



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos
Facultad de Filosofía y Letras
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades
Centro de Investigaciones y Estudios de Género

Memorias e (in)visibilidades de la marea verde en la Ciudad de Buenos Aires: El acontecimiento de una performance polisémica y su alcance transformador

Tesis
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
Maestría en Estudios Latinoamericanos

PRESENTA:
Anaclara Giurfa de Brito

TUTOR O TUTORES PRINCIPALES
Ana Daniela Nahmad Rodríguez
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Margarita Millán
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., JUNIO 2024



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice	
Agradecimientos	4
Introducción	6
A. ¿Cómo entiendo la marea verde? Definición, preguntas, e hipótesis	8
B. Marco teórico	13
C. Metodología	15
D. Espacio y tiempo	17
E. Posicionamiento: quién soy, desde qué cuerpo veo, observo y escribo	17
F. Recapitulación	19
I. La marea verde nació en capital federal, heredó la argentinidad, y caminó en un escenario político bipolar – Las primeras limitaciones de su alcance transformador	20
Introducción	20
A. La “bipolaridad” social y espacial en Buenos Aires	21
B. La argentinidad y la (in)visibilización de las otredades	27
1. Érase una vez una nación “desierta” y “salvaje”	28
2. La argentinidad del siglo XXI y su declinación progresista: el relato de un pasado híbrido	31
Conclusión	33
II. Abuelas, madres, hijos y nietes: El (des)entramado de las memorias de luchas de la marea verde en Buenos Aires	34
Introducción	34
A. Evita, ¿la primera madre de la nación que luchó por los derechos de las mujeres?	36
1. Evita, Feminismo y Peronismo	37
2. Equivalencias simbólicas y políticas: de Eva Perón a Cristina Fernández de Kirchner	43
B. Memoria, Verdad y Justicia desde los cuerpos: las hijas/es/os y nietas/es/os de las Abuelas y Madres de la Plaza de Mayo	48
	2

1. Los cimientos de las Madres y Abuelas de la Plaza de Mayo: la disputa simbólica y sus huellas mnemónicas	49
2. El linaje materno como línea directriz en la construcción de la memoria: de Abuelas, Madres a H.I.J.O.S	52
C. Expresiones contemporáneas del pasado, sus rupturas simbólicas y la tradición de politizar la maternidad	55
1. La imagen de la “madre perturbada”: reafirmación de la lucha de las madres y amas de casa en las calles de Buenos Aires durante la crisis del 2001	56
2. El acontecimiento de la marea verde: un ritual de luchas renovado	60
Conclusión	67
III. Las (in)visibilidades de la marea verde y las repercusiones en la construcción de la memoria de lucha	68
Introducción	68
A. El cabildo de Buenos Aires se tiñe de verde: los diálogos y (des)encuentros entre la lucha, las instituciones y los medios de comunicación	71
B. Los roces dentro del espacio “verde”: los “choques a tierra” y la pluralidad de voces	81
C. El carnaval de la marea verde y los límites de su potencia transformadora: visibilidad y poder desde los cuerpos y la memoria	93
Conclusión	105
Conclusiones Generales	107
A. “Ahora...Argentines aborten su blanquitud”	111
B. ¿Se cerró el acontecimiento de la marea verde?	112
C. Relevancia de este trabajo	113
Bibliografía	115
Imágenes	123

Agradecimientos

Quisiera ante todo agradecer al Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos por ofrecerme el lugar y apoyo para que pueda crecer como investigadora, y realizar esta tesis. La maestría de los Estudios Latinoamericanos se presentó como un aprendizaje de vida, en el que pude crecer junto con sus profesores, personal y compañeros. Les agradezco a todos ustedes por aprender, debatir, e intercambiar desde múltiples miradas y posiciones. Su multidisciplinariedad me enseñó a matizar y valorar nuestras contradicciones culturales e identitarias.

Gracias al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT) por haberme brindado el apoyo económico para que pueda realizar mi maestría e investigación en México, en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) por apoyarme económicamente para que pueda realizar mi estancia de investigación en Montevideo, Uruguay. Sin su apoyo, sus espacios, y su gente, este trabajo no hubiese sido posible.

También quisiera expresar mi agradecimiento profundo a estas personas, quienes fueron bordando esta tesis conmigo:

A mi tutora Ana Daniela Nahmad, por haber recorrido este proceso conmigo, sostenerme en los momentos difíciles, e impulsarme siempre a seguir mi instinto.

A mis tutores y profesores, Margara Millán y Raúl H. Contreras Román, por haberme guiado en momentos de duda y abrir el terreno a nuevos caminos posibles.

A los tres, por demostrarme, ante todo, que la academia podía ofrecer espacios bonitos de cuidado y cariño.

A mis amigos y compañeros de la maestría, Susana Barradas Rosado, y Daniel Can Caballero por haber compartido nuestra aventura en México juntos. Por sus lecturas, correcciones, y aprendizajes. Por ser mi “hogar” yucateco en México.

A mis padres por abrazarme e impulsarme en los momentos en los que perdí el rumbo.

A mi hermana, Tiziana, por nuestros intercambios que nutrieron nuestros trabajos y nos hicieron ser más conscientes de nuestra posición en el mundo.

A mi madre, Gabriela, por llevarme a tierra todas las veces que mis pies no tocaban el piso.

Gracias a ambas por su paciencia, por leerme, corregirme, motivarme, y recordarme que tengo voz. Con ustedes terminé de hilar este trabajo con sabiduría y amor.

A Andrés por celebrar todos mis pasos, aun cuando no fui capaz de verlos. Por el apoyo incondicional.

A Clara, mi amiga y compañera de luchas, quien siempre estuvo dispuesta a escucharme, responderme y cuestionarme para pensar juntas en un mundo más justo y sensible.

A Laki Quispe, las integrantes de SISAS, a Noelia, y a Alicia María Gutiérrez por haberme dedicado el tiempo para entrevistarlas, y resaltar inquietudes y vivencias que fortalecen un mismo horizonte de muchas luchas.

Introducción

Buscar pocas palabras que nos identifiquen es buscar en la memoria colectiva
Agradecida a la vida que me cruza en el camino de cada una de ellas, de ustedes
Que somos afro, que somos indígenas, que somos búsqueda, que somos dolor, que somos movimiento, que somos
viajes que somos presencia y existencia de nuestras ancestres

Rasgar la memoria son frutillas estallando (...).

Pregunto: ¿hay algo más fuerte que el dolor para conectarnos a nosotras en tribu? (...)

Llevar por las calles nuestros cuerpos monumentos, sitios de memorias.

Orgullosas!

Todas parece en algún momento, tuvieron la inquietud de saber de dónde vinieron.

(...)

Reconozco a la voz de quien grita

No hay límites para las situaciones y el compañerismo

(...)

Soy porque son, porque somos. Les agradezco, las honro, las amo.

En recuerdos de tintas suenan cotidianas melodías. Nos abrazan.¹

Fragmento de *Interseccionadxs: Memoria y Resistencia de Mujeres afro e indígenas*, presentado de manera audiovisual en la red social de Mizangas (Mizangas 2022a).

El 29 de noviembre de 2022, tuve la oportunidad de realizar una entrevista con una integrante de *Mizangas*, Movimiento de Mujeres Afrodescendientes. *Mizangas* es dirigido y compuesto por mujeres afrouuguayas, y se dedica a la lucha contra el “racismo, el sexismo y en favor de la protección de los derechos humanos” (Mizangas Mujeres Afrodescendientes. n.d.) (Mizangas 2022b) (cf. Imagen 1). Al inicio de la entrevista Noelia me compartió que la palabra *Mizanga* es de origen bantú, e indica las cuentas de un collar de protección. El nombre fue elegido por su potencia simbólica, representando así un grupo de mujeres protectoras de su comunidad, una unidad energética, como las cuentas de un collar. Ella lo describió de la manera siguiente:

Mizanga es una palabra de origen africano, bantú, que significa las cuentas de un collar de protección, ¿viste esas cositas? [muestra desde la cámara, un collar de mizangas rosado que lleva puesto]. Y bueno simbólicamente, y también (...) energéticamente, implica a cada una de nosotras. Formamos un todo, un “mío” digamos.

¹ Los énfasis son míos.



Imagen 1: El Collar de Mizangas (Sánchez and Mizangas Movimiento de Mujeres Afro 2021).

Entre el 2018-2019, el colectivo emprendió el trabajo de escribir las “memorias y experiencias de vida de las mujeres afro” e indígenas. El fragmento al inicio de esta reflexión es una parte de ese proyecto, llamado “*Interseccionadxs*” (cf. epígrafe). La necesidad de escribirse, parte de la voluntad de indagar en los silenciamientos e invisibilizaciones sistemáticas con las que se enfrentan las mujeres racializadas a la hora de buscar sus propias genealogías (Mizangas 2022b, 2022a). “*Interseccionadxs*” representa una lucha epistemológicamente resistente a los silencios coloniales y patriarcales, porque propone retejer memorias, para recordar y grabar trayectorias, cuerpos y relatos pasados (Mizangas 2022b, 2022a; Sosa Gonzalez 2021).

Inicio la introducción con el trabajo de Mizangas porque permite visibilizar el *ensamblaje*² que caracteriza nuestros cuerpos, atravesados por contradicciones, luchas, dolores, silenciamientos, opresiones, y privilegios. Realizar la entrevista con una de sus integrantes me permitió, en un momento clave de la investigación, entender el impulso que dirigía esta tesis. Con la necesidad de reconocer los ensamblajes identitarios en la construcción de las memorias colectivas, nuestro diálogo me dejó la siguiente pregunta: ¿Cómo restauramos nuestra memoria para construir horizontes que aporten un sentido común a nuestras luchas?

² Aquí hago referencia al concepto de Jasbir Puar, quien usa la palabra “ensamblaje” para describir nuestras identidades a partir de conexiones, y relaciones de poder en constante movimiento (Puar 2012).

Estimo que restaurar memorias, denunciando en un primer tiempo patrones de invisibilizaciones y silencios, es una primera etapa para poder luego forjar horizontes comunes y sensibles. Con el objetivo de “rasgar” otras memorias y apuntar a sus agujeros y silencios, propongo en esta tesis analizar las (dis)continuidades e (in)visibilidades generadas en el despliegue performático y audiovisual de la marea verde. El estudio toma como sujeto a la performance³ de la marea verde, del 2018 al 2021, en la Ciudad de Buenos Aires, Argentina. La razón por la cual elegí la marea verde se debe a su potencial transformador. Su irrupción masiva en los espacios colectivos (plazas, medios de comunicación, redes, hogares) ha sido un acontecimiento en la sociedad bonaerense. El acontecimiento se basó en una reconfiguración del repertorio de memorias colectivas, el cual permitió introducir y cristalizar la presencia de las personas feminizadas en el escenario político nacional. Sin embargo, estos cambios resaltaron la experiencia de una memoria colectiva selectiva, que parece borrar y silenciar sistemáticamente ciertas identidades y culturas del escenario político. La pregunta que guía este trabajo es entonces la siguiente: ¿Hasta qué punto la performance mnemónica de la marea verde logró tener un alcance transformador en el escenario político?

A. ¿Cómo entiendo la marea verde? Definición, preguntas, e hipótesis

Antes de adentrarnos en la pregunta guía de la tesis, quisiera aclarar una primera distinción que nos permitirá luego iniciar la discusión desde una base común: la lucha feminista por la legalización por el aborto *no es sinónimo* de la marea verde. Si bien la primera fue inicio y motor de la segunda, la marea verde se “desborda” de la lucha inicial porque junta una pluralidad de voces, cuerpos, vivencias y demandas (Gutiérrez 2023; Alcaraz 2020). La marea verde se refiere entonces a una explosión feminista, que inicia en Argentina, y que nace a partir del marco de la lucha por la legalización del aborto. El color verde apunta al color de los pañuelos que se usaban para mostrarse a favor de la ley, cuya propuesta llega por primera vez al congreso en el 2018.

La marea verde ha sido reconocida como un acontecimiento, tanto desde el lado de la academia, y de los medios, como desde los activismos y las militancias diversas (Gutiérrez 2023;

³ He notado que la palabra “performance” en los estudios especializados, se declina tanto en masculino como en femenino (Trovar 2015; Vázquez 2019). Por otro lado, la RAE define la palabra de género femenino (Real Academia Española 2022). Entiendo que esa “flexibilidad” se debe al anglicismo que realizamos al adoptar la palabra. Como estoy describiendo procesos liderados por sujetos feminizados decidí declinar la palabra al femenino.

Elizalde y Mateo 2018; Beltrán 2018; TeleSISA 2020b; France 24 2020). Pero su explosión fue en parte gracias a luchas y personas del pasado. Tener en cuenta quién estuvo antes de que iniciara la irrupción social y colectiva de la marea, es relevante para seguir las voces que instalaron los primeros territorios, y memorias de lucha “verde”. El “preámbulo” de la marea verde es difícil de ubicar, el capítulo 2 de esta tesis lo podrá demostrar. Si bien las primeras movilizaciones por la legalización del aborto en la Ciudad de Buenos Aires se ubican en la década de los 70, estas resultan de poco peso para las que siguen. Las inquietudes feministas eran en su momento invisibilizadas por la emergencia de grupos de izquierda armados y por una juventud inspirada por la revolución cubana, aspirando a una repartición justa de riquezas, una educación popular y un cambio radical de la sociedad. Se ha argumentado entonces, que la lucha por la legalización del aborto inicia con la llegada de la democracia, en 1983 (Bellucci and Muñoz 2019; Alcaraz 2020; Lopreite 2022).

En ese linaje de lucha se encuentran personajes representativos, como Mabel Bellucci quien inicia su lucha antes de la dictadura militar. En 1975, junto con otras compañeras piensan en el lema “basta de abortos clandestinos”. El golpe de Estado el 24 de marzo de 1976, dejará en “pausa” este inicio –retomado luego en 1983. Dora Coledesky es otra figura emblemática de lucha, recordada y homenajeada en 2018 y 2020, cuando la ley por la legalización del aborto era discutida en el congreso. Dora es una de las fundadoras de la primera comisión por la legalización del aborto, CODEAB (Comisión por el Derecho al Aborto) en 1988⁴ (Alcaraz 2020). Luego, durante la década de los 90, se impulsa la lucha desde la alianza entre las ONGs internacionales, las académicas y legisladoras argentinas (Alcaraz 2020; Lopreite 2022). Las alianzas internacionales son claves: en 1990 se realiza el V Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe en Argentina, en el cual se declara el 28 de septiembre, el “día de despenalización del aborto en América Latina”. Es interesante notar que ese día fue elegido por ser el día de la promulgación de la “ley de libertad de vientres” en Brasil, la cual, a partir de 1781, otorgaba la libertad a los hijos nacidos de personas esclavizadas (Alcaraz 2020).

⁴ En esa comisión se une también Laura Bonaparte, integrante de las Madres de Plaza de Mayo (línea fundadora) (Alcaraz 2020).

La contracepción se convierte en un derecho apenas en el año 2000. En la misma década se unen las “católicas por el derecho a decidir”, quienes, en 2003, durante el XVIII Encuentro Nacional de Mujeres en Rosario, son las primeras en distribuir los pañuelos verdes (Alcaraz 2020; Lopreite 2022). El 14 de mayo de 2005 se crea la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal Seguro y Gratuito. Una organización articuladora federal, que difunde el lema “Educación sexual para decidir, anticonceptivos para no abortar, aborto legal para no morir” – cuyo origen parte de la CODEAB. El año siguiente se presenta por primera vez el proyecto de ley al parlamento. De ahí en adelante, la campaña presenta el proyecto cada dos años (Alcaraz 2020).

Sin lugar a duda, esta cronología es necesaria para reconocer y rendir homenaje a quienes estuvieron detrás de la lucha política y legislativa. Pero en ese entonces la lucha aún no había resquebrajado los pisos sociales y culturales de la sociedad argentina. Podemos identificar algunos momentos claves que llevaron al surgimiento y la cristalización de la “marea verde”. El primero es el 3 de junio de 2015, fecha de la primera marcha del grupo “Ni Una Menos”, la cual se organizó en respuesta a una serie de femicidios que habían ocurrido ese año en el país. La participación masiva de estudiantes de secundaria y universitarias reveló una preocupación generacional. La segunda irrupción fue en 2018, cuando por primera vez, el presidente, en ese momento Mauricio Macri⁵, lanza la propuesta de ley de legalización del aborto. Ese mismo año surgen en los medios de comunicación las expresiones de la “marea verde”, la “revolución de la hijas” y las “nietas” (Elizalde y Mateo 2018; Beltrán 2018:10; Fundeú Argentina 2018; Alcaraz 2020). Las movilizaciones se multiplican y expanden gracias a la alianza estratégica de Ni Una Menos y la Campaña Nacional (entre otros grupos políticos como los sindicatos u organizaciones de derechos humanos) (Gutiérrez 2023; Alcaraz 2020). Pero a pesar del revuelo que causan y de la primera aprobación por parte de la cámara de diputados, el proyecto de ley es rechazado por el senado (Lopreite 2022; Alcaraz 2020).

⁵ Mauricio Macri fue presidente desde 2015 hasta 2019. Era en ese entonces de partido del PRO de la coalición cambiamos, un partido empresarial y neoliberal (Aguirre Martínez 2021).

Tuvimos que esperar hasta el 2020 cuando, el presidente, Alberto Fernández⁶ lanza nuevamente el proyecto de ley el 17 de noviembre de 2020. El 11 de noviembre de 2020, el proyecto de ley es aprobado en Diputados, y finalmente, en la madrugada del 30 de diciembre de 2020 es aprobado por el senado. Cabe destacar que la mayor diferencia entre 2018 y 2020 fueron los cambios sociales que ocurrieron entre esos dos años, la visibilidad creciente de la marea verde, pero también, la participación del presidente Alberto Fernández en la discusión legislativa.

Hasta ese momento se realizaba legalmente un aborto en el marco de una violación o de riesgo de salud. Los abortos eran la primera causa de muerte para las personas embarazadas, juntando aproximadamente 45 000 abortos clandestinos por año. La discusión por la legalización del aborto abrió entonces terreno para otras problemáticas, – como por ejemplo la falta de educación sexual, las disparidades socioeconómicas o las distintas necesidades de cada sector social. Todas se adentraron y cuestionaron distintos ámbitos de la vida diaria. El cuestionamiento y el debate fue el resultado de un compromiso transgeneracional. Por un fragmento de tiempo, la sociedad argentina “se tiñó” de verde (Gutiérrez 2023; Alcaraz 2020).

La fuerza de la corriente de la marea verde logró en un primer instante deshacer, desobedecer y replantear principios, prácticas y miedos, hasta ese entonces implícitos en la sociedad argentina. Sus confrontaciones frente a las autoridades como la Iglesia, la policía o las instituciones revelaron cómo su lucha dejó tambaleando ciertos pilares sociales. A través de su performance política y mnemónica, la marea logró desnaturalizar y visibilizar estructuras asimétricas de poder, hasta llegar a espacios institucionales, políticamente visibles (como el congreso). Sin embargo, esa unión se vio contrastada por contradicciones auto-representativas y tensiones internas. La exclusión visual y representativa de ciertos cuerpos comprometidos en la lucha, fue realizada a través de procesos de invisibilizaciones y “olvidos”. Este proceso fue completado a través de la apropiación de sus símbolos y narrativas (Pita y Pérez 2023; Gutiérrez 2023).

⁶ Alberto Fernández, presidente de 2019 hasta diciembre del 2023. Forma parte del partido Frente de Todos, de posición política de centroizquierda, sigue una lógica peronista. La vicepresidenta de su gobierno fue Cristina Fernández de Kirchner.

¿Hasta qué punto la performance mnemónica de la marea verde logró tener un alcance transformador en el escenario político? Mi argumentación evolucionó a medida que iba avanzando en la investigación. Mi primer supuesto sugería que el poder transformador de la marea verde se veía limitado por el discurso nacional fundador argentino, la argentinidad. Este discurso nace a mitades del siglo XIX y establece una realidad nacional, basada en una población blanca, europea, protagonista del “progreso”. La argentinidad limitaba toda lucha que quisiera hacerse “visible” en el escenario nacional, porque imponía una identidad totalizante, de manera a sesgar la sociedad, y sólo *ver* y *recordar* a ciudadanos blancos y europeos (Trincheró 2006, 2009). Esta primera suposición sigue presente en el trabajo, pero se matizó a medida que me iba adentrando en las contradicciones de la marea verde. Considero que la argentinidad todavía tiene un peso simbólico, estructural y social considerable para entender las lógicas de poder dentro y fuera de la marea verde. Modifiqué este primer supuesto, cuando entendí que las dinámicas de poder de la marea verde eran más complejas de lo que supuse en un principio.

El segundo supuesto se basaba en la memoria militante con la que la marea verde consiguió legitimidad y visibilidad en el escenario político. A partir de esta información, esbozé el siguiente argumento: los reclamos de los ciudadanos al Estado eran visibles únicamente cuando ellos correspondían con la definición de la argentinidad. Este segundo supuesto se complementa con el primero, ya que ambos identifican la argentinidad como lógica de (in)visibilización y selección de los ciudadanos (Rivas 2021; Trincheró 2006, 2009). Se establece entonces un sesgo, una división racial, y socioeconómica, que selecciona a las personas con “derecho a tener derechos” (Morales Gómez 2021; Arendt 1996).

Finalmente, esta tesis se alimenta de las dos ideas precedentes, y propone lo siguiente: la marea verde es un acontecimiento. Es decir, una explosión performática, un ritual de lucha que logró renovar el repertorio mnemónico de las luchas pasadas, para así introducir y cristalizar los cuerpos feminizados como sujetos legítimos en el escenario político. Sin embargo, al hacerlos “monumentos” y archivarlos como sujetos políticos visibles, se nota una lógica de invisibilización racista y colonial (Mizangas 2022a). La marea verde logró transformar la sociedad, pero también reafirmó un cierto orden y jerarquía social que se concretizó en la visibilización de personas,

memorias y relatos blanqueados. Este argumento ha sido modificado por el peso de las entrevistas, las cuales insistieron en ciertos elementos de mi trabajo.

La problemática y la hipótesis revelan las contradicciones y complejidades que tuve que confrontar a la hora de interpretar el trabajo de campo con la teoría. Las exclusiones, los silencios, los gritos, los bailes, los cantos, los colores, las banderas, y los grafitis, todos se entrecruzaban en un cuadro multisensorial, del cual decidí abrir nuevas reflexiones y debates posibles.

B. Marco teórico

En esta tesis la teoría no está separada de la interpretación. Ambas se despliegan y se entrelazan a lo largo de la reflexión. Sin embargo, el argumento de la tesis se reposa en tres pilares teóricos que me resultan importantes definir en esta introducción.

El primero es la performance, retomado principalmente de los trabajos teóricos de Diana Taylor (Taylor 2003; Taylor 1994; Taylor and Villegas 1994). La interpretación del concepto ha sido ampliamente discutida y conflictiva. El mundo de las artes y las ciencias sociales se disputan el concepto. El primero apunta a un proceso artístico, un producto en movimiento. Mientras que el segundo lo define como un proceso social, y arraigado en la memoria y la identidad colectiva de un grupo de personas (Taylor and Villegas 1994; Schechner 2002; Reinelt 2002). A esta primera tensión, se le suman los desencuentros idiomáticos: el estudio de la performance ha sido ampliamente desarrollado en inglés, y, por lo tanto, el uso de la palabra en español es un anglicismo. Efectivamente, “performance” es una palabra “cargada” de sentidos angloparlantes, y para algunos, “intraducible” al español (Reinelt 2002; Taylor y Villegas 1994). Juan Villegas, quien apunta a ese vacío retórico, opta por la palabra “teatralidad”. De esa manera, se propone ser más atinado en su descripción de la palabra y fiel al habla hispana y a las culturas latinoamericanas. Sin embargo, en el habla corriente, y en el contexto político de las marchas, y movilizaciones bonaerenses en las que me he movido, la palabra “performance” es usada, estirada, diluida y renovada constantemente. Escapando de toda pureza y autenticidad, su origen teórico anglosajón es reapropiado por sus actores. Por esa razón, decido hacer uso de su palabra y de sus declinaciones (“performativo”, “performático”), los cuales, reflejan los fenómenos y procesos que he visto.

¿Cómo defino aquí la performance? Como un movimiento, individual-colectivo, expresiones multiformes que surgen de una necesidad social y un desafío cultural. La performance en el escenario urbano bonaerense expone las maneras de habitar las calles y resignifica los espacios desde lo relacional (Brenner 2022). En los casos que estaré abordando, la performance renueva el deseo de recordar y revivir. Schechner la define como una “conducta restaurada (...) practicada dos veces”. La performance se define por sus reproducciones (in)finitas y su renovación constante (Schechner 2000:13). Estudiar sus expresiones políticas y colectivas nos lleva a conectar traumas, superposiciones temporales, disputas de visibilidad, resiliencia y luchas.

El segundo pilar teórico es la memoria. Nuevamente, retomo el significado del que hace uso Diana Taylor, pero también Paul Antze y Michael Lambek, Walter Benjamin, Carol A. Kidron y Jacques Derrida (Taylor 2003; Antze and Lambek 1996; Benjamin 1999; Kidron 2009; Kidron 2014; Derrida 1997). Al juntar sus reflexiones, defino la memoria como un sistema de reciprocidad, nutrida por símbolos y significados que construyen movimientos fluidos y nunca fijos (Giménez 2009; Taylor 2003). Esto conlleva un idioma multifacético (visual, oral, auditivo, corporal, espacial y material) que convoca al reconocimiento mutuo del grupo (Durkheim 1967; Roberto Bergalli 2010; Taylor 2003). El poder intergeneracional de la memoria tiene un peso corporal que muchos antropólogos y psiquiatras han previamente investigado. Si lo extendemos a traumas colectivos, encontramos recuerdos nunca vividos por generaciones, que sin embargo moldean sociedades, grupos y comunidades (Bakhtin, Bakhtin, and Holquist 1981; Kidron 2009, 2014; Lepselter 2016; Urban 2001). En el terreno mnemónico del cuerpo, los movimientos, los olores, los sonidos y los símbolos, relatan un presente, pero también un pasado que revelamos y afirmamos al movernos (Kidron 2009).

Por último, la noción de acontecimiento se basa en los trabajos de Alain Badiou, Ligia Tavera Fenollosa, Fabiola de Lachicha Huerta y Alicia Márquez Murrieta (Bensaïd 2001; Badiou 2006; Badiou 1988; Tavera Fenollosa 2020; Tavera Fenollosa 2019; de Lachicha Huerta y Márquez Murrieta 2021). Un acontecimiento se define por su impredecibilidad, su ininteligibilidad y su novedad: “Para que la afirmación de un evento como acontecimiento pueda tener lugar, primero debe pasar algo indescifrable dentro de los códigos establecidos en una situación dada” (Tavera Fenollosa 2020:26; Badiou 2006; Bensaïd 2001). Desde el 2018, la explosión de la marea verde

rompió con preconceptos, órdenes y hasta deshizo reglas de la lengua castellana. La aparición del idioma “inclusivo” fue una transformación reveladora. El acontecimiento de la marea verde introdujo a los sujetos feminizados en el escenario político nacional. La repetición performática de sus demandas terminó por impactar lo “ordinario” (de Lachica Huerta y Márquez Murrieta 2021; Petit 1991; Bensaïd 2001). Los límites de su acontecimiento son ciertamente discutibles, mi trabajo de campo y las entrevistas realizadas revelan que inicia en 2018 y queda “abierta” en el 2021.

C. Metodología

Los métodos de investigación fueron diversos, y siguieron momentos claves en el desarrollo de la marea verde. A partir de junio de 2018, empecé una etnografía digital. Archivé publicaciones, discusiones audiovisuales, y anoté los debates y tensiones que ocurrían en las redes y los medios. Todo esto reveló una primera inquietud que fui explorando en varios trabajos de mi licenciatura en antropología (Gutiérrez 2023; Alcaraz 2020). Luego, inicié mi trabajo de campo en 2020, con la observación-participación de las marchas y vigiliadas de la marea verde. Entre ellas, estaban las vigiliadas en diciembre del 2020, las marchas de Ni una Menos (del 2020, 2021 y 2022), y las marchas del 8 de marzo (2020 y 2021). A su vez, he tenido la oportunidad de realizar una estancia con un equipo de investigación feminista en Montevideo, en la Universidad de la República de Uruguay (Udelar), de septiembre a noviembre del 2022. Ahí pude intercambiar y discutir diferentes perspectivas sobre la marea verde.

Por último, he realizado cuatro entrevistas de noviembre del 2022 hasta marzo de 2023, a personas involucradas en las marchas de la marea verde y/o en su proceso de lucha. La entrevista más antigua - realizada el 29 de diciembre de 2021- fue con una activista, performer y artista, amiga mía, Clara Brenner, quien ha tenido amplia experiencia en las calles, y sobre todo durante la explosión de la marea verde (Brenner 2022). La segunda fue realizada el 18 de noviembre del 2022, a Laki Quispe, una activista/militante del pueblo quechua, y bonaerense, quién creó su propio medio de comunicación, “TeleSISA” para difundir una mirada y comunicación con identidad: “para que las voces indias tengan poder político”⁷ (Quispe 2022). La tercera fue

⁷ Esta citación fue tomada del perfil de Instagram de TeleSISA (TeleSISA 2022).

realizada de manera anónima a las integrantes del medio de comunicación “SISAS”, quienes en esta ocasión decidieron recopilar mis preguntas, juntarse todas y responderlas por escrito. SISAS se define como “un medio de comunicación comunitario con identidad antirracista y antipatriarcal”, el cual está constituido por los pueblos “coya, mapuche, tehuelche, quechua, inca, diaguita calchaquí, guaraní, saravinon, querandí, minuanes, afro-indígenas” (Integrantes de SISAS 2023). Por último, la cuarta entrevista, fue realizada el 17 de marzo del 2023, a la integrante de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto legal, Seguro y Gratuito, la activista y socióloga María Alicia Gutiérrez (Gutiérrez 2023). Las entrevistadas son de generaciones distintas, algunas más jóvenes que otras, el rango va de los 25 a los 60 años. Todas las entrevistas (a excepción de Sisass) tienen una duración aproximadamente de una hora, en las que cada persona tomó las direcciones que les parecía pertinentes con relación a mis preguntas (entrevistas semi-estructuradas). Elegí a estas personas para entrevistar porque quería representar la pluralidad de posiciones y perspectivas que se encontraban en la marea verde, y, aun así, resaltar las tensiones e impresiones que cada una había experimentado. Si bien no fueron una gran cantidad de voces, estimo que el resultado teje un diálogo rico y revelador de lo que fue la marea verde.

A este material se agregan discusiones, intercambios con compañeros de la maestría, profesoras/es y tutoras/es, así como reflexiones, investigaciones, y material etnográfico del pasado. Por ejemplo, en el primer capítulo retomo el fragmento de una entrevista que realicé el 30 de agosto del 2019, en el marco de mi tesis de licenciatura de antropología. Ese fue mi primer trabajo de campo (julio-septiembre 2019), y tenía la ambición de discutir y juntar perspectivas sobre la identidad nacional y el discurso de la argentinidad en los centros culturales de la Ciudad de Buenos Aires. Los centros culturales son puntos claves en el espacio urbano de la capital, porque ofrecen un espacio artístico, pedagógico y cultural muy accesible. Las ocho entrevistas fueron realizadas en centros culturales de clase media, y/o alta. La mayoría compartía una ideología de izquierda, tres centros se auto posicionaban como feministas, y absolutamente todos, se oponían al presidente de la época, Mauricio Macri, y a sus políticas neoliberales. Todos los entrevistados eran directores o propietarios del centro en cuestión, y tenían entre 30 y 60 años. Me pareció interesante juntar el mundo comunitario de los centros culturales con las identidades que se expresaban en esos espacios, porque buscaba entender las maneras en que se podía introducir, o rechazar, las lógicas de poder propias a la argentinidad.

D. Espacio y tiempo

A excepción del intercambio en Montevideo, todo el material que he recolectado se concentra en la capital, Ciudad de Buenos Aires. Por esa razón, quisiera aclarar que lo que he observado en este trabajo no busca representar a todo el país. La diversidad de territorios y contextos políticos de cada región y localidad conlleva, sin duda, un despliegue diferenciado de prácticas, memorias y performances políticas. Aún más, su relación con el Estado y el escenario político nacional es distinta a la que se desarrolla en la capital.

Tomando en cuenta que abordo la problemática desde la performance, el acontecimiento y la memoria, este trabajo traza líneas temporales y espaciales superpuestas, circulares y disruptivas. Los territorios abarcados van desde los cuerpos, sus movimientos y reservorios de memoria, la Plaza de Mayo, la Plaza del Congreso, el Cabildo, hasta la ciudad en términos generales. Lo que Pierre Nora nombra como los “lugares de memoria” (Nora 1989). A su vez, se reconocen distintas temporalidades, trayectorias y relatos que se superponen en un presente “abigarrado” que desarrollaré con profundidad en el primer capítulo (Rivera Cusicanqui 2018 :13). Entre ellas identifiqué la memoria colectiva con la que cargan explícitamente los cuerpos verdes en Buenos Aires, y que se relaciona voluntariamente con la de las Madres y Abuelas de la Plaza de Mayo. La segunda temporalidad retoma y revive la *argentinidad*, cuyas narrativas inician a partir de la construcción ideológica del Estado-nación argentino (1845). También irrumpen fragmentos y lógicas de la época de la dictadura militar 1976-1983, de los inicios de la democracia, dinámicas coloniales y una serie de capas que se superponen y/o chocan en el presente. Por otro lado, identifiqué una temporalidad “suspendida”, que podemos reconocer en los rituales, y que ocurre durante las movilizaciones de la marea verde. En ese lapso de tiempo, todas las capas precedentes se materializan y tienen el poder de renovar y/o reforzar los pilares sociales.

E. Posicionamiento: quién soy, desde qué cuerpo veo, observo y escribo

Escribir desde el cuerpo, mi cuerpo, mis diferentes cuerpos, tengo distintas historias para contar. Todas son completas, aunque también son fragmentadas, como si cada experiencia corporal tuviese su propio relato. (Eisenstein 2001 :40,41).

Ya que mi posición y mirada en este mundo determinan mi relación con la(s) identidad(es), las palabras, y los fenómenos que observo, quisiera ahondar en mi propia trayectoria y posicionalidad.

Soy una mujer blanca, franco-argentina, hija de padres argentinos, académicos que emigraron a Europa en la década de los 90 por un mejor prospecto profesional. Aprendí a caminar en espacios plurales y móviles. Crecí entre un pueblo pequeño del sur de Francia, aún regulado por los agricultores y los mercados; y la capital ecléctica de Buenos Aires, sacudida constantemente por crisis sociales y económicas. Al crecer y desarrollarme entre ambos países he aprendido a adaptarme y entender los desplazamientos identitarios, las pertenencias desde la lejanía y las exclusiones en lo propio, sus contradicciones culturales y políticas. No soy “mitad/mitad”, porque como toda persona “plural”, mis identidades no son fijas. Por último, realicé mis estudios de antropología en Londres, Inglaterra, en la University College London (UCL), a lo que sumé un idioma, otra manera de pensar y comunicarme. Adquirí una movilidad íntima e integral entre un espacio y otro, entre un idioma y otro, entre traducciones posibles y muchos silencios. Quizás sea un poco difícil describir este proceso desde las palabras en un solo idioma, inevitablemente se arman agujeros entre un lugar y otro.

En todos estos lugares he sido varias caras, y varios cuerpos, que fueron construyendo distintas realidades (cf. Epígrafe de Eisenstein). Investigar estando dentro y fuera de una comunidad, significó moverse entre espacios propios y ajenos, entre el extrañamiento y la familiaridad. Barbara Sutton, quien tiene una posición muy parecida, retoma en su libro *Bodies in Crisis*, la reflexión de Paul Rabinow, en donde se discute la hibridez de una investigadora y la pluralidad de perspectivas que eso conlleva. Nuestras miradas tienen la posibilidad de ofrecer observaciones y sentires particulares, porque si bien entendemos y conectamos con la comunidad, también tenemos el margen de distancia para cuestionar y construir una reflexión crítica sobre lo propio (Barbara Sutton 2010; Rabinow 2016). A lo que agregaría que tenemos la herramienta de la incomodidad y el olfato desde la infancia para las tensiones. Ambas nos son familiares porque nacimos y crecimos entre la incomodidad de (no) pertenecer a muchos espacios, las preguntas sueltas, el dolor del desarraigo, y los privilegios que nuestros padres no tuvieron.

Por otro lado, no ha sido fácil investigar y denunciar los silencios e invisibilizaciones que ocurrieron dentro de la marea verde en plena “ola feminista”. Al ser tan reciente el acontecimiento, se han concentrado muchos esfuerzos para celebrarla y aportar visibilidad desde la academia. Esto ha, sin duda, sido benéfico para la academia en general, ya que en la mayoría de las veces ha aportado cambios y denuncias necesarias para el avance de una comunidad más igualitaria y justa. Sin embargo, la experiencia de esta tesis demuestra la dificultad que sigue siendo en la actualidad realizar preguntas y críticas sobre una lucha tan aclamada en el presente. A lo largo de la maestría he vivido “choques” y discusiones difíciles de manejar con ciertos profesores, profesoras, y compañeros de estudio. Las preguntas sobre el racismo, colonialismo y las invisibilizaciones sistemáticamente realizadas dentro de los movimientos feministas, son lastimosamente complejas y suelen provocar distintas reacciones negativas. Las tensiones que he experimentado al formular las preguntas de la tesis, las que he sentido en las entrevistas, profesores/as y conmigo misma, demuestran que mi crítica se propone desafiante, pero desde una perspectiva esperanzadora. No denuncio ni critico para disminuir todo lo que ha logrado la marea verde, bien al contrario, lo defiendo y lo celebro, pero busco a través de la crítica mejorarlo. Para que todos podamos ser protagonistas de nuestros horizontes futuros.

F. Recapitulación

¿Hasta qué punto la performance mnemónica de la marea verde logró tener un alcance transformador en el escenario político? Para responder a la problemática de la tesis, discuto tres ejes de análisis que he podido observar tanto desde las calles como a la hora de teorizar.

El primer capítulo es clave para contextualizar y responder a la problemática, ya que nos introduce al terreno histórico, temporal y espacial de la marea verde. En este capítulo defino el escenario político bonaerense, demostrando el alcance limitado de la marea verde debido a las relaciones asimétricas de poder históricas y espaciales. La marea verde se despliega en una configuración en donde se invisibilizan otredades.

El segundo capítulo retoma los símbolos, imágenes, cantos y otros elementos observados durante los despliegues performáticos de la marea verde, que he recolectado durante mi trabajo de

campo. El objetivo es discutir su acontecimiento, y las distintas maneras en que sus integrantes logran (des)entramar memorias de luchas pasadas.

El último capítulo reúne observaciones y entrevistas del trabajo de campo, y desarrolla nuestros sentires a la hora de compartir las calles y las redes. En esta última parte discutiremos las repetitivas invisibilizaciones que se ejercieron en los espacios de lucha, y matizaremos los límites del carácter transformativo de la marea verde.

I. La marea verde nació en capital federal, heredó la argentinidad, y caminó en un escenario político bipolar – Las primeras limitaciones de su alcance transformador

Introducción

Durante las marchas y encuentros de la marea, su carácter verde, sus silencios y contradicciones, me dejaron al inicio incómoda. Me gusta pensar la incomodidad como una herramienta etnográfica para teorizar desde el cuerpo (Behar 1996). En la incomodidad me surgió la duda sobre mi posicionalidad e identidad. Represento un cuerpo blanco feminizado, las incomodidades y silencios provocados durante la performance física de la marea no iban directamente hacia mi persona. Al contrario, yo podía ser un cuerpo más en las olas verdes bonaerenses. De hecho, significativamente, mi cuerpo ha sido una herramienta más en los despliegues físicos de la marea, y he podido sentir las vibraciones y los mensajes implícitos que transmitíamos entre cuerpos, bailes, y cantos, a un público omnipresente.

Así como me invadió el poder de la memoria compartida, también sentí los silencios, los márgenes y la amplificación de ciertas voces por encima de otras. Los choques de cuerpo con cuerpo, sus incomodidades y desplazamientos se realizaban continuamente, creando así, una micropolítica corporal fina y contradictoria (Rivera Cusicanqui 2018). Por ejemplo, un cuerpo blanco desnudo, podía chocar con un cuerpo arropado en vestimentas indígenas tradicionales. El primero era visible y aclamado, mientras que el segundo pasaba desapercibido, o era exotizado.

Buscar los cuerpos en un espacio nacional en donde se borran sus voces y relatos, es un acto político e intelectual de resistencia. En este trabajo quiero dar cuenta de la complejidad de

relatos, gestos y símbolos que se cruzan para formar lo que de afuera se vio como la “marea verde”. Los movimientos de contradicción y sus márgenes dan lugar a cuestionamientos sobre la identidad y la memoria colectiva que se construyen y reafirman en cada canto, paso, bandera, grito y silencio.

Este capítulo resalta la importancia de contextualizar la marea verde – y de manera general, los feminismos en América Latina (Gargallo Celentani 2014). Al recordar los ciclos sistemáticos de invisibilizaciones hacia ciertos cuerpos y voces, demuestro que la lucha de la marea no es impermeable a su contexto, ni a su historia territorial. A lo largo de las reflexiones de este primer capítulo, busco no sólo contextualizar la problemática general, sino que también rastreo los sesgos históricos, identitarios, culturales, e ideológicos, que permiten de manera casi inevitable, borrar las *otredades*, (aún) en los espacios de lucha como la marea verde.

A. La “bipolaridad” social y espacial en Buenos Aires

Las movilizaciones organizadas alrededor de la discusión por la legalización del aborto se ubicaban en la plaza del Congreso, frente al congreso de la nación. El espacio se organizaba con el uso de una reja que dividía el espacio celeste (en contra de la legalización del aborto), del verde (a favor) (cf. Imagen 2 y 3). Esta división espacial, política, y moral reveló la costumbre del espacio político bonaerense a construirse a partir de dicotomías ideológicas. La bipolaridad se materializaba en una misma plaza que se veía obligada a construir dos espacios específicos para cada bando.

El objetivo de esta primera parte es señalar que esta configuración ideológica, material y espacial resulta sistemáticamente en borrar a grupos “terceros”. No me refiero a un grupo de “centro”, ni tampoco sugiero una “neutralidad”, sino a la falta de representatividad que conlleva la división de un espacio en dos bandos. Es decir, la ausencia sistemática de los grupos indígenas y afrodescendientes, y otros grupos disidentes, como sujetos políticos. En el caso de la discusión por la legalización del aborto, recuerdo que muchos activistas indígenas defendieron el derecho de ejercer sus prácticas ancestrales (fuera de toda institución estatal) para abortar libremente, sin ser criminalizadas, y dentro de sus contextos y necesidades localizadas e históricas, pero desafortunadamente, sus demandas no fueron visibilizadas (Gutiérrez 2023; Quispe 2022). Por eso, propongo discutir en esta parte del primer capítulo, la manera en que las dicotomías políticas

e identitarias bonaerenses terminan borrando ciertas subjetividades políticas y sociales, aún dentro del campo de lucha por los derechos humanos.



Imagen 2: Mapa de la Plaza del Congreso y sus alrededores en 2020 (TN 2020).

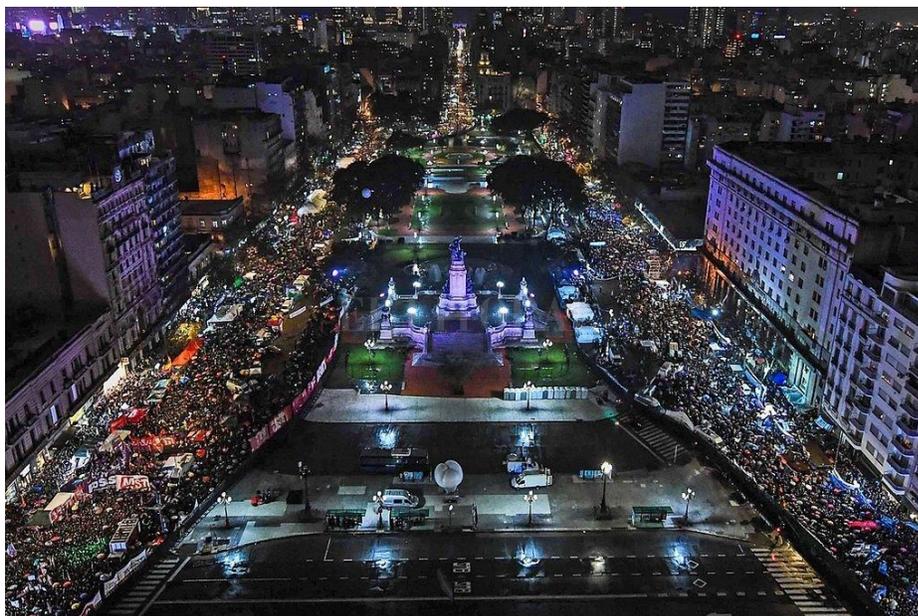


Imagen 3: La plaza de Congreso dividida entre verde y celeste en agosto de 2018 (Alaniz 2018).

Durante la disputa legal por la legalización del aborto, la ciudad de Buenos Aires se tiñó de verde y de celeste. La dicotomía ideológica, esta vez, se materializó en la ropa, los pañuelos, el pelo, pancartas, grafitis y pinturas. Las apropiaciones y resignificaciones dicotómicas de los colores verdes y celestes reconfiguraron el espacio urbano. Se introdujeron desde las calles hasta los espacios más íntimos familiares. El pañuelo de color aportó simbolismo y confrontación a la disputa. Así, la división del espacio llevó a un proceso de reconocimiento visual entre un “nosotros” y un “otros” (Dymytrova 2014). Al dividir los espacios en función de los pañuelos celestes/verdes se organizó la ciudad de manera a evitar exponerse a riesgos y violencias potenciales. Posicionarse con el pañuelo verde en un espacio celeste podía llevar a repercusiones de choques físicos y verbales, y viceversa. De esta manera, la politización del cuerpo adquirió un carácter monocromático, construido a partir de la diferenciación con el bando opuesto (Dymytrova 2014).

El pañuelo verde se creó en 2003 durante el Encuentro Nacional de Mujeres. Se eligió el símbolo del pañuelo por las Madres y Abuelas de la Plaza de Mayo, y se distinguió de las otras luchas por su color, representando la vida (Editorial La Nación 2018). Por otro lado, el pañuelo celeste se pensó en el 2001 por la organización “Mujeres por una nación diferente”, quien en esa época de crisis se encontraban en la Plaza de Mayo para ayudar a la gente en situación de calle. Si bien el origen del pañuelo celeste tiene bastante distancia con la disputa en contra de la legalización del aborto, su sentido se resignificó en mayo de 2018 por la ONG “Más Vida”. Según la ONG, la reapropiación del pañuelo se debió a su resurgimiento durante la disputa por el aborto (el cual parece haber sido minoritario en un inicio). Aun así, la reafirmación del color celeste no fue aleatoria, ya que este remitía a los “colores patrios” y a la “identidad” argentina (colores de la bandera) (Ríos 2018). A esos símbolos visuales se agregan entonces las marcas performáticas de cada grupo: mientras que los cantos y símbolos reproducidos en el bando celeste se referían a la religión católica, y ostentaban la bandera nacional, el lado verde se desligaba de los símbolos nacionalistas, y cantaba burlas a la Iglesia católica.

La división entre los pañuelos fue más que puntual. En agosto de 2019 realicé una serie de entrevistas en los centros culturales de la ciudad de Buenos Aires para la realización de mi tesis de licenciatura. Mi objetivo era estudiar la autogestión y difusión de la identidad porteña y su relación

con el discurso nacional de la argentinidad. Escribiendo y recordando los tiempos más tensos entre los pañuelos verdes y celestes, recordé esta entrevista en la que se resaltó cómo los espacios urbanos – aun desde la cultura autogestiva y barrial – delimitaban las fronteras entre lo verde y lo celeste, el kirchnerismo y el macrismo. Este es un fragmento de la entrevista que realicé el 29 de agosto de 2019 con las dos propietarias de un bar y centro cultural en la ciudad:

B: Si, si, si, es un bar posicionado políticamente opositor a este gobierno y a favor del peronismo digamos. (...) O sea, abarca todo género y toda edad. Pero el público más concentrado, sobre todo el que viene a consumir las cosas más culturales, es un público (...) mayormente mujeres, feministas, y compañeras... Digo si viene un macrista no le vamos a cerrar la puerta, vamos a sentarlo y vamos a intentar convencerlo. Pero bueno... ¡No creo que vengan igual!

(...)

Yo creo que si hay alguien en este momento que se sienta en [nombre del centro cultura/bar] y que tiene un pañuelo celeste, yo le pediría que se retire. O me sentaría a charlar con esa persona. Un pañuelo verde podés verlo en cualquiera de las mesas, ¿entendés? Es un bar que se inclina abierto a las libertades individuales. Y pro-vida no tiene ningún tipo de acercamiento a la libertad individual, entonces... (preguntándole a A) ¿A vos te pasó de ver a un compañero celeste?

A: no, la verdad que no.

B (a A): Que pasa si ves a una chica con pañuelo celeste? Yo me siento a charlar y digo...

A: Yo me siento a charlar. No le pido que se vaya, pero me siento a charlar.

B: Si, pero digo, “discúlpame tenés un pañuelo, bueno contame...”

A: Igual yo no creo que venga acá a [nombre del centro cultural/bar]

B: No, pero mirá si sucede en un momento

A: Y bueno pero también vienen macristas y me quiero morir, pero...

B: Bueno, pero no tienen un pañuelo que dice “Macri”.

A: Hay que llegar con pañuelo celeste eh...

B: Yo no creo que haya peronistas provida

A: yo si conocí... Bueno eh... no, no sé

(Yo): yo tengo una amiga que es peronista provida eh...

B: ¿Peronista Kirchnerista?

(Yo): Eh bueno kirchnerista... no.

B y A: ahí va, ahí va

La disociación entre el grupo “pro-vida” y el peronismo-kirchnerista da tanta sugerencia como su asociación con el macrismo. Para mayor claridad, propongo tener en cuenta que en la época de la entrevista (2019), la asociación del kirchnerismo a la lucha por la legalización del aborto se debía a una toma de posición (relativamente reciente) “a favor” (Díaz 2019b). Lo que me interesa de este fragmento es la doble dicotomía entre el verde y el celeste, y su equivalencia simbólica con el macrismo y el peronismo/kirchnerismo. La proyección bipartidaria en ambos casos y su materialización en un espacio colectivo de difusión cultural urbana reveló una división social y cultural, cuya historia voy a desarrollar en los párrafos que siguen.

La división binaria del escenario político en el que se desarrolla la marea verde remonta a una configuración histórica de la política argentina. El binarismo que encontramos en el campo de la memoria y los derechos humanos desde inicios de la democracia (1983), fue particularmente clave para el surgimiento de la marea verde – lucha autoidentificada como defensora de derechos humanos. Efectivamente, a inicios de la democracia argentina, el panorama político se caracterizó por un lado, por una organización civil y política dispuesta a terminar con la impunidad, y a abordar una revisión histórica del terror de las últimas décadas; y por otro, por una élite empresarial que hasta el final de la dictadura se encontraba en el segundo plano de la escena política nacional y sostenía el poder de manera casi-anónima. La llegada de la democracia hizo que se movilizara tanto un grupo como otro: mientras que por un lado se impulsaban políticas apoyadas por instituciones y ONGs internacionales, dirigidas hacia la memoria y las víctimas de los terrores cometidos por el Estado, por otro, la élite empresarial daba por primera vez la cara y se presentaba como candidata legítima para las elecciones presidenciales (Aguirre Martínez 2021).

La llegada del gobierno de Néstor Kirchner en 2003, y los gobiernos que siguieron de Cristina Fernández de Kirchner, marcaron esa disputa desde la narrativa oficial como “el fin a la impunidad”. Sus gobiernos se caracterizaron por el lanzamiento de leyes que permitieron seguir en justicia a los perpetradores de la dictadura militar (Promulgación de la nulidad de las leyes de Punto Final y Obediencia Debida, e Implementación del Estatuto de Roma en 1998, promulgado en 2007) (Aguirre Martínez 2021; Pogliaga 2017). Estas medidas legislativas vinieron seguidas de la compensación económica hacia las familias de los desaparecidos, además de la creación de

políticas y “lugares” de memoria. Los “lugares de memoria” de una nación se caracterizan por los sentimientos, imágenes, materiales y espacios que codifican una trayectoria colectiva compartida. Su cristalización al “archivo” hace que se conviertan en referencias sociales, culturales y políticas para la comunidad nacional (Aguirre Martínez 2021; Nora 1998). La reapropiación de los centros de tortura y detención de la época de la dictadura, y su renovación en museos de memoria, fueron una marca característica. A su vez, la ley en 2002 estableció el 24 de marzo el “Día Nacional de la Memoria por la Verdad y Justicia”, en conmemoración del primer día del golpe de estado cívico-militar, en 1976. Los lugares de memoria fueron entonces diversos, encarnaron espacios y fechas arraigados en el leitmotiv del “Nunca Más” (nombre del informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas en 1984).

La memoria oficial se basó en relatos de resistencia y dolor, provocados por la última dictadura militar. En contraposición a este impulso de revisión y restitución histórica, se fortaleció la “otra cara” del “Nunca Más”, dirigida y financiada por la élite nacional, y difundida por los medios de comunicación de masas (televisión, diarios, radios). En Argentina, el “segundo relato” no se construyó desde la narrativa propia, sino que, al contrario, se basó en el cuestionamiento y la puesta en duda de la historia oficial. El número total de desaparecidos, la retórica elaborada alrededor de la defensa de los derechos humanos, y los centros de memoria son – hasta la actualidad – el blanco de ese grupo. El “otro” relato de los empresarios (hoy en día aliados con empresas transnacionales) se basa en un impulso de “modernidad”. Para eso, hay que borrar los “obstáculos” del pasado (Aguirre Martínez 2021).

La división en los relatos oficiales de la memoria, provocan indudablemente un binarismo político, el cual fue apuntado en 2013 por el periodista Lanata⁸ como una “grieta”. Según Lanata, la grieta fue provocada por la llegada de los gobiernos progresistas en el 2003. Sin embargo, Diana Pogliaga, politóloga de la UBA, nos recuerda que la definición de la grieta se refiere simbólicamente a “la falencia que atenta contra la solidez o la unidad de algo” (Pogliaga 2017:194). Con esa definición en mente, la autora demuestra la fragilidad de la idea de una grieta “reciente”, y se apoya en oposición, en los “antagonismos históricos” que caracterizaron la historia argentina: “(...) morenistas y saavedristas, unitarios y federales, librecambistas y proteccionistas,

⁸ Periodista de la derecha elitista y empresarial, escribe en Clarín (Pogliaga 2017).

conservadores y radicales, peronistas y antiperonistas, kirchneristas y antikirchneristas”⁹ (Pogliaga 2017:194). Para teorizar este punto, Pogliaga recurre a la noción de antagonismo definida por Laclau. El filósofo sostiene que el antagonismo se basa en dos identidades que se definen por su oposición mutua. Por ejemplo, el antikirchnerismo no existiría sin el kirchnerismo. La autora presenta entonces la imagen de una disputa en el que no se reconoce completamente al otro, a pesar de que su existencia depende del *otro*. Cuando esta doble representación toma todo el espacio visible de la sociedad, ese antagonismo se convierte en norma (Pogliaga 2017). No es casual que al reconstruir una narrativa de defensa por los derechos humanos a partir de los principios populares como “Memoria, Verdad, y Justicia”, nazca el relato opuesto de la “no-memoria” (Aguirre Martínez 2021). Como tampoco es tan sorprendente que la marea verde, tenga del otro lado su antónimo, el bando celeste.

Los colores son los actores simbólicos más antiguos e importantes para marcar distinciones, pertenencias y fronteras en los espacios políticos de un país. Ligados a símbolos como el pañuelo, cuyo elemento de lucha surgió con las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, los colores aportan a un idioma performático del espacio político “nacional” (Dymytrova 2014). Se puede afirmar que el verde y el celeste lograron renovar una dicotomía continua de la cosmovisión política bonaerense, cuyas proyecciones se asociaron con dicotomías pasadas. Al multiplicar las relaciones de equivalencia, cada una fue automáticamente asociada a la otra, creando un sinfín de imágenes y símbolos, propios a cada narrativa y nuevamente acaparando toda la visión del espectador.

B. La argentinidad y la (in)visibilización de las otredades

La bipolaridad que caracteriza a la marea verde y el escenario político nacional tiene la particularidad de invisibilizar constantemente ciertos sujetos y cuerpos del espacio de reclamos, derechos y memoria. En esta sección, argumento que esta bipolaridad nace con la argentinidad, discurso fundador de la identidad del Estado-nación argentino. Su presencia actual en el escenario político me lleva a cuestionar de qué manera el imaginario nacional se introduce en la marea verde.

⁹ Hay una continuidad ideológica y contextual entre el kirchnerismo y el peronismo que iremos viendo a lo largo de este trabajo (Díaz 2019b).

1. Érase una vez una nación “desierta” y “salvaje”

El discurso ideológico de la argentinidad surge al final del siglo XIX con el fin de concretar aspiraciones político-culturales y demográficas – en breve, blancas y europeizantes. Su emergencia es influenciada por la independencia reciente de la nación argentina. Aunque desde ese momento se piense en la construcción de una sociedad “desde cero”, las bases de la argentinidad y su carácter “civilizatorio” muestran claras continuidades con los discursos coloniales (Rafael 2014; Trincherro 2006, 2009). La mayor diferencia yace en la construcción de una identidad nacional. Si durante la época de la colonia se reconoce una jerarquía sociodemográfica de la población rioplatense (blancos europeos, “criollos”, poblaciones indígenas y afrodescendientes), al posar los primeros fundamentos del Estado-nación argentino, se establece la aspiración y luego imposición de una población blanca y homogénea. Lo que en un inicio es un proyecto sociodemográfico se convierte en una “realidad” de orden nacional, en donde los ideales toman el lugar de “verdades” territoriales y socio-culturales (Arias Careaga 2011; Blázquez 2012; Segato 2007).

Al crear una única imagen identitaria, el Estado-nación argentino no sólo logra juntar y controlar sus “ciudadanos” predilectos, también justifica y promueve una serie de medidas políticas y comportamientos racistas. La movilización y propaganda de la migración europea se basa entonces en el objetivo de “poblar” el territorio argentino y “mejorar” su población (Arias Careaga 2011; Blázquez 2012). El territorio es o desértico, o bien, “deficiente”. El ciudadano argentino es entonces definido desde un contexto urbano, blanco y con raíces europeas. Esto a su vez permite construir un discurso “otrificador” y selectivo sobre las “otras” poblaciones que no responden a esos requisitos, y son, sin embargo, visibles en el territorio nacional.

En la cosmología nacional, la otredad toma la caracterización de “barbarie”, cuya descripción se puede leer en la obra de Sarmiento, *Facundo, civilización y barbarie* – fundacional para la proyección identitaria colectiva (Sarmiento 1845; Vicente 2016). La barbarie y la civilización toman de esa manera características raciales, geográficas y socioeconómicas, definidas a su vez por otras dicotomías (ciudad/campo, cultura/naturaleza, blanco/negro). La barbarie se encarnaba en el “desierto civilizatorio” que representaban las provincias argentinas, mientras que la civilización se encontraba en la Ciudad portuaria de Buenos Aires. Esta serie de asociaciones creada por la élite argentina del siglo XIX, son fuertemente influenciadas por las

corrientes históricas y filosóficas europeas contemporáneas. Basadas en teorías universalistas, reconstruyen un cuadro universal, en donde la sociedad argentina se encuentra persiguiendo los avances europeos. La noción de progreso provoca la dicotomía histórica entre los países “atrasados”- “sub-desarrollados” y/o los “avanzados”-“desarrollados”. Así, la independencia del imperio español lleva a la élite argentina a distanciarse del modelo civilizatorio español, pero eso no impide que introduzcan las corrientes de pensamiento y los modelos franceses y alemanes, como el camino a seguir (Myers 2015). La universalización de la historia argentina permite construir una nueva nación “en blanco”, para incorporarla a la línea evolutiva y argumentar a favor de una tendencia europeizante.

Los cuerpos son históricamente divididos por las dicotomías que la argentinidad ha sabido usar y ejemplificar (blanco/negro, ciudadano/campesino, hombre/mujer). Por un lado, los cuerpos feminizados son puestos en un margen íntimo social (espacio “privado”), ocupando el rol de la “madre”, la “hija” o la “abuela”(Taylor 1994). Este proceso no les separa a todos de igual manera, de hecho, el factor de la clase socioeconómica y la raza les ubica en categorías diferentes. Los cuerpos feminizados-racializados ocupan, en regla general, los puestos más bajos de la sociedad. La mayoría de estos sujetos se encuentran ante la disyuntiva de ser hypersexualizados, o de no ser directamente entendidos como “mujeres”, siendo masculinizados (sin gozar de los privilegios que eso podría suponer) (Geler 2016). Por otro lado, los hombres racializados toman características amenazantes, casi-monstruosas cuya imagen se va declinando según la época y el contexto político de la sociedad argentina (Gordillo 2011). En ese proceso, las otredades se van ubicando en un margen nacional en donde el aparato estatal tiene la posibilidad de reprimir, borrar y “olvidar” (Trincherro 2006, 2009).

No es lo mismo ser “otro” en la época de la colonia, que durante la guerra entre unitarios y federales, momento en el que se desarrolla el concepto de argentinidad. Aún más, la otredad durante las épocas de dictadura – y sobre todo durante el periodo de 1976-1983 –, significaba ser “subversivo”. Es decir, ser un peligro para el resto de la sociedad, porque se estaba ideológicamente en contra del régimen militar. Así, la otredad se moldea a la par de los cambios históricos de la sociedad argentina. “Negros”, “indios”, “villeros”, y “cabecitas negras” son unos

de los tantos nombres actuales que se cristalizaron mediante la producción mediática y cultural de la historia del país.

Cuando hablamos de desapariciones en la Argentina actual, nos referimos muchas veces a las que tuvieron lugar durante la última dictadura militar (1976-1983). Estas han sido presentadas como “crímenes de Estado”, es decir, explosiones puntuales de la violencia estatal. Trincherero propone que estos forman parte de una rutina histórica y sistemática del “hacer” estatal de la nación argentina, tomando parte en un ciclo continuo de desapariciones (Trincherero 2006, 2009). Las desapariciones y los genocidios en contra de las otredades, más particularmente, de las poblaciones indígenas y afrodescendientes, se repiten de manera sistemática en el territorio argentino, así como las violaciones y desapariciones forzadas en contra de otros cuerpos disidentes, como las identidades transexuales. Mientras que, para cierto sector de la sociedad, estas acciones son argumentadas como parte de una limpieza histórica del espacio nacional, para una gran mayoría, la presencia o en este caso *ausencia* de estos cuerpos no llama la atención, ya que desde un principio *nunca existieron*. Se crea un escenario paradójico en el que cierto grupo conservador diaboliza la presencia de las personas otrificadas, mientras que por otro lado pareciera subsistir una “ceguera” hacia ellas.

¿Por qué se denunciaría la ausencia de las comunidades indígenas y afrodescendientes en las tomas de decisiones de la marea verde, si en Argentina no existen más “indios” ni “negros”? (BBC News Mundo 2021; Quispe 2022; Integrantes de SISAS 2023). El acto mismo de borrar de manera física o simbólica presencias “otrificada[s]” sigue un ciclo silencioso, demostrando una indiferencia, o quizás, un proceso de invisibilización logrado, en el que los crímenes de Estado son pocas veces denunciados de manera colectiva y reconocidos como tales (Segato 2007). Cuando esto se logra, los crímenes se presentan como casos puntuales y extraordinarios, resultado de una “explosión de violencia” y pérdida de control — sin conectar nunca la repetición de estrategias e imágenes que dan luz a esos procesos repetitivos. Los ciclos de “borraduras”, de denuncia y de “olvido” forman parte de los actos de desaparición (Rojas Pérez 2008; Trincherero 2006, 2009).

2. La argentinidad del siglo XXI y su declinación progresista: el relato de un pasado híbrido

Las lógicas de poder de la argentinidad son totalizantes, y se encuentran, se renuevan, y adquieren distintas “caras” en la sociedad argentina. En todos los casos, el discurso fundador crea la “pre-condición” de un binarismo ideológico y espacial en el escenario político, el cual sistemáticamente borra toda presencia no blanca, europeizante y urbana. En el caso de la marea verde, la argentinidad se renueva, para reproducir relaciones de poder, y de visibilidad claves para entender su performance mnemónico.

La nueva cara de la argentinidad en la marea verde se contextualiza con la llegada del siglo XXI, la intensificación del proceso globalizador, y una crisis socio-económica nacional. El surgimiento de una respuesta “anti-neoliberal” y progresista reveló una serie de preguntas colectivas sobre la construcción identitaria nacional (Alberto 2016). En esa “desconstrucción” política e histórica, se buscó introducir un pasado de orígenes “híbridos”, y así, adoptar imágenes basadas en la latinoamericanidad. Esto conllevó a una serie de cambios representativos y demográficos, como por ejemplo la modificación del censo nacional en 2001, para tener la posibilidad de autoidentificarse con ascendencia indígena.

La re-interpretación identitaria surgió de la necesidad de responder a un pasado conservador, dando lugar a un espacio progresista, e incluyente. Esta serie de eventos y cambios a nivel representativo, revelan la reformulación de las otredades, transcribiendo una nueva narrativa basada en el “crisol de razas” (Andrews 2016; Juliano 1987; Trincherro 2009). Por ejemplo, para la celebración del bicentenario de la Revolución de Mayo¹⁰, en 2010, se exhibieron por primera vez bailes y presentaciones de culturas indígenas y afrodescendientes. La imagen 4 demuestra una parte del desfile, en donde el protagonista de la foto sale vestido en atuendo tradicional, con la bandera argentina en el puño. La imagen nos revela el compromiso y el significado simbólico que eso conlleva: al juntar identidades no-blancas en el escenario y celebración de la independencia, con la bandera, se sugiere que estas presencias son propiamente ciudadanas, con voz y derechos.

¹⁰ La Revolución de Mayo en 1810, remite a uno de los primeros procesos de independencia en Buenos Aires, y resultó en la destitución del virrey español, Rafael de Sobremonte, para dar lugar a la Primera Junta local (Musa 2018; Jaramillo 2016).



Imagen 4: Desfile del bicentenario - representando la provincia de Catamarca, el 22/05/2010 (Pisarenko 2010).

Sin embargo, la re-significación de los “otros” no escapó la dialéctica otrificadora (Segato 2007). Si bien, se incluyó las identidades indígenas y afrodescendientes, no se buscó acercarse a lo que estas “nuevas” subjetividades políticas tenían para aportar. Su inclusión permitió construir la narrativa de un pasado territorial y culturalmente híbrido, a la vez que permitió alejarse de un presente conflictivo y silenciado. Esto permitió simultáneamente legitimar la posición privilegiada de las personas liderando esa reformulación identitaria (en su mayoría blancas-intelectuales). Si todes son “una mezcla”, entonces todes tienen derechos, y todes son – nuevamente – *iguales*. Asimismo, la “argentinidad” se renovó bajo una luz “progresista”, fundando los orígenes nacionales en una hibridez ambigua, frecuentemente romantizada y hegemónica, sin abrir un diálogo político y cultural con las poblaciones marginalizadas (Alberto 2016).

Al agregar a los campos “progresistas”, grupos identitarios - hasta ese momento invisibilizados -, se actualizó la argentinidad. El discurso nacional se renovó para presentarse con el sello de la “diversidad”. Este cambio convino casualmente con el proceso globalizador de la integración mercantil de “otras” etnias e identidades, las cuales tenían que moldearse a estructuras globalizadas y corporativas (Rivera Cusicanqui 2018; Segato 2007). La argentinidad se apropió entonces de un discurso ya conocido en la región latinoamericana: la romantización de un pasado mestizo¹¹ (Rubio 2021; Segato 2007). Como lo apunta Silvia Rivera Cusicanqui, la “plusvalía

¹¹ Uso aquí la palabra “mestizo”, para que resuene con otros discursos nacionales de la región. La palabra como tal es muy poco usada en la Argentina, ya que a pesar de la renovación identitaria nacional que menciono, es difícil encontrar un reconocimiento político y social frente a la idea de un 50/50 de hibridez. La blanquitud esta vez no sólo opera en

simbólica” se recrea desde una extracción simbólica y visual de las “periferias”, para aportar a un espacio progresista que responde a una globalización y mercantilización mundial (Alberto 2016; Rivera Cusicanqui 2018:38; Kradolfer 2014). En este nuevo contexto, las otredades son visibles en el espacio político nacional para aportar de manera ornamental a una oposición general frente a los discursos conservadores y neoliberales. Esta modificación discursiva nacional no implica ningún cambio real – ninguna reparación ni restitución histórica – para incluir a estas poblaciones en las tomas de decisiones políticas¹².

Conclusión

Este primer capítulo permite desanudar los entramados espaciales, históricos y discursivos que se superponen en la marea verde, en la Ciudad de Buenos Aires. Estimé que esta serie de contextualizaciones merecían iniciar la investigación, porque de esta forma, se puede pensar desde múltiples ángulos, tiempos y discursos.

Este primer capítulo me permite reunir mis primeros hallazgos teóricos, los cuales demuestran que la marea verde nace en la capital de Buenos Aires, marcada por un escenario político binario y sesgado. La marea es verde, porque *no es* celeste. El binarismo define la marea verde desde su contexto, su historia, pero también su color. Su posición se acopla a una serie de dicotomías políticas que precedían su aparición. Este binarismo sesga toda otredad que no corresponda a las definiciones ciudadanas de la argentinidad, es decir, una población blanca, occidental, y europea. Por otro lado, la argentinidad no sólo es un discurso fundador nacional. La construcción de los binarismos totalizantes, y la renovación de su discurso en una nueva tendencia progresista, demuestran que es una lógica de poder que actúa constantemente en el escenario político actual. Por lo tanto, este primer capítulo me permite afirmar que el alcance transformador de la marea verde se ve desde un inicio limitado por el contexto histórico, y espacial que determina el escenario político de la capital.

el protagonismo del relato, también contribuye a que la hibridez sea “mínima”, de manera a que no tenga consecuencias mayores en las políticas presentes (Alberto 2016).

¹² Esta nueva estrategia de invisibilización, es de suma importancia para el tercer capítulo, el cual cuestiona la cultura material y visual de la marea verde y los debates que han surgido de ella.

II. Abuelas, madres, hijos y nietes: El (des)entramado de las memorias de luchas de la marea verde en Buenos Aires

Introducción

Se pensaban que estábamos dormidas, cocinando, planchando, y yendo a misa,
Pero ahora piquete y cacerola, al patriarcado lo tenemos de las bolas.
Aborto legal, en el hospital (x2)
A la iglesia católica, apostólica, romana,
Que se quieren meter en nuestras camas,
Le decimos lo que se nos da la gana,
De ser putas, travestis, y lesbianas,
Aborto legal en el hospital (x2)
Aborto legal en el hospital (x2)

Canto realizado durante los encuentros de la Marea Verde (2018-2021).

El canto “Aborto legal en el hospital”, (cf. Epígrafe), describe una vida tradicional de ama de casa, “(...) cocinando, planchando, yendo a misa”. La discontinuidad y el efecto de ruptura que hay en el renglón siguiente, fue la primera pista del segundo capítulo: “pero ahora piquete y cacerola, al patriarcado lo tenemos de las bolas”¹³.

Este capítulo surge de una duda que nace durante la interpretación de mi trabajo de campo - realizado de manera esporádica desde junio del 2018 hasta el 17 de marzo de 2023, (fecha en la que realicé la última entrevista para la tesis). El trabajo fue guiado por mi deseo de desentramar las memorias que transportan y despliegan la marea verde. Al encontrarme dentro de la “marea”, identifiqué fragmentos del pasado, personajes y símbolos que apuntaban a una reconstrucción “casera” de la lucha presente. Uso el término “casero” porque quiero dar cuenta de un collage de relatos, recuerdos e imágenes, cuyos contextos no habían sido - hasta ese momento- relacionados, ni tampoco entendidos de esa manera. Cuando me tocó interpretar y luego explicar la cultura material, visual, y la performance que había observado-participado, me quedé perpleja. ¿Cómo logro dar sentido a la cultura y la memoria que exponen las participantes de la marea verde, si desde una lógica histórica cronológica, y racional no parecía tener ninguno? ¿Cómo entiendo las

¹³ En el contexto urbano argentino, el piquete y la cacerola son elementos emblemáticos para realizar reclamos sociales. Los cacerolazos tienen una larga historia política: inician en la Edad Media en Europa como rito de protesta. En América Latina, empiezan en 1971, en Chile durante el gobierno de Allende, por un grupo de mujeres conservadoras que protestaban en contra del gobierno. En Argentina, los cacerolazos inician en 1989 toman distintas direcciones ideológicas (Gold 2018; Castro San Carlos 2021). Tanto el piquete como la cacerola remiten a luchas importantes para el desarrollo de las subjetividades políticas. Sus resignificaciones fueron tomando distintas ideologías políticas, sin embargo, en este contexto son apropiadas para crear una disidencia – una oposición unida y fiel a una memoria social.

asociaciones simbólicas que se realizan en la marea verde, teniendo en cuenta sus contradicciones, y, sin llegar a contradecirme yo misma en el intento?

Como lo he explicado en la introducción, la lucha por la legalización del aborto – diferente a la hoy llamada “marea verde” – tiene una larga historia en Argentina, e inicia desde distintos sectores durante el siglo XX¹⁴. Pero la explosión feminista que irrumpe y se expande desde inicios de la década del 2000, – luego llamada “marea verde” –, desborda los límites de la lucha por la legalización del aborto (Gutiérrez 2023). De hecho, la expresión de “la marea verde” nace de los medios y las redes, para describir su movilización masiva, y es luego retomada por sus protagonistas (Fundeu Argentina 2018; Gutiérrez 2023). Las demandas de la marea verde superan la legalización del aborto porque muestran una pluralidad de voces, identidades y cuerpos que conllevan distintas inquietudes, y, por lo tanto, distintas historias. En la introducción pude retomar la historia de algunas referentes de la lucha por la legalización del aborto. Para este trabajo, quisiera acercarme a los símbolos expuestos y observados en las calles, que poco tenían que ver con la cronología que pude mencionar en la introducción. Sólo de esa manera, podremos ver que la memoria de la marea verde desobedece toda lógica tradicional del tiempo.

Su surgimiento y sus impactos en la sociedad argentina son propios al de un acontecimiento, capaz de reformular las conexiones entre el pasado, el presente y el futuro (de Lachica Huerta y Márquez Murrieta 2021; Tavera Fenollosa 2020). Antes de que *aconteciera* la marea verde, ninguna de las asociaciones simbólicas, que voy a entretrejer en este capítulo, hubiesen tenido sentido. Sólo suspendiendo el presente, estirando imágenes y cuerpos, se logró crear un collage de conexiones y asociaciones fragmentarias, que luego adquirieron y contribuyeron sentido al presente de lucha. ¿Cómo el acontecimiento de la Marea Verde desentraña los relatos pasados que sostienen el presente? Esta es la pregunta principal que guiará la reflexión del capítulo.

La primera contradicción de la lucha “verde” es la siguiente: mientras que sus integrantes luchan principalmente por la libre decisión de sus cuerpos y por la legalización del aborto, la figura

¹⁴ De hecho, en *Historia de una desobediencia, Aborto y Feminismo*, Mabel Bellucci realiza un homenaje detallado de la lucha de manera cronológica, desde el siglo XX (Bellucci and Muñoz 2019).

de la madre luchadora se presenta como identidad política e histórica de sus integrantes. ¿Cómo es la maternidad politizada en la Marea Verde? Para la marea verde, que defiende la legalización del aborto, no es una contradicción juntar maternidad y lucha. El “potencial de transformación social” que emerge de la maternidad (cuando esta no es fruto de la explotación capitalista y patriarcal), parte de pasados fragmentados y muchas veces silenciados por las claves patriarcales de la Historia. La memoria colectiva de les integrantes muestra entonces un ímpetu de “despatriarcalizar la memoria” (Sosa González 2021:22; Jiménez España 2019). Al invertir el símbolo de la maternidad y desplazar su origen de explotación y sumisión, se resignifica el poder político y espiritual de su rol en la sociedad. Esta potencialidad parte de una evidencia primaria: no seremos todas/todos/todes madres, pero “todas, [todos y todes] somos hij[es], parid[es] de mujer” (Sosa González 2021:6,7).

Propongo, entonces, seguir las líneas performáticas de la marea, es decir, los símbolos audiovisuales, materiales y corporales, que cristalizan un linaje de las “abuelas”, “madres”, “hijas” y “nietas”. Al rastrear el linaje materno de la marea verde, desvelaré las estrategias de visibilidad - discursivas y performativas - que tomaron prestadas de las luchas pasadas.

A. Evita, ¿la primera madre de la nación que luchó por los derechos de las mujeres?

Si en la historia de los varones cis, la línea histórica fue San Martín- Rosas- Perón, nosotras venimos a reivindicar que nuestra línea histórica – también- es Azurduy- Eva- Bonafini.

Fragmento del capítulo “Lo popular: el terreno donde los feminismos y la comunicación dialogan”, en *Feminismo y Peronismo: Reflexiones históricas y actuales de una articulación negada* (Pascolini y Baldi 2019).

Durante las vigiliias del mes de diciembre de 2020, los símbolos y las imágenes peronistas fueron omnipresentes en la plaza del Congreso. La caja del pan dulce peronista con la foto de Eva Perón y su título “sin COVID y con justicia social” (imagen 5), colgaba de algunas carpas y paradas de “colectivo” (autobús), a modo de decoración navideña y provocación pública. Las banderas con la cara de Eva Perón y el título de “Mujeres Evita”, provenientes de la organización del Movimiento Evita (organización social y política que existe desde el 2006), también se expandían y multiplicaban en las vigiliias y las marchas (Longa 2019). Todos fueron ejemplos claros de la cultura material y visual “verde”. ¿A qué memoria feminista apuntaban estos elementos visuales?



Imagen 5: “Pan dulce peronista. ¡Feliz 2021! Sin COVID y con justicia social.” Foto mía. Vigilia del 10/12/2020.

La asociación explícita y visual de la marea verde con Eva Perón, apunta a una primera pista relevante para indagar.

1. Evita, Feminismo y Peronismo

Al buscar conexiones entre la imagen de Evita y la marea verde, encontré el libro *Feminismo y Peronismo*, una recopilación de textos, realizados por varias autoras feministas y peronistas argentinas. El libro propone el reto académico, histórico y político de dar sentido a la asociación reciente entre Eva Perón y el feminismo. La recopilación de textos y argumentos en esta obra representa entonces, el deseo actual y colectivo de demostrar que el feminismo y el peronismo no están tan desarticulados (Díaz 2019b). Podemos notar cómo la academia juega un rol de legitimidad y sustento, para cristalizar las conexiones intuitivas desde las calles.

En *Feminismo y Peronismo* confirman la perplejidad que puede causar tal asociación para los observadores. La asociación de la marea verde con el peronismo¹⁵ fue al principio contradictoria, ya que desde el peronismo se mantuvo por mucho tiempo una posición desfavorecedora sobre la legalización del aborto. El argumento se basaba en una visión “anti-imperialista”, que iba a contracorriente del control de natalidad que se imponía desde los países del Norte hacia las poblaciones más vulnerables del Sur. Aún más, dado el contexto histórico y la posición social de Eva Perón, el aborto no era una cuestión de derecho humano, y de haberle preguntado a ella su opinión al respecto, probablemente no nos hubiese dado una respuesta muy positiva (Díaz 2019b).

Por otro lado, Eva Perón estaba muy lejos de autodenominarse “feminista”. En *La razón de mi vida*, obra que relata su vida junto a Juan Domingo Perón, Eva establece una clara distancia con el feminismo de su época, calificando a las feministas de “feas” y “solteronas” (Valobra 2019:34; Perón 1951). Frente a eso, las autoras de *Feminismo y Peronismo* recalcan que la obra fue en gran parte editada y controlada por hombres, integrantes del partido peronista, por lo que algunos comentarios podrían ser discutidos. Es entonces conveniente reconocer que, dentro del peronismo, no ha sido nada evidente identificarse con el feminismo, y sólo en los últimos años las mujeres y personas feminizadas peronistas se han reconocido como tal (Díaz 2019a). Por esas razones, existe la idea común que el peronismo y el feminismo son incompatibles. De hecho, la expresión “Evita feminista” y su relación con la Marea Verde, son asociaciones contemporáneas, que tanto en la época de Eva Duarte de Perón, como hace un par de décadas, no hubiesen tenido ningún sentido.

Sin embargo, las autoras contemporáneas señalan que se asocia en la actualidad la posición de Evita con la lucha de las mujeres¹⁶, porque su lucha personal se ha dedicado en convertirlas en ciudadanas, dotadas de derechos y con visibilidad política. La promulgación del derecho de voto, o la creación del Partido Femenino Peronista en 1947 son dos ejemplos claros. De hecho, la

¹⁵ Acá hablo de la tendencia peronista llevada por los gobiernos de Eva y Juan Perón (1946-1955).

¹⁶ Nótese que aquí decido usar la palabra mujeres porque ese es el término que se usa al hablar de su legado en la lucha de la Marea Verde. Cuando hablamos de la figura materna de Evita, son pocas, y, (nuevamente) contemporáneas, las menciones hechas por/hacia las disidencias sexuales y mucho menos de género.

creación del Partido Femenino Peronista se realizó en gran parte para demostrar que el voto universal no garantizaba la presencia de las mujeres en la política. A pesar de que Eva Perón defendiese que ahí no se ejercía “política”, el objetivo del partido era proponer sus participaciones en los escenarios políticos del Estado. A través del partido, Eva prometió que el 33% de los cargos en el congreso fuesen cubiertos por mujeres, y, “(...) otros dos tercios al sector político y al sector sindical” (Valobra 2019:59). Por otro lado, las mismas autoras apuntan a los discursos que realizaba la primera dama del presidente, y su ímpetu en nombrar a las mujeres, amas de casa, así como a las poblaciones más vulnerables.

De hecho, el concepto de maternidad como rol político se visibiliza primero en los discursos de Eva Perón. Ahí, nace la primera contradicción de la lucha feminizada en Argentina: la potencialidad y visibilidad política de la madre y ama de casa. Asimismo, Eva Perón afirma el rol de las mujeres como amas de casa, mientras que describe la nación como un hogar en el que ella cuida de los “descamisados”, de los “obreros” y las “mujeres” (Díaz 2019a:46). Los discursos de Eva en los que explica que los descamisados, los obreros y las mujeres son su causa, construyen una figura materna sensible a las desigualdades que existen entre “sus hijos”. Su énfasis en el rol femenino y maternal de ordenar y organizar sus hogares se amplía al suyo, que es aún más grande, el de su país. Esto no es casual, ya que la imagen de la patria como madre (“matria”) ha sido simbólicamente presente en el imaginario colectivo argentino (Pérez 2004; Barbara Sutton 2010). Desde un inicio, esta primera equivalencia nos permite conectarla con la noción de maternidad como figura de poder y de lucha. Como bien lo apunta Estela Díaz, Eva Duarte de Perón “completa la operación de resignificación e identidad definiéndose como responsable de un hogar más grande: la nación” (Díaz 2019a:44).

La responsabilidad del hogar-nación no está exclusivamente a cargo de la “madre”, en este imaginario sociopolítico, la dualidad entre Eva y Juan Perón cristaliza la imagen de los “padres”. El imaginario del núcleo familiar como imagen equivalente a la nación argentina, es discursivo, y se repite frecuentemente en los discursos e imágenes peronistas: “(...) la nación, la familia, lo social, lo doméstico, el trabajo, el Estado”, son los elementos que sostienen su ideología¹⁷ (Díaz 2019a:45).

¹⁷ La cual, en sus tiempos más siniestros, puede tomar tendencias más conservadoras.

La imagen de Eva como madre de la nación – o madre-nación -, no se construyó únicamente de manera simbólica y discursiva. Su lucha por las familias vulnerables, las madres solteras y niñas marcaron los espíritus de la época. La Fundación de Ayuda Social Eva Perón fue en gran parte responsable de esta consciencia colectiva. Inaugurada en 1948, como remplazo de la antigua Sociedad de Beneficencia (hasta ese momento dirigida por la élite política de la Ciudad de Buenos Aires), la fundación tenía el objetivo de ofrecer ayuda y oportunidades a las poblaciones más vulnerables de la sociedad. De las obras más reconocidas por la fundación y dirigidas por Eva Perón, se encuentra la creación de los Hogares de Tránsito en donde ofrecían comida, talleres de costura, donaciones, y se solucionaban problemas diarios de las personas necesitadas. Entre esos hogares se hallaban alojamientos temporales para mujeres solteras y niños que se encontraban en situación de calle. El Museo Evita fue en su inicio uno de esos hogares¹⁸. La actividad de la fundación finalmente dejó de funcionar poco a poco con el fallecimiento de Eva Perón, y, de manera definitiva con el derrocamiento de Juan Domingo Perón y el inicio de la dictadura militar de 1955 a 1958, la llamada “Revolución libertadora” – también llamada “Revolución fusiladora” por sus oponentes (Panella n.d.; Pepe 2020). Sin embargo, su legado se introdujo en la memoria colectiva de la sociedad y sus prácticas y características re-emergen en nuestro presente. Por ejemplo, una de las prácticas anuales más populares de la fundación era repartir pan dulce y sidra durante las fiestas de fin de año. Esta acción se convirtió en un guiño simbólico para las integrantes de la marea verde, quienes en diciembre de 2020 decidieron decorar la plaza del congreso con “el pan dulce peronista” (imagen 5).

El fallecimiento de Eva Perón provocó la expansión y multiplicación de su imagen como símbolo femenino de lucha. Evita se inmortalizó a través de la cultura política y popular que se alimentó de los diversos contextos sociales (Díaz 2019b). Las declinaciones de su figura como ícono político se plasmaron, por ejemplo, en la siguiente expresión: “Si Evita viviera sería montonera”. Esta expresión popular surge a finales de la década de los 60, entre los montoneros, uno de los grupos peronistas de fuerzas armadas. En esa configuración histórica y política, tenía

¹⁸ Según Lorenzo A. Pepe, las obras de la fundación habían en realidad iniciado en 1946. En 1948 se crea por decreto la fundación y se inaugura el Hogar de Tránsito n°2, hoy en día reconvertido en el Museo Evita (Pepe 2020; Panella n.d.).

sentido apropiarse de la figura de Evita para legitimar las acciones de las integrantes femeninas (Saponara Spinetta 2011; Morgade 2019). En la última década, se retomó frecuentemente esta frase, aún presente en la población, para nuevamente reapropiársela y adaptarla al contexto actual. Esta vez se decía “Si Evita viviera sería tortillera”¹⁹, “si Evita viviera sería feminista” (y ¡hasta llevaría puesto el pañuelo verde! cf. Imagen 6).



Imagen 6: Evita feminista (Sarquis 2020).

Esta serie de interpretaciones y apropiaciones permiten reafirmar un presente íntimamente conectado con la figura materna y compañera de lucha de Eva Duarte de Perón (Morgade 2019). Al fin y al cabo, como se concluye en el libro, las personas que lucharon en la historia por la emancipación de las mujeres y sus derechos tienen la posibilidad en la actualidad de ser llamadas “feministas” (Sanz 2019). Las integrantes de la marea verde recalcan la figura de Evita como “madre” de las luchas feministas, porque representa el primer desplazamiento de las mujeres, amas de casa, al espacio político nacional. Rescatar su figura, significa resignificar la primera presencia femenina en el escenario político nacional (Díaz 2019b). Tanto para las autoras como para las militantes del pan dulce peronista, la imagen de Evita con el pañuelo verde (cf. Imagen 5, y 6) tiene sentido, porque su trayectoria representa la semilla de lucha por la defensa de los derechos humanos y de la ciudadanía de las mujeres.

¹⁹ Expresión usada para denominar a una chica lesbiana, usualmente de manera peyorativa, pero fue retomada por la misma comunidad LGTBQI para invertir y darle poder a la palabra.

Al representar la primera “madre” luchadora, se ubica un inicio del linaje histórico de la marea verde. En su vida actual Evita no habrá sido madre, pero la marea verde la convirtió en madre y abuela. Como otros personajes de la cultura popular y de la memoria colectiva argentina, Evita representa un personaje, una imagen y una ideología “inmortal”. No es casual que después del golpe de Estado que derrocó a Perón, el cuerpo de Eva haya sido secuestrado, y su paradero se haya mantenido secreto durante tanto tiempo. Aún después de la vida, Evita tenía ese poder de juntar masas, de la misma manera que podía provocar insurrecciones (Ehrlich y Gayol 2018; Pigna 2022). Existe un antes y un después de Evita, su imagen fue reapropiada, dada vuelta, venerada, y discutida hasta el presente. Para una parte visible de la marea verde, el personaje de Evita es entonces la primera madre (*matria*), y con ella inicia la lucha²⁰.

La restauración y renovación de la imagen de Evita, da sentido a un presente casi profético, suspendido a la espera de la ley, y materialmente visualizado por los grafitis y expresiones escuchadas y plasmadas en la calle, como “será ley”, o “la maternidad será deseada o no será” (cf. Imagen 7). En ese presente, la imagen de Eva Perón es una guía, su imagen y recorrido es una capa (entre muchas) al palimpsesto mnemónico del colectivo.



Imagen 7: La maternidad será deseada o no será. Foto mía. Plaza Congreso, vigilia del 10/12/2020.

²⁰ Quisiera dejar en claro que esta visión no es unánime dentro de la marea verde. Provoca tensiones y muchas se distancian de la imagen de Eva Duarte de Perón por su obvia relación con el peronismo.

2. Equivalencias simbólicas y políticas: de Eva Perón a Cristina Fernández de Kirchner



Imagen 8: ¿Aborto, Kirchnerismo y genocidio? Foto mía. Plaza Congreso, vigilia del 10/12/2020.

La imagen 8 representa uno de los tantos elementos visuales y discursivos que conectaban la tendencia política del kirchnerismo - usado para referirse a los simpatizantes de los gobiernos de Néstor Kirchner (2003-2007), y Cristina Fernández de Kirchner (2007-2015) - con la práctica del aborto. Lo he discutido previamente en el primer capítulo, y quisiera retomar algunas reflexiones en relación a los derechos humanos y las disputas binarias que se superponen cuando se abrió el espacio de debate para la legalización del aborto. A simple vista, este diálogo de grafitis pareciera ser totalmente incoherente: ¿cómo se pudieron asociar tendencias y elementos tan distintos como el aborto, el kirchnerismo, y los genocidas? Pareciera que para los que están a favor del aborto clandestino (los “pro-vida”), la práctica del aborto es equivalente a un genocidio, y está impulsada por el kirchnerismo. Mientras que la respuesta en rojo recuerda la historia que carga la palabra “genocidio” en Argentina, y pregunta: “¿Sabe usted donde están los genocidas?”. Los binarismos en relación a los derechos humanos que he previamente analizado parecieran entonces, marcar una división que permite crear caminos de equivalencia sorprendentes. Quisiera en esta sección indagar en la asociación que se realiza desde “ambos” lados entre la legalización del aborto, la figura de Eva Perón y la expresidenta, Cristina Fernández de Kirchner.

De la misma manera que con el renacer visual y discursivo de Eva Perón, la presencia simbólica de la expresidenta Cristina Fernández de Kirchner, no es llevada de manera unánime y homogénea dentro de la lucha por la legalización del aborto. Las asociaciones son ideológicas, partidarias, y por la tendencia peronistas de ambas parecieran seguir una cierta línea lógica. Pero nuevamente, su asociación con la problemática del aborto permanece contradictoria. Como lo he

mencionado antes, la legalización del aborto era entendida (hasta recientemente) como parte de la ideología liberal para controlar la natalidad de los países “del Sur”, y en particular de las clases sociales más vulnerables. En 2002, la posición cambia cuando el ministro de la Salud, Ginés González García (bajo el gobierno de Néstor Kirchner), impulsa el “Programa de Salud Sexual y Procreación Responsable” (Carrasco 2020). El cambio ideológico toma un segundo giro desde el Estado en 2020, cuando el presidente Alberto Fernández envía el proyecto de ley el 17 de noviembre, *día de la militancia peronista*. Asimismo, el proceso de legalización del aborto se establece desde un bando específico y se dirige al “compromiso de campaña con el feminismo argentino” (Fernández 2020). ¿A qué tipo de feminismo se dirige entonces el presidente?

En la campaña por la legalización del aborto, las asociaciones realizadas en las calles no fueron inocentes: la discusión, el protagonismo y la visibilidad se dirigió hacia ciertas tendencias, discursos y personajes, que compartían una línea ideológica. Durante la discusión por la legalización, en diciembre de 2020, en Instagram, el hashtag #aborto2020, destacó a la organización política de la Cámpora, en razón de su mayor visibilidad e interacción con los usuarios. Esto se puede explicar en parte porque representa una de las organizaciones más numerosas del país²¹ (Integrantes de la Cámpora 2022). Pero tampoco es coincidencia. La genealogía política de la Cámpora coincide con la historia de la Juventud Peronista (JP), lo cual demuestra conexiones históricas y políticas entre ambos grupos. El tema principal usado como herramienta política de captación, es la defensa de los derechos humanos. Tanto los gobiernos de Juan Domingo y Eva Perón (1946-1955) como los de Néstor Kirchner y Cristina Fernández de Kirchner (respectivamente, 2003-2007, y 2007-2015), son caracterizados por la ampliación de derechos para sus ciudadanos. En ambos casos las medidas se enfocaron en el ámbito legal y estatal y fueron dirigidas hacia poblaciones vulnerables, - en el caso de los Kirchner, esto se enfocó en las disidencias sexuales y de género²² (Valobra 2019; Díaz 2019b). La asociación particular entre los Kirchner y Perón adquiere un sentido casi profético. La continuidad política bajo la lógica de

²¹ Durante una marcha de Ni Una Menos, el 3 de junio de 2022, sus integrantes me explicaron que su visibilidad y acaparamiento de las calles se debían a que eran una de las organizaciones más numerosa y organizada del país (Integrantes de la Cámpora 2022).

²² Me resulta importante resaltar, que, en todos estos casos, también han seguido discriminaciones, persecuciones y masacres hacia las poblaciones indígenas y racializadas. Aquí, aunque no sea el objetivo de este capítulo, cabe recordar el primer capítulo: ¿a quién están dirigidas esas leyes y ampliaciones de derechos humanos y del ciudadano? ¿Quién es ciudadano/a?

una “evolución peronista” tiene cierto sentido, y la proyección visual de dos parejas, padres de la nación es inevitable para sus defensores (cf. imagen 9). La equivalencia representa entonces una renovación política del peronismo, adaptado al contexto actual y asegurando así en el inconsciente colectivo la inmortalidad de los padres de la nación argentina (Díaz 2019a).

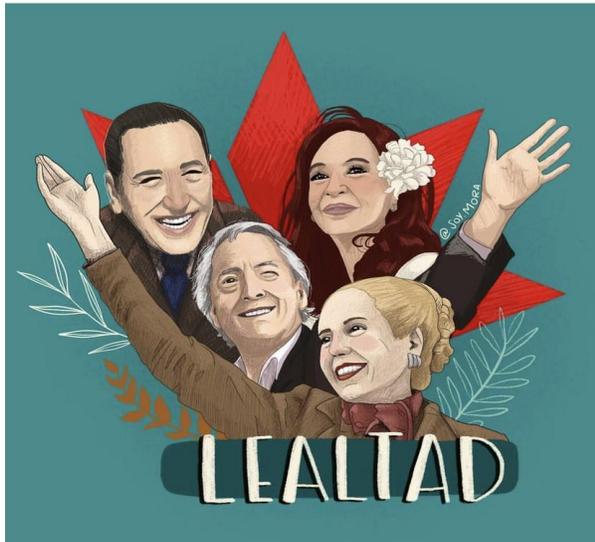


Imagen 9: Dibujo realizado por el Día de la lealtad peronista (el 17/10) (Sarquis 2022).

Las autoras en Feminismo y Peronismo recrean y argumentan a favor de la asociación entre Eva Perón y Cristina Fernández de Kirchner (Díaz 2019a, 2019b). No sólo ambas mantuvieron una relación contradictoria con el feminismo, sino que también recurrieron a estrategias e imaginarios parecidos. Efectivamente, de la misma manera que Eva Perón, Cristina Fernández de Kirchner seguía una tendencia del peronismo, y no se había identificado con la lucha feminista argentina hasta recientemente. Su distanciamiento político con la lucha por la legalización del aborto puede haber sido en razón a su posicionamiento político y moral, pero también, por su rechazo en identificarse como “feminista”.

A pesar de esto, y al igual que Eva, sus discursos reflejan una preocupación por ofrecer un lugar a las mujeres en la política (Díaz 2019a). De hecho, en el discurso de su primera asunción (el 10 de octubre de 2007), Cristina cierra su ponencia mencionando a Evita y a las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, para así, usar el ejemplo de mujeres poderosas que impactaron la sociedad argentina (Díaz 2019a:48). Tanto Eva como Cristina fueron múltiples veces presentadas en el escenario político argentino como mujeres *de* presidentes, y, aun así, ambas marcaron su huella en el espacio político como figuras fuertes de poder. Ambas toman también el esfuerzo de

nombrar desde el Estado una parte de los sujetos previamente invisibilizados: si Eva insiste en nombrar a las mujeres en sus discursos, Cristina impone el “todos y todas” en los discursos por parte del Estado.

“Nombrar es politizar”, y ese legado político en la marea verde fue luego reapropiado para retorcer un poco más la lengua e introducir el idioma inclusivo – el cual causó polémica en los mismos sectores peronistas (Díaz 2019a:51). Cabe destacar aquí que el idioma inclusivo (de la misma manera que la marea verde), superó cualquier partido político y fue llevado de manera autoconvocada por sus integrantes. En ningún caso fueron (solo) las feministas peronistas que lo impulsaron. Pero la asociación de equivalencias que se construye es nuevamente binaria y permite llegar a un diálogo político previamente establecido, como lo podemos ver en los grafitis de la imagen 8.

En la discusión del primer capítulo, he estado contextualizando el binarismo característico del escenario político bonaerense, donde tanto las temáticas de los derechos humanos como el de la memoria se convierten en herramientas políticas. A partir de ahí se crean dos bandos que por su diferenciación, van construyendo a través de un tiempo a larga duración, cadenas de significados con equivalencias simbólicas, que luego dan pie a un lenguaje performático y político renovado (Giménez 2009; Geertz 1973). Así, en una lógica que ciega toda presencia que no sea binaria, el aborto – presentado como derecho humano – es el “genocidio” del kirchnerismo. Una elección de palabra interesante dado, que, como lo he analizado en el primer capítulo, la retórica hace referencia al terrorismo de Estado de la última dictadura militar. Al hablar de “genocidio”, nos remitimos a una disputa de la memoria, que por un lado insiste en recordar para no repetir, y por otro, “desacraliza” para declinar las herramientas discursivas y políticas exitosas en el espacio público. La respuesta del grafiti rojo (“¿Sabe usted dónde están los genocidas?”) es clara ya que interpela en rojo la ignorancia del primer grafiti sobre la dictadura militar. Acá las asociaciones saltan entre cada ámbito para crear la ilusión de dos bandos específicos.

Los despliegues simbólicos y performativos de la marea verde se configuran y construyen a partir de una memoria compartida basada en un idioma simbólico. Si bien la marea verde es “leída” en su momento a través de su contexto político binario, me atrevo a argumentar que su surgimiento

(des)entrama el tiempo y provoca el temblor de los códigos sociales. De la misma manera que el idioma inclusivo, las integrantes de la marea verde buscan romper los binarismos. Esto se debe a su masividad, a su pluralidad y al manejo contradictorio de la memoria. Así, logra movilizar una multiplicidad de cuerpos que chocan en un presente suspendido (esto será luego desarrollado y problematizado en el próximo capítulo).

En esta reconstrucción del pasado, la figura de Eva Perón se presenta como madre del movimiento feminista que explotó setenta años después. Si bien esta conexión no parece históricamente coherente, es apropiada y defendida por sus integrantes. Al ser introducida en una cadena de significados equivalentes, se convierte en un eslabón clave de la lucha (Giménez 2009). La asociación con Cristina Fernández de Kirchner es aún más partidaria, y sólo se remite a una parte de las integrantes de la marea verde. Pero su visibilidad es considerable y me lleva a integrarla al collage de luchas pasadas que interpelan el presente.

En la construcción de toda memoria se cristalizan imágenes, voces y símbolos, resultados de narrativas superpuestas, fragmentadas y disruptivas. Benjamin nombra estas cristalizaciones las “imágenes dialécticas”. Cada nueva capa lleva al individuo a re “leerse” y a aportar una nueva mirada desde el presente. Re “leer” un pasado, y aportar una nueva voz en el hacer (Benjamin 1999). Las imágenes, sus disrupciones y la discontinuidad de los relatos, permiten, en un segundo tiempo, leer por debajo de las tachaduras, de lo que, en un dicho momento y espacio, había sido negado (Derrida 1997). La memoria colectiva es entonces un proceso cacofónico, con una superposición de percepciones, sentires e imágenes que convierten sus narrativas en construcciones discontinuas, multifacéticas - difícilmente reducibles a la escala individual (Antze y Lambek 1996; Benjamin and Tiedemann 1999; Langford 2005; Lepselter 2016). Así, la importancia no yace en la mirada de la mayoría/minoría de la marea verde, sino más bien en el surgimiento y rescate de las imágenes pasadas.

Esta última reflexión me lleva a cuestionar lo siguiente: ¿Quién se sentirá interpelada e hije de las madres peronistas, Eva Duarte de Perón y Cristina Fernández de Kirchner? ¿Quién se sentirá parte de esta reinterpretación del pasado?

B. Memoria, Verdad y Justicia desde los cuerpos: las hijas/es/os y nietas/es/os de las Abuelas y Madres de la Plaza de Mayo

SOMOS LAS NIETAS DE NUESTRAS ABUELAS

Somos las hijas de las madres

La herencia de todas las brujas

Las que cuidamos a nuestros hijxs y abuelxs

Las que trabajamos dentro de casa y

Fuera de casa

También las que nos inventamos trabajos

Somos las que vamos a estudiar

Somos las que damos la teta

Somos las que ponemos la olla cuando el Estado retrocede

Somos las que queremos poder decidir

Somos parte del pueblo que empuja la historia

Somos la memoria

La democracia nos debe derechos

Nos debe respuestas

Por nosotras, por las que vienen

Por las que ya no están.

Por eso no los queremos entre nosotrxs

Nunca más.

Video realizado por la agrupación y medio de difusión feminista AHORA en el marco del 24 de marzo de 2018, Día de la Memoria por la Verdad y la Justicia (AHORA Buenos Aires 2018).

La lucha “verde” es la continuidad de muchas, que pasaron y que testificaron una época y una injusticia. Por esa razón, las participantes de la marea verde se presentan como “hijas” y “nietas”²³. Sin contar la excepción de la figura de Eva Perón, cuando hablamos en la actualidad argentina de los derechos humanos, partimos, en regla general, de la vuelta de la democracia en 1983. La lucha por la restitución de la memoria y la justicia frente a los horrores de la dictadura se convirtieron en principios “atemporales”. “Nunca más”, la frase que caracterizó el informe de la CONADEP²⁴, acompañado de “memoria”, “verdad” y “justicia”, son, juntas, como las letras de una canción que

²³ Así fueron llamadas por los medios de comunicación argentinos, y así se proclamaron luego (Alcaraz 2020; Beltrán 2018).

²⁴ Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas, 1984.

se convierten en una melodía poderosa. Es hoy, una herramienta de lucha que permite entretrejer hilos de relatos, personas y movimientos (Robben 2018; Taylor 2003a; Giménez 2009).

En esta segunda sección me enfoco en la cosmovisión bonaerense y en los elementos performáticos de la marea verde que remitían a las luchas pasadas durante y después de la dictadura militar (1976-1983), sus impactos en el terreno de la defensa de los derechos humanos, y la resignificación de la maternidad. Me enfoco en el poder de la performance infinita de las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, en su manera de recuperar y resguardar la memoria, y de convertirla en una herramienta de lucha para construir justicia de manera colectiva y autónoma – acompañando y pugnando así los procesos legales y judiciales. Los “actos de transferencia” (conexiones mnemónicas) que quisiera indagar aportan nuevamente a la cadena de equivalencias y símbolos de la marea verde, en donde irrumpe un nuevo linaje: en sus cimientos se encuentran las Abuelas y Madres de la Plaza de Mayo, en sus primeras ramas, el grupo militante H.I.J.O.S, y en sus más recientes brotes, la “revolución de las hijas” y las “nietas” de la marea verde (Beltrán 2018:10; Taylor 2003a, 2003b).

1. Los cimientos de las Madres y Abuelas de la Plaza de Mayo: la disputa simbólica y sus huellas mnemónicas

Las Madres y Abuelas de la Plaza de Mayo son íconos en la lucha por la memoria, la verdad y la justicia, en Argentina, y en América Latina. Son un referente político y cultural, cuya lucha moldeó y permitió el surgimiento de otras con repertorios similares. La conexión que realiza la marea verde con las Madres y Abuelas de la Plaza de Mayo es la primera base de legitimidad de la lucha, la cual parte de la politización de la maternidad. Para recordar los puntos históricos de su surgimiento, quisiera retomar brevemente lo que las hizo únicas en la historia argentina.

El colectivo de Madres inició su primera demostración el 30 de abril de 1977. En ese entonces eran 14 mujeres, en su mayoría amas de casas, que buscaban desesperadamente a sus hijos desaparecidos por la dictadura (1976-1983). Se caracterizaron por una serie de elementos visuales, propios a su contexto y a su demanda. Si bien estos fueron en gran parte definidos por las circunstancias opresivas de la época, el resultado visual y político que crearon permitió crear una confrontación visual y discursiva con los militares. Iniciaron su lucha con una ronda a

contrarreloj en la Plaza de Mayo. La Plaza de Mayo es históricamente simbólica por ser el lugar en donde se fundó la ciudad de Buenos Aires (1580) y donde ocurrió la revolución del 25 de mayo, en 1810 – inicio del proceso de independencia nacional. La ubicación de la plaza fue estratégicamente elegida por ser ultra-visible, para poder así, exponer sus demandas en el centro del escenario político de la nación. Posicionarse en ese espacio significó negociar y tensionar la sociedad desde lo histórico-nacional, ya que, desde ahí, se disputan las versiones oficiales de la Historia (Taylor 2003a, 1994).

La ultra-visibilidad de la Madres y Abuelas demostró la necesidad de una audiencia para mostrar públicamente los terrores del Estado, los cuales estaban siendo rotundamente negados por sus dirigentes: “Sólo siendo visibles podían ser políticamente efectivas. Sólo siendo visibles podían seguir vivas” (Taylor 1994:286). Si el dictador Videla afirmaba que los desaparecidos “nunca habían existido”, las Madres y Abuelas salían con las fotos de DNI de sus hijos colgadas del cuello como paneles ambulantes – exponiendo el cuerpo como prueba, archivo, y herramienta de lucha. Las fotos del DNI eran aún más simbólicas, ya que eran las mismas que los policías borraban de los archivos, en cuanto desaparecía una persona, para no dejar rastros de su existencia. El uso de pañuelos blancos originó para identificarse entre sí, y surgió a partir de la idea de usar los pañales de tela de sus hijos desaparecidos. Así, su duelo y reclamo se politizaron a través de símbolos visuales (Taylor 2003a; Robben 2018).

El panorama armó una disputa de luz y sombras: mientras que las Madres y Abuelas sacaban a la luz los crímenes en contra de sus hijos y nietos, los militares “chupaban” a los “subversivos” en la sombra. Al mover elementos del hogar a la Plaza de Mayo, se expusieron emociones íntimas de dolor y sufrimiento en un espacio reservado a actos heroicos y demostraciones de poder. Las Madres y Abuelas respondieron al terror con dolor. Si los militares, se auto-representaban como “héroes” de la nación, y se movían de su escenario para ir hasta los espacios más íntimos a secuestrar a sus hijos, ellas se desplazaban de sus hogares hasta la plaza para buscarlos (Connerton 1989; Taylor 1994, 2003c; Sistema Federal de Medios y Contenidos Públicos, Presidencia de la Nación 2016).

“Circulen” le ordenaron los militares en los primeros encuentros. Las Madres y Abuelas *circularon* y armaron una ronda (cf. Imagen 10). El movimiento cíclico, a contrarreloj, recompuso un “otro” relato poderoso, totalmente opuesto a la Historia enseñada en tiempos de la dictadura. La imagen cíclica, llevada por mujeres, desafió toda noción lineal y patriarcal del pasado, caracterizada por sus héroes masculinos y padres de la nación. Mientras que los despliegues performativos de las fuerzas armadas (marchas, armas y confrontaciones en el espacio público) inscribieron una autoridad paternalista, defendiendo la nación del desorden²⁵ provocado por sus “hijos subversivos”, las Madres y Abuelas de la Plaza de Mayo, reafirmaban su rol maternal y denunciaban la desaparición de sus hijos y nietos. El discurso corporal de las amas de casa, y madres doloridas buscando a sus hijos, proyectó la imagen de la “Madre Patria” llorando, la cual se construyó como un reflejo inverso del mundo de los militares (Taylor 1994, 2003a; Robben 1995). La construcción de imágenes catárticas no solo cuestionó roles de género convencionales, también estableció una disputa en un mismo idioma, una reapropiación de símbolos nacionales que (re)construyeron un cuadro político bipolar (Taylor 1994; Rojas Pérez 2008; Robben 2018). Al fin y al cabo, la “Historia” no les perteneció, y el relato de las Madres y Abuelas no fueron simples “crónicas”, como lo defendió el militar Massera durante el Juicio a las Juntas en 1985. El colectivo de mujeres reflejó la necesidad colectiva de construir una narrativa localizada de los derechos humanos, alterando a su vez la definición del “ser militante” (La Vanguardia 2017; Taylor 1994; Robben 1995, 2018; Feinmann 2010).



Imagen 10: La ronda de las Madres (Santa María 2017).

²⁵ No es casual que los militares hayan nombrado ese periodo “proceso de reorganización nacional”.

2. El linaje materno como línea directriz en la construcción de la memoria: de Abuelas, Madres a H.I.J.O.S

“Todos los desaparecidos son nuestros hijos” había dicho Azucena Villaflor madre fundadora (luego desaparecida en 1977). Con las Madres y Abuelas, la maternidad se potenció como identidad de lucha y resistencia, y extendió su rol de la casa a la calle, desde los pañales a los pañuelos (Ciancaglini 2022). Las Madres y Abuelas de la Plaza de Mayo siguen encontrándose todos los jueves en la plaza listando el nombre de sus desaparecidos y respondiendo “¡presente!”. Su movimiento sigue. Sin embargo, su lucha no sólo se limitó a sus cuerpos, también parió y crió a hijos/as.

En el capítulo ““*You are here*”: H.I.J.O.S and the DNA of Performance”, Taylor introduce la expresión “performance de ADN” para referirse a la performance política que conecta – casi genéticamente – la militancia de H.I.J.O.S a las Madres y Abuelas de la Plaza de Mayo (Taylor 2003a). Hijos por la Identidad y la Justicia Contra el Olvido y el Silencio surgió en 1995. Protagonizado por hijos de desaparecidos, H.I.J.O.S reconstruyó y revivió, de la misma manera, el dolor de las Madres y Abuelas, denunciando esta vez la impunidad del Estado con los perpetradores de la dictadura militar (Taylor 2003a; H.I.J.O.S 2017). A diferencia de las Madres y Abuelas, H.I.J.O.S reprodujo un movimiento performativo que partía del espacio público (la plaza) al privado (la casa del genocida, el antiguo centro de tortura clandestino, etc.). Los miembros de H.I.J.O.S iban hasta la casa de los perpetradores a crear un ambiente de denuncia carnavalesco para que estos se sintieran observados e intimidados: “¡Si no hay justicia, hay escrache!” (imagen 11). La palabra popular del “escrache” apunta a una sobreexposición, humillación o degradación visual de una persona, y tomó en ese contexto un peso político importante. La puesta-en-escena iniciaba un mes antes de la explosión performática, ya que primero, se aseguraban de tener un “público” y/o “futuros participantes” conscientes de la presencia de perpetradores en sus zonas de residencia, y dispuestos a acompañar el escrache. El día del escrache se construía un escenario carnavalesco caracterizado por el uso de muñecos gigantes, canciones, y grafitis (Taylor 2003a). El slogan de H.I.J.O.S era “Juicio y Castigo”, y la justicia se realizaba a un nivel sociocultural en donde la humillación tomaba un carácter casi alegre, ruidoso y colectivo (Taylor 2003a; H.I.J.O.S 2017). El escrache era entonces un juicio autónomo

y autogestivo, realizado por los actores y su audiencia. Además del proceso moral instantáneo, H.I.J.O.S se aseguraba de dejar huellas, marcando los centros de desaparición de la dictadura militar en la configuración espaciotemporal de la sociedad. Una de sus mayores acciones fue la recreación de carteles de señalización y mapas, en los que agregaban los puntos que denunciaban (Imagen 12). Al representar los agujeros pasados en los carteles, se immortalizaba el “punto” en la consciencia colectiva, marcando así el vacío de las desapariciones.

El legado y la transmisión performática que vemos entre Madres, Abuelas e H.I.J.O.S, es el resultado de un “acto de transferencia” potente que logra dialogar y renovar las conexiones entre el pasado, el presente y el futuro. Un “acto de transferencia” es una herencia corporal y generacional de una serie de sentimientos, movimientos y estados de conciencia – colectivos y culturales (Taylor 2003b). El acto de transferencia parte de la premisa que los cuerpos contraen en su movimiento, la memoria local y generacional de su contexto. Se entiende como una serie de movimientos conjuntos, reproducidos por cuerpos que se alimentan entre ellos, aportando cada uno a la cosmovisión general de la comunidad. Este fenómeno colectivo supera el sentido de una transmisión: afirma y dibuja con fuerza la reproducción de experiencias corporales y emocionales. Al final, los cuerpos transportan reservorios de relatos, sentires y gestos multisensoriales que terminan reproduciéndose en bucles (in)finitos (Taylor 2003c; Schechner 2002).

Los actos de transferencia son potentes porque tienen ese poder de discutir y polemizar los relatos dominantes del pasado y resistir a sus formas de opresión (Hernández y Pereyra 2021). Tanto las Madres y Abuelas de la Plaza de Mayo, como H.I.J.O.S fueron elementos disruptivos que invirtieron un orden, una lógica. Si la justicia no llevaba a los genocidas a la corte, entonces los H.I.J.O.S realizaban su propio juicio frente a la casa del acusado. De una generación a otra logran transportar el movimiento de una memoria que se negó a ser olvidada. Muchas veces se entienden los actos de transferencia, como una manera de rellenar los “vacíos” que provoca el dolor, sin embargo, lo vemos aquí, los actos de transferencia no fueron realizados para “restituir” los vacíos colectivos. La serie de puestas-en-escena, cantos, bailes, y los pañuelos, tuvieron el objetivo de marcar y recordarlos (Taylor 2003b, 2003a; Roach 1996).



Imagen 11: Escrache organizado por H.I.J.O.S. Foto tomada por H.I.J.O.S (Taylor 2003a).



Imagen 12: "Usted está aquí". Foto tomada por el Grupo Arte Callejero (2000) (Taylor 2003a).

El linaje de Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, H.I.J.O.S, y luego las/los/les “hijas/es/os” y “nietas/es/os” de la marea verde, tiene sentido porque rompe con las miradas previamente compartidas del pasado y la manera de construir la Historia. Que sea por su sentido (lineal/circular), por sus vacíos y dolores, por sus denuncias, su inversión de poder y su alta visibilidad, el linaje de luchas demuestra transferencias intergeneracionales, infinitas que siguen moviendo cuerpos y subjetividades políticas (Taylor 1994, 2003b, 2003a). Al romper con el pasado, logran interpelar el resto de la sociedad argentina y construir nuevas cadenas de símbolos y equivalencias, lo cual, permite renovar su idioma político, simbólico y performativo.

Pensar el cuerpo como un reservorio de memoria, surge como una afirmación política y cultural. Estudiar las memorias desde los cuerpos, en un contexto en donde muchos han desaparecido, y otros siguen invisibilizados, me permite apuntar a lo que está fuera de lo visible. El objetivo es adentrarse a los espacios “grises”, los que se rompen con los binarismos que he previamente discutido, y que interpelan nuestras miradas y nuestra posición en el mundo (Taylor 2003; Kidron 2014).

C. Expresiones contemporáneas del pasado, sus rupturas simbólicas y la tradición de politizar la maternidad

En el siglo XXI se reafirmó la imagen de la “madre luchadora” como motor y semilla de la marea verde. El canto “aborto legal en el hospital” en el epígrafe del capítulo, menciona los piquetes y los cacerolazos, para recordar y apropiarse de las luchas que irrumpieron en la crisis económica, social y política del 2001. En momentos de crisis, la maternidad resurge como potencial de lucha, y esta vez, desde distintos sectores sociales (Pérez 2004; Taylor 1994).

Como lo hemos visto antes, la maternidad “verde” superpone imágenes de luchas pasadas. El significado de la madre es constantemente estirado y renovado, y en el 2001, se refuerza. Esta vez, abarca tanto un imaginario de lucha de la clase media blanca porteña, que surge como “indefensa” frente a la crisis y a la represión; como el de la clase baja luchadora, que, a pesar de ser masculinizada por los medios de comunicación, es con el tiempo entendida como motor de lucha feminizada, con las piqueteras al frente, liderando las ollas populares.

En esta última sección del capítulo, busco entonces los símbolos previamente mencionados en las expresiones contemporáneas de las luchas feminizadas. Al iniciar con la crisis del 2001 cuestiono como la maternidad está omnipresente durante la explosión sociopolítica desencadenada por una crisis económica traumatizante. El estallido del 2001 me permite llegar casi cronológicamente al presente, y tratar de “desenredar” el conjunto de explosiones mnemónicas que se materializan en las calles. La última parte de esta sección conecta los hilos entre todas las irrupciones pasadas para entender el collage visual y performático que representa la marea verde.

1. La imagen de la “madre perturbada”: reafirmación de la lucha de las madres y amas de casa en las calles de Buenos Aires durante la crisis del 2001

El estallido del 2001 renueva la maternidad como motor de acción política y comunitaria. De hecho, en diciembre del 2001, durante la explosión de denuncias colectivas, las mujeres y personas feminizadas fueron las más activas y organizadas para derrocar el gobierno de La Rúa. Esto se reflejó en la producción cultural de la época, en la cual la popularidad de las películas protagonizando a “madres perturbadas”, reveló las maneras en las que la figura materna representaba un pilar familiar, y a la vez la insatisfacción general de la sociedad. De nuevo, la “matría” es encarnada en personajes ficticios que sufren por el estado de sus “hijos” (Pérez 2004). Esto es argumentado y ejemplificado en el artículo de Adrián Pérez Melgoza, intitulado “Expresiones Populares y Cinematográficas del descontento con la nación argentina: piquetes, cacerolazos y el motivo de la madre perturbada”, en donde el autor contextualiza la crisis, a la vez que analiza una serie de películas de la época (Pérez 2004). De hecho, la expresión de “madres perturbadas” proviene del título de su artículo, el cual me pareció muy revelador. Para el objetivo de este capítulo no indagaré en la producción cinematográfica que analiza el autor, simplemente retomo las reflexiones sobre la visibilidad política de las madres y amas de casa que salieron a protestar, sus estrategias performativas, y el reconocimiento social que provocaron.

El estallido del 2001 y sus expresiones de protesta llevaron a una ruptura de la concepción colectiva del tiempo y el espacio. Fue de la misma manera que la marea verde, un acontecimiento, en donde las diversas luchas ocuparon todos los espacios públicos/privados. Las irrupciones sociales se realizaron en una serie de estrategias performativas y visuales, las cuales se definieron a partir de la clase socioeconómica y del territorio en el que se encontraban. No es casual que,

surgiera ese mismo año, la famosa expresión, “poner el cuerpo”, (también hoy muy conocida en los espacios feministas) (Leyva Solano 2019; Barbara Sutton 2010). De hecho, la expresión aparece de manera recurrente en las entrevistas que realiza Barbara Sutton esos primeros años (del 2002 al 2003), y se refiere a una lucha omnipresente en todos los espacios, desde las tomas de las calles hasta la casa. Su sentido en ese contexto sugiere una entrega total del cuerpo a una causa, a una lucha, o/y a unos principios. El cuerpo es agente y espacio de reclamo (Barbara Sutton 2010).

Se identifican cuatro estrategias de lucha en ese entonces: el piquete, el cacerolazo, el saqueo de centros comerciales y supermercados, y el escrache (previamente mencionado en el contexto de H.I.J.O.S quienes realizaron esa actividad en ese mismo periodo). Si bien todas eran acciones espontáneas, de protesta y denuncia, las que adquirieron mayor participación, visibilidad y cobertura mediática, fueron los piquetes y los cacerolazos. Los saqueos se realizaban en zonas marginadas, sobre todo en las periferias de la capital, y los escraches eran muy espontáneos y no juntaban tantos participantes como lo hacían los cacerolazos y los piquetes. Las más populares, terminaron siendo el piquete y el cacerolazo, cuyas prácticas fueron diferenciadas, y en ese momento explicadas a través de fórmulas clasistas y estereotipos de género binario (Pérez 2004).

Las imágenes a las que se recurrían para representar los piquetes eran categorizadas como “masculinas”. Sus participantes se tapaban la cara para protegerse de la represión, del gas lacrimógeno, y usaban “barras de hierro, cadenas y otros objetos metálicos” que son asociados a un imaginario de la fábrica y del obrero (Pérez 2004:76). Si bien había participantes y líderes mujeres, las imágenes a las que recurrían los medios, conllevaban a que los asociaran con una otredad masculina, potencialmente peligrosa (cf. Imagen 13).

Los cacerolazos eran en su mayoría dirigidos y constituidos por mujeres, madres y amas de casa de clase media. La mayoría de los cacerolazos se iniciaban en los barrios de clase media y se dirigían hasta la Plaza de Mayo. Nuevamente, la Plaza de Mayo es un lugar emblemático, en el que la población se siente escuchada y puede reclamar a las instituciones estatales. Los cacerolazos, como lo indica su nombre, recurrían a hacer ruido con utensilios de cocina. La idea era crear el ruido del descontento, del hambre - de la cocina a la plaza. No se usaban fotos, ni

banderas de partidos políticos, porque el reclamo no era partidista (Pérez 2004). La performance al final reunía familias enteras de distintas edades (cf. Imagen 14).



Imagen 13: Piquete en el centro de la ciudad de Buenos Aires (Asociación de Reporteros Gráficos de la República Argentina 2011).



Imagen 14: Cacerolazo frente al Congreso (Asociación de Reporteros Gráficos de la República Argentina 2011).

Si por un lado los piquetes resonaban en las calles por la posible “amenaza” que describían los medios, los cacerolazos provocaban un reconocimiento general de la sociedad desde las lógicas del cuidado, de la intimidad y la maternidad. No es casual que los cacerolazos hayan sido más visibles y que hayan recibido menos represión que los piquetes. La generalización de esa característica también se interpretó como un proceso de masculinización y racialización de las clases bajas, y una feminización y blanqueamiento de las clases medias. Sus estrategias políticas performativas recurrían a esas lógicas binarias de género (Pérez 2004).

De la misma manera que los pañuelos blancos de las Madres y Abuelas, la sartén, y la cacerola apuntaron a una vulnerabilidad y potencialidad política mayor porque también resonó con un pasado doloroso que hasta ese momento seguía impune, y muchas veces negado²⁶. Al retomar y continuar con un idioma político y performático del pasado, los cacerolazos convocaron una observación-participación que despertaba la lucha de un pasado doloroso. La estrategia de recurrir a las lógicas de cuidado y de maternidad con imaginarios más conservadores, despertó una sorpresa y a la vez un reconocimiento colectivo. De la misma manera que las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, el cacerolazo jugó con las palabras y los roles familiares y sociales. Al presentar un discurso visual opuesto a lo que antes se exponía como “subversivo” o “terrorista”, lograron, nuevamente, invertir la imagen de la denuncia y dar poder a sus reclamos (Pérez 2004).

Los piquetes también forman parte del imaginario de lucha que emerge de la marea verde. Como lo he mencionado previamente, las organizaciones barriales, locales, las asambleas y la creación de comedores populares que acompañaron el movimiento piquetero se mantuvieron presentes en la memoria colectiva “verde”. De las movilizaciones piqueteras se levantó una población femenina desempleada, trabajadoras, y amas de casa que buscaban sus propios espacios de lucha (Lopreite 2022; Alcaraz 2020). De esta manera, se enlazaron características propiamente feminizadas de la clase media, con prácticas de grupos sociales marginados que recurrían a un imaginario más masculino. Si en el 2004 (fecha en la se escribió el artículo), Adrián Pérez Melgoza juzga los piquetes y los cacerolazos, como dos prácticas antagónicas, del 2018 en adelante, la

²⁶ Cabe destacar que en ese momento se mantenían las leyes de Punto Final y Obediencia Debida (1986-1987), las cuales garantizaban la impunidad de los perpetradores de la última dictadura militar. Se promulgó su nulidad apenas en el 2007 (Aguirre Martínez 2021).

canción “aborto legal en el hospital” (cf. epígrafe), demuestra cómo ambas se complementan y se cruzan en un mismo espacio de lucha (Pérez 2004). Nuevamente, esto se construye desde las diferencias, e (in)coherencias que se van entretejiendo en la superposición de las memorias de luchas.

2. El acontecimiento de la marea verde: un ritual de luchas renovado

Así como Diana Taylor afirmó que los H.I.J.O.S surgen del acto de transferencia con las Madres y Abuelas de la Plaza de Mayo, la “revolución de las hijas” y de las “nietas” nace de la transferencia de las performances políticas antes inspeccionadas (Beltrán 2018:10). Estos reservorios de memoria transmitidos a través del cuerpo construyen un linaje verde, y permiten alimentar una cadena de equivalencias políticas y culturales que conllevan el reconocimiento colectivo. Sus aportes actuales y conexiones históricas parecerán incoherentes para los que se acercan al concepto tradicional del tiempo, pero este collage permite que la cosmología y la memoria militante bonaerense esté constantemente renovada desde el presente.

La palabra *kairós* es madre etimológica del acontecimiento. Esta se remite a una “ruptura y apertura”, es decir, una “ruptura instauradora” (Tavera Fenollosa 2020:27, 2019:165). La imagen de una “ruptura instauradora” es particularmente pertinente cuando buscamos abarcar las fragmentaciones pasadas a las que se conecta voluntariamente la marea verde. La construcción de su linaje de lucha se caracteriza por sus rupturas entre cada irrupción, y su discontinuidad innegable. Pero sus asociaciones simbólicas y narrativas tienen sentido porque las integrantes de la marea verde definen y defienden sus significados. Son las que tienen el lugar y el poder para hacerlo (Bensaïd 2001). Las rupturas pasadas no están conectadas porque ninguna de ellas fue previsible, muchas fueron también acontecimientos que agrietaron un poco el piso del escenario político argentino, y así, todas las bases históricas y temporales patriarcales.

El discurso y las palabras claves de los encuentros de la marea verde se centran, al igual que las luchas pasadas, en los derechos humanos, por lo tanto, el trauma de la dictadura militar se introduce en sus espacios, y se puede ver, por ejemplo, en la reapropiación del “Nunca más”, que se ha declinado en varias instancias. Para la manifestación en repudio al femicidio de Úrsula

Bahillo, la Garganta Poderosa (organización política civil) había colgado un banderín en la plaza Lavalle: “A la justicia patriarcal le gritamos nunca más” (imagen 16).

En sus despliegues performáticos, se retomó, al igual que H.I.J.O.S, elementos históricos para re-definir las violencias patriarcales, denunciando la impunidad y enjuiciando a la sociedad. El uso de las fotos para denunciar a los culpables (en general jueces, policías y feminicidas) es recurrente – lo cual permite realizar visuales que permean la ciudad de denuncias (imagen 15). En esos afiches también se pide “justicia” y la frase de “me cuidan las pibas”, responde a la impunidad y rescata una defensa autogestiva, como la que se realiza con los escraches de H.I.J.O.S. En estas demostraciones y puestas-en-escena se demanda entonces acciones judiciales, y legales, pero a su vez, se realiza una justicia autónoma y colectiva.

La imagen recurrente de Eva Perón, como el pan dulce colgado por la plaza del Congreso (imagen 5 y 6), la presencia de grafitis con la mención de Cristina Fernández de Kirchner y las expresiones “si Evita viviera sería kirchnerista”, son conexiones explícitas y discursivas. Así como el canto “aborto legal en el hospital”, el cual retoma los piquetes y los cacerolazos del 2001. En su realización, el movimiento de lucha conectó símbolos y performances pasados, presentando a su vez una nueva identidad política. La marea verde arma finalmente un repertorio completo que despierta todos los sentidos del espectador/participante.



Imagen 15: Fotos-escraches de los feminicidas y jueces cómplices. Foto mía, tomada el 17/02/2021, en la Plaza Lavalle (Frente al Poder Judicial).



Imagen 16: “A la justicia patriarcal le gritamos nunca más”. Demostración en repudio al feminicidio de Úrsula Bahillo. Foto mía tomada el 17/02/2021, en la Plaza Lavalle (Frente al Poder Judicial).

Al igual que las Madres y Abuelas, la Campaña Nacional también organizaba los martes y jueves “verdes”, en donde se exponían las “audiencias del plenario de comisiones de la Cámara”,

y se distribuían los pañuelos verdes que se “agotaban” en uno sólo día (Alcaraz 2020:42). No es casual que María Florencia Alcaraz se refiera en *Que sea Ley, la lucha de los feminismos por el aborto legal* (2020), a los feminismos argentinos de la manera siguiente: “El feminismo en Argentina tiene la misma persistencia de las Madres que hicieron de la ronda una cita imperativa los jueves” (Alcaraz 2020:42).

Las Madres y Abuelas no necesitaron escribir, porque su mayor legado fue el movimiento que heredaron las próximas generaciones. Partir desde los cuerpos significó, entonces, conectarse de manera simbólica con la lucha de la marea verde, ya que ésta nació desde esos territorios, de sus derechos y su uso político. Por ejemplo, a partir del 2018, el uso del pañuelo verde – como guiño simbólico al de las Madres y Abuelas –, se multiplicó en todos los espacios y no quedó reducido a las plazas y las marchas. Su extensión en los bolsos, las mochilas, los cuellos, las muñecas, revelan una expansión del sujeto político feminizado, y el logro de la visualización viral de su causa. Como bien lo defendieron los movimientos feministas en la década de los 70, “lo personal es político”, y la marea verde lo demostró, cruzando los límites simbólicos entre los espacios privados y políticos. El derecho a poder elegir libremente sobre los cuerpos gestantes se encarnó en los cuerpos que los defendieron. El uso del pañuelo se convirtió en un símbolo de transferencia clave para el reconocimiento y la legitimidad de la lucha de las “hijas” y las “nietas” (Gutiérrez 2023; Vázquez 2019).

El uso del pañuelo verde parece en un primer plano contradictorio, y paradójico, a la vez que, explícito y voluntario. A pesar del uso compartido de los pañuelos, y de la autodenominación voluntaria por parte de la marea en nombrarse “hijas” de las Madres y Abuelas, existen discontinuidades generacionales y contextuales entre ambos grupos. Si las Madres y Abuelas se definen por su carácter materno y por la búsqueda de sus hijos desaparecidos²⁷, la marea defiende (entre otros) el derecho y la libertad a no maternar. El símbolo de la lucha de las Madres y Abuelas supera su contradicción inicial porque el guiño es construido desde la admiración y el respeto. El collage de la imagen 17 en donde se superponen las Madres y Abuelas con las “hijas” y “nietas”, lo demuestra. Efectivamente, las Madres y Abuelas representaron un giro político y cultural porque resignificaron sus cuerpos feminizados altamente expuestos a la persecución y la desaparición. Al

²⁷ Cabe recalcar que todas las madres que buscan a sus hijos desaparecidos, deciden libremente reafirmar su maternidad.

oponerse a políticas conservadoras y pro-natalistas, la marea verde se ubicó como parte de la lucha por la defensa de los derechos humanos en la que las Madres y Abuelas son sus pilares simbólicos (Gutiérrez 2023; Lopreite 2022).



243 Me gusta

periodicoeleslabon #ElEslabón #AbortoLegal

♥ El origen de los pañuelos verdes

Entre los pañuelos verdes hay gestos, historias, nombres y una pertenencia evidente, la del histórico pañuelo blanco de las Madres y Abuelas de plaza de Mayo. El verde resignifica el blanco y ejercita la memoria feminista. Susana Chiarotti, abogada y militante por los derechos de las mujeres, recalca que el uso de los pañuelos en la cabeza "es un símbolo que tiene trayectoria y recorrido en la historia argentina" al haber sido utilizados también por las Madres de Plaza de Mayo con el nombre de sus hijos. "En 2003, en la marcha que se hizo al final del encuentro eran miles de cabezas verdes que se veían por la calle", agrega emocionada.

Imagen 17: El origen de los pañuelos verdes (Robles and Vasallo 2020).

Además, los pañuelos verdes participaron en la transformación desde lo colectivo y moldearon los cuerpos hacia la ilusión monocromática de una "ola". Con el uso del pañuelo entraron en juego relaciones de pertenencia, de cuidado, y se visibilizaron desde el color la interacción entre corporalidades militantes y *otros*. En la entrevista que realicé con María Alicia Gutiérrez²⁸, ella enfatizó los sentidos de pertenencia y cuidado que conllevó el uso del pañuelo (Gutiérrez 2023):

O sea, ibas por la calle, o una piba joven iba por la calle, tenía algún problema, y veía a otra mujer con el pañuelo verde, y era una señal. Y hubo varios casos de acercarse, bueno "me están molestando", o "me da miedo tal situación". O sea, era una marca o una señal que nos identificaba en una posición que no tenía que ver solo con el derecho al aborto, sino con una posición de defensa

²⁸ Menciono las entrevistas y su metodología en la introducción de la tesis. A modo de recordatorio: María Alicia Gutiérrez es socióloga, activista feminista e integrante de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto legal, Seguro y Gratuito. La entrevista fue realizada el 17 de marzo de 2023.

de derechos a las mujeres (...). De... bueno, “esta es una compa” digamos, esta es una compañera. Esta, no está en la vereda de enfrente.

De hecho, la expresión de “la vereda de enfrente” que usó María Alicia Gutiérrez es interesante, porque el contagio verde llevó a la contra-propuesta del pañuelo celeste. En esta respuesta provocadora se re-significó - esta vez desde otro ángulo -, el símbolo del pañuelo como herramienta de política masiva (Dymytrova 2014; Beltrán 2018; Gómez 2018; Barbara Sutton y Borland 2017). La diferencia aquí fue que el bando azul sólo se definió a diferenciación del verde, sin buscar tejer sus conexiones con las Madres y Abuelas de la Plaza de Mayo. El panorama final permitió recrear una bipolaridad histórica, visual y simbólica, entre un “nosotros” y un “otros”. Así, el uso del pañuelo emergió de la cosmología militante marcando líneas y ecos en la historia nacional de los derechos humanos (cf. Capítulo 1).

Si a finales del siglo XX las “locas” de la Plaza de Mayo eran madres y abuelas, en el siglo 21, las nuevas “locas” ocupando la plaza, fueron las hijas y nietas que denunciaban las violencias de género, y defendían su libertad sobre sus cuerpos. La marea verde produjo entonces un acto de transferencia, creando a su vez una ruptura con la militancia de los desaparecidos. La ruptura estuvo en el propósito de la lucha: no se reclamaron desaparecidos de la dictadura militar ni se denunciaron genocidas, se apuntó hacia otros perpetradores y traumas que sobrepasaron toda época histórica. Las luchas de la marea verde nacieron de un dolor íntimo, aunque distinto, en donde otra vez, ciertas voces fueron silenciadas, y otras muertes, invisibles. Las conexiones presentes entre Evita, las Madres, Abuelas, H.I.J.O.S, los cacerolazos y los piquetes, se recrearon continuamente a través de la politización de los roles familiares, aportando a cada identidad cargas mnemónicas de las luchas pasadas. Así, cuando las erupciones mnemónicas se convirtieron en una superposición disonante de movimientos y relatos, el público fue llamado a interactuar, participando o contraponiéndose al “contagio” de la marea verde. El momento de moverse, de bailar, cantar, gritar, tocar los bombos, llorar y marchar, representó un paréntesis suspendido en el tiempo, en el que les participantes tuvieron la posibilidad de desentramar y reanudar uno por uno, los símbolos que les permitieron sustentar, y así, volver a su presente de lucha (Bloch 1977; Ricoeur 2004; Taylor 2003c).

Bloch define el espacio del ritual como extraordinario, no sólo porque es espiritual y en cierta forma “exterior” a la línea lógica de la rutina, sino también porque irrumpe desde el pasado, como un volcán mnemónico que explota, cada tanto. En la realización de una performance como las que realizan los integrantes de la marea verde, la repetición construye memoria. La marea verde es en sí “extra-ordinaria”, no sólo porque reivindica una nueva manera de entender las luchas pasadas, el tiempo o nuestro idioma. *Acontece* porque en el momento de cristalizar sus reclamos, linajes, y nuevas miradas, crea un espacio y tiempo fuera de lo “ordinario”. Por más diversas y plurales que sean, los participantes de la marea verde tienen el poder de sincronizarse en algún punto para inundar juntas las calles y pausar el presente. De la misma manera que el ritual, la performance trae un tiempo fuera de la cotidianidad que se suspende en una lógica cíclica – aún atravesada por el tiempo cotidiano (Bloch 1977).

Existe entonces una temporalidad dentro y fuera tanto de la performance como del ritual. La performance y el ritual aparecen en los momentos de crisis, llevando sus integrantes “al borde del tiempo”, suspendidos en un espacio “dehistorificado” que les permite salir de sí-mismos. Ahí, la duración convencional pierde sentido y escapa de toda *línea* pasada (Burraway 2018; De Martino 2012:443). Es una salida trascendental, espiritual, que les permite volver a tocar el piso. Tanto la performance como el ritual permiten dar sentido al dolor, un recuerdo, o lo absurdo. Salirse para volver, dejar de ser uno, para reafirmarse colectivamente. Ambas prácticas permiten construir un espacio espiritual en el que las personas encuentran un sentido profundo, desde el cuerpo, el sentir y el pasado.

¿Es una performance un ritual? En el caso de la Marea Verde, sí. Su surgimiento espontáneo y su capacidad de cambio aportan una renovación mnemónica, visual, y política, a la vez que reestructuran un cierto orden social. Su surgimiento no es “milagroso”, ya que se levanta, y *es* gracias a las trayectorias de luchas pasadas. Pero por primera vez, la marea verde *ritualiza* movimientos, gestos, cantos de luchas pasadas, en un presente indefinido. La *ritualización* de esas performances pasadas no es novedosa en sí, pero la conexión entre cada una de ellas, y el sentido que le aportan en su conjunto, lo es. Así como el acontecimiento, el ritual tiene la posibilidad de ofrecer una verdad en un presente suspendido, una apertura en el que entran fantasmas, ancestros, y otras “entidades” – que hubiesen sido fuera del ritual, “invisibles” (Bloch 1977:287). La nueva

temporalidad que instauro la marea verde se realiza a través de la performance, y establece un ritual de lucha renovado.

Se ha teorizado el acontecimiento como un “fénix”, cuya duración es el tiempo de un “paréntesis”, dejando detrás sus “cenizas”, y un presente renovado. Las cenizas de cada acontecimiento son “espectrales” en las nuevas configuraciones del espacio y tiempo, y son las que luego permiten un renacer, una nueva irrupción y la continuidad de un ciclo “fuera” del tiempo. La marea verde renace de todas las cenizas pasadas, y graba en el asfalto a todas las que antes pisaron fuerte las calles (Dosse 2010:20; Tavera Fenollosa 2020:30). Al fin y al cabo, la irrupción en el tiempo de la marea verde visibiliza la necesidad de seguir un nuevo ritmo, cíclico, un homenaje a la maternidad.

Conclusión

Al realizar un linaje en donde la maternidad es poderosa, las integrantes de la marea agrietan las líneas del tiempo para abrir nuevos caminos hacia el futuro (de Lachica Huerta y Márquez Murrieta 2021:15). La marea verde establece una nueva verdad, en la que se visibilizan desde un nuevo ángulo, verdades invisibilizadas (Tavera Fenollosa 2020). Entre ellas encontramos conexiones dispersas, como la llegada al escenario político de personajes que pisaron fuerte como Evita o Cristina Fernández de Kirchner (primera presidenta en la historia argentina). A estas figuras individuales y polémicas se le agregan las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, y el desafío histórico y visual que confrontan y performan en épocas de la dictadura militar. El legado y las denuncias carnavalescas de H.I.J.O.S, y los piquetes y cacerolazos de las amas de casa y desempleadas durante la crisis de 2001. Todas estas irrupciones sociales son las que se conectan y desconectan de la marea verde, son las que crean una nueva línea lógica y una nueva temporalidad (Tavera Fenollosa 2020; Romano 2008) . Los elementos del pasado que propongo acá son unos pocos de los muchos que se podían observar durante los despliegues performáticos de la marea verde. Todos aportaron significado y fortalecieron los vínculos simbólicos en el espacio “verde”. Sus (in)coherencias afirmaron rupturas en la temporalidad política para ofrecer nuevos horizontes futuros.

Futuros, en donde, por primera vez, se desplazaron, integralmente (y de una vez por todas), las figuras femeninas del hogar a la plaza. Su acontecimiento las cristalizó como agentes políticos, capaces de presionar las autoridades, como el congreso, y, afirmando definitivamente su legitimidad y participación en el escenario político nacional. Se logró entonces visibilizar sujetos, que, hasta ese entonces, irrumpían esporádicamente, y se mantenían, a pesar de todo, en las “periferias” del escenario político (Wagner-Pacifci 2010; de Lachica Huerta y Márquez Murrieta 2021). Por estas razones, propongo calificar la marea verde como un acontecimiento que logró tener un cierto alcance transformador en el escenario político.

El alcance transformador de la marea verde fue magnificado por la performance política que permitió cristalizar un repertorio clave para la cosmovisión de la lucha de defensa por los derechos humanos. La apropiación de frases, expresiones, cantos, símbolos, colores y objetos renovó un lenguaje colectivo propio a la cosmovisión bonaerense. Este “lenguaje” corporal y material, nos lleva a su vez a problematizar como la segmentación y las relaciones de poder en la sociedad bonaerense, se tradujeron en las expresiones de lucha. A pesar de encontrarse en un paréntesis, la marea verde no fue externa a las asimetrías de poder, e invisibilizaciones que se encuentran en la sociedad. Teniendo esto en cuenta, las preguntas siguientes introducen los temas del tercer capítulo: ¿A qué identidad colectiva se apunta? ¿Cuáles son los relatos visibilizados, y dónde se encuentra el terreno de disputa con los *otros*? Finalmente, ¿Cómo se selecciona a nivel colectivo e (in)consciente los cuerpos y los símbolos que politizarán y archivarán un pasado? (Jelin 2002; Hernández y Pereyra 2021).

III. Las (in)visibilidades de la marea verde y las repercusiones en la construcción de la memoria de lucha

Introducción

La marea verde ha sido un acontecimiento, una irrupción plural e (in)coherente de narrativas, símbolos, memorias, cantos, cuerpos y bailes. ¿Cómo se tradujeron las relaciones de poder preexistentes a la marea verde, entre sus participantes en la construcción de su memoria e identidad colectiva de la lucha? Este capítulo está compuesto por tres argumentos que dialogan entre sí.

La primera sección se enfoca en el proceso institucional de la lucha, y su visibilización en el escenario político “oficial”. ¿Qué pasa cuando se “oficializa” la lucha de la marea verde? La apropiación de la lucha “verde” por parte del gobierno, las instituciones, y los medios, permite designar protagonistas, y sobre-visibilizar ciertos reclamos colectivos por encima de otros. Por esa razón, la segunda sección plantea la imagen de lucha monocromática y verde, como una ilusión mediática e institucional. Para eso, abordo el ángulo de las calles y las redes, los espacios compartidos que, no sólo demuestran la pluralidad y multiplicidad de la lucha, sino también la construcción de horizontes futuros que superan todo diálogo con el Estado. Los conflictos físicos y digitales alrededor de la identidad difundida de la lucha son relevantes para entender cómo a partir de ahí se crean narrativas plurales, pero también desiguales. En esta segunda parte, los “límites” de la transformación social se deben a la repetitiva exclusión y otrificación de los cuerpos que no corresponden con un modelo blanco, cis, pre-establecido. En la última parte indago los límites del alcance transformador del carnaval de la marea verde. A partir de ahí cuestiono las transformaciones que provocan sus despliegues performáticos y cómo estos visualizan y corporalizan la construcción de una memoria - plural pero desigual. Ante este panorama en donde la visibilidad y el poder se reparten de manera asimétrica, ¿Quién será recordado, y quién será escuchado? El poder del acontecimiento conlleva el temblor de los pilares identitarios de la capital argentina para introducir y afirmar la presencia de personas feminizadas en el escenario político. Sin embargo, sus límites se ubican en su representación identitaria, la cual encaja con el discurso de la argentinidad.

A lo largo de este capítulo me centraré alrededor de las políticas de los cuerpos, la memoria, el acontecimiento, y la performance-ritual. Abordo el concepto del cuerpo teniendo en cuenta que las integrantes de la marea verde son mucho más que simples “cuerpos”, pero también ahondando en la posibilidad de entender la lucha desde nuestras maneras de moverse y observar a otros. Estudiar desde los cuerpos – y no exclusivamente la “mente”- permite visibilizar las relaciones de poder que entran en los espacios de lucha - como el racismo, la homofobia, la transfobia o el clasismo. También permite visibilizar las maneras en que disrumpen o, al contrario, encajan ciertas identidades en los espacios públicos. Los cuerpos son herramientas y territorios de lucha históricos que explicitan mensajes, relaciones de poder y narrativas pasadas. Al entender los cuerpos como terrenos de lucha, moldeables, e (in)deseables, quisiera romper con la dicotomía moderna y

patriarcal que separa la mente (racional), del cuerpo (natural y biologicista). Desde acá, propongo dejarnos guiar por la pluralidad, las riquezas identitarias y políticas que atraviesan nuestros cuerpos – el ensamblaje -, así como las relaciones de poder que nos conectan y posicionan en el espacio (Puar 2012; Taylor 2003; Taylor 1994). Esto me permite así entender el proceso de selección de los “cuerpos-archivos” – cuerpos cuyos reservorios de memoria se ubican por encima de otros, para contar una historia colectiva, y nacional.

Por otro lado, entiendo la memoria como propiamente relacional, nutrida por símbolos y significados que construyen un sistema de reciprocidad, movimientos fluidos– nunca fijos (Giménez 2009). Así, recordar no sólo es mirar hacia atrás, también es afirmarse en el presente (Lambek 1996:240). Michael Lambek define la memoria como un flujo continuo y a la vez, fragmentado. Para explicar esa contradicción, describe la relación con nuestros recuerdos como un tironeo entre el luto (“*mourning*”) y el cuidado (“*caring*”) (Lambek 1996). Un juego entre la vida, la muerte, y los vacíos que se encuentran en el medio. En ese entremedio entran los rituales, y las reminiscencias. Estas aparecen como irrupciones temporales, encarnadas, que repiten movimientos y narrativas desde nuevas miradas, para volver y actualizar el presente. El espacio liminal es el que da luz a los acontecimientos. Como lo he previamente discutido, el acontecimiento tiene la potencialidad de modificar una estructura social, y las lógicas temporales del pasado-presente-futuro.

Como eje central y material para la reflexión de este capítulo, me basaré y retomaré una serie de entrevistas que explicité de antemano en la introducción. A modo de recordatorio, retomaré cuatro entrevistas realizadas a personas involucradas en el proceso de lucha de la marea verde. La primera entrevista fue realizada el 29 de diciembre de 2021. El intercambio tuvo lugar con Clara Brenner, una activista, performer y artista, amiga mía, quien ha tenido amplia experiencia en las calles (Brenner 2022). La segunda entrevista fue realizada el 18 de noviembre del 2022, con Laki Quispe, una activista/militante del pueblo quechua, y bonaerense, quién creó su propio medio de comunicación: “TeleSISA” para difundir una mirada y comunicación con identidad, “para que las voces indias tengan poder político”²⁹ (Quispe 2022). La tercera fue realizada de manera anónima a les integrantes del medio de comunicación “SISAS”. Les participantes decidieron recopilar mis

²⁹ Esta citación fue tomada del perfil de Instagram de TeleSISA (TeleSISA 2022).

preguntas, para responderlas juntas por escrito. SISAS es “un medio de comunicación comunitario con identidad antirracista y antipatriarcal”, el cual está constituido por los pueblos “coya, mapuche, tehuelche, quechua, inca, diaguita calchaquí, guaraní, saravinon, querandí, minuanes, afro-indígenas” (Integrantes de SISAS 2023). Por último, la cuarta entrevista, fue realizada el 17 de marzo del 2023, a la integrante de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto legal, Seguro y Gratuito, la activista y socióloga María Alicia Gutiérrez (Gutiérrez 2023). Las entrevistadas son de generaciones distintas, algunas más jóvenes que otras, el rango va de los 25 a los 60 años. Todas las entrevistas tienen una duración aproximadamente de una hora, en las que cada persona tomó las direcciones que les parecían pertinentes con relación a mis preguntas (entrevistas semi-estructuradas). El resultado teje un diálogo plural y revelador de lo que fue la marea verde.

A. El cabildo de Buenos Aires se tiñe de verde: los diálogos y (des)encuentros entre la lucha, las instituciones y los medios de comunicación

El 17 de noviembre de 2020, Alberto Fernández, presidente de la Argentina³⁰, envió el proyecto de ley de legalización del aborto al congreso. El anuncio se realizó a través de un video en el que se vio al presidente usando una corbata verde, acompañado del hashtag, “que sea ley”. Unos minutos después, las redes sociales “se inundaron” de verde (France 24 2020). Frente a esa “ola” mediática y digital, varias organizaciones internacionales, como Amnistía Internacional, tiñeron sus perfiles de verde, mostrando su apoyo a la marea. El apoyo superó las fronteras físicas ya que, como lo mencionan en el video de noticias de France 24, el pañuelo y sus demostraciones se realizaron en varios países de Latinoamérica y Europa (France 24 2020). En Buenos Aires, los edificios del Ministerio de la Salud y el monumento del Cabildo también se tiñeron de luces verdes. ¿Cuáles fueron las estrategias políticas y visuales para llegar a teñir la ciudad de verde? ¿Qué papel tuvieron sus integrantes en su representación visual y cuál el de los medios? Por fin, ¿qué tipo de diálogo se instaló entre la lucha y el Estado?

El 14 de mayo de 2005 se creó la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal Seguro y Gratuito, como organización articuladora de la lucha. En ese entonces, la Campaña reunía 60 organizaciones distribuidas en todo el país. En el 2018, la Campaña creció considerablemente, ya

³⁰ Asumió la presidencia en octubre de 2019, hasta el 10 de diciembre de 2023.

que representaba a más de 500 organizaciones sociales, políticas, sindicales y de derechos humanos. En la entrevista con María Alicia Gutiérrez, integrante de la Campaña Nacional, la socióloga aclaró que, si bien la campaña inició en capital, esta se expandió y se sostuvo como organización federal durante 17 años. Sus acciones reposaban en una articulación ampliamente territorial (Gutiérrez 2023).

El lanzamiento de la campaña el 28 de mayo de 2005 – día internacional de acción por la salud de las mujeres - vino acompañado del lema “Educación sexual para decidir, anticonceptivos para no abortar, aborto legal para no morir”. De ahí en adelante, la campaña presentó el proyecto cada dos años (Alcaraz 2020). El proyecto de ley se confrontaba repetitivamente a una serie de trabas y desafíos políticos y sociales que impedían que la propuesta se discutiera en el parlamento. Desde ese entonces, y con el objetivo de *hacerse ver y escuchar*, les militantes y activistas feministas desarrollaron tres distintas estrategias de luchas.

La primera se basó en multiplicar alianzas con otros grupos y organizaciones políticas. Esto se debe a que muchos integrantes de la Campaña hacían “doble-militancia” - es decir, activaban/militaban en más de un espacio, y por más de una causa política. Se incluyeron a grupos como las Socorristas en Red³¹, o les Profesionales de la Salud por el Derecho a Decidir³², que luchaban diariamente por un aborto seguro y gratuito, (Lopreite 2022; Alcaraz 2020). El carácter federal que he previamente mencionado también ayudó a que se unieran a la causa una variedad de grupos activistas y militantes. La segunda estrategia se realizó en el parlamento. El objetivo fue presionar desde adentro, aliándose con diputades de distintos partidos políticos que apoyaban el proyecto de legalización. Eso hizo que la lucha fuese particularmente exitosa en el espacio legislativo, ya que la Campaña contaba con una transversalidad política nunca vista. La visibilidad de la lucha en el campo institucional “(...) fue un trabajo cotidiano de infiltración feminista al interior del poder legislativo”, pero también el resultado de una articulación que supo aliarse y organizarse desde distintos campos políticos (Alcaraz 2020:50). Por fin, la última estrategia se basó en las demostraciones masivas en las calles, las redes, los cuestionamientos del espacio

³¹ Grupo creado en 2012. Articulación de colectivas que facilitan el acceso al aborto y ofrecen información y acompañamiento durante el proceso (Socorristas en Red 2022).

³² Creado en 2014. Personal de salud dispuesto a ejercer un aborto o proveer misoprostol (Profesionales de la Salud por el Derecho a Decidir n.d.).

público a los hogares (Alcaraz 2020; Lopreite 2022). En ese sentido, la lucha apostó en las acciones civiles y populares, organizando charlas, talleres, marchas y encuentros. “El aborto va a salir luchando y creando el poder popular” afirmó Lohana Barkins, activista travesti y militante por los derechos humanos (Alcaraz 2020:49).

Tanto María Alicia Gutiérrez, como las autoras Debora Lopreite, y María Florencia Alcaraz, afirman que hay fechas claves y determinantes en el camino de transformación de lucha – que luego fue descrito como “marea verde”³³. El primer evento, de quizás menor escala, fue el Encuentro Nacional de Mujeres de 2004³⁴ en Mendoza, en donde se encontraron 20 000 personas para discutir sobre los derechos de las mujeres, entre ellos, el derecho al aborto legal, seguro y gratuito (Alcaraz 2020; Lopreite 2022): “(...) [E]staban las feministas de siempre y también las piqueteras, las desocupadas, las mujeres organizadas alrededor del corte de ruta, las obreras de las fábricas recuperadas. Muchas participaban por primera vez de un Encuentro Nacional. Las demandas emergían entre la olla popular y el humo de las gomas quemadas (...)” (Alcaraz 2020:45). Como lo he discutido en el segundo capítulo, las secuelas de la crisis económica del 2001 habían efectivamente politizado a las personas feminizadas que se ocupaban de los cuidados, y que se encontraron obligadas a salir a la calle para reclamar por un plato de comida, u organizarse con les vecines para convivir de manera comunitaria. A pesar de eso, el aborto seguía siendo tabú, y en la mayoría de los grupos de izquierda se lo seguía relegando como asunto de “segunda” (Alcaraz 2020; Lopreite 2022; Gutiérrez 2023). En las palabras de María Alicia (Gutiérrez 2023):

(...) La lucha por el aborto, el nivel de despenalización social enorme que veníamos llevando adelante desde la Campaña, ya hacía muchos años, muchos años. No fue una cosa... Que apareció de la mañana. ¡El pañuelo! ¡La aparición del pañuelo era desde el año 2004, 2005! Bueno, o sea, (...) van muchísimos años donde nosotras estábamos en la esquina del molino para que nos firmen apoyo, dando pañuelos, y nos tiraban los pañuelos por la cabeza. Y después, no podíamos dar abasto de producir pañuelos (...).

A pesar de que la expresión de la “marea verde” nació oficialmente en los medios de comunicación en el 2018 (Fundéu Argentina 2018), podemos afirmar que su explosión visual surgió definitivamente a partir de dos momentos claves. El primero fue la primera marcha de Ni

³³ La expresión fue de hecho usada por primera vez en los medios de comunicación en el 2018 (Fundéu Argentina 2018).

³⁴ Justo un año antes de la inauguración de la Campaña.

Una Menos el 3 de junio de 2015, la cual reunió 300 000 personas delante del Congreso de la Nación, denunciando la serie de femicidios que habían ocurrido ese año. Ese día fue luego nombrado como el “Día de la primera manifestación masiva contra la violencia machista”, y tuvo grandes repercusiones, ya que no sólo se repitió todos los años, sino que también hizo que muchas personas (en su mayoría jóvenes estudiantes de la universidad y de la secundaria) se integraran a grupos militantes feministas (Alcaraz 2020:106). En ese momento, el grupo de Ni Una Menos no agregó inmediatamente el aborto clandestino como violencia, pero después de cierta tensión con la Campaña, lo presentó como violencia institucional y patriarcal. De esa manera, Ni Una Menos ayudó a extender la lucha por la legalización del aborto a un nivel masivo (Alcaraz 2020; Loppreite 2022).

El segundo evento – el cual, fue definido durante la entrevista con María Alicia Gutiérrez como “acontecimiento” - fue la movilización por la legalización del aborto en el 2018. El primer pañuelazo masivo, se realizó el 19 de febrero de 2018, con una presencia de 10 000 pañuelos de la Campaña Nacional, ubicados en frente al Congreso. La exposición visual y simbólica que se formó de manera espontánea fue luego viralizada por el hashtag #AbortoLegalYa. La demanda era la “plena ciudadanía sexual”³⁵ (Alcaraz 2020:212). Por segunda vez se identificaron participantes de diversas causas y lugares: integrantes de la Campaña, de partidos políticos, organizaciones, colectivos, feministas, de derechos humanos, y autoconvocades. El pañuelazo de febrero superó toda expectativa, “desbordó los márgenes imaginados” e inició la irrupción de la marea en todos los espacios de la ciudad de Buenos Aires (Alcaraz 2020:214). María Alicia lo describió de esta manera:

(...) Salió la ley en el medio de la pandemia porque (...) había estado el 2018. Porque ni siquiera se debatió demasiado, no hubo audiencias públicas, no hubo nada, porque se tomaron las de 2018. Sino, la verdad, no salía. Igual, [en 2020] hubo una movilización enorme - a pesar de que la Campaña formalmente no movilizó, pero (...) hubo una movilización enorme igual. Lo cual te hablaba de que la demanda trascendía totalmente la Campaña. Eso no cabe ninguna duda. (...) Yo creo que sí, el 2018 fue acontecimiento (...) y fue un parteaguas el modo en el que se dio, el modo

³⁵ Nótese como el vocabulario de los derechos humanos influye la manera en que se posiciona la lucha, lo cual retoma la pregunta del primer capítulo: ¿quién goza de su “ciudadanía plena” en la Argentina actual? ¿Quién es entendido como sujeto de derechos en esos espacios de demanda y de diálogo con el Estado?

en que trabajamos por ejemplo los martes verdes³⁶, y el modo de las alianzas políticas (Gutiérrez 2023).

El 2018 representó una explosión social y colectiva tan grande, que facilitó que saliera la ley durante la pandemia, en 2020. María Alicia entiende el 2018 como un “parteaguas” por la manera en que trabajaron y articularon su lucha. Este trabajo excepcional se debe a sus alianzas, su transversalidad política, y a su habilidad de contagiar la escena internacional (Gutiérrez 2023). Por otro lado, el carácter federal y plural de la lucha estableció un panorama complejo y poderoso que la expandió por los territorios. Sin embargo, y siguiendo con la reflexión que he estado construyendo en el capítulo previo, la marea verde también emergió y se hizo masiva gracias a las estrategias visuales y las conexiones simbólicas que la arraigaban a las luchas pasadas. La lucha “verde” realizó un collage sin precedentes, en el que tomó prestados símbolos, prácticas y memorias de luchas en defensa de los derechos humanos. El “martes verde” por ejemplo, resonó con los jueves de las Madres y Abuelas de la Plaza de Mayo. Por esa razón, el carácter “parteaguas” de la marea también se debió a la reconstrucción, y las conexiones entre el presente con el pasado. El collage de figuras y movimientos pasados que permitieron dar sentido a un presente situado. Según María Alicia, la Campaña no movilizó a nadie en 2020. Sin embargo, el movimiento que se recreó ese año fue masivo, y superó la Campaña. Eso reveló que la marea verde superaba a la Campaña, y que su acontecimiento no terminó en el 2018.

El rol de los medios de comunicación en la interpretación de los acontecimientos suele ser clave para dirigir la mirada colectiva de la sociedad, y luego, para la construcción de la memoria sociocultural (de Lachica Huerta y Márquez Murrieta 2021). El caso de la marea verde no fue una excepción, y esta supo aprovechar ese espacio para llegar a ser visibles en otros territorios. La expansión de la lucha en los medios de comunicación no fue inocente. Durante la segunda vigilia por la legalización del aborto (el 29 de diciembre del 2020), TeleSISA entrevistó a Lourdes Patzi, miembro de la Asamblea Feminista de la Villa 31, quien contó cómo la lucha feminista llegó a las villas a través de la tele (TeleSISA 2020b):

Porque un día en el 2018 amanecieron a través de la tele – porque esto no era mediático, esto no era ... la información no era para todos accesible. Esta discusión se daba sólo en sectores

³⁶ Movilización semanal, en donde se exponían las “audiencias del plenario de comisiones de la Cámara” (Alcaraz 2020:42). Mencionada en el capítulo 2.

universitarios, académicos, no en nuestros barrios. En los barrios, en el 2018, a través de la tele las vecinas empezaron a debatirlo, a nombrarlo y a visibilizarlo. Y ya, eso es algo muy poderoso. Estamos en las villas a otro ritmo quizás. No al mismo ritmo que las academias, que las teóricas, las universitarias, no estamos a ese mismo ritmo. Porque estar a ese mismo ritmo significaría obligar y poner a posicionamiento que no es real. Entonces estamos en una construcción, en un proceso de recepcionar la información, de digerirlo, de masticarlo, para luego, seguir luchando, para que no haya más abortos clandestinos, no queremos más clandestinidad en nuestras villas (...) Lourdes Patzi, entrevistada el 29 de diciembre de 2020, por TeleSISA.

La creciente visibilidad de la marea verde en el 2018 fue también resultado de la escena mediática internacional. Ese mismo año nació el movimiento de *MeToo*, el cual apoyaba y reportaba agresiones y violencias de género, gracias a una primera denuncia hecha públicamente en la revista *Times* hacia el productor de cine Hollywoodiense Harvey Weinstein. En ese momento la televisión argentina decidió visibilizar esa ola de denuncias de abuso sexual que ocurrían en los espacios más “glamorosos” como Hollywood, y conectarla con la lucha feminista en Argentina. Al abordar ese tema por primera vez en la televisión, las militantes feministas, invitadas a charlar delante de las cámaras, re-enfocaron el problema local en la legalización del aborto. El programa de televisión *Intrusos*, conocido por ser transmitido en la tarde, y por ser poco politizado, fue uno de los espacios menos esperados y sin embargo más efectivo para lograr la visibilización de la lucha. Como bien lo observa la autora Debora Alcaraz: “El verano del 2018 demostró que el rating podía ser feminista y desde la televisión se agitó a la efervescencia que ocurría en asambleas, espacios de trabajo, centros de estudiantes, sindicatos, universidades y barrios” (Alcaraz 2020:217). Durante nuestra entrevista, María Alicia Gutiérrez también mencionó el programa de *Intrusos* como un evento puntual. Recordó que en el momento en que se mencionó el aborto, ella y sus compañeras mandaron toda la información que habían recopilado sobre la lucha por la legalización, y que el conductor Jorge Rial había seguido sus anotaciones: “Al otro día aparece todo vestido de verde con un cartelito que le habíamos escrito ¡y que leyó! No hizo ni una corrección (...)” (Gutiérrez 2023). Este acto fue luego seguido de una programación televisiva feminista, en donde se visibilizaron debates y preguntas que luego se propagaron a otros espacios, como los hogares, las escuelas, los barrios y las villas. Los medios en el 2018 visibilizaron las preguntas y los debates que se hacían dentro de la lucha por la legalización del aborto. Esto permitió la participación de sujetos que eran previamente marginalizados, como bien lo apunta

Lourdes Patzi en la citación. Para ciertos sectores, la lucha “nació” y adoptó sentido desde y en las pantallas (Vázquez 2019).

La relación entre las integrantes de la marea verde y las pantallas fue muy bien pensada. Las cámaras que las fotografiaban, la televisión, hasta las pantallas que el Estado había instalado en la Plaza del Congreso para que se pueda seguir el debate en vivo, movían, transcendían, y “guiaban” los cuerpos en un diálogo implícito entre la calle, la institución, las organizaciones de lucha y los medios. De esta manera, la performance atravesaba los espacios, de lo físico a lo digital para crear la imagen de un diálogo consensuado, entre una marea verde y “homogénea” y la institución estatal. El diálogo entre lucha y Estado se realizó entonces en distintos frentes – la propuesta de ley, los medios, las pantallas, la puesta en escena, y la apropiación y toma del espacio público y simbólico. Durante nuestra charla, Clara y yo ahondamos en nuestros sentires e impresiones en este tema. Clara expresó lo siguiente (Brenner 2022):

¿Y sabes qué pensaba también, con esto de los pañuelos? De hecho, era... no sé si forzado, pero (...) bueno: “y ahora ¡levanten los pañuelos para la foto!” ¿No? (...) muy como de campaña casi publicitaria. ¿Porque después en las fotos y eso de la campaña, queda re hermoso no? (...) Queda hermoso y la sororidad, como imagen de la homogeneidad.



Imagen 18: ¡Pañuelos arriba! Foto mía, tomada el 10/12/2020, en frente al Congreso.

La imagen de arriba demuestra exactamente lo que Clara observa. La superposición de la foto es de hecho muy llamativa. En el primer plano encontramos los cuerpos “verdes”: los puños en alto, y el pañuelo como parte íntegra del cuerpo. En el segundo, encontramos dos cámaras, listas para capturar esa puesta-en-escena. Por último, el tercer plano representa el escenario de la Campaña, rodeado de pantallas que proyectan, por un lado, los debates del congreso en vivo, y por otro, el escenario para les que no llegan a verlo de cerca. En el escenario se encuentran algunas integrantes de la Campaña. Como quien mirara del otro lado del espejo, ellas también tienen los pañuelos en alto, realizando el mismo gesto que el de su “público”. Desde el escenario también hay cámaras. Se juega una imagen doble, desde la calle y el escenario, una confrontación con cámaras y miradas, en donde por un lado se mira hacia arriba y por otro, hacia abajo. Esta foto captura la pregunta de esta misma sección, la relación entre la lucha “en vivo”, su proyección en las pantallas y su entrada en los espacios institucionales.

En el ejercicio de recordar mis experiencias durante las vigiliás, me di cuenta de que no me acordaba la presencia de las pantallas que permitían seguir el debate de los diputados en vivo. Al mirar los videos que había grabado en su momento, recordé la potencia de los escenarios y las pantallas. La decisión estatal de discutir la legalización del aborto adquirió un aspecto teatral, cuya imagen se basó en el “diálogo” con la calle³⁷. Así como encontramos un escenario fuera y delante del congreso (cf. imagen 18), existía otro, televisado, que fue el de los diputados. Ambos dialogaban, y a la vez, se perdían entre sí. A pesar de la omnipresencia de un discurso oficial (las pantallas), mi memoria y el conjunto de reportes audiovisuales, me llevan a concluir que la presencia estatal surgió en estos encuentros como “trasfondo”. Si bien en algunos momentos claves las pantallas paralizaban la serie de actos performáticos que realizaban los distintos grupos presentes, la mayor parte del tiempo, los bailes, los cantos y los bombos (percusiones) se superponían por encima de las demostraciones estatales, creando así un espacio-tiempo paralelo, suspendido por el acuerpamiento y la sincronización colectiva. Los movimientos de los cuerpos jugaron entonces un papel esencial en la apropiación colectiva del espacio público.

³⁷ En el libro *Que sea ley* de María Florencia Alcaraz, se menciona la presión que ejercía la ocupación de las calles y las plazas en la toma de decisión de los diputados en el congreso (Alcaraz 2020).

La antropóloga política, Sian Lazar identifica un diálogo continuo entre el Estado y las luchas sociales argentinas desde inicios de la democracia. Si bien el intercambio es generalmente dirigido hacia un cambio a corto plazo (una ley, por ejemplo), la repetición sistemática de la toma de las calles, y la performance política en el espacio público, desemboca casi siempre a una discusión con las instituciones. Ese “arreglo” permite que las luchas no se cierren en una única solución. Bien al contrario, a partir de ahí, se sostiene un diálogo político, que crea la ilusión de tender un poco más hacia un horizonte democrático (Sian Lazar 2014). Aquí nuevamente, y retomando la discusión del primer capítulo, me permito cuestionar quiénes son los sujetos que tienen “derecho” a esa práctica, que tienen “voz” en esa discusión con el Estado. Como lo ha demostrado la activista y militante Moira Millán, en el documental “La rebelión de las flores”³⁸, algunas presencias no son bienvenidas, ni *visibles*, en los espacios de discusión con el Estado.

Por otro lado, existe la trampa de “conformarse” con el poder legislativo. Durante nuestra entrevista, María Alicia me compartió la decepción que sintió al ver que muchos integrantes de la Campaña sintieron que la lucha llegaba a su “fin” cuando fue ley. Algunos argumentaron que el verdadero cambio social había llegado en el 2019, cuando el candidato Alberto Fernández, mencionó, por primera vez en las elecciones presidenciales, la importancia de la legalización del aborto. Otros dijeron que este ocurrió cuando luego, se lanzó el proyecto de ley para el aborto, y a la vez se creó el Ministerio de las Mujeres, de Géneros y Diversidad. Sin embargo, como bien lo resalta María Alicia - entre otras compañeras feministas que he podido conocer en Montevideo y que han seguido de cerca la marea verde en Buenos Aires – el horizonte de las luchas feministas no termina en el Estado. De hecho, las potencialidades de la marea verde se ubican en su pluralidad y sus contradicciones, las cuales construyen horizontes múltiples, que se proyectan más allá de la estructura estatal, más allá de la ley y de las instituciones. Si bien su lucha entró y se presentó en un marco “convencional” de los derechos humanos, esta irrumpió, y buscó futuros más allá de los diálogos institucionales (Moreira Selva 2022; Gutiérrez 2023).

³⁸ Documental de María Laura Vasquez, del 2022. El documental registra la ocupación del Ministerio del Interior en 2019, realizado por 23 mujeres de distintos pueblos originarios. Los reclamos eran diversos, y se relacionaban con el terricidio y el derecho a condiciones de vida digna. Durante los 11 días de ocupación no las recibieron, y tampoco hubo cobertura ni apoyo por el lado de los medios.

Para terminar esta primera parte, quisiera subrayar lo que María Alicia, y otras personas dejaron claro: los caminos que abrió la marea verde quedaron abiertos y tomaron varios giros. Como lo hemos visto, la lucha por la legalización del aborto logró ser visible a través de su puesta-en-escena en las calles, los medios de comunicación, y por fin, el Estado. Cuando digo que el cabildo “se tiñe de verde”, entiendo que el Estado toma en un momento dado, una postura a favor de una lucha, lo cual permite que sus integrantes puedan ocupar espacios de poder, institucionales y de visibilidad. En ese proceso se crea una falsa ilusión monocromática de la lucha, que permite que tanto los medios como el Estado logren “capturarla” y simplificarla bajo un par de demandas: la legalización del aborto, y la institucionalización de la presencia política femenina. Con esos objetivos en mente se legalizó una práctica históricamente negada, se creó el Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad, y hasta se nombró a una “Representante Especial para la Política Feminista” (La Nación 2023).

El proyecto de ley fue lanzado por Alberto Fernández, se dirigió al “feminismo argentino”, el 17 de noviembre, día de la militancia peronista. Ya he desarrollado antes los fragmentos históricos y discutibles que ciertas integrantes de la marea verde retoman como parte de un presente de lucha, así como he discutido en el primer capítulo la exclusión sistemática de ciertas personas como “ciudadanas argentinas”. Esta primera sección me permite entonces llegar a la primera conclusión: los cambios políticos que alcanzan a tener un peso significativo en el espacio institucional y mediático se realizaron dentro de un circuito previamente configurado. Es decir, seleccionaron demandas y protagonistas que correspondían a una identidad política visible y reconocida en el escenario político. No es casual que ese video haya sido lanzado el día de la militancia peronista, ni que la “Representante Especial para la Política Feminista” sea afín al peronismo (F. García 2022). Tampoco es el azar que - como bien lo indica María Alicia Gutiérrez en nuestra entrevista -, que muchos integrantes de la Campaña hayan dejado la lucha una vez que el gobierno de Fernández y la misma marea, haya llegado a la legalización (Gutiérrez 2023).

Aquí, no quiero caer en una crítica bipartidaria del escenario político bipolar bonaerense – que he descrito y cuestionado en el primer capítulo. Reconozco los avances que el peronismo como lucha y movimiento social han realizado, y dudo que del “otro lado de la grieta” (más conservador) hubiesen llegado a tal punto. Tampoco niego que la institucionalización, y que la lucha hacia la

institución de derechos – tanto del peronismo como del feminismo – no nos permitieron llegar a avances considerables. Me permito cuestionar las relaciones de poder y de visibilidad que se construyeron a partir de esa “oficialización” de la lucha y de la singularización de las demandas. A partir del primer momento en que se excluye de la ciudadanía y de la política a cierta parte de la población, por su etnicidad, identidad u origen socioeconómico, se mantienen relaciones de poder coloniales y capitalistas, y eso aún, en el campo de los derechos humanos y de las luchas sociales.

Sin duda a partir de ahí se reconfigura una memoria colectiva, que nuevamente va a contener puntos ciegos, y favorecer una narrativa, sostenida por los medios y quizás en el futuro los manuales de historia. ¿Quién hablará ahí de la pluralidad de la marea verde? ¿Quién contará la lucha de las hermanas indígenas, la lucha feminista antirracista que también tuvo su lugar en la calle, y las redes? ¿En dónde se discutirán las críticas internas de la marea que permitieron que la lucha se transforme en varias y multiplique la posibilidad de horizontes comunes?

B. Los roces dentro del espacio “verde”: los “choques a tierra” y la pluralidad de voces

Travas, tortas, putas, negras, afrodescendientes,
nos organizamos, queremos hacerle frente
a esa miserable forma de pasar los días
si nos quieren bien sumisas, les daremos rebeldía
Nos mueve el desear, vos conjugalo como quieras
no hay con qué parar toda esta furia abortera
no vas a estar sola, venite con la manada
paramos también por las que aún no salen de las casas.
LUCHAMOS PORQUE NOS DA LA GANA
JUNTAS EN LAS CALLES, EN LAS PLAZAS, Y EN LAS CAMAS (X4).
Canción de Sudor Marika, “Porque nos da la gana”, 2018³⁹

A pesar de que la marea verde sea capturada como una lucha “monocromática”, quisiera demostrar en esta sección que, bien al contrario, es mucho más compleja y plural, que lo que su “color” ha

³⁹ Canción disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=AkayraQZ0vA>.

significado. Para eso, he identificado dos tipos de fenómenos – internos y externos a la marea- que favorecieron la ilusión de homogeneidad y unidad, así como la invisibilización sistemática de ciertas presencias, cuerpos e identidades. Si por un lado se invisibilizaron a las otredades racializadas, indígenas, y afrodescendientes dentro de los espacios de poder de la marea, por otro lado, surgió en las calles la necesidad colectiva de romper con la institucionalización de la lucha. Este proceso provocó una “reacción” contraria por parte de la movilización, la cual buscaba moverse hacia un imaginario “disidente”. Esta tendencia general vino con apropiaciones y gestos entendidos como “fuera del terreno oficial” - que simultáneamente caían en una exotización y folclorización de identidades entendidas como “otredades”. A pesar de identificarse con ellas – usando por ejemplo trenzas africanas, o, reproduciendo el “grito indio - se “olvidaban” de su agencia política dentro del espacio de lucha. Los choques físicos y digitales que esto produjo demuestran la pluralidad y las contradicciones que se desplegaron en la marea verde. Lejos de ser simplemente “verde”, la marea tuvo tensiones identitarias, desencuentros y choques a tierra. Esto último confirma que las personas racializadas y disidentes estuvieron presentes en la lucha. Ellas tensionaron, respondieron y resistieron a las tendencias de invisibilización y homogenización.

Cuando revisé las respuestas de Laki Quispe, del medio de comunicación indígena TeleSISA, y las de las integrantes de SISAS, noté similitudes y experiencias en común en relación a los procesos de invisibilización por parte de los medios de comunicación. La necesidad de crear espacios de comunicación identitarios - indígenas, afro-indígenas, y provenientes de distintas naciones originarias - revela una necesidad de tomar posesión de sus cuerpos y voces y hacerse visibles por sí mismos (Quispe 2022; Integrantes de SISAS 2023). Ambos grupos subrayaron la importancia de tener su propio espacio de enunciación y de visibilización, y de reafirmarse como “sujetos politicx[s]” desde la difusión y la comunicación:

(...) surge de la necesidad y urgencia de comunicar en la agenda pública lo que no se publica en los medios hegemónicos, denunciando la invisibilización de las luchas de nuestros pueblos. Tomamos las herramientas de la comunicación para informar y denunciar los atropellos que sufren las diferentes comunidades, territorios, barrios y cuerpos racializadxs. También para visibilizarnos y para hablar por nosotrxs mismxs como sujetos politicxs ejerciendo el rol de la comunicación (Integrantes de SISAS 2023).

Desde los medios de comunicación para poder transformar el paradigma cultural. Porque los discursos que circulan en los medios hegemónicos tradicionales hablan de una Argentina blanca, de una Argentina que por ahí no... no muestra, no visibiliza nuestros cuerpos, no visibiliza nuestras

voces. No nos hace partícipe de la sociedad. Si no nos hacen partícipes de la sociedad, entonces no somos parte de la sociedad, y si no somos parte de la sociedad entonces ¿Dónde estamos? Y hay que cambiar estos paradigmas. Hay que ubicarnos como sujetos políticos. Porque tenemos derechos... Y de ahí los medios de comunicación aportan mucho a esa transformación (Quispe 2022).

Los medios de comunicación se convierten en un foco esencial para visibilizar, y ser parte de una discusión en donde no les incluyen. De hecho, Laki Quispe apunta al mismo problema que he teorizado en el primer capítulo: la representación de “una Argentina blanca, de una Argentina que por ahí no (...) visibiliza [sus] cuerpos, no visibiliza [sus] voces” – una definición fiel a la argentinidad (Quispe 2022).

Los medios de comunicación no fueron únicamente cuestionados por medios como SISAS o TeleSISA: colectivos y grupos antirracistas, activistas gordes, y otras disidencias también han participado a la denuncia en los últimos años. Esto tuvo tal impacto que llevó (por fin) al cuestionamiento interno. Al final de la entrevista y volviendo en metro con Laki, la comunicadora me compartió que, durante la explosión mediática de la marea verde, se rumoreaba que los periodistas estaban planeando una charla para discutir la manera en que se capturaban visualmente a les participantes. El objetivo era modificar la costumbre de sacarle únicamente fotos a las personas cis/blancas/flacas, es decir normativas, para así construir un retrato más auténtico de la marea verde (Quispe 2022). No he podido encontrar más información sobre esta charla, pero su rumor es revelador de una realidad abrumadora que irrumpe hasta en los lentes de las cámaras, y que llega al cuestionamiento propio de les fotógrafes.

Para la pluralidad que representó la marea verde, es efectivamente problemático mostrar un solo tipo de cuerpo e identidad. Esto se volvió más conflictivo cuando, como bien lo apuntaron las integrantes de SISAS, se presentaron personas que eran ajenas a las poblaciones más vulnerables, víctimas del aborto clandestino y de la alta mortalidad: “También las cuerpas, cuando se anunció, agitó, mediatizó por el aborto legal, las cuerpas que aparecieron en las redes y medios fueron de blancas y no de personas racializadxs de quienes estamos más vulneradas, de quienes hablan cuando hablan de “las pobres mueren””(Integrantes de SISAS 2023). El “hablando por” es particularmente importante porque significa que hay protagonistas que ocupan el espacio para hablar en lugar de las que deberían estar en el mismo escenario. Esto fue apuntado por las

integrantes de SISAS de esta manera: “La marea verde hablaba que las "pobres mueren, pero luego en los escenarios, en Buenos Aires, *no se veía* a interlocutoras que sean de los barrios populares o indígenas, a las que se refieren como la gente pobre, entonces se volvían voceras nomás, *hablando por*” (Integrantes de SISAS 2023) (énfasis mío).

Estas dinámicas de poder no son novedosas en las luchas por los derechos humanos, sobre todo cuando se trata de poblaciones vulnerables y/o racializadas (cf. Capítulo 1). Laki Quispe también notó que no se convocó a las hermanas que formaban parte del movimiento indígena en el momento de tomar decisiones: “(...) salieron a decir en su momento que porque era un espacio abierto podían participar (...) ¿Cómo se van a enterar? (...) A las hermanas se las tienen que convocar. Es así” (Quispe 2022). Si los espacios de toma de decisión eran “abiertos a todes”, ¿por qué no entraron los grupos indígenas y afrodescendientes? Esta misma pregunta surgió unos meses más tarde cuando realicé la entrevista con María Alicia Gutiérrez. El fragmento que sigue responde a si hubo algún grupo invisibilizado en las tomas de decisiones de la Campaña:

MA: Yo te diría que había dos poblaciones, que, para mí, (...) no tenían demasiada inclusión. Pero depende de dónde te situaras. Si vos te situabas en el noroeste, había poblaciones indígenas incorporadas a la lucha (...). Si te situabas en capital federal, muy poquito. Pero en todo caso, poblaciones indígenas. Pero ahí tenés un problema de la concepción también ¿no? De otro tipo de medicina, de otro modo de abordar la problemática que no entró. La ley es una ley muy liberal, occidental, eso está clarísimo, *no estamos haciendo la revolución. Estamos haciendo una ley, un derecho. Eso me parece que hay que tener claro.* Pero me parece que, *menos inclusión todavía de afrodescendientes.* Menos inclusión. (...) Y (...), *me parece que fueron dos poblaciones que quedaron afuera.* Yo me acuerdo una mesa que estaba esta chica, Millán⁴⁰, y tuvimos unas discusiones muy fuertes porque ellas no apoyaron el proyecto. (...) Y entonces no lo apoyaron porque decían que no podían incorporar, no estaba incorporado en el proyecto, sus formas de abordajes de la problemática (...). Yo les decía “¡y es que tenés razón! Pero hay un problema, la medicina que ustedes tienen de práctica milenaria, no lo aprueba el ANMAT⁴¹, entonces, si el ANMAT no lo aprueba nosotras estamos presentando un proyecto en el poder legislativo (...) ... Estamos presentándolo dentro de la estructura formal, eso no quiere decir que no se hubiera podido incorporar las colectivas, o algunas demandas de las colectivas. Yo creo que eso fue una falencia, sí. Te vuelvo a repetir, hablo desde Buenos Aires, y, sé que... A ver afrodescendientes, yo, nunca, eh, en ninguna reunión, nosotras hacemos reunión todos los años, en las plenarias nacionales de 2

⁴⁰ Moira Millán, activista/militante mapuche.

⁴¹ Administración Nacional de Medicamentos, Alimentos, y Tecnología Médica.

días, en donde 200/300...no vi. Nunca. O sea, me parece que esta población [está] más negada, o menos incorporada a la lucha que la población indígena. Pero ¡jojo! La campaña era enorme, tenía núcleos chiquitos en 200 millones de lugares, o sea que pudo haber estado en un lado, y yo no sé.

A (yo): Claro, no llegó a capital⁴².

MA: *Yo no lo vi*⁴³, por lo menos, a lo mejor me equivoco también (Gutiérrez 2023).

¿Quién queda adentro, quién afuera? ¿A quién vieron y no incluyeron, y a quién no vieron? A pesar de las diferencias conceptuales sobre el aborto entre la visión de las poblaciones indígenas y la visión “blanca” occidental de la Campaña, María Alicia admitió que podrían haber incluido demandas particulares de las compañeras. Esto me permite recordar la discusión que desarrollé en el primer capítulo sobre las in/exclusiones históricas en la lucha por los derechos humanos. Los derechos humanos no aplican ni son pensados para todes. A pesar de que en 1994 se haya reconocido a las poblaciones indígenas como naciones preexistentes al territorio argentino, no se las incluye epistemológica ni culturalmente en la escritura de las leyes. Tampoco se incluyen sus saberes medicinales ni sus prácticas ancestrales en la Administración Nacional de Medicamentos, Alimentos, Tecnología Médica (ANMAT). El caso del aborto lo vuelve a confirmar. De hecho, dentro de las críticas que surgieron durante la discusión por la legalización del aborto, los grupos y colectivos indígenas apuntaban a las desigualdades de las condiciones de vida. Las infraestructuras (hospitales, centros médicos) casi inexistentes, la inaccesibilidad, y el trato violento que reciben en el sistema de salud estatal por ser racializadas e indígenas, fueron unas de las muchas denuncias que hicieron.

Así, si bien, la marea verde superó toda ilusión monocromática, los espacios de poder y visibilidad fueron distribuidos a través de canales que parecieran sistemáticamente “no ver” otro tipo de personas, identidades, cuerpos y experiencias. En la mayoría de las entrevistas se repite el

⁴² María Alicia enfatiza en la diversidad de experiencias y casos que existen dentro del territorio argentino, y por esa razón, prefiero concentrarme en el caso bonaerense. Como le desarrollado en el primer capítulo, la pluralidad de contextos y de identidades que existen dentro del territorio argentino, conllevan a distintas apropiaciones del discurso fundacional del Estado-nación argentino – la argentinidad. Al no querer centralizar la experiencia que viví y observé en la Ciudad de Buenos Aires para el resto del territorio, prefiero enfocarme y hablar – como María Alicia – en el caso bonaerense.

⁴³ Los énfasis son míos.

“no ver”: “no se nos ve”, “no vi”, “no vieron”, “no me ven”. Por ejemplo, cuando Laki Quispe explicó el poder que tiene el crear un medio de comunicación liderado y realizado por mujeres indígenas en la capital, me dijo: “Interlocutoras de los pueblos originarios, eso es *algo que no es visto*. Generalmente o es un varón, o *no es nadie*... No hay muchas mujeres comunicadoras visibilizadas, reconocidas... *No, no se las ve*⁴⁴” (Quispe 2022) (énfasis mío). Si no se ven, entonces, ¿no existen? No se nombran desde los discursos de la nación ni los canales mediáticos, ya que estos recuerdan repetitivamente la imagen de una “Argentina blanca”. Las lógicas de la argentinidad no parecen sólo estar presentes en los discursos de los presidentes de la nación, también influyen las miradas de las cámaras, los protagonistas, y la misma lucha. Sin embargo, ellos estaban – resistiendo, luchando y chocando con la ceguera y la negación colectiva. De hecho, la pluralidad de cuerpos, identidades y maneras de ser en el espacio compartido se reveló en el momento de los choques a tierra, de los conflictos.

Como para tener un panorama global de lo que era llegar a una marcha de la marea verde del 2018 al 2021, propongo retomar la descripción de Cecilia Vázquez (Vázquez 2019:4):

Los torsos desnudos de jóvenes con inscripciones en distintas partes del cuerpo, las mil maneras de utilizar el pañuelo verde de la Campaña Nacional por el Aborto Seguro Legal y Gratuito (como vincha en la cabeza, como muñequera, como corpiño o en el cuello) (...); los grupos muy numerosos de chicas, cantando, bailando, tocando distintos instrumentos musicales entre los que se destacan los bombos y tambores; las mantas compartidas en ronda durante la noche de la vigilia mientras se trataba la ley por la despenalización del aborto, cubriendo varias chicas que soportan el frío infernal⁴⁵.

A lo que yo le agregaría el componente generacional, en donde se juntaron todas las edades posibles imaginadas en un mismo espacio; la multiplicidad de banderas, de afiches y de reclamos; los grafitis y las consignas en las paredes, los monumentos, y el asfalto; la cantidad innumerable de puestos de comida, de pañuelos, de emprendimientos feministas autogestivos; el rincón de los libros y las banderas antirracistas, y los puestos de *glitter* y maquillaje.

En esa multiplicidad de expresiones y movimientos se identificaron choques, tanto de un lado como de otro. Cuando me refiero a “choques a tierra”, me refiero a conflictos identitarios, y

⁴⁴ Los énfasis son míos.

⁴⁵ Aquí, Cecilia Vázquez describe particularmente las vigilias de junio de 2018.

epistemológicos, que se materializan y corporalizan en las calles. Cuando ocurre un “choque a tierra”, los cuerpos y las identidades chocan de manera a desplazar ciertos cuerpos por encima de otros, y tambalean por un instante las identidades de cada una. Cuando una identidad colectiva es cuestionada tiemblan todas. Los choques se encontraban con otras maneras de habitar la lucha, de habitar el “cuerpo gestante”, desde la ancestralidad, la historia territorial y las memorias. Un ejemplo claro de esto fue el uso repetitivo de la palabra “mujeres” – tanto en los discursos como en las canciones -, varias veces corregido por “personas gestantes”. Este primer conflicto tuvo una repercusión hasta en la escritura de la ley, la cual hoy en día describe a “personas gestantes”, descentrando así toda mirada cis-heteronormada.

Hablando con Clara de los choques que ocurrían en las calles, repasamos nuestras vivencias en el momento de la marcha. Clara hizo referencia a varios choques identificados en las calles. Por un lado, estaba el tema del espacio, su repartición y la sobre-visibilidad de las banderas de partidos y organizaciones, que a veces tapaban los escenarios o las pantallas. Ese problema no fue propio a la marea verde, ha pasado en varias marchas y manifestaciones en la Ciudad de Buenos Aires en donde se juntan distintos partidos políticos, sindicatos y organizaciones civiles. Pero como bien lo señalaba Clara, la sobre-presencia de esas banderas, la visibilización exaltada de estos grupos se realizaba a la par de la invisibilización de otros grupos y personas. También recordamos una tensión que ocurrió durante las marchas del 2020, cuando grupos de mujeres indígenas pidieron que dejaran de sacarles fotos en sus atuendos sin su permiso, porque se sentían como elementos “exóticos” en la lucha, folclorizando así su presencia y reduciendo su politicidad a su identidad propiamente étnica-cultural (Brenner 2022). ¿Cómo es que ciertos cuerpos e identidades fueron vistos como “naturalmente” parte de la lucha, y otros son “capturados”, diferenciados y exotizados?

Laki Quispe y las integrantes de SISAS también describieron una situación particular que marcó a ambos grupos (Quispe 2022) (énfasis mío):

Nosotras primero fuimos a acompañar a unas mujeres sicuris que iban a cantar, que iban a tocar en una ronda, generalmente se hacen rondas. Ellas también se iban a manifestar (...) a favor del aborto, y fuimos a cubrir eso, porque no había otra propuesta (...) cultural o de (...) alguna participación indígena, no había nada (...) durante esas fechas de lucha. De hecho, *no hubo alguna referente, de pueblos indígenas que estuvieran también participando (...) en el*

*congreso, no hubo escenario, (...) tampoco, entonces bueno, nos pareció que (...) teníamos que ir a visibilizar lo poco que había de mujeres indígenas acá. Y esta ronda sicuri, (...) tocó (...) en una calle donde luego vinieron otros camiones y pusieron su música fuerte, donde (...) generaba ciert[o] (...) choque cultural (...). (...) A mí me daba mucho nervio porque no escuchaba nada, (...) y había muchísimo ruido. Y eso para las rondas sicuris (...) en donde (...) se las considera sagrada, donde cuando se sopla con los sikus, se convocan nuestras ancestras, nuestros ancestros, y se pide permiso, nos parecía como también muy violento lo que sucedía alrededor, porque habíamos pedido que bajen un poco para la ceremonia, (...), y no querían bajar el volumen los camiones de al lado, aunque sea un rato... (...) Y eso después lo hemos denunciado, (...) lo hemos cuestionado (se ríe), que no, que no les costaba nada bajar el volumen... ¡Un ratito nada más! Para hacer la ceremonia (...). Entonces, bueno fue todo muy difícil de hacerlo, me parece que ahí faltó, un poco de perspectiva anti-racista, intercultural (...)*⁴⁶.

Este evento particular fue también recordado por SISAS. La violencia de este ejercicio de poder se debió al volumen y al espacio, el cual surgió como interrupción agresiva porque impidió el acto espiritual de contactar a los ancestros. Las voces del camión se hicieron más fuertes y se negaron en bajar el volumen el tiempo de la ceremonia. En ese mismo instante, se agrandaron/redujeron las presencias y los cuerpos a través del volumen. Mientras que el camión y su música se expandía y ocupaba todo el espacio, la ceremonia de las mujeres sicuris resistía firme, ocupando menos lugar. A pesar de ser un espacio de lucha compartido y colectivo, en el hacer, en el mover, algunos choques expandían ciertas presencias por encima de otras. Ese choque que Laki define como “cultural” no es un acto aislado. Más bien, está relacionado a lo primero que dice y que he mencionado previamente: “no hubo alguna referente, de pueblos indígenas que estuviera también participando (...) en el congreso, no hubo escenario (...)”(Quispe 2022). De la misma manera que no tuvieron acceso a los “escenarios”, se les impidió un espacio propio.

Los choques dentro de los espacios “verdes” fueron sistemáticos. Por ejemplo, las integrantes de SISAS recuerdan que el lugar de las “columnas de los Pueblos Originarios siempre est[aban] [...] atrás”, y que, en ciertas ocasiones, esto llevó a conflictos:

⁴⁶ Los énfasis son míos.

Otro ejemplo es el lugar en las movilizaciones, las columnas de Pueblos originarios siempre están atrás. Por ejemplo, hermanas mapuches nos han comentado que en la marcha del 25N⁴⁷ en Bariloche, territorio mapuche y lugar donde actualmente hay presas políticas mapuche⁴⁸ que están detenidas con sus niñxs, entre ellxs una machi, las hermanas tuvieron problemas cuando quisieron marchar adelante porque no las dejaban (Integrantes de SISAS 2023).

¿Quién tiene derecho a tomar espacio y quién goza de la expansión verde? ¿Cómo esto sigue las lógicas históricas y coloniales de invisibilización hacia las poblaciones provenientes de un proceso continuo de marginalización?

Dentro de los gestos más problemáticos, se introduce también el “grito indio” (cf. Imagen 19). Este se establece al final de un canto o de un discurso, encarnando una celebración, un grito de “lucha”, de “liberación”. El “grito indio” fue retomado múltiples veces en los espacios físicos y virtuales por colectividades y grupos antirracistas para denunciar la violencia de un gesto estereotipado, reductor y racista. De hecho, las integrantes de SISAS lo denunciaron: “prácticas que también son incómodas, como, por ejemplo, el grito con las manos en la boca que algunas realizan, ese grito es una representación racista de la cultura estadounidense que se le atribuyó a los pueblos indígenas de ese país” (Integrantes de SISAS 2023). Tanto el grito indio, como la toma delantera de la marcha o el volumen fuerte de una música por encima de otras, recrean en vivo una expansión de ciertos cuerpos, ciertas identidades que opacan a otras.

Los choques a tierra también se denunciaron en los espacios de las redes sociales, en donde de igual forma recibieron indiferencia o violencia. En el caso de Instagram, muchas observaciones se realizaban en las historias, imágenes compartidas que se caracterizan por su temporalidad limitada (24 horas). Las personas que denunciaron fueron precavidas, ya que se encontraban y compartían espacios al “margen” del feminismo oficial. Por esa razón, sus seguidores compartían las mismas perspectivas. Al elegir realizar las denuncias en las historias demostraron una cierta precaución, porque así, las críticas no permanecieron en sus perfiles. Aun así, muchas de esas personas han denunciado el cierre de sus cuentas luego de haber lanzado críticas en contra de la

⁴⁷ 25 de noviembre: Día Internacional de la eliminación de la violencia contra la mujer.

⁴⁸ Detención seis mujeres mapuches en Bariloche por causa de “usurpación”. Cuatro mujeres fueron detenidas en prisión domiciliaria (una de ellas, embarazada, dio luz en cautiverio), otras dos fueron llevadas a las instalaciones de la policía aeroportuaria en donde estuvieron incomunicadas por unos días (Carriqueo 2022; Radio Autónoma Piuke 2022).

marea verde. Las imágenes 20 y 21, son capturas de pantallas que tomé el mismo día que se anunció la legalización del aborto, y enumeran una serie de gestos ofensivos y racistas. Como lo he mencionado anteriormente, @Luandafro resalta con mayor énfasis la centralización de la lucha en las “mujeres” sin tener en cuenta las diversas identidades de los cuerpos gestantes. Tanto ella como @pibaafroqom denuncian los mismos gestos: “la palabra kilombo tan mal usada”, “los gritos indios”, los “bindis en la frente” y las trenzas africanas. La palabra “kilombo” (“quilombo”) se usa tradicionalmente en Argentina para remitir a algo negativo, es sinónimo de “lío” / “desorden”. Sin embargo, los kilombos fueron históricamente espacios de resistencia y liberación, ya que ahí vivían las poblaciones previamente esclavizadas, que habían logrado escaparse de sus amos. Las luchas afrodescendientes y afroargentinas han retomado el significado de la palabra, para invertirlo, presentándola como sinónimo de fuerza y resistencia (Yupanqui 2020). Su difusión ha sido ampliamente compartida en las redes en los últimos años sobre todo después de la viralización mundial de la muerte de George Floyd, la cual ha repercutido en el mundo entero, abriendo debates y espacios para hablar sobre el racismo.

Por otro lado, el uso de elementos exotizados como las “trenzas” o los “bindis” también revelan gestos que no dan cuenta de las relaciones de poder que ejercen al usarlas. @Pibaafroqom lo describe en su historia, cuando ella usa elementos que son propios a su ancestralidad se la cuestiona, pero cuando lo hacen personas blancas son aceptadas. En el caso de que lo use una participante blanca, esas apropiaciones y gestos son vistos como “rebeldes” y “disidentes”. Se usan como “accesorio de lucha”, lo cual, esencializa las luchas históricas y ancestrales de poblaciones enteras. Aún más, cuando el grito indio, las trenzas africanas, el uso racista de palabras potentes, y de otros elementos “disidentes”, iban a la par de una invisibilización continua de las poblaciones afectadas. Estas críticas no son novedosas, de hecho, varias activistas han interpelado y señalado estos gestos desde el 2018.

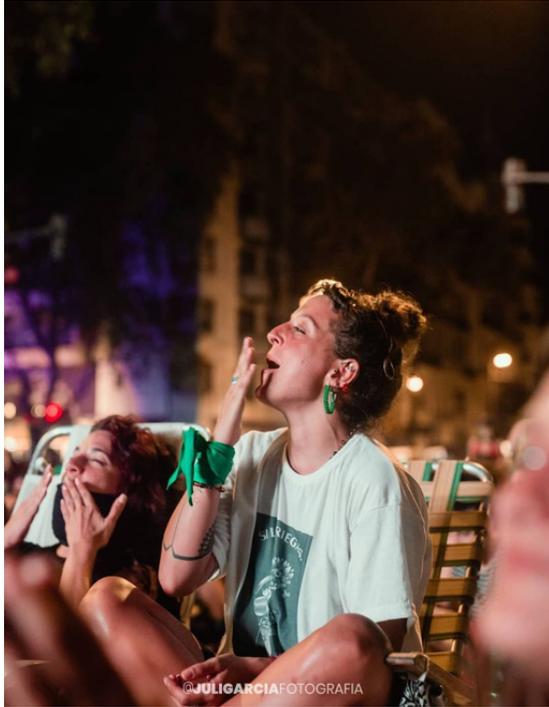


Imagen 19: El “grito indio” el 30/12/2020, (J. García 2020).

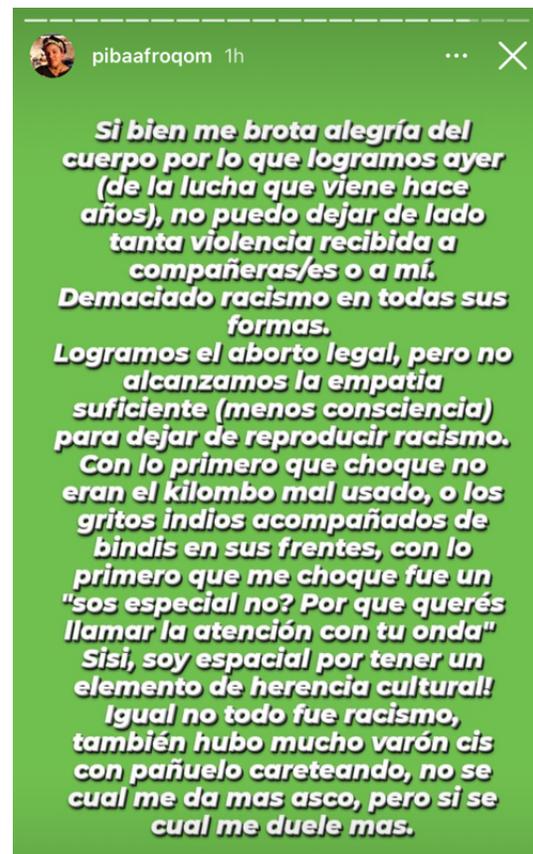


Imagen 20 y 21: Capturas de pantalla de las historias de @Luandafro y @pibaafroqom (izquierda a derecha), el día en que se confirma la legalización del proyecto de ley para el aborto (30/12/2021).

Así, la lucha de la marea verde incluyó tensiones, complejidades y pluralidades que la hicieron única y potente. La heterogeneidad del movimiento conllevó relaciones de poder que pre-existían en la sociedad. En el caso de la marea verde en la Ciudad de Buenos Aires, hubo sistemáticamente procesos de invisibilización cuando se rozaba con identidades que no encajaban con la imagen blanca y normativa. Como lo destaca María Alicia Gutiérrez, tanto la Campaña como los medios hicieron esfuerzos para incluir nuevas identidades, adoptando, sobre todo, un nuevo enfoque sobre las identidades sexuales y de género (Gutiérrez 2023). El ejemplo más claro de esto es la misma ley que habla de “cuerpos gestantes” y no de “mujeres”. Sin embargo, encontramos nuevamente la “falacia” de no incluir a las poblaciones indígenas y afrodescendientes – tanto en las tomas de decisiones como en los medios. De hecho, como bien lo apuntan desde SISAS, se toma una posición de hablar “por” y no dejar espacios de poder y visibilidad a las “pobres” que mueren en los abortos clandestinos.

Por otro lado, la apropiación y esencialización de gestos entendidos como “disidentes” invisibiliza aún más a las poblaciones racializadas. Esto se realiza a través de una “folclorización” de ciertos elementos culturales, entendidos como propiamente de “resistencia política”. Silvia Rivera Cusicanqui describe este proceso como una mercantilización de identidades, cuyos símbolos son usados para sustentar imágenes progresistas que refuerzan estructuras coloniales y vacían de su historia y sentido los símbolos elegidos (Rivera Cusicanqui 2018). Esto no es casual, este mismo proceso ha sido identificado en el primer capítulo, cuando discutí la renovación contemporánea y progresista de la argentinidad. Frente a esto, las presencias indígenas y afrodescendientes permanecen, y luchan. Luchan con su presencia, luchan desde el stand de los libros antirracistas, las banderas en los rincones menos poblados por la marea, las ceremonias ancestrales, los choques culturales e identitarios en las calles y las redes, y desde la afirmación de su identidad como sujetos politicxs (cf. Imagen 22).



Imagen 22: Stand de libros antirracistas durante la demostración en repudio al femicidio de Úrsula Bahillo. Foto mía tomada el 17/02/2021, en la Plaza Lavalle (Frente al Poder Judicial).

C. El carnaval de la marea verde y los límites de su potencia transformadora: visibilidad y poder desde los cuerpos y la memoria

Los lugares de poder siempre empiezan con los cuerpos. Son el punto de partida de todo significado y, aun así, nunca llegan a dar sentido fuera de los sistemas de poder que ya los abarcan. Mi cuerpo ofrece una “consciencia de lugar” desde donde puedo ver experiencias más allá de las mías. Zillah Eisenstein (Eisenstein 2001:39,40, traducción mía⁴⁹).

La multiplicidad y heterogeneidad de la marea verde que he demostrado previamente se construye en un marco carnavalesco en donde los cuerpos se convierten en herramientas, potencialidades y unidades de poder que provocan el temblor de los pilares sociales bonaerenses. Este acto tiene un aspecto ritualista que surge y se nutre de los gestos y luchas pasadas. De hecho, como lo he discutido en el capítulo 2, la marea verde es reconocida como lucha, a partir de las memorias que despliega – yendo desde Eva Perón, las Madres y Abuelas de la Plaza de Mayo, la agrupación

⁴⁹ “Sites of power always begin with bodies. They are the starting point of all meaning, and yet they never get to give meaning outside the power systems that already embrace them. My body offers me a “place-consciousness” from which to see experiences beyond myself”.

H.I.J.O.S, hasta las piqueteras y las amas de casa que dirigían los cacerolazos en el 2001. Este conjunto de memorias es expuesto y reconocido a través de un idioma performático pre-establecido. El acontecimiento de la marea verde renueva ese idioma de lucha, agregando eslabones simbólicos y mnemónicos.

Su ebullición expone la superposición de narrativas e identidades que recrean nuevas líneas entre el pasado, el presente, y el futuro. En ese carnaval, “fuera” del presente, los cuerpos feminizados son introducidos y afirmados como sujetos políticos reconocidos en el escenario político argentino. ¿Pero de quién son las vivencias y memorias llevadas al escenario? ¿Cómo son seleccionados los cuerpos cuyos reservorios de memoria serán convertidos en archivos? Si bien el acontecimiento de la marea verde renueva y transforma las narrativas de las luchas pasadas, su “collage” de memorias parece seguir un proceso de “blanqueamiento”, propio a la argentinidad. En esta última parte reflexionaré en el carnaval que moviliza la marea verde, su potencialidad transformadora, y su carácter ritualista, para luego conectarlo con la construcción de una memoria que selecciona ciertos cuerpos y movimientos como “archivos” colectivos.

Cuando observamos las explosiones performáticas de la marea, encontramos un conjunto carnavalesco de experiencias multidimensionales, ruidosas y cacofónicas. El carnaval aquí (re)creado es propio a una tradición de lucha en donde la celebración y el movimiento son actos de rebeldía⁵⁰. Las observaciones que realizo en esta sección sugieren características carnavalescas de la movilización de la marea verde en las calles. Las identifiqué progresivamente, a la vez que analizo como cada elemento observado, influye en las relaciones de poder, y en la construcción de la memoria colectiva (Damatta 1997).

La expresión “poner el cuerpo” es una expresión conocida en los espacios feministas latinoamericanos (cf. Capítulo 2) (Leyva Solano 2019). En Argentina existe desde el año 2001, y su sentido en ese contexto sugiere una entrega total del cuerpo a una causa, a una lucha, o/y principios (Barbara Sutton 2010). Enfatizo lo que he dicho en el capítulo previo, el cuerpo es agente y espacio de reclamo. El (des)vestirse de una cierta manera en un espacio “público” y de

⁵⁰ cf. Capítulo 2 en donde ahondo en las expresiones carnavalescas que se reafirman con la agrupación H.I.J.O.S.

alto peso histórico como la Plaza del Congreso o la Plaza de Mayo, disrumpe, cuestiona y marca el paisaje.

Los procesos de apropiación se producen a través de gestos provocativos. La instalación de hamacas, sofás y sillas, por ejemplo, toman un carácter gracioso y se introducen como parte del decorado de la calle. Algunos rincones de la plaza también se llenan de personas sentadas compartiendo mate, cerveza, entre otros alimentos y bebidas. El espacio es de lucha, pero también de intercambio social. En los monumentos, la presencia de carteles y banderas, superpuesta a los grafitis, contribuyen a una temporalidad plural. Mientras que los primeros son un soporte simbólico efímero, los segundos muestran una marca duradera. La toma de espacios muestra entonces una política espacial, material y corporal que logra transmitir un mensaje (Barbara Sutton 2010). Esta apropiación traspasa los límites de las plazas, por ejemplo: el uso diario del pañuelo verde introduce unidad y cuestionamientos, desde el hogar y los espacios más íntimos, hasta la universidad, el espacio laboral, o el momento “pico” de la marcha.

Los cuerpos se presentan entonces a nivel colectivo e individual como unidades y espacios de contestación, y de poder (Barbara Sutton 2010). De hecho, la heterogeneidad de la marea demuestra una riqueza grandiosa de estrategias performáticas que logran provocar las miradas (Vázquez 2019). Dentro de los grupos más conocidos se encuentra *Expresión Mole*, en donde Clara (entrevistada) ha sido partícipe. Sus denuncias se ilustran con la representación de personas envueltas en bolsas de plástico, inmóviles con mensajes claros en las pancartas (cf. Imagen 23). En una publicación de Instagram, Clara describe la experiencia de “performar” esa imagen (Brenner y Fafasuli 2021):

Pasan miradas pasajeras, tristes, algunas húmedas, otras ardiendo de bronca, miradas que se fijan como queriendo ahogarse en el presente. (...) En las bolsas rebalsadas de fuego nos envuelven cantos de compañeras y compañerxs que nos recuerdan que por un momento estamos segurxs, que sobre nuestrxs cuerpxs denudxs existen más posibilidades que la sexualización heteronormada diaria, que nuestrxs cuerpxs están entretejidxs empáticamente por narrativas colectivas.



Imagen 23: Expresión Mole. Foto del 26 febrero de 2021 (Brenner y Fafasuli 2021).

Al “poner el cuerpo” les participantes no sólo toman las calles, convirtiendo los espacios nacionales en escenario, también irrumpen con un mensaje. Uno tan potente que une, transforma, y cuestiona todos los símbolos pasados – lo cual, participa al marco carnavalesco que he antes apuntado (Damatta 1997). La resistencia política se materializa entonces en mensajes fuertes, provocadores y plurales, que logran apropiarse de una manera u otra de espacios, que, en el pasado, negaron la presencia de cuerpos feminizados. Wendy Parkins defiende que las protestas feministas parten desde el cuerpo, porque este se convierte en nuestro único y más potente vehículo de resistencia (Parkins 2000). Usamos nuestro cuerpo no sólo porque entendemos la potencia visual y simbólica que esto puede conllevar, sino también porque se nos ha históricamente despojado toda agencia política de ese territorio. Al luchar y denunciar con nuestros cuerpos, combatimos la división cuerpo-mente, mientras que a la vez cuestionamos una serie de dicotomías que permitieron históricamente la explotación de lo “femenino” (naturaleza-cultura, público-privado, hombre-mujer) (Parkins 2000). Los varones no tienen la misma necesidad de poner el cuerpo para hacerse escuchar (o para hacerse *ver*) porque tienen “la palabra”, la que avala los sistemas de explotación, desde los títulos de nobleza, los de propiedad, hasta la palabra evangelizadora. Históricamente las personas feminizadas ejecutaron esa palabra, sosteniendo las estructuras de poder, desde los cuidados y el trabajo doméstico por ejemplo (Laudano 2002; Bidaseca 2006; Vega 2020). El acto de “poner el cuerpo” representa entonces una respuesta histórica, y epistemológicamente disruptiva.

A través de esta acción, las participantes revierten la imagen de fragilidad y debilidad que se les atribuye típicamente en las luchas políticas. La acción de revertir las características de un símbolo, y así, de modificar un orden social, es también propiamente carnavalesco (Damatta 1997; Bajtin 1987). Como lo podemos comprobar en la imagen 23, la fragilidad puede ser expuesta a su favor. Aun así, para la marea verde, la fragilidad toma otro giro. Dentro de los temas expuestos en el carnaval “verde”, el imaginario de las guerreras está omnipresente: las participantes son capaces de cargar con las banderas, de tocar las percusiones más pesadas - de hacerse oír (Barbara Sutton 2010). Esto se puede comprobar en las imágenes 24, 25 y 26 en donde observamos sujetos fuertes, activos y conectados entre sí. Las percusiones de la imagen 26 se llaman “bombos”, al ser tocados su sonido hace temblar hasta el piso. Los bombos eran percusiones típicamente masculinas, usadas en las manifestaciones de luchas sociales por los derechos desde finales de la década de los 60. En la actualidad, su sonido es asociado a las luchas de las izquierdas desde los inicios de la democracia (Sian Lazar 2016). La posición que se requiere para tocar un bombo, su sonido, están profundamente relacionados con un sonido de guerra, y de reclamo. Debido a su peso y tamaño las mujeres no acostumbraban tocarlo. Su uso reciente en la marea verde demuestra una apropiación voluntaria y política que permite revertir la imagen de los cuerpos feminizados, y atrae la legitimidad por parte de una audiencia que reconoce el sonido como parte de una genealogía de lucha (Sian Lazar 2016). El sonido de los bombos es particularmente poderoso, se introduce al cuerpo de tal manera que encarnamos y “latimos” con la protesta. Moviéndonos al ritmo del otro, creamos concentraciones densas de cuerpos sincronizados, desencontrados, entre armonía y disonancias. La feminización de los espacios públicos parte entonces de la apropiación espacial, sonora, visual y corporal.



Imagen 24 y 25: Performance de las guerreras con sus escudos. Fotos mías, tomadas el 8/03/2021.



Imagen 26: Los bombos feministas. Foto mía tomada de Talleres Batuka, el 17/02/2021.

En esa atmósfera épica de las marchas, los cuerpos emiten secreciones relacionadas a las emociones que “desordenan” toda lógica cartesiana: la mente y el cuerpo se entrelazan y son muy efectivas. Esto nuevamente es propiamente carnavalesco, ya que, nos remitimos a un desorden fisiológico, simbólico y social en donde los cuerpos alcanzan un pico de energía (Damatta 1997; Bajtin 1987). El sudor, la adrenalina, las lágrimas, el llanto - durante un canto o a la espera de un voto -, la euforia y la alegría, tienen un efecto poderoso, y difícil de reproducir con palabras (Peterson 2001; Barbara Sutton 2010)⁵¹. Como bien lo muestra Sara Ahmed, las emociones son colectivas, y circulan de manera a conectar cuerpos y símbolos. No son “estados” con inicio y final, bien al contrario, son movimiento, trayectorias contextuales e históricas. Con bases en el psicoanálisis, Sara Ahmed describe las emociones como flujos que recorren el inconsciente colectivo - movido y sacudido por la represión, la repetición, la intrusión y los vacíos que caracterizan toda memoria. De hecho, la autora demuestra que estas trayectorias individuales-colectivas se retroalimentan y producen asociaciones de símbolos y objetos, creando así un idioma simbólico compartido.

Ahmed también resalta la apropiación política de ese idioma emocional, al servicio de un “cuerpo nacional” (Ahmed 2004:117). Las emociones que provocan las imágenes de Eva Perón, los pañuelos verdes, y los bombos, surgen en relación a significados políticos que han atravesado trayectorias plurales, y cuyas narrativas han sido introducidas en el ethos militante y nacional (cf. Capítulo 2). Así, las emociones no sólo son el flujo que entreteje relaciones y dinámicas en la sociedad, también construyen un espacio en el que se afirma un “nosotros”, a la vez que se delimita el “otro”. La otredad es entendida como enemiga, o es ignorada, pero casi siempre es temida. El “otro” tiene que ser “borrado” o *no está*. Frente a eso, Sara Ahmed concluye lo siguiente: “En otras palabras, el miedo funciona para restringir ciertos cuerpos a través del movimiento, o de la expansión de otros”⁵² (Ahmed 2004:127, traducción mía). Esta última citación me permite volver

⁵¹ Cabe destacar que en ese mismo momento estaba yo, tratando de registrar movimientos, emociones, tensiones y preguntas que surgían de las irrupciones corporales, y que, por lo tanto, también me conmoví en varias ocasiones. Lloré, canté, observé, junté flyers, hablé con amigas y otras participantes, fotografié con la cámara de mi celular lo que resaltaba a mis ojos. Mi experiencia fenomenológica aquí se junta con la observación que hice, y es importante entender que en cierto punto fui participante de esa “marea” (Merleau-Ponty 1962).

⁵² “In other words, fear works to restrict some bodies through the movement or expansion of others”.

a la sección previa, en donde desarrollé las tensiones internas de la marea verde, y, las vivencias de las personas racializadas dentro de sus despliegues performáticos. Así como lo describe Ahmed, yo también he observado la expansión de ciertos cuerpos por encima de otros. Como lo vimos antes, eso se puede reproducir con un sonido más “fuerte” (como la anécdota del camión que Laki Quispe y las integrantes de SISAS me compartieron), a través de movimientos incómodos (como el “grito indio”), o simplemente, desde la invisibilidad de personas indígenas/afrodescendientes en los espacios de poder y visibilidad. A la vez que circulan emociones, se cristalizan relaciones de poder.

Cada símbolo, cada imagen, cada canto, forma parte de una asociación simbólica que permite aportar sentido y legitimidad a la presencia de los cuerpos feminizados en el escenario político nacional. Como lo he demostrado en el capítulo 2, la marea verde surge de un collage de luchas pasadas que aportan sentido a su presente - fuera de su contexto, el panorama hubiese sido incoherente⁵³. Esa “pauta de significados” construye una “identidad social” que es constantemente nutrida por la memoria (Giménez 2009). Tanto los procesos identitarios como los flujos mnemónicos se ejercen en dos tiempos superpuestos, - el de la cotidianidad y el del ritual, ambos esenciales para la existencia del otro (Bloch 1977; Giménez 2009). La performance política de las luchas en Argentina, tienen una periodicidad que da espacio a la apropiación de las calles, a la música, el ruido, y los cantos, a la vez que abre diálogos con el Estado (Sian Lazar 2014). Esta periodicidad, es condicionada por un idioma compartido, una “tematicidad” que permite que los reclamos se hagan *visibles* (Vázquez 2019; Giménez 2009:10).

En el caso de la marea verde, su lenguaje performático apela a los derechos del “ciudadano”, “la plena ciudadanía sexual” (S Lazar y Nuijten 2013; Alcaraz 2020:212). De nuevo, volvemos a la pregunta del primer capítulo: ¿Quién es ciudadano en la Argentina actual? ¿Quién puede reclamar por sus derechos en la Plaza de Mayo o en la Plaza del Congreso en Buenos Aires? La marea verde irrumpe y es disruptiva de distintas maneras, pero su reconocimiento político se realiza al ocupar un espacio que fue previamente significativo para las luchas pasadas. Los límites

⁵³ Volvemos a la pregunta inicial del segundo capítulo, antes del 2018, ¿quién hubiese posicionado a Eva Perón como feminista, “madre” de la lucha de la marea verde?

de su poder transformador se encuentran en donde inician las exclusiones que se realizan al construir una narrativa colectiva y reconocida por la “audiencia” (Vázquez 2019).

Maurice Bloch identifica dos temporalidades como esenciales para la construcción social y colectiva del tiempo y la memoria: la lucha diaria y continua, nunca realmente “cerrada”; y, el tiempo “extraordinario” del ritual (Bloch 1977; Sutton 2010). El momento de la marcha, de las vigiliias y de los encuentros de la marea verde, suspenden el presente para entrar en el tiempo “ritual”. Ahí, circulan libremente los reservorios de memoria de cada cuerpo, los símbolos condensados en cada uno de ellos, y las proyecciones futuras que se proponen. Silvia Rivera Cusicanqui describe este fenómeno como el resultado de “explosiones” mnemónicas que se superponen en una serie de capas temporales para formar un presente “arcaico” (Rivera Cusicanqui 2018). El espacio de la performance de la marea verde recrea esa experiencia multitemporal porque se ubica en un “paréntesis” en donde todas las narrativas pasadas surgen y chocan. Ese paréntesis también es nombrado espacio de “liminalidad”, un entremedio que Turner identifica como entre la muerte y el nacimiento. El espacio liminal del ritual es propiamente disruptivo justamente porque rompe con el curso cotidiano, y “ablanda” los pilares que lo sostienen. Estar “fuera del tiempo” y sostener la suspensión del presente, significa entonces tener la posibilidad de transformar la cotidianidad.

De hecho, Turner observa que los pilares casi siempre vienen de a pares, es decir, se tratan de dicotomías que sostienen “verdades” comunes, y cuyas fronteras son momentáneamente suspendidas en la liminalidad. Entre las que enumera Turner, identifiqué algunas que conectan con la marea verde y que resuenan con las preguntas que me he estado haciendo. Estas son las siguientes: la homogeneidad y la heterogeneidad; la igualdad y la desigualdad; la suspensión de las obligaciones y de los derechos de los lazos familiares, y, su reafirmación; y por fin la sacralización y la secularización (Turner 1995). Respectivamente, estuve resaltando lo siguiente: la ilusión de una lucha verde monocromática y homogénea y su carácter sumamente plural y fragmentado; la sincronización de los cuerpos en una lucha por la igualdad de derechos, y las relaciones de poder y de visibilidad asimétricas; la demanda de una ley sobre la libertad de los cuerpos a no maternar y la legitimidad de la lucha a través del concepto de la maternidad; así como una lucha que cuestiona los principios conservadores de la iglesia, a la vez que reproduce una

cierta espiritualidad en sus movimientos y expresiones. Todas estas tensiones son las que me permiten describir, argumentar y demostrar que la lucha de la marea verde es un acontecimiento, un ritual multifacético, contradictorio, y potente.

Turner ubica la disrupción del ritual en el “desorden”, la imagen de una población “caótica”, que deshace y rehace normas, lo cual aplica perfectamente para la marea verde. Si bien su lucha se origina en años de estructura y organización, la explosión, como bien lo señaló María Alicia Gutiérrez superó toda estructura (Gutiérrez 2023). Por último, el antropólogo describe el final del ritual como la vuelta a un presente situado y resignificado, en donde se cristaliza, nuevamente, un orden. Lejos de “deshacer” por completo la estructura sociocultural, el ritual representa una “actualización” de la sociedad, de su memoria colectiva y de su propia identidad (Turner 1995).

Como lo hemos visto antes, tanto dentro como fuera de la marea verde, la visibilidad dependería de ciertas características asociadas a la blanquitud, a la argentinidad. Así como las relaciones de poder conectan e influyen los flujos sociales y los movimientos entre los cuerpos, también repercuten en la construcción de la memoria colectiva. Como bien lo apuntaba Sara Ahmed, la invisibilización de ciertas presencias por encima de otras permite asimismo crear una identidad basada en fronteras en donde el otro *no existe* o es amenaza. Hemos podido ver lo mismo en el primer capítulo cuando discutimos la argentinidad. En el caso de la marea verde, las relaciones de poder que se reproducen no son propias a la lucha, son sistemáticas en la sociedad argentina predeterminada por relaciones de poder patriarcales capitalistas y coloniales.

Así como lo he argumentado en el primer capítulo, la argentinidad y la construcción del discurso nacional fundador fueron la base que moldeó profundamente la memoria y la identidad colectiva de la sociedad argentina. Aún más en el contexto de Buenos Aires, cuyo imaginario se arraiga desde su fundación en aspiraciones de un progreso “europeizado” y “blanqueado”. Argumento que las personas racializadas, indígenas, y afrodescendientes fueron sistemáticamente excluidas de la lucha de la marea verde porque representan una “otredad” que *no se ve*, y que, si choca, *no debería estar*. Toda identidad fluye y proviene de un sistema relacional movable que circula a través de los eslabones simbólicos — en el caso de la marea verde, los he ahondado en el

capítulo 2. La identidad tiene sentido porque *no es otra*. Los focos de “luz” dentro de la marea verde no “vieron” otredades porque la misma acción de reconocerles hubiese provocado el desequilibrio de su identidad. Tratamos aquí con una problemática sistemática y estructural que no proviene de la “maldad” individual, sino de un movimiento repetido, de una memoria transmitida que nunca dejó lugar a otras narrativas. Los choques, las tensiones y resistencias perduran y se reproducen, y, aun así, no se ven. ¿Por qué? ¿Dónde están? Esto mismo pregunta la activista afroargentina trans, Louis Yupanqui (imagen 27):

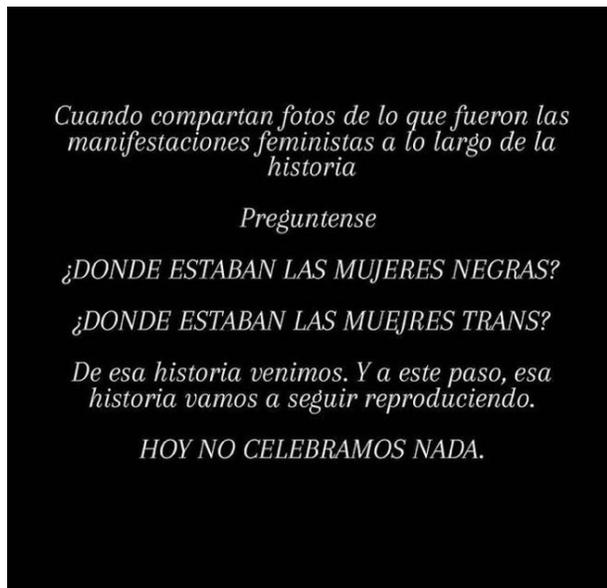


Imagen 27: ¿Dónde estaban? Publicación de Instagram de la activista trans afroargentina, Louis Yupanqui, en el marco del 8M (Yupanqui 2021).

¿Cómo el “retorno” a un presente situado reordena y reproduce las relaciones de poder (previamente analizadas)? ¿Cómo se traducen estas desigualdades en la construcción de la memoria colectiva? Para responder, propongo volver a la idea inicial: los cuerpos transportan y transmiten memorias. Se ha definido el cuerpo como “mensaje”, “vehículo de memoria”, y “archivo” (DeLuca 1999; Peterson 2001; Barbara Sutton 2010; Jelin 2002; Hernández y Pereyra 2021). Diana Taylor toma otra vertiente y apunta al “acto de transferencia”, es decir el movimiento de la memoria de un cuerpo a otro. Ella describe ese fenómeno como una herencia corporal y generacional, que transporta de un cuerpo a otro una serie de sentimientos, movimientos y estados de conciencia (Taylor 2003b). Ambas definiciones de memoria apuntan a dos perspectivas.

Por un lado, la idea del “cuerpo-archivo”, me parece relevante para entender la selección de ciertos mensajes - favorecidos para escribir una narrativa, portavoz de una pluralidad de

experiencias. Por ejemplo, en la Argentina actual democrática, se hizo un giro considerable al recentrar la Historia de la dictadura militar en los desaparecidos, y sus cuerpos– y no en “la guerra sucia” contra los “subversivos” o “guerrilleros” como era antes entendida (cf. Capítulo 1). La selección de ciertos reservorios de memoria, y los giros interpretativos que conllevan, se materializan desde un espacio de poder, reconocido por la sociedad como legítimo, como el Estado, sus instituciones, y los medios. Estos establecen condiciones de selección que luego son seguidos por el inconsciente colectivo. Por ejemplo, en la actualidad es difícil deshacerse de los discursos de la argentinidad porque se encuentran en la selección de las memorias colectivas desde la construcción del Estado-nación argentino (cf. Capítulo 1) (Trincheró 2006; Trincheró 2009; Gordillo y Hirsch 2008).

La segunda perspectiva señalada por Taylor es sumamente importante para hablar de memoria colectiva, a nivel político, y generacional. A pesar de elegir desde “arriba” una(s) narrativa(s) que constituirá(n) la memoria colectiva, los “otros” relatos permanecen, y circulan en otros espacios y distintas escalas. Los actos de transferencia transmiten narrativas que pueden ser silenciadas, negadas o invisibilizadas y que a la vez resisten a través de su circulación. Resurgen al limpiar el marco de la foto de un desaparecido, al preservar métodos medicinales de un pasado ancestral negado y despojado, o al tocar una melodía. Son movimientos que, a pesar de las dinámicas de poder externas, logran preservar la memoria desde el movimiento, y reafirman la agencia política de cada ser. El acto de transferencia permite descentrarnos del discurso y de la palabra, para observar gestos, y movimiento (Taylor 2003b). Aquí, no se precisa “la palabra” para transmitir historias - la antropología y la psiquiatría han ampliamente ahondado en casos particulares para demostrarlo (Crapanzano 2014; Kidron 2009; Yong 2006)⁵⁴.

Estos dos procesos son los que identifico cuando discuto las memorias de lucha de la marea verde. Por un lado, la memoria “oficial”, la “verde” que tiñe de verde la ciudad, la televisión, y hasta al presidente de la nación. Por otro, las memorias transportadas en los cuerpos que

⁵⁴ Acá hago referencia a una serie de estudios etnográficos realizados en poblaciones que han vivido traumas particulares en el pasado, y que han transmitido sus relatos sin el uso particular de la palabra, pero a través del cuerpo, de gestos cotidianos, y de prácticas. Por ejemplo, Kidron estudia la transmisión de la memoria del Holocausto entre distintas generaciones a través de los gestos diarios, transmitidos en el hogar (Kidron 2009).

participaron y provocaron el (des)orden en la ciudad; las que chocaron y las que, a pesar de ser repetitivamente negadas u “olvidadas”, estuvieron presentes.

Si no se nombran, no se incluyen, si no se incluyen, no son visibles. Si no se ven, el colectivo no se les recuerda. Pero si se nombran, se ven, y si se incluyen, modifican los discursos, las demandas, y se salen de los moldes institucionales, y, por lo tanto, cuestionan la identidad colectiva. La marea verde representa una explosión política cuyo poder permite de una vez por todas confirmar y visibilizar la presencia de los cuerpos feminizados como sujetos y protagonistas políticos. Esto se realiza a través de contestaciones encarnadas en los cuerpos, los cantos, los sonidos y las apropiaciones históricas. En su acontecimiento, modifican una pieza en el ensamblaje colectivo, mientras que pisan fuerte desde las bases identitarias de la argentinidad, respaldadas por las instituciones y los medios. La transferencia de memorias militantes en escenarios visibles se construye entonces a partir de un idioma político-cultural compartido, en el que los cuerpos reposan en una premisa de visibilidad social, la Argentinidad.

La citación del inicio de esta sección ilustra bien las desigualdades que encontramos en la lucha de la marea verde: los cuerpos “son el punto de partida de todo significado y, aun así, nunca llegan a dar sentido fuera de los sistemas de poder que ya los abarcan.” ¿Cómo salir de la argentinidad si forma parte de los sistemas de poder que nos abarcan? Apelo nuevamente a Eisenstein, y ciertamente no soy la primera: propongo hacernos cargo de nuestros cuerpos y de nuestras “consciencia[s] de lugar”, “desde donde p[odemos] ver experiencias más allá de las [nuestras]” (Eisenstein 2001:39,40). Solo así, podremos *ver*.

Conclusión

La lucha de la marea verde demuestra una pluralidad de posibilidades de ser, moverse, y recordar. Como lo describe Eisenstein, los cuerpos contienen la doble característica de ser “agentes” y “objetos” – actúan, y transforman a la vez que son moldeados y resituados por la sociedad (Connell 1999; Eisenstein 2001:463; Barbara Sutton 2010:9). La construcción de la marea verde no es sólo dirigida por sus militantes, también es retratada y “vista” por la sociedad a través de los medios y de las instituciones. Al construir una memoria colectiva de lucha que logra dialogar con el Estado

y sus instituciones, se oficializa su presencia en el escenario político nacional. En ese proceso, pareciera haber una selección de “cuerpos” cuyos archivos mnemónicos y símbolos visuales exponen una memoria reconocible y moldeable a la sociedad. Los medios también son claves para representar a los integrantes de lucha, interpretar y atribuirle un “sentido” a esta, y así introducirla en espacios menos accesibles.

Por esa misma razón, los integrantes de SISAS, y de TeleSISA deciden crear su propio espacio de difusión. El objetivo es hacerse el lugar y elevar sus cuerpos, voces, identidades y memorias (Quispe 2022; Integrantes de SISAS 2023). Aun así, dentro de la diversidad y riqueza de la performance “verde” se reproducen gestos y gritos que niegan y achican ciertos cuerpos, los cuales permanecen “opacados” por sus características físicas y/o culturales. En estos espacios, la construcción de una memoria e identidad colectiva puede ser interrumpida por personas cuyas historias e identidades no son reconocibles en el “nosotros” nacional. Esto se hace evidente a través de “la política del cuerpo” a la que apunta Cusiquanqui, en donde la “micropolítica” y las negociaciones se construyen desde el “uno a uno” (Rivera Cusicanqui 2018). Alejándose de binarismos fundadores, se apuesta desde lo local y lo inmediato, haciendo frente a las diferencias multitemporales y corporales, las cuales son sin embargo y nuevamente “tapadas” por una aspiración de disidencia homogénea, fuerte y capaz de mostrarse unificada frente al resto de los espectadores.

La potencia política y transformadora de la marea verde se encuentra entonces en su pluralidad y su despliegue carnavalesco. El carnaval de la marea verde permite dibujar un espacio “fuera del tiempo”, un ritual que permite unir a los integrantes a través de símbolos pasados, imágenes, sonidos y cantos. En ese espacio el efecto colectivo trasciende toda individualidad para establecer, cuestionar y deshacer “verdades” (Durkheim 1912; Brown y Lenneberg 1954; Bloch 1977). A la vez que transforma, su retorno al presente realiza una “actualización” de la sociedad, es decir, participa a la reafirmación de un orden social.

Concluyo que si las performances de la marea verde “actualizan” la sociedad - introduciendo de una vez por todas al sujeto feminizado como sujeto político en el escenario nacional-, también reafirman un imaginario cultural definido por la argentinidad. Es decir, a pesar

de la pluralidad de cuerpos, memorias y de horizontes futuros que construyen juntas, el “retorno” y la presentación al resto de la sociedad se realiza a partir de un discurso identitario de imágenes que sólo pueden ser “blanqueadas” para ser visibles.

Conclusiones Generales

Cuando se hablaba de la marea verde, me acuerdo que se hablaba de la marea verde y las que salían a hablar y a decir -Esta es la marea feminista-, eran todas hegemónicamente “correctas” y las que llenábamos las calles, éramos todas personas racializadas. Pero no era nuestra voz la que estaba al frente de la marea verde y los reclamos no eran los que necesitábamos, las mujeres racializadas que estábamos llenando la calle, que estábamos haciendo de contenedor de este reclamo, no estábamos representadas. Porque también dentro de esos reclamos de la marea verde, de la ola feminista, del aborto legal, seguro y gratuito, de todo lo que se desarrolló alrededor de las fuerzas de nuestros cuerpos, (...) terminó siendo netamente un trampolín para que la hegemonía se posicione y que diga que esas voces que sonaban recogían todos los reclamos de las compañeras y hermanas.

Laura Omega Pérez, activista afroargentina en Página 12.

¿Hasta qué punto la performance mnemónica de la marea verde logró tener un alcance transformador en el escenario político? Los hallazgos de esta investigación se separan por capítulos y son los siguientes.

En el primer capítulo definí el escenario político de la Ciudad de Buenos Aires. En esta parte encontramos dos hallazgos que se caracterizan por el contexto del escenario político bonaerense, el lugar de nacimiento de la marea verde y las dinámicas de poder que pre-existían su surgimiento. En ese contexto, el primer hallazgo establece que la marea verde creció en un escenario político binario, que sólo reconoce la presencia de dos bandos (unitarios/federales; civilización/barbarie; izquierda/derecha; peronista/anti-peronista; marea verde/bando celeste). El segundo hallazgo demuestra que la marea verde nació en el corazón de la argentinidad – el discurso nacional y fundador de la sociedad argentina –, es decir en la Ciudad de Buenos Aires. La argentinidad no sólo es un discurso, es una estructura de poder que moldea el escenario político de manera a invisibilizar todo lo que se encuentre fuera de una sociedad blanqueada. Como lo hemos visto con la versión más reciente y progresista de la argentinidad, el discurso fundador tiene el poder de ser constantemente renovado por sus dinámicas de poder y por la actualización frecuente de sus representaciones (Rivera Cusicanqui 2018; Trincheró 2006; Trincheró 2009;

Segato 2007). Los dos hallazgos de este primer capítulo son por lo tanto esenciales para entender el primer límite de transformación de la marea verde: el alcance que pudo tener la marea verde se situó en el escenario político bonaerense que invisibilizó desde un principio les participantes y las demandas de las personas racializadas, indígenas, y afrodescendientes. La Historia y relaciones de equivalencias binarias son las que permitieron reforzar a través del tiempo el sesgo e invisibilización de estas poblaciones. Con este panorama en mente, pudimos contextualizar la marea verde y entender las jerarquías de poder y visibilidad que la precedían e influyeron su surgimiento.

En el capítulo 2, he analizado elementos visuales, discursivos y performativos de la marea verde que recolecté durante mi trabajo de campo. La interpretación del material etnográfico me permitió a identificar tres hallazgos. El primero apareció cuando me confronté con el conjunto de memorias que juntaba la marea verde durante sus performances. Al querer construir una cronología histórica del conjunto de símbolos, me confrontaba al desorden y la incoherencia. Sin embargo, sus performances seguían un hilo lógico, un pasado militante impulsado por la maternidad como potencial transformador de lucha. Sus despliegues performáticos resonaron con el resto de la sociedad porque alimentaron una cadena de equivalencias culturales y políticas, conocidas por el resto de la sociedad, y simbólicamente poderosas. Su collage, aunque sorprendente, tuvo sentido desde el momento en el que se juntaron y se movieron les participantes: al nutrir y reconfigurar la cadena de símbolos, se renovaron relatos pasados que todes reconocieron (Trovar 2015; Giménez 2009). Este primer hallazgo me lleva al segundo: la marea verde fue un acontecimiento. Aconteció porque creó un collage de fragmentos, personas y luchas pasadas que (re)construyeron nuevas conexiones entre el pasado, el presente y el futuro. Renovó un repertorio de lucha, afirmando su potencial transformador a través del símbolo de la madre / “matria”. Ambos hallazgos conllevan al tercero: el acontecimiento de la marea verde aportó un cambio importante al escenario político. Al renovar el repertorio mnemónico de luchas, logró resaltar la presencia de sujetos feminizados en el pasado para legitimar su resurgimiento en el presente. De esa manera, la marea logró cristalizar, de una vez por todas, sus presencias como sujetos y agentes en el escenario político nacional.

El tercer capítulo matiza los dos primeros capítulos, a través de tres hallazgos, todas paradojas que complejizan la marea verde. En esta parte demuestro que la marea verde transformó la realidad del escenario político bonaerense sólo para los sujetos feminizados que pudieran amoldarse con los criterios de la argentinidad (blancos, europeos, cis, burgueses).

El primer hallazgo subraya la paradoja entre su alcance transformador en las instituciones los medios, y los límites que esto conllevó. La marea verde logró moldear y modificar las realidades, hasta introducirse en las estructuras de poder, pero su alcance transformador alcanzó un primer límite cuando los medios y las instituciones trataron esencializarla y simplificarla, haciéndola monocromática. Los despliegues performáticos no fueron la única razón por la cual la marea verde llegó a conseguir la aprobación de la ley del aborto. Detrás de este logro se encontraban la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, Ni Una Menos, y otras 500 organizaciones civiles y militantes. La conjugación de la lucha por la legalización del aborto con otras conllevó a la irrupción de una marea definida por una multiplicidad de cuerpos, vivencias y relatos, que superaron la demanda inicial de la legalización del aborto. Lejos de ser un obstáculo, su heterogeneidad fue un superpoder que permitió que su lucha se contagie en una multiplicidad de espacios y que sus propósitos se abran en muchos horizontes posibles. Su difusión masiva en los medios de comunicación, su transversalidad política, y su alcance en los distintos sectores de la sociedad, favorecieron la ultra-visibilidad de su lucha y su resonancia con otras. Sin embargo, cuando la lucha se convirtió en marea, fue mediatizada, representada en otros espacios, que buscaban esencializarla en una síntesis política y social. La aprobación de la ley del aborto se realizó cuando la marea verde tiñó el escenario político nacional de verde. En ese instante, – y sólo por un momento – se oficializó la lucha. ¿A qué bando perteneció la marea verde? ¿Quién la lideró? ¿Quién tuvo el micrófono, y quién sostuvo la cámara? ¿Quién se hizo escuchar en el congreso? Estas desigualdades de protagonismos y visibilidad construyeron la ilusión de una lucha singular y monocromática.

El segundo hallazgo del tercer capítulo plantea que la riqueza y la pluralidad de los participantes aportaron un gran potencial transformador para modificar el escenario político bonaerense. Sin embargo, su alcance fue sistemáticamente limitado por el sesgo colectivo que existía hacia identidades y cuerpos que no se acoplaban al ethos eurocentrista. Las tensiones internas y los choques a tierra durante los encuentros entre participantes demostraron que la marea verde fue plural, rica en relatos y vivencias. Pero a la vez recalcaron que no fue externa a las

asimetrías de poder, e invisibilizaciones que se encuentran en la sociedad bonaerense. La invisibilización de las personas racializadas en los escenarios, tomas de decisiones, las memorias colectivas y en la misma escritura de la ley, demostraron que el sesgo de la argentinidad estaba aún presente en espacios de lucha y resistencia. Aún más, el uso ornamental de elementos culturales y visuales de las culturas indígenas y afrodescendientes invisibilizó y redujo su presencia a objetivos superficiales de disidencia.

Por fin, el último hallazgo matiza el carnaval-ritual de la marea verde, y su acontecimiento. Las performances mnemónicas en esos espacios de carnaval tuvieron la habilidad de recrear un momento transcendental, en el que el tiempo se suspendió. En ese “paréntesis” los integrantes de la marea verde lucharon, a través de la celebración de un ritual carnavalesco. El carnaval verde tuvo el poder de renovar las líneas del tiempo para construir nuevos horizontes posibles, porque su presente estaba poseído por una diversidad de historias, voces, cuerpos, y melodías. Pero como todo ritual, si su carnaval desordenó, también reafirmó un orden social (Turner 1995). Concluyo entonces que la marea verde actualizó el escenario político nacional porque inscribió la presencia femenina como actora y agente de cambios en una nueva configuración del tiempo y del espacio. A la vez que introdujo esa modificación, reafirmó una identidad colectiva – visibilizando y protagonizando cuerpos y memorias blanqueados que permitieron reubicarse en el imaginario cultural nacional (Gordillo y Hirsch 2008; Trincheró 2006, 2009). Este último hallazgo influye la memoria oficial de la marea verde, que se archivó con la selección de cuerpos y símbolos que se integraron en una cadena de símbolos reconocidos por el resto de la sociedad. La selección de los “cuerpos-archivos” expuso una memoria blanqueada, cuya lógica pareciera reproducirse sistemáticamente a lo largo de la historia política y cultural de la ciudad. Pero los *otros* cuerpos, las voces, los sonidos y las memorias no fueron totalmente borrados del escenario, porque siguen desafiando un “nosotros” frágil y movable. Sus memorias guardan el relato del “desorden”, de las que a pesar de ser repetitivamente negadas u “olvidadas”, estuvieron presentes (cf. epígrafe) (Taylor 2003b; Hernández y Pereyra 2021; Nora 1998).

Todos los hallazgos de esta tesis confirman que la marea verde fue un acontecimiento, un ritual que logró renovar el repertorio mnemónico de las luchas pasadas para así introducir y cristalizar los cuerpos feminizados como sujetos legítimos en el escenario político. Al hacerlos “monumentos” y archivarlos como sujetos políticos visibles se afirmó una lógica de

invisibilización racista y colonial, propia a la argentinidad (Mizangas 2022a; Quispe 2022; Segato 2007). Si bien la marea verde fue un acontecimiento que logró transformación, también reafirmó un orden y jerarquía social que se concretizó en la visibilización exclusiva de personajes hegemónicos, y de memorias y relatos blanqueados.

A. “Ahora...Argentines aborten su blanquitud”

Cuando salió la aprobación de la ley por la legalización del aborto, el 30 de diciembre del 2020, la frase “slogan” “ahora argentines aborten su blanquitud” surgió en las redes (cf. Imagen 28). Esa frase fue compartida en un circuito reducido de activistas y personas afines a la lucha antirracista en Argentina. Su mensaje me interpeló y me pareció poderoso.



Imagen 28: "Ahora... Argentines aborten su blanquitud". Captura de pantalla de la historia de la activista antirracista @pibaafroqom.

En el epígrafe, Laura Pérez nota al igual que las integrantes de SISAS, Laki Quispe, y muchas más, que la marea verde “terminó siendo (...) un trampolín para que la hegemonía se posicione y que diga que esas voces que sonaban recogían todos los reclamos (...)”. Como lo hemos visto en el tercer capítulo, los primeros “choques” e invisibilizaciones ocurrían en las calles, durante las performances de la marea verde (Quispe 2022; Integrantes de SISAS 2023).

En nuestra entrevista Laki Quispe enfatizó la necesidad de ceder espacios para que ellas puedan hacerse *ver*: “(...) Porque a nosotras no nos falta el logos. *No falta la palabra*. Nosotras lo que nos falta es el lugar, el espacio, y que nos puedan dar las herramientas” (Quispe 2022) (énfasis míos). Contrariamente a una imagen de pasividad, la mayoría de las personas racializadas y por lo

tanto “otrificadas” que participaron al proceso de la marea verde estuvieron constantemente denunciando las injusticias que vivían. Sin ellas, no habría tanta tensión, ni tantos “choques a tierra”.

Las integrantes de SISAS notaron que desde el 2020 hubo un cambio en la sociedad argentina, y pareciera que el racismo dejó de ser tan tabú. El artículo-entrevista de Laura Omega Pérez de página 12 puede demostrarlo (cf. Epígrafe). Sin embargo, todavía hay un largo camino a seguir: “(...) aún falta mucho por hacer y que este selectivismo no ocurra. La marea feminista tiene la capacidad de mover cuerdas, de movilizar gente, pero esto no está ocurriendo para (...) [nuestras] causas” (Integrantes de SISAS 2023).

B. ¿Se cerró el acontecimiento de la marea verde?

En un presente en crisis, donde la extrema derecha y sus discursos libertarios han sido elegidos para gobernar la Argentina, no seré la única en buscar las maneras de resistir al miedo y la represión, y preguntarme sobre el posible resurgimiento de la marea verde. Con más necesidad que ayer, necesitamos redes y movimientos como la marea, que sean capaces “de mover cuerdas”, conectar inquietudes, demandas y alegrías para hacer temblar las estructuras asimétricas de poder.

¿Qué podemos decir del desenlace de su acontecimiento? ¿La marea verde llegó a su fin? Esta pregunta se nos ocurrió durante la última entrevista, con María Alicia Gutiérrez⁵⁵, quien remarcó que el pañuelo verde se había progresivamente desvanecido de los espacios públicos (Gutiérrez 2023):

Estaba viendo muy pocos pañuelos en la calle (...). Con lo cual, me parece que hay también todo un sector que considera — yo no acuerdo —, (...) que, al tener ley, ya está. Y no está nada. (...) Yo te diría que la marea verde tiene otras significaciones, ya sea, de la pandemia para acá por lo menos, otras significaciones, que es la demanda feminista en su integralidad y en su totalidad. Y que por lo tanto la marea verde está en relación a los vaivenes (...) [d]el feminismo. (...) Para mí es un proceso, y todavía sigue (...). Acabará — si acaba—, cuando la cultura pueda asumir esto, con la total naturalidad como se asumen otras cosas. Veremos qué pasa con eso. Por eso, esta etapa también es una etapa muy importante de campaña para

⁵⁵ Activista, socióloga e integrante de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto legal, Seguro y Gratuito.

que se conozca la ley, (...) para que haya un cambio cultural. Ya no es sólo un cambio legislativo, sino cultural.

La marea verde puede haber mutado, su carácter masivo y “ruidoso” puede haberse atenuado, pero como bien lo remarca María Alicia, el “proceso (...) todavía sigue”, y las críticas antirracistas lo demuestran. La marea verde sigue siendo necesaria en el presente porque abrió muchos caminos y horizontes posibles, aún suspendidos en las líneas del tiempo.

¿De qué manera podría renacer la marea verde considerando el contexto político y social actual? ¿Cómo podría acuerpar las críticas que se han hecho en el pasado y ser integralmente plural? ¿Después de la legalización de la ley del aborto, cuál sería el nuevo motor de lucha?

En su trabajo sobre la memoria en la isla de Mayotte, Michael Lambek concluye lo siguiente: “Dicho de otro modo, el tiempo no es completamente consecutivo; el pasado no está acabado y terminado, retrocediendo aún más en la distancia, [es] (en términos gramaticales) imperfecto”⁵⁶(Lambek 1996:246). Si la marea verde no ha llegado completamente a su fin, quizás puede revivir de las cenizas que su acontecimiento dejó. Quizás esta vez nazcan nuevas redes, expresiones de lucha, y nuevas maneras de vincularnos y de entendernos.

C. Relevancia de este trabajo

Realicé esta investigación desde la familiaridad, la incomodidad, la furia, y el asombro. No ha sido fácil escribir desde una postura crítica, cuando una parte del feminismo, y de la academia aún celebraba y defendía los logros de la marea verde.

Al investigar y cuestionar las tensiones e invisibilidades alrededor de la marea verde no esperaba únicamente saciar y discutir problemáticas teóricas e intelectuales, esperaba en el proceso responder a una necesidad política. Cuando propongo que el proceso de la marea verde no llegó a su fin espero que en sus transformaciones integre estas críticas, para así hacerse más integral y poderosa. Mi objetivo fue contribuir a un diálogo multidisciplinario, entre los espacios académicos y activistas, y reconocer con todo el crédito que le debemos, el conocimiento producido por los

⁵⁶ “Put another way, time is not fully consecutive; the past is not finished and done with, receding even further into the distance, but in grammatical terms imperfect” (Lambek 1996:246).

activismos, la experiencia, el dolor, y “las memorias rasgadas” (cf. Epígrafe de la introducción de la tesis) (Mizangas 2022a).

¿Cómo restauramos nuestra memoria de manera a construir horizontes que aporten un sentido común a nuestras luchas? Propongo proseguir con los cambios, crecer con las críticas, pero esta vez, traicionando nuestros privilegios y nuestros protagonismos blancos. Traicionemos nuestra comodidad (Trovar 2015).

Bibliografía

- Aguirre Martínez, Orlando Inocencio. 2021. “Memorias, derechos humanos y olvido: los empresarios-presidentes en Argentina y Paraguay.” En *Empresas transnacionales y derechos humanos: debates desde América Latina*, coordinado por Ana Luisa Guerrero Guerrero, 97–132. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.
- Ahmed, S. 2004. “Affective Economies.” *Social Text* 22 (2 79): 117–39. https://doi.org/10.1215/01642472-22-2_79-117.
- AHORA Buenos Aires. 2018. “Somos las nietas de nuestras abuelas.” Video. Facebook. 24 de marzo, 2018. <https://www.facebook.com/watch/?v=984236685061656>.
- Alaniz, Rogelio. 2018. “Aborto: El Debate Sigue Abierto.” *El Litoral*, 11 de agosto, 2018.
- Alberto, Paulina L. 2016. “Indias Blancas, Negros Febriles: Racial Stories and History-Making in Contemporary Argentine Fiction.” En *Rethinking Race in Modern Argentina*, coordinado por Paulina Alberto y Eduardo Elena, 289–317. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316228050.013>.
- Alcaraz, María Florencia. 2020. *¡Que Sea Ley! La lucha de los feminismos por el aborto legal*. Marea Editorial.
- Andrews, George Reid. 2016. “Epilogue: whiteness and its discontents.” En *Rethinking race in modern Argentina*, coordinado por Paulina Alberto y Eduardo Elena, 318–26. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316228050.014>.
- Antze, Paul, y Michel Lambek. 1996. “Introduction: Forecasting Memory.” En *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*, coordinado por Paul Antze y Michel Lambek.
- Arendt, Hannah. 1996. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.
- Arias Careaga, Raquel. 2011. “Identidad argentina en la frontera: extranjeros, indios y un ‘gaucho insufrible.’” *1616: Anuario de Literatura Comparada*.
- Asociación de Reporteros Gráficos de la República Argentina. 2011. *19 y 20 10 AÑOS FOTOPERIODISMO EN LA CALLE*.
- Badiou, Alain. 2006. *Being and Event*. London: Continuum.
- Bajtin, Mijail. 1987. *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bakhtin, M M, M M Bakhtin, and Michael Holquist. 1981. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin: University of Texas Press.
- BBC News Mundo. 2021. “‘Los mexicanos salieron de los indios, los brasileros salieron de la selva’: la polémica frase del presidente de argentina por la cual tuvo que disculparse.” BBC News Mundo. 9 de junio, 2021. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-57422159>.
- Behar, Ruth. 1996. *The Vulnerable Observer*. Boston: Beacon Press.
- Bellucci, Mabel, y Creusa Muñoz. 2019. *Historia de Una Desobediencia: Aborto y Feminismo*. Capital Intelectual.
- Beltrán, Federico Juan Bauso. 2018. “‘Saquen sus rosarios de nuestros ovarios’: forma, contenido y disputa cultural en torno al aborto.” *Question*, Octubre.
- Benjamin, Walter, and Rolf Tiedemann. 1999. *The Arcades Project*. Cambridge, Mass.; London: Belknap Press.
- Benjamin, Walter. 1999. “Excavation and Memory.” En *Selected Writings, 1931-1934, Vol.2.*, coordinado por Michael W. Jennings y Howard Eiland.

- Bensaïd, Daniel. 2001. “Chapitre II: Badiou et le miracle de l'événement.” En *Résistances. essai de taupologie générale*. Paris: Fayard.
- Bidaseca, Karina. 2006. “Piqueteras: identidad, política y resistencia.” Instituto Argentino para el Desarrollo Económico. 2006. <https://www.iade.org.ar/noticias/piqueteras-identidad-politica-y-resistencia>.
- Blázquez, Gustavo. 2012. *Los Actos escolares: la invención de la patria en la escuela*. Buenos Aires, Argentina.
- Bloch, Maurice. 1977. “The Past and the Present in the Present.” *Man* 12 (2): 278. <https://doi.org/10.2307/2800799>.
- Brenner, Clara, y Franco Fafasuli. 2021. “‘Basta’ - Expresión Mole.” Instagram. 26 de febrero, 2021. <https://www.instagram.com/p/CLwmhzzAHVs/?igshid=YmMyMTA2M2Y=>.
- Brenner, Clara. 2022. “Entrevista: La performance en La marea,” 29 de diciembre, 2022.
- Brown, R W, e E H Lenneberg. 1954. “A Study in Language and Cognition.” *Journal of Abnormal Psychology* 49 (3): 454–62. <https://doi.org/10.1037/h0057814>.
- Burraway, Joshua. 2018. “Remembering to Forget: Blacking out in Itchy Park.” *Current Anthropology* 59 (5): 469–87. <https://doi.org/10.1086/699881>.
- Carrasco, Adriana. 2020. “Derechos sexuales: los diálogos pendientes.” *Anfibia*, 30 de diciembre, 2020.
- Carriqueo, Jaime. 2022. “Nación mapuche. presas políticas mapuche: una crónica desde adentro.” Resumen Latinoamericano. 2 de diciembre, 2022. <https://www.resumenlatinoamericano.org/2022/12/02/nacion-mapuche-presas-politicas-mapuche-una-cronica-desde-adentro/>.
- Castro San Carlos, Amalia. 2021. “La cacerola y el fuego de la denuncia social - Universidad Mayor.” Youtube. 7 de diciembre, 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=3Hd8oy11ODs>.
- Ciancaglini, Sergio. 2022. “La historia de las Madres de Plaza de Mayo: érase una vez catorce mujeres.” 24 de marzo, 2022. <https://lavaca.org/notas/la-historia-de-las-madres-de-plaza-de-mayo-erese-una-vez-catorce-mujeres/>.
- Connel, Raewyn. 1999. “Making Gendered People: Bodies, Identities, Sexualities.” En *Revisioning Gender*, coordinado por Myra Marx Ferree, Judith Lorber, y Beth B. Hess, 449–71. Thousand Oaks, California: Sage.
- Connerton, Paul. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511628061>.
- Crapanzano, Vincent. 2014. “Half Disciplined Chaos.” En *Genocide and Mass Violence: Memory, Symptom, and Recovery*, coordinado por Devon E. Hinton and Alexander L. Hinton, 157–72. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107706859.009>.
- Damatta, Roberto. 1997. *Carnavais, Malandros e Heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6a ed. Rio de Janeiro, Brasil: Editora Rocco.
- DeLuca, Kevin Michael. 1999. “Unruly Arguments: The Body Rhetoric of Earth First!, Act up, and Queer Nation.” *Argumentation and Advocacy* 36 (1): 9–21. <https://doi.org/10.1080/00028533.1999.11951634>.
- Derrida, Jacques. 1997. *Of Grammatology*. Baltimore; London: Johns Hopkins University Press.
- De Martino, Ernesto. 2012. “Crisis of Presence and Religious Reintegration.” *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2 (2): 434–50. <https://doi.org/10.14318/hau2.2.024>.
- Díaz, Estela. 2019a. “Feminismo Peronista: una revisión interesada del pasado y el presente.” En *Feminismo y Peronismo: reflexiones históricas y actuales de una articulación negada*, coordinado por Estela Díaz, 49–65. Editorial de la Universidad Nacional de La Plata (EDULP).

- , coord. 2019b. *Feminismo y Peronismo: reflexiones históricas y actuales de una articulación negada*. Editorial de la Universidad Nacional de La Plata (EDULP). <https://doi.org/10.35537/10915/90674>.
- Dosse, François. 2010. *Renaissance de l'événement. Un Défi Pour l'historien : Entre Sphinx et Phénix*. Presses Universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.dosse.2010.01>.
- Dueñas del Centro Cultural Kowalski. 2019. “Entrevista con las dueñas del bar y centro Cultural Kowalski,” 30 de agosto, 2019.
- Durkheim, Émile. 1912. *les formes élémentaires de la vie religieuse: le systeme totémique en Australie*. Paris: Alcan.
- . 1967. *De la division du travail social*. 8ème édition. Paris: Les Presses Universitaires de France.
- Dymytrova, Valentyna. 2014. “When a Revolution Becomes Orange. Semiotic-Discursive Approach of a Colour in Politics.” *Mots. Les Langages Du Politique*.
- Editorial La Nación. 2018. “Aborto: ¿Qué simboliza el pañuelo verde?” *La Nación*, 6 de marzo, 2018.
- Ehrlich, Laura, y Sandra Gayol. 2018. “Las vidas *Post Mortem* de Eva Perón: cuerpo, ausencia y biografías en las revistas de masas de Argentina.” *Historia Crítica*, no. 70 (Octubre): 111–31. <https://doi.org/10.7440/histcrit70.2018.06>.
- Eisenstein, Zillah. 2001. *Manmade Breast Cancers*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Elizalde, Silvia, y Natacha Mateo. 2018. “Las jóvenes: entre la ‘marea verde’ y la decisión de abortar.” *Scientia Chromatographica* 14 (3): 433. <https://doi.org/10.18294/sc.2018.2026>.
- Feinmann, José Pablo. 2010. “El Amor Vence.” *Página 12*, 9 de noviembre, 2010.
- Fernández, Alberto. 2020. “Anuncio Presidencial: envío del proyecto de ley para la legalización del aborto al senado.” Twitter. 17 de noviembre, 2020. <https://twitter.com/i/status/1328780056391540736>.
- France 24. 2020. “La ‘marea verde’ inunda las redes sociales a favor del aborto en Argentina.” Video. Youtube. 22 de noviembre, 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=h2nMPblzw7E>.
- Fundeú Argentina. 2018. “Marea verde, en redonda y con minúsculas.” Fundeú: Fundación Instituto Internacional de La Lengua Española. 27 de diciembre, 2018. <https://fundeu.fiile.org.ar/page/recomendaciones/id/197/title/-marea-verde-,en-redonda-y-con-min%C3%BAsculas#:~:text=Salvo%20en%20aquellos%20casos%20en,de%20vestir%20que%20llevar%20los>.
- García, Facundo. 2022. “Quién es y qué piensa Marita Perceval, la mendocina que suena para reemplazar a Gómez Alcorta.” *Diario Uno*, 8 de noviembre, 2022.
- García, Julieta. 2020. “#29D Así Se Vivía La Vigilia.” Instagram. 30 de diciembre, 2020. <https://www.instagram.com/p/CJbtgPmHQkq/?igshid=NWRhNmQxMjQ=>.
- Gargallo Celentani, Francesca. 2014. “Introducción. Los límites de la modernidad emancipada para el feminismo en la historia moderna de Abya Yala. A Propósito de racismo y generación de conocimientos.” En *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra américa*, 33–38. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. Basic Books.
- Geler, Lea. 2016. “African Descent and Whiteness in Buenos Aires: Impossible Mestizajes in the White Capital City.” En *Rethinking Race in Modern Argentina*, coordinado por Paulina Alberto y Eduardo Elena, 213–40. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316228050.010>.

- Giménez, Gilberto. 2009. "Cultura, identidad y memoria. materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas." *Frontera Norte*.
- Gold, Tomás. 2018. "Conceptualización e historia de los cacerolazos en la Argentina reciente (1982-2013)." *Postdata*, Diciembre.
- Gómez, Gabriela. 2018. "Pañuelos verdes, la campaña por el aborto legal." *RepoCLACAI*, June.
- Gordillo, Gastón, and Silvia Hirsch. 2008. "Indigenous Struggles and Contested Identities in Argentina Histories of Invisibilization and Reemergence." *Journal of Latin American Anthropology* 8 (3): 4–30. <https://doi.org/10.1525/jlca.2003.8.3.4>.
- . 2011. "El Afuera Salvaje de La Buenos Aires Blanca." *Space and Politics*. 9 de abril, 2011. <http://spaceandpolitics.blogspot.com/2011/04/el-afuera-salvaje-de-la-buenos-aires.html>.
- Gutiérrez, María Alicia. 2023. "Entrevista con María Alicia Gutiérrez, integrante de la Campaña Nacional Por El Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito," 17 de marzo, 2023.
- H.I.J.O.S. 2017. "H.I.J.O.S. Capital." H.I.J.O.S.: Hijos e Hijas Por La Identidad y La Justicia Contra El Olvido y El Silencio. 10 de agosto, 2017. <http://www.hijos-capital.org.ar/2017/08/10/hijos-capital/>.
- Hernández, Antonio J., y Guillermo Pereyra. 2021. "Emprendimientos de memoria y trabajos de archivo. El archivo del centro de derechos humanos Fray Bartolomé de Las Casas (Frayba)." *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos* 20 (1): 1–16. <https://doi.org/10.29043/liminar.v20i1.876>.
- Integrantes de la Cámpora. 2022. "Charla Con Integrantes de La Cámpora, después de la marcha de Ni Una Menos," 3 de junio, 2022.
- Integrantes de SISAS. 2023. "Entrevista Con Integrantes de SISAS," 29 de enero, 2023.
- Jaramillo, Ana. 2016. *Atlas Histórico de América Latina y El Caribe, Aportes para la descolonización pedagógica y cultural*. Remedios de Escalada: Universidad Nacional de Lanús. Provincia de Buenos Aires, Argentina.
- Jelin, Elisabeth. 2002. *Los Trabajos de La Memoria*.
- Jiménez España, Paula. 2019. "¡A Despatriarcalizar! Entrevista de Paula Jiménez España. Suplemente Soy." *Página 12*, 2 de agosto, 2019.
- Juliano, Dolores. 1987. "El discreto encanto de la adscripción étnica voluntaria." En *Procesos de Contacto Interétnico*.
- Kidron, Carol A. 2009. "Toward an Ethnography of Silence: The Lived Presence of the Past in the Everyday Life of Holocaust Trauma Survivors and Their Descendants in Israel." *Current Anthropology* 50 (1): 5–19; discussion 19. <https://doi.org/10.1086/595623>.
- . 2014. *Embodying the Distant Past: Holocaust Descendant Narratives of the Lived Presence of the Genocidal Past*. Cambridge University Press.
- Kradolfer, Sabine. 2014. "Indigenous Peoples as a New Category of Transnational Social Actors: An Analysis Based on the Case of Argentina." En *Mestizaje and Globalization*, coordinado por Stefanie WICKSTROM Wickstrom y Philip D. Young. *Mestizaje and Globalization*: TUCSON: University of Arizona Press.
- La Nación. 2023. "El gobierno designó en un cargo de cancillería a la exnúmero dos del ministerio de las mujeres." *La Nación*, 2 de enero, 2023.
- Lambek, Michael. 1996. "The Past Imperfect: Remembering As Moral Practice." En *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*, coordinado por Paul Antze y Michael Lambek.
- La Vanguardia. 2017. "Las Madres de Plaza de Mayo Conmemoran Los 40 Años de Lucha Por Los Desaparecidos." *La Vanguardia*, Mayo.

- Lachica Huerta, Fabiola de, y Alicia Márquez Murrieta. 2021. “El Acontecimiento al Centro. Cuatro Estudios Desde La Sociología y La Historia. Introducción.” En *El Acontecimiento al Centro. Cuatro Estudios Desde La Sociología y La Historia.*, coordinado por Fabiola de Lachica Huerta y Alicia Márquez Murrieta, 7–20. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- Langford, J M. 2005. “Spirits of Dissent: Southeast Asian Memories and Disciplines of Death.” *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 25 (1): 161–76. <https://doi.org/10.1215/1089201X-25-1-161>.
- Laudano, Claudia. 2002. “Estar en la ruta y poner el cuerpo.” En *Travesías 11: globalización y resistencias. De viva voz*, coordinado por Silvia Chejter, 24–31. Buenos Aires: Centro de Encuentros Cultura y Mujer.
- Lazar, S, y M Nuijten. 2013. “Citizenship, the Self, and Political Agency.” *Critique of Anthropology* 33 (1): 3–7. <https://doi.org/10.1177/0308275X12466684>.
- Lazar, Sian. 2014. “Historical Narrative, Mundane Political Time, and Revolutionary Moments: Coexisting Temporalities in the Lived Experience of Social Movements.” *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 20 (Abril): 91–108. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12095>.
- . 2016. “Sounds of Protest.” Podcast. *Camthropod*. Cambridge anthropology.
- Lepselter, Susan. 2016. “Chapter 3: Dreaming the Colonized World.” En *The Resonance of Unseen Things: Poetics, Power, Captivity, and Ufos in the American Uncanny*, 46–79. University of Michigan Press.
- Leyva Solano, Xochitl. 2019. ““Poner El Cuerpo” para des(colonizar)patriarcalizar nuestro conocimiento, la academia, nuestra vida.” En *En Tiempos de muerte-cuerpos rebeldías resistencias*, coordinado por Xochitl Leyva Solano y Rosalba Icaza, 339–62. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Longa, Francisco Tomás. 2019. *Historia del movimiento evita: la organización social que entró al estado sin abandonar la calle*. Siglo XXI.
- Lopreite, Debora. 2022. “The Long Road to Abortion Rights in Argentina (1983–2020).” *Bulletin of Latin American Research*, Enero. <https://doi.org/10.1111/blar.13350>.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1962. *The Phenomenology of Perception*. Routledge. Traducido por Colin Smith.
- Mizangas. 2022a. “Buscar pocas palabras que nos identifiquen es buscar en la memoria colectiva.” Instagram. 25 de octubre, 2022. <https://www.instagram.com/tv/CkKByVCDGGea/>.
- Mizangas, Integrante. 2022b. “Entrevista Con Integrante de Mizangas,” 29 de noviembre, 2022.
- Mizangas Mujeres Afrodescendientes. n.d. “Mizangas Mujeres Afrodescendientes. Sumando Esencias Para Construir Equidad.” Recuperado el 6 de noviembre, 2022. <https://www.mizangas.com/>.
- Morales Gómez, Claudia Abigail. 2021. “Ciudadanía corporativa como medio de discursos transnacionales. reflexiones desde el caso mexicano.” En *Empresas Transnacionales y derechos humanos: debates desde américa latina*, coordinado por Ana Luisa Guerrero Guerrero, 171–94. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.
- Moreira Selva, Siboney. 2022. “Charla con profesora de la Universidad de la República de Uruguay, (Udelar),” 27 de septiembre, 2022.
- Morgade, Graciela. 2019. “Feminismos en plural y el movimiento peronista.” En *Feminismo y Peronismo: reflexiones históricas y actuales de una articulación negada*, coordinado por Estela Díaz, 115–26. Editorial de la Universidad Nacional de La Plata (EDULP).

- Musa, Marcelo Nestor. 2018. "Revolución de Mayo." Enciclopedia de Historia. 2018. <https://enciclopediadehistoria.com/revolucion-de-mayo/>.
- Myers, Jorge. 2015. "Clío Filósofa: los inicios del discurso histórico rioplatense (1830-1852)." *Varia Historia (Belo Horizonte)* 31 (56).
- Nora, Pierre. 1998. "La aventura de 'les lieux de mémoire.'" En *Memoria e Historia*, 19–39. Madrid: Marcial Pons.
- Panella, Claudio. n.d. "La Fundación Eva Perón: ayuda social y compromiso político." Facultad de Periodismo y Comunicación Social. Universidad Nacional de La Plata. Recuperado el 3 de marzo, 2023. <https://perio.unlp.edu.ar/2019/06/19/la-fundacion-eva-peron-ayuda-social-y-compromiso-politico/>.
- Parkins, Wendy. 2000. "Protesting like a Girl." *Feminist Theory* 1 (1): 59–78. <https://doi.org/10.1177/14647000022229065>.
- Pepe, Lorenzo Antonio. 2020. "19 de junio de 1948 – Primera inauguración de La Fundación Eva Perón." Instituto Nacional Juan Domingo Perón. De Estudios e Investigaciones Históricas, Sociales, y Políticas. 20 de junio, 2020. <https://www.jdperon.gov.ar/2020/06/creacion-de-la-fundacion-ayuda-social-maria-eva-duarte-de-peron/>.
- Pérez, Adrián. 2004. "Expresiones populares y cinematográficas del descontento con la nación argentina: piquetes, cacerolazos y el motivo de la madre perturbada." *Alteridades*.
- Perón, Eva. 1951. *La Razón de Mi Vida*. Buenos Aires.
- Peterson, Abby. 2001. "The Militant Body and Political Communication: The Medialisation of Violence." En *Contemporary Political Protest*, 69–101. Aldershot: Ashgate.
- Petit, Jean-Luc, ed. 1991. *L'événement en perspective*. Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. <https://doi.org/10.4000/books.editionsehess.9564>.
- Pigna, Felipe. 2022. "Secuestro y desaparición del cadáver de Eva Perón." *EL PAÍS Argentina*, 22 de julio, 2022.
- Pisarenko, Natacha. 2010. "Argentina's Bicentennial." Boston.Com. 26 de mayo, 2010. http://archive.boston.com/bigpicture/2010/05/argentinas_bicentennial.html.
- Pita, Federico, y Laura Pérez. 2023. "Laura Pérez: 'El feminismo negro da una opción a las personas de construirse y de no perder su identidad.'" *Página 12*, 2 de agosto, 2023.
- Pogliaga, Diana. 2017. "La Grieta como negación de la política." *Bordes. Revista de Política, Derecho, y Sociedad*, 18 de julio, 2017.
- Profesionales de la Salud por el Derecho a Decidir. n.d. "Profesionales de La Salud Por El Derecho a Decidir." Redsaluddecidir.Org. Recuperado el 9 de mayo, 2023. <https://redsaluddecidir.org/quienes-somos/>.
- Quispe, Laki. 2022. "Entrevista Con Laki Quispe de TeleSISA," 18 de noviembre, 2022.
- Rabinow, Paul. 2016. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. University of California Press.
- Radio Autónoma Piuke. 2022. "Reporte sobre las presas políticas mapuche." Radio. 21 de octubre, 2022. <https://argentina.indymedia.org/2022/10/23/argentina-reporte-sobre-las-presas-politicas-mapuche/>.
- Rafael, Vicente L. 2014. "The Undead: Notes on Photography in the Philippines, 1898–1920s." En *White Love and Other Events in Filipino History*, 76–102. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822380757-004>.
- Real Academia Española. 2022. "Performance, Definición." Real Academia Española. 2022. <https://dle.rae.es/performance>.
- Reinelt, Janelle G. 2002. "The Politics of Discourse: Performativity Meets Theatricality." *SubStance* 31 (2): 201–15. <https://doi.org/10.1353/sub.2002.0037>.

- Ricoeur, Paul. 2004. *La Memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: FCE.
- Ríos, Lucía. 2018. “Campana ‘Provida’: ¿Cómo Nació El Pañuelo Celeste?” *Télam Digital*, 16 de mayo, 2018.
- Rivas, Mariano. 2021. “‘Llegamos de los barcos’: ¿mito o realidad?” Unidiversidad. 11 de junio, 2021. <https://www.unidiversidad.com.ar/llegamos-de-los-barcos-mito-o-realidad>.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2018. *Un Mundi Ch'ixi Es Posible*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Roach, Joseph R. 1996. *Cities of the Dead: Circum-Atlantic Performance*. New York: Columbia University Press.
- Robben, Antonius C. G. M. 2018. *Argentina Betrayed: Memory, Mourning, and Accountability*.
- Robben, Antonius C. G. M. 1995. “The Politics of Truth and Emotion among Victims and Perpetrators of Violence.” En *Fieldwork under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*, coordinado por Carolyn Nordstrom and Antonius C. G. M. Robben. Berkeley: University of California Press.
- Roberto Bergalli. 2010. “Presentación. Memoria colectiva como deber social.” En *Memoria colectiva como deber social*, coordinado por Iñaki Rivera Beiras y Roberto Bergalli, 5–23. Desafío(s). Utopías del control y control de las utopías. Barcelona: Antropos Editorial.
- Robles, Candela, y Sol Vasallo. 2020. “El Origen de Los Pañuelos Verdes.” Instagram. 2 de diciembre, 2020. https://www.instagram.com/p/CIS2_uiA0Sx/?igshid=NWRhNmQxMjQ=.
- Rojas Pérez, Isaias. 2008. “Writing the Aftermath: Anthropology and ‘Post-Conflict.’” En *A Companion to Latin-American Anthropology*, coordinado por Deborah Poole, 254–75. Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd.
- Romano, Claude. 2008. *Lo Posible y el acontecimiento: introducción a la hermenéutica acontecimental*. Universidad Alberto Hurtado.
- Rubio, Jennifer. 2021. “El problema de la latinidad.” Instagram. 16 de septiembre, 2021. <https://www.instagram.com/p/CT4-a0GFJs0/?igshid=NWRhNmQxMjQ=>.
- Sánchez, Mikaela, y Mizangas Movimiento de Mujeres Afro. 2021. “Collar Mizangas.” Facebook. 10 de febrero, 2021. <https://www.facebook.com/MizangasMujeresAfrodescendientes/posts/pfbid0LsopDKcBVX2QHtZPjMdSZyvL7vdJbP1UREas14Bcryp8NNLEjCBqjuK4kR68yDpCl>.
- Santa María, Victor. 2017. “A 40 Años de La Primera Ronda de Madres.” Victor Santa María. 30 de abril, 2017. <https://victorsantamaria.com.ar/a-40-anos-de-la-primera-ronda-de-madres/>.
- Sanz, Susana. 2019. “Las Mujeres Peronistas en los feminismos: orígenes y procesos.” En *Feminismo y Peronismo: reflexiones históricas y actuales de una articulación negada*, coordinado por Estela Díaz, 67–84. Editorial de la Universidad Nacional de La Plata (EDULP).
- Saponara Spinetta, Valeria Lucía. 2011. “Si Evita Viviera Sería Montonera.” En Buenos Aires.: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Sarmiento, Domingo Faustino. 1845. *Facundo o Civilización y Barbarie*.
- Sarquis, Mora. 2020. “Eva Perón Con Pañuelo Verde.” Instagram. 7 de mayo, 2020. https://www.instagram.com/p/B_5Gg_8gWQz/?igshid=YmMyMTA2M2Y=.
- . 2022. “Día de La Lealtad Peronista.” Instagram. 17 de octubre, 2022. <https://www.instagram.com/p/Cj0sBPgOGBt/?igshid=YmMyMTA2M2Y=>.
- Schechner, Richard. 2000. *Performance. Teoría y prácticas interculturales*. Traducido por M. Ana Diz. Buenos Aires: Libros del Rojas, Universidad de Buenos Aires.
- . 2002. *Performance Studies: An Introduction*. London: Routledge.
- Segato, Rita. 2007. *La Nación y Sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

- Sistema Federal de Medios y Contenidos Públicos, Presidencia de la Nación. 2016. “24 de Marzo - Discurso de Jorge Rafael Videla sobre los desaparecidos.”
- Socorristas en Red. 2022. “Socorristas En Red (Feministas y Transfeministas Que Abortamos).” Socorristasenred.Org. 2022. <https://socorristasenred.org/quienes-somos/>.
- Sosa Gonzalez, María Noel. 2021. *De la orfandad al linaje. Luchas feministas en el Uruguay post dictadura*. México.
- Sutton, Barbara. 2010. *Bodies in Crisis: Culture, Violence, and Women's Resistance in Neoliberal Argentina*. Rutgers University Press.
- Sutton, Barbara, y Elizabeth Borland. 2017. “El discurso de los derechos humanos y la militancia por el derecho al aborto en la argentina.” In. ResearchGate.
- Tavera Fenollosa, Ligia. 2019. “Nuevo enfoques frente a viejos dilemas: la perspectiva contecial en el estudio de las consecuencias políticas de los movimientos sociales en América Latina.” En *Dilemas de la acción colectiva en América Latina: Entre la incidencia institucional y la protesta social*, coordinado por Berenice Ortega Bayona and Kristina Pirker, 157–83. Instituto Mora.
- . 2020. “Las ciencias sociales frente al acontecimiento: reflexiones desde la filosofía francesa contemporánea.” En *Debatir la sociología. Debate renovado e innovador de las ciencias sociales*, coordinado por Ligia Tavera Fenollosa y Nelson Arteaga Botello, 21–38. Ciudad de México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Taylor, Diana, y Juan Villegas, eds. 1994. *Negotiating Performance: Gender, Sexuality, and Theatricality in Latin/o America*. Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv12102kh>.
- Taylor, Diana. 1994. “Performing Gender: Las Madres de La Plaza de Mayo.” En *Negotiating Performance: Gender, Sexuality, and Theatricality in Latin/o America*, coordinado por Diana Taylor y Juan Villegas, 275–305.
- . 2003a. “‘You Are Here’: H.I.J.O.S. and the Dna of Performance.” En *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*, p161-189. Duke University Press.
- . 2003b. “Acts of Transfer.” En *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*, 1–52. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822385318-001>.
- . 2003c. *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822385318>.
- TeleSISA. 2020a. “¿Queremos practicar el aborto del misoprostol o queremos recuperar nuestras medicinas ancestrales?”. Youtube. 14 de diciembre, 2020. https://www.youtube.com/watch?v=fHQBmk2-_Hk.
- . 2020b. “El Aborto en las villas: ‘lo estamos nombrando y eso ya es muy poderoso’.” Youtube. 29 de diciembre, 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=V8cN9dIuvoM>.
- . 2022. “Perfil de Instagram de TeleSISA.” Instagram. 27 de junio, 2022. <https://instagram.com/telesisaoficial?igshid=YmMyMTA2M2Y=>.
- TN. 2020. “Aborto Legal | La plaza, entre llantos de bebés y el calor de la marea verde.”
- Trincherro, Héctor Hugo. 2006. “The Genocide of Indigenous Peoples in the Formation of the Argentine Nation-State.” *Journal of Genocide Research* 8 (2): 121–35. <https://doi.org/10.1080/14623520600703008>.
- . 2009. “Los masacres del olvido. Napalpí y Rincón Bomba en la genealogía del genocidio y el racismo de estado en la Argentina.” *RUNA: Archivos Para Las Ciencias Del Hombre*.
- Trovar, Patricia. 2015. “Cuerpo Incierto.” LIBEN. 2015. <https://www.liben.me/uncategorized/cuerpo-incierto/>.

- Turner, Victor. 1995. "Liminality and Communitas." En *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, 94–130. Aldine Transaction.
- Urban, Greg. 2001. *Metaculture: How Culture Moves through the World*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Valobra, Adriana. 2019. "De vínculos difíciles, pero no imposibles." En *Feminismo y Peronismo: Reflexiones históricas y actuales de una articulación negada*, coordinado por Estela Díaz, 33–48. Editorial de la Universidad Nacional de La Plata (EDULP).
- Vázquez, Cecilia. 2019. "Las multitudes feministas en el espacio público: estéticas, afectos y política." En. Salta, Argentina: Universidad Nacional de Salta.
- Vega, Cristina. 2020. "Rutas de la reproducción y el cuidado por América Latina. Apropiación, valorización Colectiva y política." En *La vida en el centro. Feminismo, reproducción y tramas comunitarias*, coordinado por Mariana Menéndez and Mariana García, 67–124.
- Vicente, Carlos Manuel. 2016. "Facundo: La Pluma y El Ideario de Sarmiento." *Sociales y Virtuales*, 2016. <http://socialesyvirtuales.web.unq.edu.ar/dossier/dossier-literatura-argentina/facundo-la-pluma-y-el-ideario-de-sarmiento/>.
- Wagner-Pacifci, Robin. 2010. "Theorizing the Restlessness of Events." *American Journal of Sociology* 115 (5): 1351–86. <https://doi.org/10.1086/651299>.
- Yong, KEE HOWE. 2006. "Silences in History and Nation-State: Reluctant Accounts of the Cold War in Sarawak." *American Ethnologist* 33 (3): 462–73. <https://doi.org/10.1525/ae.2006.33.3.462>.
- Yupanqui, Louis. 2020. "Usar Estas Palabras Es Racista. Te Explico Por Qué." Instagram. 4 de julio, 2020. https://www.instagram.com/p/CCM7PHIBQuj/?utm_medium=copy_link.
- . 2021. "¿Dónde Estábamos Las Mujeres Negras? ¿Dónde Estábamos Las Mujeres Trans?" Instagram. 8 de marzo, 2021. <https://www.instagram.com/p/CMKZjREjxBp/?igshid=NWRhNmQxMjQ=>.

Imágenes

Imagen 1: El collar de Mizangas, p.8.

Sánchez, Mikaela, y Mizangas Movimiento de Mujeres Afro. 2021. "Collar Mizangas." Facebook. 10 de febrero, 2021. <https://www.facebook.com/MizangasMujeresAfrodescendientes/posts/pfbid0LsopDKcBVX2QHtZPjMdSZyVL7vdJbP1UREas14Bcryp8NNLEjCBjuK4kR68yDpCl>.

Imagen 2: Mapa de la Plaza del Congreso y sus alrededores en 2020, p.21.

TN. 2020. "Aborto Legal | La plaza, entre llantos de bebés y el calor de la marea verde."

<https://tn.com.ar/sociedad/2020/12/29/aborto-legal-la-plaza-entre-llantos-de-bebes-y-el-calor-de-la-marea-verde/>

Imagen 3: La plaza de Congreso dividida entre verde y celeste en agosto de 2018, p.22.

Alaniz, Rogelio. 2018. "Aborto: El Debate Sigue Abierto." *El Litoral*, 11 de agosto, 2018.

Imagen 4: Desfile del bicentenario - representando la provincia de Catamarca, el 22/05/2010, p.31.

Pisarenko, Natacha. 2010. "Argentina's Bicentennial." Boston.Com. 26 de mayo, 2010. http://archive.boston.com/bigpicture/2010/05/argentinas_bicentennial.html.

Imagen 5: "Pan dulce peronista. ¡Feliz 2021! Sin COVID y con justicia social." Foto mía. Vigilia del 10/12/2020, p.37.

Imagen 6: Evita feminista, p.41.

Sarquis, Mora. 2020. "Eva Perón Con Pañuelo Verde." Instagram. 7 de mayo, 2020. https://www.instagram.com/p/B_5Gg_8gWQz/?igshid=YmMyMTA2M2Y=.

Imagen 7: La maternidad será deseada o no será. Foto mía. Plaza Congreso, vigilia del 10/12/2020, p.42.

Imagen 8: ¿Aborto, Kirchnerismo y genocidio? Foto mía. Plaza Congreso, vigilia del 10/12/2020, p.43.

Imagen 9: Dibujo realizado por el Día de la lealtad peronista (el 17/10), p.45.

Sarquis, Mora. 2022. "Día de La Lealtad Peronista." Instagram. 17 de octubre, 2022. <https://www.instagram.com/p/Cj0sBPgOGBt/?igshid=YmMyMTA2M2Y=>.

Imagen 10: La ronda de las Madres, p.51.

Santa María, Victor. 2017. "A 40 Años de La Primera Ronda de Madres." Victor Santa María. 30 de abril, 2017. <https://victorsantamaria.com.ar/a-40-anos-de-la-primera-ronda-de-madres/>.

Imagen 11: Escrache organizado por H.I.J.O.S. Foto tomada por H.I.J.O.S, p.54.

Taylor, Diana. 2003a. "'You Are Here': H.I.J.O.S. and the Dna of Performance." En *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*, p161-189. Duke University Press.

Imagen 12: "Usted está aquí". Foto tomada por el Grupo Arte Callejero (2000), p.54.

Taylor, Diana. 2003a. “‘You Are Here’: H.I.J.O.S. and the Dna of Performance.” En *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*, p161-189. Duke University Press.

Imagen 13: Piquete en el centro de la ciudad de Buenos Aires, p.57.

Asociación de Reporteros Gráficos de la República Argentina. 2011. *19 y 20 10 AÑOS FOTOPERIODISMO EN LA CALLE*.

Imagen 14: Cacerolazo frente al Congreso, p.58.

Asociación de Reporteros Gráficos de la República Argentina. 2011. *19 y 20 10 AÑOS FOTOPERIODISMO EN LA CALLE*.

Imagen 15: Fotos-escraches de los femicidas y jueces complicés. Foto mía, tomada el 17/02/2021, en la Plaza Lavalle (Frente al Poder Judicial), p.61.

Imagen 16: “A la justicia patriarcal le gritamos nunca más”. Demonstración en repudio al femicidio de Úrsula Bahillo. Foto mía tomada el 17/02/2021, en la Plaza Lavalle (Frente al Poder Judicial), p.62.

Imagen 17: El origen de los pañuelos verdes, p.64.

Robles, Candela, y Sol Vasallo. 2020. “El Origen de Los Pañuelos Verdes.” Instagram. 2 de diciembre, 2020. https://www.instagram.com/p/CIS2_uiA0Sx/?igshid=NWRhNmQxMjQ=.

Imagen 18: ¡Pañuelos arriba! Foto mía, tomada el 10/12/2020, en frente al Congreso, p.77.

Imagen 19: El “grito indio” el 30/12/2020, p.91.

García, Julieta. 2020. “#29D Así Se Vivía La Vigilia.” Instagram. 30 de diciembre, 2020. <https://www.instagram.com/p/CJbtgPmHQkq/?igshid=NWRhNmQxMjQ=>.

Imagen 20: Captura de pantalla de la historia de Instagram de @Luandafro, el día en que se confirma la legalización del proyecto de ley para el aborto (30/12/2021), p.91.

Imagen 21: Captura de pantalla de la historia de Instagram @pibaafroqom, el día en que se confirma la legalización del proyecto de ley para el aborto (30/12/2021), p.91.

Imagen 22: Stand de libros antirracistas durante la demostración en repudio al femicidio de Úrsula Bahillo. Foto mía tomada el 17/02/2021, en la Plaza Lavalle (Frente al Poder Judicial), p.93.

Imagen 23: Expresión Mole. Foto del 26 febrero de 2021, p.96.

Brenner, Clara, y Franco Fafasuli. 2021. “‘Basta’ - Expresión Mole.” Instagram. 26 de febrero, 2021. <https://www.instagram.com/p/CLwmhzzAHVs/?igshid=YmMyMTA2M2Y=>.

Imagen 24 y 25: Performance de las guerreras con sus escudos. Fotos mías, tomadas el 08/03/2021, p.98.

Imagen 26: Los bombos feministas. Foto mía tomada de Talleres Batuka, el 17/02/2021, p.98.

Imagen 27: ¿Dónde estaban? Publicación de Instagram de la activista trans afroargentina, Louis Yupanqui, en el marco del 8M, p.103.

Yupanqui, Louis. 2021. “¿Dónde Estábamos Las Mujeres Negras? ¿Dónde Estábamos Las Mujeres Trans?” Instagram. 8 de marzo, 2021. <https://www.instagram.com/p/CMKZjREjxBp/?igshid=NWRhNmQxMjQ=>.

Imagen 28: "Ahora... Argentines aborten su blanquitud". Captura de pantalla de la historia de la activista antirracista @pibaafroqom, poco después de la legalización del proyecto de ley para el aborto (30/12/2021), p.111.