándose en que el uso de ese lenguaje era pernicioso y que la única forma adecuada de comunicación era transmitir el pensamiento sin traducirlo a ningún otro lenguaje. Así, la autora se pregunta ¿qué es lo perjudicial en esta lengua que se puede expresar mediante el cuerpo, más allá de la palabra? Respecto a esto, podríamos encontrar respuestas teniendo en cuenta el contexto, es decir los marcos establecidos en “el orden patriarcal heredero del modelo griego clásico”. En un modo de hacer en el que resulta extraño a los cuerpos exteriorizar lo que está en el interior del mismo, más si es a través de una lengua que no corresponde al *logos*. Sumado a esta teoría, nosotras encontramos como pernicioso de este lenguaje otro, lo difícil que resulta la captación o el control de la expresión corporal. Si nos movemos del lenguaje normativo donde se asientan las normas, nos movemos de las normas convencionales a cumplir y de esta forma, estamos rompiendo provisionalmente con un modo y un marco que predomina en un tiempo y un espacio.

Retomando lo que Graham Bell menciona como exteriorizar lo que está en el interior del cuerpo, se nos vuelve a presentar la dualidad interior-exterior desarrolladas anteriormente, como lo es la aparente dicotomía del espacio público y privado a desarrollar en este capítulo. Ocupar la vida pública es una significación política y un modo de decir que se manifiesta mediante la voz u otros medios. “La locura y la brujería, así como la bestialidad, son condiciones comúnmente asociadas con el uso de la voz femenina en público en los tiempos antiguos y modernos” nos dice Carson. Pero nosotras, sin embargo, la vemos más asociada con la bestialidad y la locura. ¿Qué imagen se transmite a través de los medios de los movimientos feministas? ¿qué se resalta en el accionar de las asambleas en el espacio público? El desorden pone en jaque y cuestiona cualquier estabilidad. Por esto, creemos que

es cuestionable para quienes quieran mantener las cosas como están, y se sientan a gusto como están o no, siempre y cuando tengan una vida lo suficientemente vivible. Creemos que el desorden es necesario como estrategia para un movimiento de liberación.

“Superar condiciones no buscadas en la exposición de los cuerpos es justo el objetivo de algunas luchas políticas y en ocasiones exponer deliberadamente el cuerpo a los posibles daños es parte del sentido mismo de la resistencia política” (Butler, 2017, 128). La calle no es un lugar que se pueda dar por sentado como terreno común de las asambleas. Creemos que es el centro simbólico de acción política y “como espacio público y zona de paso es también un bien colectivo por el que las personas luchan; una infraestructura básica que es reivindicada por algunas movilizaciones populares”. Así mismo, la calle no sólo es la plataforma de una demanda política, es además una estructura elemental que constituye un bien público. Y nos encontramos con que “en realidad se está luchando por la propia plataforma” (128). Asumir los espacios públicos como lugares de lucha y como propios, son modos en que la autora nos resalta el doble sentido que tiene la infraestructura pública para nuestra y tantas otras luchas más. Como bien sostiene Carson, y también defiende Arendt, la mujer desde la antigüedad es asociada a lo doméstico, a lo privado, a lo íntimo y a lo sexual, mientras que lo masculino está asociado al sonido urbano legitimado. Los mismos legitimados a convocar a los ciudadanos masculinos a sus asuntos cívicos y racionales en la Asamblea del Consejo.

Cuando Alceo se encuentra rodeado por el sonido del *ololyga*, nos está diciendo que está completa y genuinamente fuera de los bordes. Ningún hombre haría ese sonido; ningún espacio cívico regulado lo contendría. Los festivales femeninos en los cuales estos llantos rituales fueron escuchados generalmente no podían realizarse dentro de los límites de la ciudad, sino que eran relegados a áreas suburbanas como las montañas, las playas o las azoteas de casa donde las mujeres podían divisarse a sí mismas sin contaminar los oídos o el espacio cívico de los hombres. (Carson, 2019, 3).

Entender a los festivales femeninos relegados a los límites de la ciudad o áreas suburbanas para no contaminar el espacio cívico de los hombres, nos hace retomar y reafirmar lo que Butler sostiene como el ejercicio de un derecho plural y performativo a la aparición. Entendido a este como un derecho que afirma e instala el cuerpo en medio del campo político y que reclama para el cuerpo condiciones económicas, sociales y políticas.

### 4.3 Espacio público

En el artículo *El espacio público en disputa: manifestaciones políticas, ciudad y ciudadanía en el Chile actual* (2013) de Roberto Fernández, encontramos una concepción que creemos clave para pensar a qué nos referimos al hablar de espacio público. El autor cita a Jordi Borja, geógrafo urbanista, y político español, quien afirma que el espacio público es el lugar de encuentro y expresión ciudadana por excelencia. El mismo se entiende no solamente como un lugar de circulación e interacción, sino como un espacio que articula una dimensión gubernamental, propia de las instituciones del Estado, y a su vez, una dimensión ciudadana, donde los cuerpos salen a la calle para aparecer en la escena pública y expresarse políticamente. Sin embargo, queremos destacar que esta dimensión ciudadana del espacio público no es inherente a este espacio sino que es el resultado de una conquista. Sabemos de la constante segregación y exclusión, y cómo estas lógicas existen y se renuevan permanentemente, con la misma lógica con la que se articulan y repiten los marcos. Entendemos y compartimos con Borja que “la vida social urbana nos exige conquistar constantemente nuevos derechos o hacer reales los derechos que poseemos formalmente” (2003, 25). Es decir, hacer nuestras vidas más vivibles o reivindicar estos derechos y mantenerlos visibles. Esta conquista no es solamente una conquista del espacio público, sino también del derecho a la ciudad, término propuesto por el filósofo francés Henri Lefebvre (1976). Cuando los grupos humanos se encuentran imposibilitados de acceder al espacio donde convergen las redes y los intercambios sociales, estos grupos pasan a sufrir una exclusión social mucho más profunda que la mera exclusión espacial. El derecho a la ciudad legitima, de manera estructural, la posibilidad de manifestarse en contra de formar parte de la realidad urbana por una organización discriminatoria y segregativa.

Desde esta perspectiva, el espacio público es conflictivo y en pugna, en tanto los distintos sectores de la sociedad, que convergen en él, tienen posturas e intereses diferentes y buscan instalarse y eventualmente sobreponerse a los otros. Aún así, destacamos, en palabras de Chantal Mouffe (1999, 2005), que esta dimensión conflictiva se considera necesaria en la medida en que el conflicto es gestionado en un marco de aceptación de las diferencias y de las posturas minoritarias, y que puede contribuir al desarrollo y profundización de la democracia.

Entonces, teniendo esto en mente, podemos analizar qué ocurre realmente cuando los cuerpos nos reunimos en este espacio conflictivo, para ser escuchadxs. Lo primero que queremos destacar, son los lugares que habitamos al marchar. En Córdoba, al igual que en otras ciudades capitales, existen hitos urbanos que son reconocidos por la ciudadanía como lugares de manifestación política y social (Fernández, 2013). En nuestra ciudad, la esquina entre Av. Colón y Figueroa Alcorta, “La Cañada” conforma un punto de encuentro e intersección que se convirtió en un hito urbano que tantos cuerpos esperó, albergó y reunió. Si pensamos en todo el recorrido que realizamos durante las marchas, nos damos cuenta que atravesamos e intervenimos distintos lugares característicos de la ciudad. El recorrido comienza en esta intersección y avanza cuatro cuadras por la Avenida Colón hasta llegar a la calle General Paz. Éste constituye un momento central en el recorrido de las marchas, ya que esta esquina nuclea a la congregación con una de las avenidas más importantes y céntricas de Córdoba. Avanzando seis cuadras por General Paz, pasamos por iglesias, edificios públicos, un McDonalds, un teatro y el reconocido centro comercial Patio Olmos, para culminar en un escenario sobre la calle Hipólito Yrigoyen; sobre la cual, a su vez, se encuentran instituciones históricas como son la Casa Radical, el Arzobispado de Córdoba, el Museo de Antropología y el Museo Superior de Bellas Artes “Evita” Palacio Ferreyra. Si bien no es el único recorrido que se realiza en manifestaciones políticas, es el más recurrente en las marchas que analizamos nosotras. En este sentido, dicho recorrido se encuentra instalado en el imaginario social como la forma más adecuada y pertinente de manifestarse, considerando no solamente los aspectos simbólicos asociados a estos lugares sino también la carga histórica que tiene el propio centro cordobés.

Los significados relativos al valor que se le asigna a ocupar estas calles tienen directa relación con el impacto visual y mediático que se da por el sólo hecho de cortar una avenida y posicionarse en un eje estratégico tanto vial como mercantil. De este modo, concluiríamos que este espacio de la ciudad conlleva las dimensiones escénica y performativa, que nos permite ser vistxs masivamente por quienes circulan por el centro de la ciudad, ser registradxs por los medios de comunicación y nos permite hacernos parte del entorno. Manifestarse en el espacio público, aquel acto político y performativo, genera gran impacto por la fuerza que tienen las personas que o bien eligen o no tienen alternativas a demandar vidas más vivibles. Además,



marchar por lxs que ya no están, particularmente en las calles cordobesas, puede generar una alteración en el orden de lo vigente. “Aquello por lo que se lucha, es justamente el carácter público del espacio” (Butler, 2017, 75), es decir, es darle el atributo público que se merece. Como señala Sidney Tarrow: “la alteración del orden público es la expresión arquetípica de los grupos disconformes” (2004, 142). Para el sociólogo, esta alteración no supone necesariamente una amenaza al orden público, pero sí implica, junto con visibilizar el conflicto, la determinación de los manifestantes y la obstrucción del normal desarrollo de actividades y rutinas cotidianas. La manifestación en el espacio público es una forma de ritual civil que tiene como razón de ser “integrar las acciones de la multitud de modo tal que el mero desorden se transforme en demanda –es decir un mensaje políticamente procesable dentro de la esfera pública” (Cruces, 1998). Marchar en las calles, hacer de este espacio algo nuestro, habitarlo y resignificarlo, y con la reiteración y en términos de Butler, quizás poder llegar a poner en amenaza o desestabilizar un orden publico patriarcal y heteronormativo.

Las manifestaciones públicas son un modo prefijado de incorporarse al imaginario político moderno, de ejercer en forma simbólica la ciudadanía y de expresar valores cívicos. Y las marchas de carácter reivindicativo, es decir las que se desarrollan en torno a demandas específicas, se ven acompañadas de otro tipo de manifestaciones que han ido fortaleciendo a los movimientos sociales y han permitido la expresión pública del malestar social que viene creciendo desde hace años. Éstas son las conmemorativas: aquellas que desarrollan los distintos colectivos sociales en torno a una fecha conmemorativa, como sería el 24 de marzo de cada año en nuestro país, en la cual se marcha por la memoria, la verdad y la justicia, por las familias de desaparecidxs en la dictadura militar y por un Nunca más<sup>21</sup> en Argentina. Estas pueden concebirse como una forma específica de ocupación política del espacio público, en la cual “a través de la acción simbólica, una multiplicidad de grupos desarrolla distintas puestas en escena de lo que son, de lo que han sido y de lo quieren ser” (Cruces, 1998, 27).

---

<sup>21</sup> *Nunca más* es una expresión utilizada para repudiar el terrorismo de Estado, ocurrido durante el autodenominado Proceso de Reorganización Nacional. Fue una dictadura cívico-militar que inició con un golpe de Estado el 24 de marzo de 1976, ejecutado por las Fuerzas Armadas y culminó el 10 de diciembre de 1983. *Nunca más* también es el nombre del Informe de La Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP), creada en 1983 con el objetivo de investigar la desaparición forzada de personas. El informe fue publicado un año después.

Además de los actores sociales que históricamente se han manifestado con visibilidad en el espacio público, como trabajadores y estudiantes, queremos destacar que hace 27 años se manifiestan sujetos de la comunidad LGBTIQ+ en nuestro país<sup>22</sup>, en paralelo a comunidades aborígenes, movimientos ecologistas, entre otros. Por otra parte, si pensamos en los distintos modos de accionar utilizados en las marchas, podemos ver cómo se han diversificado desde acciones tradicionales de la manifestación moderna, como marchar, gritar consignas, llevar banderas y carteles, hasta acciones de carácter más artístico, festivo y carnavalesco. Así, ya no resulta extraño encontrar en diferentes movilizaciones políticas grupos de teatro, de música y de baile, que actúan performativamente en el espacio público, sino todo lo contrario, la extrañeza llega cuando no contamos con ellos. Compartimos con Roberto Fernández que comprender las nuevas formas de ocupación política del espacio público en el contexto actual debe contribuir no solamente a un conocimiento elaborado y sistemático de los fenómenos urbanos que pueda apoyar las acciones que emprenden los actores sociales, sino también “promover una mirada de la ciudad que se inscriba en el horizonte emancipador que la ha definido a través de su historia y que contribuya a ampliar ese horizonte en el marco de las crecientes demandas (...) por una mayor democratización” (2013, 36). En este aspecto, entendemos que las manifestaciones de hoy en día no solamente cuestionan el orden social sino que favorecen la apropiación ciudadana de los espacios públicos, “lo cual constituye un derecho urbano fundamental, pero también una vía para transformaciones sociales de mayor alcance” (Lefebvre, 1976).

Queremos retomar la idea de espacio en disputa expuesta anteriormente, y siguiendo a Salcedo Hansen en *El espacio público en el debate actual: Una reflexión crítica sobre el urbanismo post-moderno* (2002), podemos entender la tensión existente entre prácticas de dominación y prácticas de resistencia. Éstas no se oponen a las primeras como sistemas o estructuras de poder, sino a través de la apropiación y transformación de los usos y

---

<sup>22</sup> La primera marcha LGBTIQ+ que se llevó a cabo en Argentina tuvo lugar en Buenos Aires en el año 1992. La misma fue convocada por Carlos Jáuregui –activista LGTB argentino y primer presidente de la Comunidad Homosexual Argentina (CHA) entre 1984 y 1987–, y tuvo la concurrencia de apenas alrededor de trescientas personas. La convocatoria nació a partir de la demanda de la comunidadlésbica, gay, bisexual, travesti, transexual, transgénero, intersex y *queer*, por la “libertad, igualdad y diversidad”: palabras que se convirtieron en la consigna de ese mismo año.

significados socialmente dominantes que definen al espacio. En palabras del sociólogo “el espacio (público o no público) es siempre discutido en su uso, y por ende nunca puede ser completamente apropiado por los poderes y discursos dominantes” (2002, 14). En este aspecto, Salcedo distingue el ejercicio del poder y el ejercicio de la resistencia como dos prácticas que se contraponen y van definiendo de manera dinámica al espacio público.

Podemos comparar esto último con lo sucedido el 28 de junio del 2020, en la ciudad de Córdoba, en lo que fue el homenaje por parte de la Municipalidad de la ciudad al Día Internacional del Orgullo. Se generó polémica en este homenaje, en donde el poder estatal se apropió del símbolo utilizado por el colectivo LGBTQ+ –su bandera de seis colores–. El izamiento de la bandera en el Parque Sarmiento de la ciudad, causó polémica ya que durante el acto oficial, para poder izar la misma, se bajó la bandera Argentina. Parte de la sociedad repudió este acto apelando a una falta de respeto hacia los veteranos de Malvinas. A partir de este repudio, un grupo de personas quisieron sacar la bandera de la diversidad, y en un accionar violento rompieron la placa que se había colocado en la base del mástil mayor del parque, que reivindicaba, junto con la bandera, la construcción de una sociedad más inclusiva, igualitaria y respetuosa. Ante esta situación, podemos ver cómo por más que el marco dominante use o mencione –aunque sea simbólicamente– algunos debates alternativos; la sociedad igualmente tensiona e intenta retroceder para mantener prácticas de dominación convencionales e históricas. Así Salcedo justificaría cómo el andar por la ciudad es una práctica cotidiana susceptible de escapar del disciplinamiento propio del espacio urbano y por lo tanto, constituirse en prácticas de resistencia. Es decir, un espacio que contiene un conjunto de posibilidades y prohibiciones a las cuales el caminante puede someterse u oponerse. En la mayor parte de las manifestaciones políticas se produce una ocupación de las calles que, como mínimo, altera la normatividad que define la circulación peatonal y vehicular; o incluso sin necesidad de cortar la calle, puede manifestarse alterando algún orden establecido.

Las expresiones del malestar ciudadano se pueden encontrar, entre otros motivos, en relación con la incapacidad política de dar respuestas a dicho malestar. Y estas expresiones evidencian que el descontento social no solamente tiene un carácter racional sino también afectivo y pasional (Mouffe, 1999, 2005). Y lo relevante para las sociedades democráticas es darle cabida a esas racionalidades y pasiones en un marco que preserve los principios básicos de

convivencia ciudadana. Siempre reconociendo a lxs sujetxs, que en su diversidad y diferencia se encuentran en el espacio urbano. Y este espacio, en términos de Arendt (2005) se construye justamente como un espacio común en la medida que los ciudadanos aparecen unos ante otros e interactúan políticamente entre sí.

Antes de finalizar con este apartado, no podemos olvidarnos que las concepciones de lo público que esbozamos, están inmersas en un mundo completamente globalizado. En *Transformaciones Comunicativas y Tecnológicas de lo público* (2001), Jesús Martín Barbero cita a Richard Sennet, quien se refiere a lo público como aquel espacio de la ciudad en el que la gente se junta para intercambiar informaciones y opiniones, para deambular escuchando y entretenerse controvirtiendo. Entendiendo la articulación de lo público entre el interés común, el espacio ciudadano y la interacción comunicativa, advertimos que lo propio de la ciudadanía hoy es estar asociada al “reconocimiento recíproco, al derecho a informar y ser informado, a hablar y ser escuchado”. Y una de las formas de exclusión ciudadana se sitúa en la desposesión del derecho a ser visto y oído, que equivale al de existir/contar socialmente, tanto en el terreno individual como el colectivo, en el de las mayorías como en el de las minorías (3). El espacio público no es sólo el espacio de la expresión política sino el del acceso a la información. Según John Keane, desborda el espacio nacional constituyendo una dimensión pública internacional que moviliza nuevas formas de ciudadanía mundial. “Estamos ante un ámbito que constituye hoy uno de los derechos fundamentales del ciudadano, y es clave en la construcción de identidades colectivas” (Barbero, 2001, 6). El uso alternativo de las tecnologías en la construcción del espacio público pasa por profundos cambios en los mapas mentales, en los lenguajes y los diseños de políticas, exigidos por las nuevas formas de complejidad que revisten las hibridaciones de lo público y lo privado. Las tecnologías constituyen enclaves de interacción de mediaciones sociales, conflictos simbólicos e intereses, y hacen parte de las nuevas condiciones de entrelazamiento de lo social y lo político. Y por esto mismo, consideramos importante dedicar un apartado a debatir sobre estas cuestiones.

#### 4.4 Espacio privado

¿Cualquier manifestación de desigualdad o dolor sólo puede ser expresado en –o desde– lo público? ¿qué sucede y cómo funcionan las lógicas si pensamos en el dolor o la expresión de las dicotomías público-privado? Al hacernos estas preguntas podemos retomar lo que antes

mencionamos sobre la teoría de Arendt y la refutación de Butler respecto a la dualidad entre lo público-privado. A su vez, podemos servirnos del concepto *público íntimo* desarrollado por la teórica Lauren Berlant en *The Female Complaint: On the Unfinished Business of Sentimentality in American Culture* (2009). Con este concepto, la autora no sólo propone revisar de manera desafiante la tradicional dicotomía mencionada, sino que también pone en primer lugar el orden afectivo de las cosas y resalta el modo en que la manifestación de lo íntimo puede darse de manera disruptiva en lo que entendemos por política. El *público íntimo* es definido como un espacio de mediación en el que lo personal es refractado a través de lo general, produciendo un espacio de reconocimiento y reflexión. Así, este concepto articula un lugar de contacto emocional y “una escena de identificación entre extraños, porosa y afectiva que promete una cierta experiencia de pertenencia capaz de otorgar un complejo de consolación, confirmación, disciplina y discusión acerca de cómo vivir en tanto un x” (Berlant, 8-9).

Los estudios de la profesora, al igual que Pons Rabasa y Guerrero Mc Manus que analizamos en capítulos anteriores, se circunscriben en el marco del *giro afectivo*. Éste, es entendido como el que viene a recordar, críticamente que las emociones existen en ese espacio donde cohabitamos con personas, por lo que siempre hay una carga emocional cuando compartimos, que a su vez es política. El giro afectivo, comenzó a atravesar de manera silenciosa los estudios culturales en la década del 90 impulsado por debates que se daban en las teorías feministas y queers. Así, “los afectos, entendidos como la capacidad de afectar y ser afectados, son instancias performativas y colectivas, y resultan responsables de cuestionar una serie de binarismos clave: razón/emoción, interior/exterior, mente/cuerpo, acción/pasión.”<sup>23</sup> (Macón, 2011, 12-13).

Basándonos en cuestionar, a su vez, la clásica dicotomía cisheteropatriarcal que vincula lo femenino con la emocionalidad y lo masculino a la razón, ponemos el foco en la dimensión política de las emociones y nos interesa prestar atención a los relatos íntimos que son manifestados –con potencial democratizador en las divisiones dicotómicas– para superar las limitaciones que éstas nos impongan. En este sentido, remarcamos el escrito que publicó

---

<sup>23</sup> Cita extraída del Prólogo Lauren Berlant: “El sonido, la furia (y los afectos)”, por Cecilia Macón (Berlant, 2020).

Lauren Berlant junto a la antropóloga Katherine Stewart en 2019, *The Hundreds*. Éste es el resultado de un proyecto basado en la experiencia afectiva cotidiana y en cada uno de los textos se destacan cien palabras dedicadas al impacto producido por una cosa o imagen. En los mismos, no hay explicaciones, sólo el registro de escenas asociadas a las impresiones generadas, por ejemplo, por los malos sentimientos, los discursos de graduación, el capitalismo utópico, –y mientras escribimos esto podemos pensar en nuestras propias impresiones generadas y registradas desde una participación observante durante las marchas convocadas por el colectivo Ni Una Menos–. Lo que recorre la discusión en el proyecto es lo pequeño, lo banal o común de la dimensión afectiva, pero no como evasión hacia lo privado, sino en el marco de un despliegue que alude insistentemente a su dimensión política. En este sentido, no se trata de una vindicación de la oscuridad, ni del cinismo, ni del desgano. El secreto –o no tanto– de Berlant es: “Nos negamos a estar exhaustxs”. En definitiva, sus análisis dedicados al optimismo cruel, los afectos comunes o los públicos íntimos resultan de la necesidad de advertir “sobre las consecuencias afectivas de la abyección cultural, la humillación, la enfermedad y la desesperanza política” (Macón, 2011, 7).

Repensando los motivos por los que reclamamos, es decir los hechos por los que marchamos y pedimos justicia, podemos identificar que ocurren en gran medida en el espacio privado. Así, la articulación del discurso público, o mejor dicho la performatividad en el espacio público, va orientada a aportar recursos prácticos y simbólicos a las personas que sufren, o sufrieron en su vida privada. La aparición de este malestar privado, manifestado en lo público requiere siempre una transformación, pero antes que nada, la transformación es semiótica y se realiza a partir de representaciones o distintos modos que nos permiten dar forma a esta experiencia subjetiva y emocional, para integrarla a un sentido de realidad compartido. Lo que queremos decir es que performando en el espacio público, de algún modo, se regresa al espacio privado a través de la narrativa de una experiencia que permite compartirla.

En nuestro escrito decidimos analizar las participaciones públicas de los cuerpos, las maneras que elegimos para ocupar y habitar las calles, “volviendo públicamente inteligibles otras sensibilidades, una política de la sensibilidad en torno a la muerte que no se circunscribe al lugar de la víctima, sino que defiende unas subjetividades discutidas en su legitimidad”, tal como afirman Dahbar y Gall (2019). Como hemos mencionado, analizamos aquellas acciones performativas que realizan lxs sujetxs en el espacio público, que no se trata de un colectivo

artístico que interviene sobre una causa meramente política, sino de ciertas singularidades implicadas en una interpelación común. Y la posibilidad de apropiarse y resignificar estas acciones, permite la transmisión de saberes, memorias y experiencias de lucha social.

Desde una percepción crítica miramos y cuestionamos a lo que nos exponemos al habitar la calle, durante la denuncia a la violencia machista, las formas de manifestar lo que es la lucha por la despenalización y legalización del aborto, entre otros reclamos. Pero, ¿qué ocurre con el espacio privado? ¿qué pasa en aquellos lugares privados donde también se lucha? ¿es el espacio privado excluyente del público? En palabras de Butler, la calle no es sólo la infraestructura que sirve de soporte a los discursos y actos políticos, si no que es también objeto y motivo importante de la movilización política (2017, 129). Sin embargo, no se la puede considerar como el espacio de aparición por excelencia, ya que a veces se lucha para establecer ese terreno o para dejarlo fuera del control policial. Y esto último sólo será posible si performativamente se logra crear un espacio político a partir de la infraestructura existente. Entendemos que la propia acción política puede desarrollarse a través de asambleas en el espacio público, y también a través de otros modos de accionar que no implican necesariamente la ocupación de las calles, como sería a través de internet y las redes de solidaridad –u otros modos como elevar un puño en alto mirando por la ventana como bien afirma Johanna Hedva–.

Nos interesa en este punto remarcar el caso que toma Butler como lugar de reflexión: las cárceles. Allí se expresan reivindicaciones políticas a través de formas de solidaridad que surgen en su interior, partiendo de una “exclusión compartida y forzosa” de cualquier espacio público y de un aislamiento obligatorio en celdas vigiladas. Las acciones colectivas constituyen una variante de la libertad de reunión y asumen un sentido distinto, fuera y dentro de la prisión. Podemos ver cómo la calle y la plaza pública no son las únicas plataformas posibles de la resistencia política, y que donde no hay libertad para acceder a la plaza o para tomar la calle se cuenta igualmente con un espacio para la resistencia (2017, 138). Si pensamos en la huelga de hambre que se realiza en las cárceles, ésta es una marca, una resistencia activa frente a la privación del derecho de aparición, y al mismo tiempo representa y expone la privación general de que son objeto los internos de toda cárcel. Esta huelga es una actuación propia del cuerpo que sigue sus pautas performativas: un cuerpo que escenifica lo que quiere mostrar y que resiste, desde el lugar en el que está.

Lo que ocurre en el caso de las cárceles, nos permite analizar cómo se constituye, al menos en parte, el espacio público, a través de lugares donde los cuerpos están secuestrados forzosamente —en el caso de las detenciones ilegales—, y de ahí que “las fronteras que definen lo público sean también las que definen a quienes están confinados”, dejados de lo público. Butler defiende que la prisión sigue siendo el caso límite de la escena pública porque señala el poder del Estado para controlar quiénes tienen pleno acceso a ella y quiénes quedan excluidos. El objetivo de la privatización y de las cargas policiales es la confiscación del espacio público para que el pueblo no pueda ejercer su poder soberano. Y así, podría decirse que tanto el mercado como la cárcel funcionan como una “industria carcelaria que se dedica a regular los derechos de ciudadanía” (2017, 176).

Retomando la idea de Walter Benjamín que destaca Judith Butler en *Marcos de guerra* (2010), sobre la obra de arte en la era de la reproducción mecánica, nos gustaría analizar cómo esta reflexión puede adaptarse a nuestra argumentación sobre el espacio privado en el momento actual. Las condiciones técnicas de la reproducción y reproducibilidad generan de por sí un desplazamiento crítico y un deterioro del contexto con relación a los marcos desplegados por las fuentes mediáticas dominantes. Esto significa que, aunque se considere la cobertura mediática global para delimitar un único contexto para la creación de la fotografía de guerra, por ejemplo, su circulación se alejaría necesariamente de dicho contexto. “Aunque la imagen aterriza en nuevos contextos, también crea nuevos contextos en virtud de ese aterrizaje, convirtiéndose en parte de ese mismo proceso mediante el cual se delimitan y forman nuevos contextos” (25). En otras palabras, la circulación de fotos de la guerra, al igual que la divulgación de poesía carcelaria, como es el caso de los poetas de Guantánamo, rompen con el contexto todo el tiempo. La poesía se escapa de cierta forma de la cárcel, logra salir incluso cuando el prisionero no puede hacerlo; y las fotos circulan por Internet aún cuando no fueron tomadas para dicho fin. En este sentido, las obras de arte que no llegan a circular —porque fueron destruidas, o nunca se les permitió abandonar la celda de la cárcel— son incendiarias, tanto por lo que describen como por las limitaciones impuestas a su circulación. Y muy a menudo, afirma Butler, por la manera en que estas limitaciones se registran en las imágenes y en la escritura propiamente dichas. Esta misma circulabilidad



forma parte de lo que es destruido, y si ese hecho se filtra, entonces circula el informe sobre el acto destructivo en lugar de sobre lo que se ha destruido.

Lo que se escapa de las manos es lo que rompe con el contexto que enmarca el acontecimiento, la imagen y el texto de la guerra. Siguiendo a Butler, precisamente “si los contextos están enmarcados, y si todo marco rompe invariablemente consigo mismo”, entonces el marco que está en circulación, tiene que romper con el contexto en el que está formado si quiere aterrizar en algún otro sitio o llegar a él (2010, 25). Entonces, no sólo rompe el marco, sino también “sale” de lo privado significativamente. En resumen de esto último, destacamos que aunque ni la imagen ni la poesía puedan liberar a una persona de la cárcel, sí ofrecen las condiciones necesarias para evadirse de la aceptación cotidiana de la guerra y un escándalo más generalizado que apoye llamamientos a la justicia y al fin de la violencia (2010, 27).

#### 4.5 Espacio *entre*

A lo largo de este trabajo intentamos realizar un acercamiento al cuerpo, la violencia, el duelo, la lucha, el arte. Pensamos el lugar que se le otorga al cuerpo que ha sido expuesto a intervenciones violentas, el lugar del cuerpo que elige salir de su hogar y luchar, el cuerpo que duela al que no está. Elegimos la corporalidad como significante del lugar que nos da el mismo como sujetos que luchan y buscan justicia. Hacemos público aquello que muchas veces nos ocurre en nuestro espacio privado, en el interior del hogar, en nuestros vínculos más íntimos. Y compartimos con Diéguez que hacer del dolor individual una experiencia colectiva es la premisa para pensar la posibilidad de una “comunidad moral”. Sin embargo, si el dolor destruye la capacidad de comunicarse, como ha reflexionado Veena Das en su momento, “¿cómo puede alguna vez trasladarse a la esfera de la articulación en público?” (2008, 431). Si se especula que el sufrimiento, de modo general, nos induce al aislamiento, cómo trascender ese estado para intentar conformar —aunque sea efímeramente— un cuerpo en el que mi dolor pueda comunicarse con el dolor del otro. Al posicionarnos frente a las injusticias y a la precariedad, creemos que es la alianza de los cuerpos lo que nos da la fortaleza para comunicar nuestro dolor con el de otros, y para resistir contra lo legitimado que nos violenta y expone. Es el estar *entre* unos y otros. Y este concepto fue atravesando todo nuestro trabajo directa o indirectamente. Pensar el *entre* nos permite expresar las acciones artísticas, políticas

y éticas que se realizan como actos performativos que buscan cierta restauración simbólica y no podemos ignorar la existencia de un lugar *entre* el espacio público y el espacio privado.

Recordamos lo que María Cristina Mata defiende en su clásico escrito *Entre la plaza y la platea* (1992). En el mismo la autora analiza el desplazamiento de dos conceptos centrales, distinguiendo la *plaza* como lugar de acción y actuar colectivo. Aquel lugar público donde se suceden intercambios directos, se producen enfrentamientos, y a la vez como un espacio material y simbólico de la vida política. La *plaza* entendida como centro del reconocimiento de la política y como mediación en confrontación de intereses. Por otro lado, la *platea* como un espacio bivalente público y privado al mismo tiempo: público porque permite acceder a un espacio común de representación, y privado en tanto lugar de la contemplación y la producción en recepción. La *platea*, entonces, como ámbito natural del espectáculo y el espectador, aludiendo más a la actuación que a la acción.

De la plaza a la platea, afirma la autora, constituye una imagen del movimiento sustitutorio que revela los nuevos espacios físicos y simbólicos que se admiten como lugares de producción del sentido político y unas estrategias articuladas por la mediación tecnológica y el consumo cultural” (1992, 68). El desplazamiento de la plaza a la platea puede sugerir un traslado de cuestiones del espacio de la acción al de la representación, que impide ver lo que la primera representa y lo que la segunda implica como construcción deliberada de la acción. Es decir, este desplazamiento sugeriría la clausura y olvido de la plaza. Esto sería consecuencia de la propia mediatización de la política: “aquel proceso por el cual los medios de comunicación masivos imponen crecientemente su lógica en la construcción de la realidad política” (Catalan y Sunkel, 1991). Esto indica que los medios son los principales mediadores entre los espacios “clásicos” de la política –o tradicionalmente legítimos– y la ciudadanía transformados en “público masivo”. Y esto, implica la construcción de nuevos espacios de debate y legitimación, espacios donde los actores políticos “clásicos” conviven y compiten con actores que provienen del mundo del espectáculo. Y de cierta forma se impone una identidad nueva y común, creada por la situación que les coloca (y en que se colocan) como figuras públicas (Mata, 1992, 66-67).

Al igual que Mata, encontramos incómodo este desplazamiento lineal de la plaza a la platea, ya que consideramos que la plaza, el espacio público, subsiste como escenario de la acción política y territorio público, donde los cuerpos pugnan por intervenir y participar en la

orientación del poder. Lo que propone la autora es que *entre* estos dos lugares no existe un desplazamiento, sino un “espacio virtual que nos permite avanzar en la comprensión del proceso de resignificación de la política que está operando en nuestra sociedad” (69). Y si pensamos en la ocupación de los espacios públicos como forma visible de la demanda y como estrategia de acción, hay que considerar que es también amplificada televisivamente.

Encontramos un ejemplo claro de esto el día 8 de agosto del 2018, cuando todo el país pudo constatar el carácter colectivo de la lucha feminista. Aquel fue el día en que se debatió el Proyecto de Ley de Interrupción voluntaria del embarazo en el Senado, y lo que podemos recordar es cómo los medios televisaron las imágenes de avenidas enteras de todo el país teñidas de verde, donde se pudo ver claramente la famosa “ola verde”. Pudimos constatar que lo que vivimos en las calles cordobesas, pudo sentirse en todo el país. Cada cuerpo desde su lugar público de acción fue convertido en espectador del otro, cada uno pudo decirle al otro lo que le significaba su actuación. Entonces, otorgar visibilidad a lo ignorado, y desconocido es una concreción del *entre* que no sólo denota ser un lugar en medio de la acción y la representación, si no también un lugar construido en cooperación por ambas estrategias (1992, 72). El dejarse ver y oír cómo sentido clave construido en esa suerte de limbo creado entre la plaza y la platea, no requiere una posterior consumación, sino que el sentido se congela y se autoconsume en el propio espacio que lo produce. Ahí radica, según la autora, la productividad de ese *entre*. Ese espacio construido cooperativamente por quienes protagonizan la acción, lxs sujetxs de la plaza, y los emisores, mediadores y receptores que son lxs protagonistas de la platea. Esto último permite reconocer unas estrategias que desde ambos lugares se orientan a producir básicamente un efecto de sentido: el de la visibilidad. Y asumir la tensión existente en ese *entre* nos obliga y posibilita a reingresar desde ese nuevo espacio —lleno y vacío al mismo tiempo— la discusión acerca de la política como práctica de articulación de intereses y definición de propuestas, como espacio de reconocimiento y diferenciación, conscientes (75).

Nos interesa retomar estas cuestiones pensando en el lugar que ocupan los medios de comunicación en este espacio *entre*. En una era tecnológica que nos enmarca, de qué manera se posibilita la configuración de nuevos espacios mediados por la virtualidad, disolviendo ciertos límites entre lo público y lo privado. ¿De qué manera aportan a la visibilización de

nuestra lucha? ¿Cómo lo hacen? Y por último, *last but not least*, nos enfocaremos en considerar qué ocurre con todo lo analizado hasta el momento, cuando el mundo se frena completamente por una pandemia.

## CAPÍTULO 5 | NUEVOS MODOS DE ESTAR JUNTXS

“Y arrodillándome al filo del mar transparente, moldearé para mí misma un corazón nuevo de sal y de barro” (Carson, 2003, 194).

### 5.1 A través de los lentes mediáticos

#### a. Cara

Nos interesa considerar el impacto que tienen los medios masivos de comunicación en nuestra lucha en el espacio público. Creemos que la comunicación en sí misma es polisémica y el modo para entrar en contacto con lxs otrxs, que nos permite compartir y vincularnos constantemente. Vivimos y nos encontramos *enmarcadas* en un mundo completamente globalizado, donde las transformaciones tecnológicas no dan un respiro y nos permiten estar conectadxs de múltiples maneras. Somos conscientes del poder que tienen los medios masivos ya que aportan a que la lucha colectiva —y las diversas performances que suceden en el espacio público— sean visibles y logren llegar hasta lugares del mundo que jamás pensamos que llegarían. Mientras escribimos esto, rememoramos la performance que venimos mencionando a lo largo de este trabajo, pero que ahora resuena más que nunca: *Un violador en tu camino* del colectivo feminista Las Tesis. Esta performance es una denuncia a la violencia sexual ejercida por el Estado hacia las mujeres y disidencias. La letra de la canción y las posiciones corporales durante la misma, traspasaron fronteras hasta convertirse hoy en un himno internacional del feminismo. Sacudió a miles de cuerpos, incluidos los nuestros, en diversas marchas a lo largo del mundo, hasta llegar a escucharse en lugares en que la represión de las mujeres es total. Sabemos que esto no hubiera sido posible sin la existencia de una cámara que grabara la secuencia, y la publicara en las redes sociales del colectivo. Para que luego miles de personas pudieran ver el video, compartirlo, hasta que se vuelva “viral” y llegue a los grandes medios de comunicación de todo el mundo. *Un violador en tu camino* no sólo traspasó las fronteras entre países, sino también entre lenguajes. En algunos lugares como Londres, Amsterdam o Nueva York, la performance se reprodujo en el idioma original por

inmigrantes de la colectividad chilena o latinoamericana en general. Pero en París, Berlín o Estambul, la letra fue traducida y, aunque las referencias a la historia chilena parecen perderse en el camino, el sentido profundo de lo que quieren decir no se modifica. Los cuerpos tomaron la performance como propia y la resignificaron, y así a través de la acción corporeizada en el espacio —y también a través del arte— se reafirmó que la violencia cotidiana hacia las mujeres y los cuerpos disidentes no conoce límites geográficos pero tampoco lo hace su resistencia.

La lucha por la legitimación se despliega en la escena de las actuaciones públicas y las imágenes de los medios. Los acontecimientos entran en pugna con los celulares y las redes sociales, a la hora de realizar la cobertura mediática. En una marcha en el espacio público, hay condiciones que influyen como la infraestructura del lugar y los medios tecnológicos que permiten capturar y difundir a las personas tanto en el plano visual como el acústico. Butler en *Cuerpos aliados y lucha política* (2017) destaca que los medios no sólo informan sobre quienes dicen ser *el pueblo* sino que ellos mismos intervienen en la definición del mismo: son la materia que constituye a esos mismos sujetos y el lugar en donde se escenifica la lucha por imponer quiénes somos nosotrxs (27).

Pensando en las representaciones que brindan los medios masivos de comunicación, recordamos la idea de proximidad y distancia que analizamos en el apartado *Cuerpos que trascienden* del Capítulo nº 2 *Cuerpos en alianza* de este escrito. Aquella percepción del sufrimiento lejano de lxs sujetxs que no conocemos y cómo nos obligan a poner en cuestión nuestros lazos comunitarios más limitados, y responder de cierta forma a la injusticia que nos interpela. Butler (2017) afirma que los tipos de exigencias éticas que se plantean en estos tiempos, a través de los medios, dependen de esa reversibilidad de la proximidad y la distancia, y esta es justamente la que activa realmente ciertos vínculos. Esta idea siempre tiene “en un aquí y en un así” qué es en algún aspecto reversible, pero encuentra su límite en el hecho de que el cuerpo no puede ser liberado de su localización. Esto quiere decir que el acontecimiento es radicalmente local, ya que se identifica con las personas que ponen en riesgo sus cuerpos, como es el caso de las movilizaciones en las calles. Pero si a los *cuerpos locales* o expuestos en el espacio no se los captura, no habrá reacción y tampoco habrá ninguna forma de reconocimiento y conexión ética desde el punto de vista global, “y así algo

de la realidad se pierde” (108). Entonces, en resumen, el no estar preparadxs para las imágenes mediáticas que nos sobrecogen como por ejemplo la cantidad de femicidios, transfemicidios y travesticidios en un sólo año en Argentina, nos moviliza y hace que nos sintamos impulsadxs a hacer algo, a actuar y en este sentido estamos al mismo tiempo allá y acá, aceptando la localización múltiple y la temporalidad cruzada de unos vínculos éticos globales.

#### b. Contracara

Los medios masivos nos ayudan de cierta forma a trascender fronteras y a que nuestra lucha se escuche, pero no podemos dejar pasar el lado B de los mismos: ¿qué es lo que eligen mostrarnos? ¿qué es lo que no se dice? Butler nos recuerda que no podemos simplemente apoyarnos en una imagen para demostrar el número de cuerpos que componen el pueblo, por ejemplo. Si solamente recurrimos a la fotografía estaríamos apoyándonos en una técnica concebida para controlar a la población y transformaríamos al pueblo en “un simple registro forense”. Ya que de por sí la fotografía tiene su marco o conjunto de marcos, y estos actúan como una denominación potencialmente excluyente. Así, siempre estarán limitados según los intereses y objetivos del medio, transmitiendo así de un modo selectivo, y en realidad “puede que el pueblo sea esa denominación que excede cualquiera de los marcos visuales que pretenden captar al pueblo” (2017, 167).

Hay que considerar que en ocasiones *el pueblo* se encuentra confinado o está ausente o lejos de la vista de la calle o de una cámara que lo registre: son lxs sujetxs incapturables que describe la autora. Aunque pueden estar captados en otro sentido. Sabemos que no sucede nunca que todas las personas que puedan estar representadas por la idea de *el pueblo*, aparezcan en el mismo espacio y al mismo tiempo para reivindicar quien lo conforma. Y si pensamos en las movilizaciones convocadas por el colectivo Ni Una Menos, acceder a cualquier plaza pública supone a su vez acceder a los medios que transmiten lo que allí ocurre, más allá de ese espacio y ese tiempo. La plaza para Butler se impone como un efecto de los medios pero también como algo integrado en el aparato de enunciación que permite a un grupo de personas presentarse en el espacio. Entonces, el vínculo de la plaza con los medios —que transmiten los hechos— nos indica que hoy en día se difunde a los cuerpos en

el momento en que se reúnen. Y esto último nos recuerda el espacio existente entre ambos, plaza y platea, que detallamos anteriormente.

Jesús Martín Barbero (2001), detalla cómo la esfera pública, ya en el siglo XIX es definida por la aparición de las masas urbanas en la escena social. La visibilidad política de las masas responde a la formación de una cultura popular de masas, y acá entra en el juego una figura comunicacional de lo público, que es precisamente la opinión pública. Esta es, para el autor, la acción que se oponía a la práctica del secreto, propia del Estado absolutista, y el principio de la crítica como derecho del público a debatir las decisiones políticas. Pero en la sociedad actual, mediada por un entorno completamente tecnológico, algunas de estas concepciones han ido mutando, y hoy lo considerado público está cada día más identificado con lo escenificado en los medios, y el público con sus audiencias. En este contexto, la opinión pública que los medios de comunicación fabrican tiene cada vez menos de debate y crítica, y más de *simulacro*.

Es interesante pensar en los distintos aspectos que fueron mutando en este mundo globalizado, y precisamente cómo las tecnologías de la información y de la comunicación están hoy en día reconfigurando los “modos de estar juntos”, transformando nuestras percepciones del espacio y del tiempo. Del espacio por la desterritorialización de las formas de percibir lo próximo y lo lejano —como la idea de cercanía y proximidad que planteamos anteriormente—. Y en lo que respecta al tiempo, Barbero afirma que estamos ante unos medios dedicados a fabricar un presente autista, que lo que busca es bastarse a sí mismo. Estas transformaciones traen consecuencias en el lazo social, que al estar aceleradamente desanclado de los referentes espaciales y temporales de pertenencia, se atomiza, generando inestabilidad en el mismo. Y es justamente esta inestabilidad la que refuerza la nueva matriz del orden urbano: la verdadera preocupación de los urbanistas hoy es que los ciudadanos circulen, puesto que “ya no se nos quiere reunidos sino conectados” (2).

Barbero destaca que mientras el cine catalizaba la “experiencia de la multitud” en la calle, era en multitud que los ciudadanos ejercían su derecho a la ciudad. La transición del pueblo que tomaba la calle, al público que iba al cine, conservaba el carácter colectivo de la experiencia, pero con las nuevas tecnologías esto cambió (2). No podemos evitar pensar, en analogía con



esto, qué ocurrió cuando no pudimos reunirnos y no nos quedó otra opción que estar conectadxs a través de las tecnologías, compartiendo nuestras experiencias desde casa, durante la pandemia global que nos tocó vivir, y por la que aún transitamos mientras escribimos estas líneas. Este es un tema que consideramos crucial, y que desarrollaremos luego: ¿qué ocurrió realmente con las concepciones del espacio y del tiempo, con los nuevos modos de estar juntxs que plantea Barbero? ¿de qué manera se resignificaron las experiencias colectivas? ¿cuál es el rol que ocuparon los medios durante el tiempo de confinamiento obligatorio?

La relación entre lo público y lo comunicable pasa hoy decisivamente por la mediación de las imágenes. Y acá coincidimos con el autor, quien plantea que necesitamos ir más allá, hacia una comprensión de lo que esa mediación de las imágenes produce socialmente, y de esta forma podremos intervenir en el proceso. Y lo que en las imágenes se produce es “la salida a flote de la crisis que sufre el discurso de la representación”. Barbero defiende que la creciente presencia de las imágenes en el debate espectaculariza el mundo hasta confundirlo con el de la farándula, y esto podemos verlo claramente en la cantidad de casos de femicidios en los últimos tiempos, en donde se expone de tal forma los detalles de los asesinatos, y las imágenes, que se vuelve todo parte un “espectáculo” escalofriante. Recordamos una nota escrita por el medio autogestivo cordobés *Enfant Terrible* *La espectacularización del femicidio* (2020) sobre el caso de Brenda Micaela Gordillo. Aquella mujer catamarqueña de sólo 25 años que fue asesinada crudamente por su novio Naim Vera, quien luego quemó su cuerpo. En la nota, mencionan el ensayo *Las estructuras elementales de la violencia*, de la antropóloga feminista Rita Segato, el cual evidencia que tras un caso de femicidio a las mujeres se las mata muchas más veces en una pantalla de televisión. Al tratar el caso en los medios televisivos que más consumen las audiencias —hegemónicos— mostraron a Brenda Micaela Gordillo en pantalla en ropa interior, mientras que el femicida apareció con la cara pixelada para resguardar su identidad. El femicidio, en este caso presentado como espectáculo, es parte de la misma operación mediática que ubica a la víctima como merecedora de su castigo. Esto hace referencia al discurso machista que continúa circulando hasta el día de hoy: “la mujer asesinada andaba sola, se vestía provocativa, salía de noche, tenía varias parejas”. Entonces nos preguntamos ¿cuál es el lugar que ocupan los medios masivos de comunicación en estos casos? ¿qué es lo que eligen mostrar y de qué manera lo

hacen? ¿por qué tomar estos casos tan crudos como algo espectacular que merece lujo de detalles, que termina transformando el caso en una farándula? ¿qué está pasando con las audiencias también que son las que eligen consumir lo que estos medios informan y de la manera en que lo hacen? Cuando en realidad lo que hay que hacer es tomar conciencia, respetar a los familiares de la víctima y apelar a que se haga justicia, y a que no nos maten más. Luchar por lo que consideramos justo, desde el lugar de cada unx, y nutrirse de información válida y certera acerca de lo que realmente ocurre.

Por las imágenes pasa una construcción visual de lo social en la que esa visibilidad recoge el desplazamiento de la lucha por la representación, a la demanda por el reconocimiento. Los movimientos sociales, los cuerpos en la calle, demandamos ser reconocidos: hacernos visibles socialmente. Y esto, según Barbero, da lugar a un modo nuevo de ejercer en la política nuestros derechos. Los medios y las redes sociales se están constituyendo en mediadores de la trama de imaginarios que configuran la identidad de las ciudades, del espacio local y barrial, y así, “vehiculizando la multiculturalidad que hace estallar los referentes tradicionales de la identidad” (2001, 4). Este nuevo espacio debilita las fronteras de lo nacional y lo local —lo que nos posibilita trascender de cierta forma—, al mismo tiempo que convierte esos territorios en puntos de acceso y transformación. Y hoy la virtualidad de las redes sociales escapa a la razón dualista, haciéndolas a la vez abiertas y cerradas, integradoras y desintegradoras, totalizadoras y destotalizantes. “Y para los apocalípticos, ahí están los usos que de las redes hacen minorías y comunidades marginadas introduciendo ruido en ellas, distorsiones en el discurso de lo global” (5). Y esa vuelta de tuerca evidencia, más que nada en las grandes ciudades como Córdoba, el uso de las redes para construir grupos que acaban pasando de la conexión al encuentro, y del encuentro a la acción.

Como describe Mata, el movimiento existente entre la plaza y la platea revela nuevos espacios físicos y simbólicos que se admiten como lugares de producción del sentido político y unas estrategias propias de tales espacios, articulados por la mediación tecnológica y el consumo cultural. Desde este nuevo lugar entonces, los medios no se entienden ya como: “... transportadores de algún sentido añadido —los mensajes— o como espacios de interacción de productores y receptores”, sino que se comprenden en tanto modelo, matriz, racionalidad productora y organizadora de sentido (Mata, 1999, 84). Es interesante pensar, entonces, no

sólo cómo las nuevas tecnologías y los medios de comunicación transformaron las interacciones entre lxs sujetxs y el propio lazo social, sino también cómo el espacio público se fue configurando y articulando, adaptándose —fagocitando— las nuevas tecnologías y de esta forma, poniendo en jaque la propia concepción de lo que los medios enmarcaban. Esto nos permite pensar cómo fueron cambiando las percepciones del espacio y del tiempo, de la proximidad y lejanía, de las propias obligaciones éticas que tenemos lxs sujetxs que nos sentimos impulsados a actuar frente a lo que vemos, y a lo que nos muestran; cómo se construyen los discursos mediáticos, cómo se lucha por el espacio público y cómo se elige registrar y transmitir esa lucha colectiva. El poder de los medios de comunicación es innegable, y es una herramienta fundamental para lograr ser escuchadx, pero también creemos que, desde una mirada crítica, todavía hay mucho por lo que luchar, en lo respectivo a lo que no se dice, lo que se sigue ocultando, invisibilizando, y de esta forma excluyendo.

## 5.2 Existir en pandemia: nadie vive para sí mismo

Este 2020 es un año de múltiples cambios, en el cual nuestro modo de vida, hábitos y rutinas se vieron afectados o al menos intervenidos abismalmente. Pensando desde nuestro trabajo de tesis, donde nos abocamos a pensar en las asambleas populares, las multitudes reunidas, la calle como un lugar para apropiarse, de unión y la conformación de un nosotrxs heterogéneo, que demanda el derecho a la vida, no podemos dejar de pensar cómo esta pandemia modifica y resignifica el escenario de acción y la hipótesis principal. ¿Qué sucede cuando el espacio público no puede ser habitado ya que de ese modo me estoy cuidando, y estoy cuidando al otro? ¿cuál es entonces mi escenario de manifestación y reclamo? ¿De qué manera muta lo público y lo privado y cómo nos sienta esto?

Todas las preguntas parecen reformularse y junto a ellas algunas premisas: todas las sociedades inventan sus márgenes y con ellos sus marginales, sus otros, sus negros, mujeres y enfermos; pero entre tanta normalidad —haciendo referencia a lo ya establecido—, ¿podemos entender a la pandemia como esa enfermedad endémica que nos reduce a todos por igual? Creemos que al poner en riesgo nuestra vida y la de nuestros seres queridos según la salud de un otrx, las personas podemos repensar las vidas de aquellos cuyas vidas no son valoradas como tales, es decir que no las tenemos en cuenta, no las narramos ni duelamos. Al ser una

larga cadena en la que sólo se logra salir adelante con el cuidado mutuo y la conciencia, podemos entender a esta enfermedad como algo que vino a mostrarnos que si queremos sobrevivir debemos, al menos, garantizar la supervivencia, reproducción y vitalidad del otrx.

El nuevo cosmos que configura la pandemia hace que veamos la muerte por y a través de nuestras puertas y ventanas, confinadxs. La pandemia restauró la desigualdad mundial respecto a la distribución en el mundo y nos recordó la primordialidad de la salud. La virtualidad adquirió un lugar como piedra angular para mantenernos comunicadxs, produciendo, trabajando y reclamando. Con discursos desde la incertidumbre y el miedo, la lluvia de noticias alarmantes, la cantidad de fake news, dispararon miedo y pánico en la población. Miedo a salir de casa, miedo a contagiarse del virus y morir. Los medios de comunicación y las redes sociales juegan un papel crucial en este mundo distópico que de repente nos tocó vivir. Por un lado, desde la información y también la desinformación, desde las noticias alarmantes, la cantidad de muertes, hasta información de profesionales especializados en el tema, las noticias del esfuerzo de cada médicx, enfermerx que desde el primer día no descansó. Y por otro lado, las nuevas tecnologías pensadas como herramientas clave para estar conectadxs constantemente con nuestrxs amigxs, familiares, parejas, compañerxs de estudio o trabajo, que están en sus casas, sin las cuáles, estos tiempos de pandemia habrían sido aún peor. Siempre pensando las posibilidades de cada unx, ya que a algunos cuerpos les tocó vivir esta cuarentena con derechos garantizados tales como techo, comida y trabajo, mientras que muchos otros cuerpos han sido despedidos o no tienen un techo para pasar la noche, mucho menos una televisión para ver las noticias. Así, desde el espacio privado y lo íntimo, podemos volver a afirmar que lo personal, lo individual es coextensivo al campo social. Que lo personal es político, y que a través de esto, podemos desenmascarar lógicas patriarcales.

El día jueves 19 de marzo del 2020 se declaró *aislamiento social obligatorio* en nuestro país. Y hoy, casi cinco meses después nos preguntamos, desde la misma neblina que es estar durante la situación crítica: ¿qué ocurrió realmente con las concepciones del espacio y del tiempo, con los nuevos modos de estar juntxs que plantea Barbero? ¿de qué manera se resignificaron las experiencias colectivas? ¿cómo se adaptó nuestra lucha? ¿cómo podemos marchar desde adentro de nuestros hogares? No nos olvidamos de aquellxs cuerpxs que viven

en condiciones de hacinamiento, o que viven en la calle, que no tienen un techo para “quedarse en casa”, barrios que no cuentan con agua para “lavarse las manos todos los días”. ¿Qué pasa con aquellos cuerpos? ¿quién los cuida?

La reconfiguración no sólo se da en nuestros adentros sino en todo lo que nos rodea: en el espacio exterior, las plazas, en los lugares que solían ser tan públicos, surge un nuevo sentido de intimidad, y lxs que lo transitan quedan expuestxs como en un escenario. Así mismo el espacio privado comienza a ser un espacio donde no predomina exclusivamente la intimidad sino que es un lugar a través del cual comenzamos a tener nuevas experiencias con el exterior. Es decir, compartimos o nos vinculamos con personas que no necesariamente pertenecen a nuestro círculo íntimo, como jefes, compañerxs de facultad o de trabajo, psicologxs, profesorxs de gimnasia o yoga, etc; además, las plataformas tecnológicas nos permiten que éstos tengan acceso a nuestro espacio privado. Durante la cuarentena, todos los días nos esforzamos y fracasamos por mantener la separación entre público y lo privado, sin embargo ambos mundos se superponen y conviven reconfigurando lo que entendemos por lo privado y lo público, lo íntimo y lo compartido. El virus no sabe de fronteras, ni de muros, ni de puertas, por lo que pronto se extendió por el mundo. Ahora, lo público y lo privado se solapan en un mismo espacio físico, se entrecruzan sin fusionarse formando un salpicado propio y singular en cada hogar. Y son las redes tecnológicas las que nos permiten interactuar con ese afuera y llevar adelante esta obra en la vida cotidiana.

Con las mutaciones de estos espacios, también fueron reacomodándose las lógicas establecidas: el ámbito público, laboral y político invadió el espacio privado, convencionalmente reservado a los otros “quehaceres domésticos” y a las relaciones afectivas. El comedor de la casa se convirtió en el aula del colegio, y con la modalidad Home Office se comenzaron a dedicar más horas de las que se debería. La habitación para dormir podría ser también el nuevo gimnasio y la sala de meditación. Los espacios, las dinámicas familiares y las mentalidades se han reajustado para dejar entrar la calle a la casa. También, el estar todo el día en casa, evidencia y acentúa las desigualdades de género. En un artículo de Estefanía Camacho, una periodista feminista mexicana, se revela que las mujeres trabajan el doble en estos tiempos de cuarentena. El trabajo doméstico, la limpieza del hogar, lavar ropa, hacer las compras, la atención a lxs hijxs, las personas enfermas, los adultos mayores o personas con

alguna discapacidad, sin olvidar que también hay que cocinar. “Son más mujeres las que realizan estas actividades no remuneradas, al invertir 39 horas de trabajo frente a 14 que dedican los hombres por semana, de acuerdo con cifras de Inmujeres, Instituto de Mujeres”<sup>24</sup>. Y a su vez, hay que considerar también los trabajos de cuidados, donde el 79% son enfermeras mujeres, y son las que tienen el contacto directo con los pacientes con coronavirus.

¿Y qué pasa con la violencia de género dentro del hogar? La necesidad y obligación de permanecer en cuarentena dentro de los hogares agudiza los riesgos. Recordamos una estadística publicada en las redes sociales del colectivo Ni Una Menos: durante el aislamiento social, preventivo y obligatorio, del 20 de marzo al 7 de junio se registraron 63 femicidios, de los cuales el 71% ocurrió dentro de la vivienda de la víctima y el 70% de los femicidios fueron cometidos por las parejas o ex parejas de las víctimas. Estas cifras alarmantes nos llenan de impotencia y rabia. Y sentimos la necesidad de luchar, y cuidar a nuestrxs hermanxs que tienen que quedarse en su casa, y convivir con la violencia permanentemente. En paralelo, permanecen abiertas distintas líneas telefónicas gratuitas, como así también casillas de mails, para poder contener y asistir a personas que estén sufriendo violencia de género. También, se lanzó el programa Barbijo Rojo<sup>25</sup> al que se sumaron voluntariamente distintas farmacias del país. El programa cuenta con un protocolo de atención de denuncias bajo secreto profesional, que se inicia en el momento en que una persona solicita un barbijo rojo. En ese marco, el personal se comunica a la Línea 144 para que se aborde el caso, y también si se identifica una persona en situación de violencia a partir de signos físicos o psicológicos que den cuenta de esa situación.

### 5.3 Mundo quieto, cuerpos en movimiento

---

<sup>24</sup> Cita extraída del artículo *Las mujeres trabajan el doble en tiempos de pandemia* (2020) de Estefanía Camacho, publicado en la revista latinoamericana Gatopardo.

<sup>25</sup> El Programa Barbijo Rojo es una iniciativa conjunta del Ministerio de Mujeres, Géneros y Diversidad de la Nación (MMGyD) y la Confederación Farmacéutica Argentina (COFA). Su objetivo es contener, guiar y asistir a las mujeres y disidencias que están atravesando situaciones de violencia por motivos de género en el contexto de aislamiento obligatorio por la pandemia de COVID-19.

En estos tiempos de pandemia, Johanna Hedva escribió: “nuestra salud, nuestra vida, han sido siempre pensadas como desechables. Joder, si vuelvo a escuchar a una persona decir que este virus solamente matará a lxs viejxs y a lxs enfermxxs, rayos-láser de rabia saldrán disparados de mis ojos”. Compartimos con Hedva que nosotrxs siempre tenemos que quedarnos en casa y esperar que el mundo nos apoye de maneras que nunca llegan, y es ahí cuando encontramos maneras de apoyarnos mutuamente, de mantenernos cerca incluso cuando estamos lejos. Pensamos ¿cómo podría verse una revolución? Quizás no se ve como una marcha de una multitud de cuerpos enojados en las calles, “quizá se parece más al mundo quieto parándose porque todos los cuerpos dentro suyo están exhaustos –porque el cuidado tiene que ser priorizado antes de que sea muy tarde” (2020, 51). La escritora defiende que para quienes la enfermedad es una realidad de todos los días, han sabido desde hace mucho acerca de su potencia revolucionaria. “Hemos sabido que una revolución puede verse como un cuerpo horizontal en una cama, sin poder ir a trabajar. Hemos sabido que podría verse como cientos de miles de cuerpos en cama, organizando una huelga de alquileres (...) todxs nosotrxs tendiéndonos hacia toda la gente que conocemos, todxs los que conocemos echando una mano a lxs suyxs” (2020, 53).

Y como bien afirma Hedva, la lucha no se quedó dormida. Ante tantas injusticias y la incesante violencia hacia nuestrxs cuerpxs, nos organizamos, nos tendimos la mano y luchamos desde otro lugar. En estos tiempos se llevaron a cabo distintas manifestaciones virtuales que indicaron que no estamos solxs. Y esta virtualidad permitió que la demanda sea escuchada y que tenga alcance internacional. Desde Ruidazos, con las consignas: “que el encierro no nos silencie, porque a 10 días de cuarentena, ocurrieron 11 femicidios”, “adentro y afuera, la primera línea somos nosotras, la deuda es con nosotres”, ruidazos en todos los balcones, terrazas y ventanas, en donde colgamos nuestros pañuelos y gritamos ¡Basta!; asambleas virtuales abiertas, y Tuitazos: “la violencia machista no desaparece en cuarentena”, “no nos cuida la policía”. Hasta que un día leímos en el medio de comunicación La Tinta que tras la aparición sin vida de Cecilia Basaldúa en Capilla del Monte el 25 de abril, los familiares de la víctima convocaron desde el boca en boca, y en las filas del supermercado, a marchar y exigir justicia por Cecilia. Y los familiares lograron que en medio del confinamiento obligatorio cien personas salieran a luchar por las calles centrales del pueblo. Incluso, quien no se animó por temor a las represalias ante el aislamiento o no pudo sumarse

aplaudió y gritó “justicia” desde la puerta de su casa. Hasta que un día pudimos concentrar, con todos los recaudos sanitarios, frente al Polo de la mujer en Córdoba, para exigir mayor presupuesto para la prevención y la erradicación de la violencia machista; otra concentración de antorchas por la salud pública en el Polo Sanitario; un pañuelazo frente al Arzobispado de Córdoba el Día Internacional de la Acción por la salud de las mujeres, lesbianas, trans, no binaries y bisexuales. Hasta que el Colectivo Ni Una Menos cumplió cinco años de lucha y convocó a una marcha en el espacio público, apoyado por las redes feministas en lo virtual. Marcha a la cual pudimos asistir después de estos meses de confinamiento obligatorio y a la que hemos tenido la oportunidad de registrar de cerca.

La marcha fue convocada el 3 de junio del 2020. Antes de asistir al encuentro, nos tomamos un momento para entender realmente la fuerza del colectivo, que tras cinco años, se mantiene intacta y se potencia cada día más. Como decíamos, Ni Una Menos nació ante el hartazgo por la violencia machista y es la manera de sentenciar que es inaceptable seguir contando mujeres asesinadas por el hecho de ser mujeres o cuerpos disidentes y para señalar cuál es el objeto de esa violencia. Desde la primera marcha que fue el 3 de junio de 2015, la calle y la lucha demostraron que la fuerza que se movilizaba era un impulso feminista, en su pluralidad de tonos y voces. El Colectivo surgió de transformar el duelo en potencia: vivas nos queremos. Y aquí citamos a las representantes del colectivo: “Nosotras no nos reconocemos como víctimas –hayamos o no sido victimizadas– ni nos dirigimos a otras mujeres, incluso las que sufren o sufrieron violencia, como víctimas, sino como sujetas de creación, potencia de hacer, voluntad de transformación”<sup>26</sup>.

Este 3J volvemos a gritar una vez más ¡Ni Una Menos! Con la premisa de que nos sostienen las redes feministas: “Ni una menos, vivxs, libres y desendeudades nos queremos”. Este día, en la ciudad de Córdoba, decidimos salir de nuestras casas y unirnos al llamado. Porque la pandemia nos aleja físicamente de la calle pero no del vínculo con el colectivo ni de las situaciones que vivenciamos. Desde nuestro lugar, acompañamos la lucha de nuestrxs compañerxs, de los afectos y la militancia que han ido construyendo a lo largo de estos años. Si bien en otras ciudades, la situación sanitaria es crítica por lo que recomendaban no salir de los hogares, la lucha no cesó. En las redes sociales del colectivo pudimos leer: “este 3J no

---

<sup>26</sup> Cita extraída de la Carta Orgánica del Colectivo Ni Una Menos publicada en 2017 en su página web oficial.



estaremos en las calles, pero estaremos enredadas y tramando acciones, la marea no se detiene”. Así y como mencionamos anteriormente, podemos evidenciar cómo la política ya no se define como una actividad del espacio público distinto del privado sino que los límites se van contaminando sin llegar a disolverse.

En Córdoba nos encontramos a las 14 hs en la esquina de las avenidas Colón y General Paz. Movilizadas por los mismos motivos que sostenemos en estos años de lucha, por la cantidad de femicidios, travesticidios y transfemicidios que ocurren día a día, por los abrazos que nos dimos con nuestrxs compañerxs, por la cantidad de “avisame cuando llegues” y la espera nerviosa del esperado “llegué”. Porque la violencia machista no nos da un respiro ni en pandemia, y porque todavía hay un femicidio cada 30 horas. Cuando los cuerpos nos congregamos en la calle, en una plaza o en otros espacios públicos, estamos ejercitando un derecho plural y performativo a la aparición. Y creemos que esta aparición, en mitad de una pandemia, recuerda el motivo y el peligro al que estamos expuestxs desde nuestro nacimiento.

Como decíamos, el espacio público de aparición es un teatro legítimo, un intersticio entre los cuerpos que reclaman el espacio existente por medio de la acción y la alianza. Por primera vez desde que comenzó el aislamiento obligatorio, se convocó a una marcha, que no fuera congregación o pañuelazo. Y esta vez, salimos a ocupar las calles teniendo en cuenta distintos cuidados y precauciones dado el contexto tan especial en el que nos situamos. Pero al volver a habitar este espacio que hace tanto no podíamos circular, y al poder marchar nuevamente con nuestrxs compañerxs, nos recordó la dimensión escénica y performativa de este espacio de la ciudad. Al cambiar el contexto, esta dimensión se ha vuelto más palpable. Nos permitió ser vistxs masivamente por quienes circulan por el centro, ser registradxs por los medios de comunicación y de cierta forma, nos permitió hacernos parte del entorno. Salimos al espacio público, a ocuparlo, llenarlo de color, y gritos. No sabíamos con qué nos íbamos a encontrar, ya que tras meses de aislamiento, sería la primera vez que nos reuniríamos con nuestrxs compañerxs en la calle. Yendo al encuentro con incertidumbre pero con convicción, temíamos que la policía nos frenara y preguntara hacia donde íbamos, que nos consultara la terminación

de nuestro documento<sup>27</sup> y no coincidiera con lo establecido, y demás cuestiones propias de la “nueva normalidad” a la que nos estamos adaptando. Y en ese momento pensamos, ¿a cuántxs de nosotrxs les habrá pasado lo mismo? De lejos empezamos a escuchar los bombos sonando, y sentimos cierta nostalgia. Al llegar al punto de encuentro, no nos sorprendimos. Pudimos ver las banderas de siempre, los carteles en alto, esperando al momento en que comenzáramos a marchar. La sensación, sin embargo, era distinta a otras veces, sabíamos que íbamos a ocupar el espacio público por unas horas, a actuar performativamente en las calles, de manera fugaz o transitoria, para después volver a nuestras casas, para seguir cumpliendo el confinamiento obligatorio. Manifestamos, a través del cuerpo, aspectos tanto privados como públicos, ya que, como decíamos, ambos no son dissociables. Los cuerpos en privado a veces se muestran en público y además toda exposición pública del cuerpo tiene sus momentos de privacidad. Motivo por el cual marchar era más que suficiente para esta excepción y eso generaba una mezcla rara de emociones a la hora de transitar las calles, el silencio era ensordecedor y las personas —que no formaban parte de la marcha— se veían más observadoras o sorprendidas que en otros encuentros.

Hacía frío y el día estaba gris, pero nos sentimos acompañadxs durante el encuentro y percibimos la calidez característica de estas marchas. Esta vez, todxs con barbijos y distanciadxs según el protocolo, llenamos dos cuadras enteras. A diferencia de otras veces, no desbordamos avenidas enteras, pero se podía sentir la fuerza de los cuerpos que estábamos presentes y en la forma característica de rechazo hacia algunas normas, intentando romper con ellas, al menos por el tiempo que dure la jornada.

Caminamos juntxs por la calle General Paz, hasta la fuente de agua del Patio Olmos. En este recorrido, nuestros cantos sonaban como un eco, entre las calles vacías de pleno centro. Pudimos ver la emoción de compañerxs al encontrarse y la incertidumbre en el modo de movernos ante las “nuevas reglas”. Sabemos que estamos sujetxs lxs unxs a lxs otrxs, y que esto es un aspecto constitutivo de quiénes somos, pero varían las precariedades y nuestras demandas a la hora de pararnos en la calle tanto como nuestra posibilidad de exponernos.

---

<sup>27</sup> Durante la fase de *aislamiento social, preventivo y obligatorio* en la que nos encontramos al momento de marchar, está permitido circular en la vía pública por terminación de DNI. Esto hace referencia a la posibilidad de circular los días pares, sí la terminación del documento es par, y viceversa.

Escuchamos sujetxs aplaudiendo, vemos otrxs caminando con puños en alto, una mujer cantando con un megáfono, otrx transmitiendo en vivo el acontecimiento desde o para las redes sociales. Pudimos ser parte de todas estas acciones performativas que le dieron color a este día gris, que ayudaron a conmemorar y a seguir apoyando la lucha en contra de la violencia machista que no se detiene.

Al llegar a la fuente que se encuentra en frente del Patio Olmos, aquel punto que creemos hito histórico de la ciudad, y punto central de circulación de lxs cordobesxs, notamos cómo fuimos centro de atención. Algunas calles estaban cortadas, pero pudimos ver cómo algunxs sujetxs se detenían a ver qué ocurría. Estábamos ejerciendo nuestro derecho de reunión y aparición, manifestando y reclamando lo que creíamos justo. Estábamos ejerciendo “un derecho fuera, en contra y delante del régimen en cuestión”, como bien afirma Butler. Todxs los presentes nos ubicamos en un círculo, y se leyó el documento. Entre los reclamos, pedimos presupuesto para la construcción de refugios, asistencia legal y psicológica a las víctimas de violencia; educación sexual integral, laica y con perspectiva de género, basta de femicidios, transfemicidios y travesticidios, no estamos todxs. A su vez, exigimos que se implemente la Ley de protección integral contra violencia y demandamos el reconocimiento de las tareas de cuidado e higiene sobre todo en cuarentena. Estas expresiones evidencian que el descontento social no solamente tiene un carácter racional sino también afectivo y pasional, como bien afirmaría Chantal Mouffe (1999, 2005).

Este 3J, más que nunca, decimos basta y nos posicionamos. A la par de la marcha, el Colectivo Ni Una Menos realizó distintos encuentros virtuales que se transmitieron en vivo, para escucharnos en todos lados, para hacer memoria colectiva de nuestros duelos y acciones, y para reconocer la potencia que en esos años se hizo crecer en masividad y organización. Se organizaron lecturas virtuales, ruidazos y recorridos con alto parlantes en la ciudad, que complementaron la convocatoria a la marcha, y que apelaron a que resuene la agenda feminista en todos los puntos de la ciudad. Recordamos leer en las redes del colectivo: “Nos movilizamos, con todas las precauciones, porque nuestros femicidios están en la primera línea y porque sostenemos que la defensa de nuestros derechos y la lucha contra la violencia también son tareas esenciales. Nos necesitamos cerca y nos tenemos”. Seguido de: “En las calles y en las casas, ¡Vivxs y libres nos queremos!” También destacamos que, en

comparación con otras convocatorias, se difundió el documento con anterioridad por las distintas redes sociales y las cuentas oficiales de Ni Una Menos Córdoba, lo que movilizó la circulación de la información para que pueda llegar a lxs sujetxs que no pudieron asistir a la marcha.

Creemos que no fue una marcha que se destacó en lo performativo de “la política vuelta arte”. No vimos bailes, coreografías, brillos ni muchos carteles, pero pudimos entender y afirmar la importancia y la fuerza que tiene el cuerpo en alianza con otros cuerpos. La fuerza de una multitud que, aunque no pueda encontrarse en la calle, busca alternativas, ya sea a través de las redes sociales, las banderas colgadas en los balcones, los cacerolazos, pero no deja de luchar por lo que cree justo. Esta convocatoria, tanto física, como virtual, creemos que afianzó la potencia de nuestras voces. En un contexto como este, en el que muchxs estamos asustadx, con miedo, o nos sentimos solxs, poder ser parte de la lucha feminista no tiene precio. También evidenciamos que realmente son muy difusos los límites entre el espacio público y el espacio privado, y que existe ese espacio *entre*, que nos permite expresar las acciones artísticas, políticas y éticas que se realizan como actos performativos, buscando cierta restauración simbólica. Poder asistir y participar activamente de la marcha, evidenció que no estamos solxs, y que escuchamos a nuestrxs compañerxs que durante la cuarentena han sufrido violencia o maltrato, que lxs acompañamos. Pudimos reafirmar también nuestra teoría de que el sólo hecho de ocupar el espacio público, estar paradx, en silencio y en un contexto como el que nos enmarca, es una acción performativa que se pronuncia y que se dice con tanta fuerza, que crea algo nuevo, sin necesidad de ser enunciado verbalmente. Y por último, como defiende Alba Pons Rabasa, en esta manifestación pudimos dejar que nuestras emociones se peguen a nuestro cuerpo junto con las del otro y las habitamos desde la posición singular que ocupamos (2018, 95-96). Experimentamos el miedo y lo compartimos, y estamos seguras que cada cuerpo allí presente se vió afectado de manera distinta con esta marcha en plena pandemia.

Como bien mencionamos anteriormente, la lucha no se quedó dormida. No sólo se luchó en Córdoba, si no también en distintos puntos regionales del país, y del mundo. Gracias a la virtualidad, pudimos escuchar las demandas y reclamos de otros lugares. Las injusticias, la violencia, la inseguridad y la precariedad persisten, a pesar de todo. Pero no nos queremos

callar más y estamos más unidxs que nunca. Desde lo privado, el interior del hogar, seguimos y compartimos las reuniones virtuales, las asambleas online, conversatorios, campañas y comunicados mediante las redes sociales, informándonos de lo que ocurre en el mundo; desde lo público, salimos a la calle a luchar; desde ese limbo entre lo privado y lo público, los balcones y terrazas, desde esos miedos a salir, y las ganas terribles de hacerlo. Ya no hay más “quédate en casa”.

#### 5.4 Gritamos presente

El paradigma en el que nos encontramos parece vislumbrar que nosotrxs estamos en relación con ustedes, y ustedes en relación con nosotrxs. Antes de discutir cualquier cuestión, compartimos tiempo y espacio, la misma superficie. Si bien no nos conocemos, al salir a la calle nos rozamos, y si no tenemos un cuidado responsable, las represalias se verán en los resultados colectivos respecto a la enfermedad endémica que estamos transitando. Cuando estábamos segurxs que la responsabilidad que teníamos respecto a nuestras vidas, la interdependencia social vino a hacerse notar entrando en juego antes que cualquier deliberación sobre la conducta moral. ¿Qué hace que una vida sea vivible? Las condiciones de una vida vivible tienen que estar garantizadas, y responden y se pueden encontrar, también en el aire, si observamos con lupa nuestros nuevos modos de comportarnos.

El colectivo Ni Una Menos convocó a una marcha el día jueves 16 de julio, a las 17 hs. Esta vez, pedimos en voz alta por el desmantelamiento de las redes de trata, sostenidas con la complicidad del poder político, la justicia y la policía. Nos acercamos al mismo punto de encuentro que la marcha anterior, la esquina de las Avenidas Colón y General Paz. Una vez más decidimos salir de nuestros hogares para encontrarnos en las calles. Esta vez, nos encontramos en una etapa de la cuarentena que ya no es de *aislamiento obligatorio*, si no de *distanciamiento social*, con flexibilización de actividades, por lo que, al acercarnos al encuentro, no experimentamos ese miedo a que nos pregunten por la terminación del DNI o simplemente ¿qué estábamos haciendo ahí? Al llegar al lugar establecido, no vemos muchos cuerpos, como en aquellas marchas que en un momento “normal” inundarían avenidas enteras. Al igual que la marcha del 3J, respetamos el protocolo de bioseguridad, con los respectivos cuidados y las normativas impuestas. A pesar de la flexibilización de actividades,

éramos pocos en las calles, y esto nos llamó la atención. Sin embargo, pudimos ver aquellas organizaciones políticas que siempre están presentes como Pan y Rosas, Las Rojas, Frente de Izquierda, entre otros. También notamos familiares y amigxs de Nora encabezando la marcha. Mientras esperamos que lleguen más sujetxs, vemos una chica que interviene la calle, las veredas y los puestos verdes de basura, dejando escrito con stencil color naranja: Justicia por Nora. Una vez más, podemos percibir una de las tantas formas que se eligen en las marchas para expresarse, para usar el arte como modo de transmisión y traducción de experiencias y emociones. Vemos cómo el arte se apropia de la realidad, ¿o cómo la realidad se apropia del arte, de aquel acto performativo?

Nora es el pseudónimo con el que se nombró a una joven de 20 años, actriz, víctima de trata en nuestra ciudad, encabezada por un funcionario judicial. La marcha, como mencionamos antes, se realizó contra las redes de trata pero con particular apoyo al caso de Nora. Dentro de los carteles que pudimos ver durante la movilización nos llamó mucho la atención uno levantado entre la multitud que decía: “Sin muerta o desaparecida ¿no hay víctima?” La particularidad de este cartel, fue lo que nos despertó el razonar sobre la emoción que estábamos sintiendo durante esta marcha. Por primera vez, además de marchar por víctimas y desaparecidxs, estábamos marchando por alguien que tenía la representación en la calle de su familia, éramos pocos y podíamos imaginar quiénes eran sus padres, sus hermanxs, sus amigxs pero a su vez, encontrar a estas personas marchando por una víctima que no estaba siendo exenta del peligro. Personas que a los gritos pedían que no se espere más, que se investigue este caso de trata que pone en riesgo la vida de Nora y su familia. En relación a esto, recordamos el poder que tienen las marchas para lograr visibilizar estos casos. La visibilización de la alianza de los cuerpos está mediada por “el cuerpo en relación con la amenaza y con la realidad de la destrucción” una que solo puede materializarse con el apoyo de quienes no están presentes pero apoyan y difunden el espacio de aparición (Butler, 2020, 19). Aquel jueves, mientras avanzábamos por la calle General Paz, abarcamos sólo una cuadra, respetando el distanciamiento obligatorio. Aquellos cuerpos decidimos ir a acompañar a los familiares de las víctimas de trata, y exigimos justicia por Nora, para que se investigue y se garantice el esclarecimiento del caso y la imputación a los culpables; a su vez, pedimos que el sistema judicial no ampare y sostenga las redes de trata y la impunidad; que la salud de Nora y de todas las sobrevivientes de estas redes sea atendida y cuidada; que se aplique el

protocolo de búsqueda para víctimas de la trata.

Hubo algo en esta manifestación distinta a las demás. Mientras caminábamos, con barbijos puestos, notamos el silencio del centro, que en plena pandemia no tiene mucho movimiento. Sólo se escuchaba aquello que cantábamos lxs presentes: “¡Vivas se las llevaron, vivas las queremos!”. Se escuchaban las voces de dos sujetxs que cantaban con micrófonos y bombos que acompañaban. Veíamos también cuerpos que se encargaban de la seguridad, y nos daban alcohol en gel a cada segundo. Un medio de comunicación que registró el acontecimiento y entrevistó a los familiares de Nora. Veíamos personas que, mientras pasábamos, nos miraban. Sentimos algo distinto a las demás marchas, no pudimos descifrar en su momento qué era. Quizás porque en esta marcha luchamos por Nora, una mujer que sufrió un caso de manipulación terrible, asociado a la adicción de drogas, y a un vínculo con el hombre que fue culpable de todo lo ocurrido. Quizás porque el culpable es un funcionario judicial y está libre. Sentimos impotencia y tristeza, pero a la vez fuerza por estar allí luchando, juntxs. Por estar y poder salir a la calle por aquellxs que no están. Recordamos cuando éramos chicas y nos mostraban en los colegios las redes de trata, y nos enseñaban a tener cuidado. Y caminamos con la piel de gallina, mientras aplaudimos y acompañamos el canto. Hoy estamos luchando, una vez más, cortamos la calle y habitamos el espacio público para visibilizar el caso, y que no nos falte ningunx más.

Al llegar a la fuente de agua del Patio Olmos, nos ubicamos formando un círculo, viéndonos unxs a otrxs. Y escuchamos a la hermana de Nora hablar con un micrófono, relatando todo lo que le ocurrió a su hermana, y por todo lo que lucharon para poder ser escuchadxs, y la cantidad de dependencias gubernamentales que les cerraron la puerta, y los jueces que se llamaron al silencio. Después de ella, escuchamos a la hermana de Yamila Cuello, quien tenía una remera con una fotografía de Yamila. Y dijo que hace 10 años que la está buscando, exigiendo respuestas y justicia. Agradeció que hoy se siga luchando por todos los casos de trata de personas. Con la fuerza y la impotencia de sus voces, lxs familiares exigieron justicia, y todos los cuerpos allí presentes gritamos con ellxs. Nombraron a cada unx que falta, y todxs gritamos fuerte y claro: “¡Presente!”. Y este fue un momento inexplicable, distinto a otras marchas, en el que los cuerpos decidimos salir de nuestras casas y luchar, porque la violencia machista, y los crímenes de odio no están en cuarentena y no se dan un descanso. Fue un

momento íntimo en el que la ronda de personas que estábamos allí escuchamos a lxs familiares y los acompañamos. Fue un momento efímero en el que performativamente nosotrxs allí posicionados en un lugar céntrico de la ciudad, a vistas de todas las personas que por allí circulaban y en el ojo de las cámaras de celulares y los medios que allí se encontraban, gritamos por ellxs “PRESENTE”. Duelamos y pedimos por lxs que están y fueron víctimas de trata, con dolor y lágrimas en los ojos pedimos justicia ya. Nos abrazamos. Y escuchamos por último: “Si no salimos y no luchamos en la calle, queda en la nada”.

Una vez más, pudimos constatar la fuerza que tienen los cuerpos en alianza, en lucha, posicionados, aunque no articulemos palabras, y nos instalemos como una congregación silenciosa, estamos expresando y diciendo. Nuestros cuerpos están rememorando, duelando y resignificando a aquellxs que ya no están y a aquellxs que seguimos buscando. Nos costó mucho encontrar palabras para explicar aquel momento efímero de gritar “¡presente!”, una y otra vez, de llorar y sentir la fuerza y la angustia en las voces que tenemos al lado, y las nuestras. Este encuentro afectivo con lxs otrxs, creemos que responde a la característica que considera Schechner sobre la performance, aquella que marca identidad, rehace el tiempo y adorna el cuerpo, contando historias.

¿Cuál es el poder colectivo que ponen de manifiesto las uniones de personas en situaciones precarias? ¿Y en qué sentido podemos decir que son actos valientes? nos pregunta Butler en *Sin miedo* (2020). Desde nuestras acciones performativas tanto en la calle, como en casa, estamos afirmando que existen condiciones que exigen que nuestros cuerpos persistan: que el nosotrxs que se une sigue persistiendo lo bastante para unirse, y que nos oponemos a la destrucción de las condiciones vivibles de la vida. Persistimos, a pesar de todo, del contexto que nos enmarca, de las fuerzas que hacen oídos sordos. Muchxs que no pudieron asistir a este encuentro, apoyaron desde las redes sociales y los balcones. Nos negamos a quedarnos calladxs, vamos a seguir haciendo ruido, porque creemos necesario el reconocimiento público de los casos de trata de personas y de las pérdidas que continúan sin contar y sin llorarse. Nos oponemos a la violencia machista, a la muerte por medio de la violencia. Nuestrxs cuerpos van a seguir haciendo ruido e incomodando para que se dejen de ocultar casos como el de Nora, y el de tantxs. Como bien defiende Butler, “el cuerpo estalla, el cuerpo interrumpe su propio discurso y se declara insistente, gráfico, audible e ineludible” (2020, 49). Vamos a



seguir haciendo ruido, accionando, aunque sea efímeramente, porque estamos juntxs, persistimos y nuestra resistencia no está en cuarentena.

**CONSIDERACIONES  
FINALES**

A lo largo de los capítulos previos reflexionamos acerca de la vinculación entre performatividad y espacio público, mirando y participando de las marchas convocadas por el colectivo Ni Una Menos. Durante todo el trabajo, nos apoyamos en determinadas concepciones que propone la filósofa Judith Butler, y nos gustaría destacar en primer lugar lo que la autora menciona en relación a la unión efímera de nuestrxs cuerpos, que prefigura la posibilidad de un futuro, que no puede materializarse plenamente por sí mismo. Una forma puntual de solidaridad y “una incitación corpórea que eleva una reivindicación política, un recordatorio gráfico de la posibilidad vivida de un mundo de persistencia colectiva e igualdad radical: una visión que comienza a desvanecerse en la memoria y que reivindica la tarea de combatir ese olvido” (Butler, 2020, 20). Siguiendo con su línea teórica, abordamos a la *performatividad* como una posibilidad de poner en juego la vulnerabilidad y pensarla en conjunto con otrxs, manifestando y demandando las consecuencias políticas repartidas desigualmente por una esfera de poder que actúa sobre y a través de los cuerpos.

A través de las acciones performativas situadas en el espacio público, comprendimos que los cuerpos en las calles salen a visibilizar cuestiones que les suceden también en el ámbito privado, logrando, a través de esto, converger experiencias en la calle. Entendimos la asamblea no como única forma de hacer política, pero sí como otra forma en la que se podría recordar y hacer presentes a los cuerpos ausentes, invisibilizados y desaparecidos. Es por esto que durante el trabajo, y de aquí en adelante, no pudimos concebir el cuerpo desligado de sus relaciones constitutivas, ya que el mismo se forma y sostiene apoyándose en las infraestructuras, en las redes sociales, tecnológicas y de sustento como su condición de posibilidad. El cuerpo ligado a un modelado y a una forma de carácter social, lo que hace que su ontología necesariamente sea una ontología social.

Profundizamos la mirada en la acción performativa entendida como un formato distinto para manifestar significados y sentidos propios tanto en el espacio público como en el privado, y no menos incendiariamente. En este aspecto, enfatizamos y describimos los distintos formatos de performance que tuvieron lugar en las marchas a las que asistimos. Pensamos, a partir de lo que menciona Judith Butler en *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (2010), que éstas tienen en común como condición de su propia posibilidad, el poder de cuestionar. Manifestarnos según demandas individuales, las de *nosotrxs* y representando a lxs cuerpxs que ya no están,

como una posibilidad que no se agota en lo discursivo, sino que aborda la enunciación: enuncia que somos sobrevivientes en el espacio público —que no nos brinda las condiciones de una vida vivible—, que somos sobrevivientes pero que no sabemos hasta cuándo.

Comenzando este trabajo, nos preguntamos si al ocupar el espacio público —mediante acciones performativas—, lograríamos evadir la aceptación cotidiana o la indiferencia social a la precariedad de nuestros cuerpos. Y como en cualquier recorrido, se nos fueron presentando nuevos interrogantes que intentamos responder: ¿quiénes y cómo garantizamos nuestras vidas? ¿en qué puntos perpetuamos la desigualdad notable en detrimento de las mujeres? ¿de qué manera el uso del espacio público hace nuestras vidas más vivibles? ¿cómo nos afectan los nuevos modos de estar juntos? y ¿cuál es el rol que ocupan los medios durante el tiempo de confinamiento obligatorio? Intentar establecer respuestas únicas e inamovibles es prácticamente imposible, ya que estas van sufriendo continuas revisiones en el tiempo, dependiendo de la perspectiva y el contexto histórico en el que nos ubiquemos. Sin embargo, logramos reflexiones certeras que surgieron a partir del análisis de los distintos modos de manifestación, creados para mostrar realidad a partir del arte. Crear una imagen que incite a pensar, o más bien, que provoque un sentir. Entendemos a las acciones performativas como las que incitan a preguntarnos por la actitud de cada uno, por la voluntad que tenemos al desviar la mirada, pasar la página y hacer como si siguiéramos viviendo en el mejor de los mundos. Las tensiones entre los espacios de representación de la violencia, en la vida cotidiana, en los medios, en los espacios religiosos, en la sexualidad, en el arte tradicional y contemporáneo, tienen que ver con la mirada miope, “la tradicional forma de mirar en occidente” (De Diego, 2005, 66). Ese modo de mirar es el que evitamos. Sin relacionarnos de manera cómoda con escenas difíciles, dejándonos afectar por los encuentros y entendiendo los afectos como parte constitutiva de estos encuentros. Esto implica dejar en relación directa a la vulnerabilidad con las condiciones que son ajenas al cuerpo, el cual queda expuesto a la historia, a la precariedad, a la fuerza, pero también a la pasión, a la amistad repentina y la pérdida inesperada.

La resistencia es performativa. La reiteración de las acciones performativas es donde radica la posibilidad de resistencia. Y esa misma posibilidad es la que puede permitir la desestabilización de los marcos (314), aquellos que, como mencionamos en el capítulo 1

(Normas que enmarcan), operan para diferenciar las vidas que podemos aprehender de las que no podemos. Los marcos como los que organizan una experiencia visual, y también, generan ontologías específicas del sujeto. La coordinación y serialidad temporal, la proximidad de los cuerpos, la variedad del público, la repetición de las acciones, son todos aspectos esenciales y característicos de las asambleas públicas y manifestaciones. Entendemos lo performativo como una ocasión intelectual y discursiva —que puede crear algo distinto— a través del cuerpo. La lucha corporeizada que generó las convocatorias del colectivo Ni una Menos en el espacio público, defiende su existencia y significación, y siguiendo a Butler, podemos entender que sólo valiéndonos de un enfoque crítico respecto a las normas de reconocimiento, podremos desconfigurar esa lógica. Si aparecemos insistentemente en aquellos lugares y momentos en que se nos oculta, “la esfera de aparición podrá romperse y abrirse a nuevas formas” (44).

Ahora bien, nos interesa retomar lo que nos propusimos al comenzar cada capítulo de nuestro trabajo, para luego considerar cuáles fueron las respuestas que fuimos encontrando, en vistas a poder estructurar de manera resumida nuestras consideraciones finales.

En la primera parte *Cuerpos precarios*, esbozamos dos capítulos que consideramos fundamentales para poder comenzar a narrar nuestra investigación, desde una perspectiva más teórica. En el Capítulo 1, “Normas que enmarcan”, nos apoyamos en Judith Butler para entender de qué manera nosotrxs como sujetxs estamos enmarcados por lógicas y regulaciones en el contexto, que nos someten a condiciones precarias de existencia. Comprendimos, junto con Butler, que existe una condición socio ontológica que nos ubica como cuerpos que, desde nuestro nacimiento, nos vemos revestidos de significaciones y normas que nos permiten ser reconocidos o aprehendidos. En el trayecto de este primer capítulo, nos encontramos con conceptos claves tales como *marcos* y *precariedad*. Aceptamos el desafío de intentar desentramar lo que queda por fuera del marco e identificamos los distintos marcos que configuran las marchas convocadas por el colectivo Ni Una Menos, tanto para el interior de la convocatoria como para el exterior, es decir el espacio público.

En el Capítulo 2, “Cuerpos en alianza” nos propusimos trabajar distintos conceptos de *cuerpos* que esbozamos e identificamos como parte de la alianza llevada a cabo en el espacio público. A su vez, desentramamos los distintos tipos de *cuerpos* que si bien no se hacen presente físicamente en las manifestaciones, significan y forman parte de la acción colectiva:

cuerpos que ya no están, cuerpos relegados al espacio privado, cuerpos enfermos, cuerpos que trascienden. A través del cuerpo presente, en acción conjunta, dimos cuenta de cómo las acciones corporeizadas son una forma de cuestionar, y mostrar lo que no se dice, el sometimiento y la precariedad injusta; una forma de duelar a lxs que ya no están, y de resistir. Entendimos a estos cuerpos como los que están rememorando, compartiendo experiencias previas y generando nuevas. Al poner el foco en los movimientos, el silencio, la comunicación no verbal, dimos cuenta también que lo que no se dice con las palabras puede ser dicho de otra forma, a través del cuerpo performando, significando, generando incomodidad, entendiendo al ruido más allá del bullicio. Gracias a la mirada crítica propuesta por Butler, hacia el interior del colectivo tanto como hacia el exterior —es decir los marcos— pudimos ver quiénes pueden y quiénes no pueden sentirse representadxs a sí mismos en la lengua pública feminista que afirmamos y militamos.

En el Capítulo 3 “Performance” nos propusimos indagar acerca del alcance que tiene el concepto. Cuando esbozamos nuestra hipótesis, teníamos una idea de *performance* desde una vertiente más artística, que no respaldaba del todo la potencia que nosotras encontrábamos en este término. En el transcurso de la exploración, descubrimos la riqueza del mismo, y creímos necesario dividir en dos líneas de pensamiento, que nos sirvieron de apoyo para construir nuestra propia interpretación de *performance*. La primera es una dimensión intercultural que comprende rasgos de la performance que marcan identidades, rehacen el tiempo, cuentan historias y permiten que las personas jueguen con conductas repetidas, que ensayen y representen esas conductas. En la segunda dimensión, encontramos a la performance capaz de crear algo nuevo. Ésta, comprendida como una noción de la acción que se interesa —con una mirada más filosófica— por el trasfondo de lo que se dice o de lo que se hace. A partir de allí, pudimos encontrar el potencial que entendíamos en este concepto. La potencia, que bien desarrolla José Esteban Muñoz, quedó descubierta: aquella capaz de trascender el juego de la interpretación y abrir un nuevo terreno. A partir del registro de la marcha del 9M, que esbozamos en este capítulo, pudimos ver los rasgos efímeros, entre otras particularidades que caracterizan a la performance y constatamos que gracias a su repetición logran un impacto tanto en los miembros del colectivo, como en los espectadores, expandiendo nuestra comprensión de la materialidad, la cual no la olvida sino que la recrea.

En el Capítulo 4 “Lo público del espacio”, abordamos otro de los conceptos claves de nuestra tesis: *espacio público*. El mismo entendido como el lugar de encuentro y de expresión por

excelencia y el lugar de circulación que articula una dimensión gubernamental y a su vez una dimensión ciudadana. Mirando a los cuerpos en las calles, y comprendiendo lo que Hannah Arendt desarrolla como el derecho a la aparición, pudimos ver a la alianza como resultado de una conquista. Reconociendo las normas inherentes que configuran el espacio público, pudimos dar cuenta también de la inclusión y de la exclusión que conforman este término; es decir, los que quedan dentro y los que quedan fuera del reconocimiento. El espacio privado, apareció así en nuestra investigación como un concepto indisoluble de la concepción que esbozamos sobre espacio público. En diálogo con concepciones de Johanna Hedva y de Lauren Berlant, agudizamos la mirada sobre los cuerpos y pudimos ver que performando en el espacio público, de algún modo, se regresa al espacio privado a través de la narrativa de una experiencia que permite compartirla. Al finalizar el mismo, comprendimos la noción de un espacio construido entre ambos, un espacio *entre*, que se forma cooperativamente por quienes protagonizan la acción, lxs sujetxs de la plaza, y los mediadores que son lxs protagonistas de la platea.

El Capítulo 5 y el último de esta segunda parte fue titulado como “Nuevos modos de estar juntxs”. Si bien el proyecto surgió en el año 2019, la investigación comenzó el año siguiente —es decir este mismo año— por lo que sentimos la necesidad de dejar por escrito, las mutaciones y giros que cobró el recorrido de nuestra investigación, escritura y vida misma en un contexto atravesado por el COVID-19, enfermedad declarada pandemia. Al comenzar la investigación, ya entendíamos, retomando ejemplos como el de Las Tesis —o performances que rompieron las fronteras espaciotemporales— la importancia de los medios masivos y su reproducción tecnológica en la lucha por la legitimación en el uso del espacio público. A través de los lentes mediáticos, desciframos los modos en cómo éstos influyen de manera positiva o negativa en las acciones performativas de los cuerpos en alianza. Comprendimos, también, cómo se reconfigura la lógica social al existir en pandemia, y a su vez cómo se resignifica el escenario de acción. Pudimos ver cómo al poner en riesgo nuestra vida y la de nuestros seres queridos según la salud de un otro, las personas podemos repensar las vidas de aquellos cuyas vidas no son valoradas como tales, es decir, las que no narramos ni duelamos. El virus, al tener un contagio directo, ofensivo y en larga cadena, se encarga de mostrarnos que sólo se logra salir adelante con el cuidado mutuo y la responsabilidad colectiva en la alianza con el otro. Además, nos muestra abiertamente que si queremos sobrevivir debemos, al menos, garantizar la supervivencia, reproducción y vitalidad del otro. Por último, dimos

cuenta de cómo se modificaban los tradicionales escenarios de acción ya que el espacio público ya no podía ser ocupado con libertad. En una sociedad donde las restricciones se imponen en cualquier lugar de circulación, surgieron ruidazos y cacerolazos convocados por las redes, debates y asambleas de manera virtual, y manifestaciones como las marchas del 3J y 16J, donde desde una *participación observante* logramos generar encuentros afectivos con lxs asistentes e identificamos la mutación en formas, cuidados y alcances.

En vistas a seguir profundizando en investigaciones futuras, queremos finalizar este trabajo que no tuvo la pretensión de ser representativo, en el sentido de dar cuenta de lo que sucede, si no de mirar desde esta dimensión singular un fenómeno significativo. Nos detuvimos en la dimensión performativa, ya que esta, no tiene una pretensión totalizante sino que contribuye a una comprensión del fenómeno que no puede ser otra cosa que una construcción colectiva. A través de experiencias subjetivas y de la reflexión acerca de esas expresiones, obtuvimos un sentido de realidad conjunto entre nosotrxs. Alianzas como las que vivimos durante las marchas —las tres que analizamos, y tantas otras a las que asistimos— explotan el potencial político del ruido. Pero el ruido entendido sólo como esos sonidos que no pueden evitar oírse, de los que al manifestarse no hay escapatoria, que nos llevan al límite del lenguaje mismo. Elegimos analizar y emitimos los ruidos producidos desde el cuerpo que rara vez pueden traducirse en frases. Pero intentamos plasmar en estas páginas, aquellas huellas, marcas, residuos que los ruidos dejan, producidos por los afectos en alianza.



**REFERENCIAS  
BIBLIOGRÁFICAS**

Barbero, J. M. (2001). *Transformaciones Comunicativas y Tecnológicas de lo público*. México: Revista Metapolítica.

Berlant, L.(2009). *The Female Complaint: On the Unfinished Business of Sentimentality in American Culture*. Londrés: Duke University Press.

—(2011). *El optimismo cruel*. Londres: Duke University Press.

—y Stewart, K. (2019) *The Hundreads*. Londres: Duke University Press.

Borja, J. (2003). *La ciudad conquistada*. Madrid: Alianza.

Butler, J. (2010) *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*. Argentina: Paidós.

—(2017) *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós.

—(2014). *Repensar la vulnerabilidad y la resistencia*. Conferencia en la Universidad de Alcalá. XV Simposio de la Asociación Internacional de Filósofas. Recuperado de [https://drive.google.com/file/d/0B\\_C2FEckt2JnS0NiSU1SQ1E0bUE/edit](https://drive.google.com/file/d/0B_C2FEckt2JnS0NiSU1SQ1E0bUE/edit).

—(2020). *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*. Traducción de Inga Pellisa. Editorial Taurus.

—y Spivak G. C. (2009). *¿Quién le canta al Estado-Nación?: lenguaje, política, pertenencia*. Buenos Aires: Paidós.

Cacho, L. (2020). *La rabia digna llegó para quedarse (2020)*. Gatopardo. Recuperado de <https://gatopardo.com/opinion/la-lucha-feminista-sigue-la-rabia-llego-para-quedarse/>

Camacho, E. (2020). *Las mujeres trabajan el doble en tiempos de pandemia*. Gatopardo. Recuperado de <https://gatopardo.com/noticias-actuales/las-mujeres-trabajan-doble-en-cuarentena-covid/>

Carson, A. (1995). *El género del sonido*. Nueva York: New Directions Books. Recuperado de <https://periodicodepoesia.unam.mx/texto/el-genero-del-sonido/>.

*Carta Orgánica*. (2017) Ni Una Menos. Recuperado de

<http://niunamenos.org.ar/quienes-somos/carta-organica/>

Carter, A. (2016). *Cuentos de hadas*. Madrid: IMPEDIMENTA.

Dahbar M. V. (2017) *Ontología socio-corporal en la filosofía de Judith Butler. Para volver a pensar la acción política*. Madrid: ISEGORÍA.

—y Gall N. (2019). *El duelo público como disputa por la sensibilidad*. En Gall, N. y I. Moretti (eds.) *Sentirse precari\*s. Afectos, emociones y gobierno de los cuerpos*.

Diéguez Caballero, I. (2013). *Cuerpos sin duelo. Iconografías y teatralidades del dolor*. Córdoba: Ediciones DocumentA/Escénicas.

Fernández, R. (2013). El espacio público en disputa: manifestaciones políticas, ciudadanía y en el Chile actual. *Psicoperspectivas*, 12(2), 28-37.

Goodman, D. (2017). *La historia no contada de la Segunda Ola Feminista*. Recuperado de <https://drive.google.com/file/d/17ipuFthi8qhSTE1nFLSgN8g2065dX9qI/view>

Hedva, J. (2020). *Teoría de la mujer enferma*. Traducción de la nueva versión revisada por J. Hedva. Los Ángeles: Zineditorial.

Herranz, M y San Pedro, C. (2020). *La traducción como lectura. Epistemología queer en Esteban Muñoz*. En prensa.

*La espectacularización del femicidio*. (2020). *Enfant Terrible*. Recuperado de <https://enfant-terrible.info/feminismos/la-espectacularizacion-del-femicidio/>

Lefebvre, H. (1976). *Espacio y política: el derecho a la ciudad*. Barcelona: Península.

Levstein, Ana y Dahbar, María Victoria (2017). *Parergon y Marcos: dos máquinas de lectura*. En Martínez, Fabiana. et al (eds.) (2017) *Anuario de Investigación de la Facultad de Ciencias de la Comunicación (2015-2016)*. Córdoba: SECYT-FCC, UNC. pp. 309-325.

Recuperado de <http://hdl.handle.net/11086/5595>.

Mata, M. C. (1992). *Entre la plaza y la platea*. En Schmucler H. y Mata M. (coords) Política y comunicación. ¿Hay lugar para la política en la cultura mediática? Buenos Aires: Catálogos.

Moreno, D. (2017). *El “Giro Afectivo” en las Ciencias Sociales y su introducción en las aulas*. Modo IES. Recuperado de <https://modoies.com/2019/09/30/el-giro-afectivo-en-las-ciencias-sociales-y-su-introduccion-en-las-aulas/>

Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.

Pons Rabasa, A. y Guerrero Mc Manus, S. (2018) *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Posada Kubissa, L. (2018) *El feminismo (o la ausencia del feminismo) en el pensamiento político de Hannah Arendt*. Madrid: Revista Internacional de Pensamiento Político.

Restrepo, E (2016). *Trabajo de Campo. Etnografía; Alcances, técnicas y éticas*. Bogotá: Envión editores.

Schechner, R. (2000). *Performance. Teoría y prácticas interculturales*. Buenos Aires: Libros del Rojas.

Shokida, N. (2019) *La desigualdad de género se puede medir*. Economía Femenita. Recuperado de <https://economiafemenita.com/la-desigualdad-de-genero-se-puede-medir-3/>.

Tarrow, S. (2004). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza.

Taylor, D. (2001). *Hacia una definición de performance*. Nueva York. Recuperado de <http://performancelogia.blogspot.com/2007/08/hacia-una-definicion-de-performance.html>.

Velasco, J. C. (2003) *Para leer a Habermas*. Madrid: Alianza.