



12° CONGRESO ARGENTINO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL

La Plata, junio y septiembre de 2021

GT33: Antropología de y desde los cuerpos

Rituales feministas: Maquillaje mutuo y su aspecto ritual-sensorial— El *glitter* verde como expresión y cultivación de la subjetividad feminista

Stefanie Langner. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación,
Universidad Nacional de La Plata. Wirtschafts- und Sozialwissenschaftliche Fakultät,
Universität Rostock. dessi_sl@gmx.de

Giulia Specht. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad
Nacional de La Plata. Wirtschafts- und Sozialwissenschaftliche Fakultät, Universität
Rostock. a.giulia.specht@gmail.com

Resumen

El objetivo de la ponencia es presentar algunos resultados de nuestra investigación sobre la ritualización de la militancia feminista. En esta pretendemos analizar las dimensiones sensoriales de las prácticas corporales y reapropiaciones del cuerpo femenino que se pueden observar en las marchas feministas. De esta manera queremos poner el foco en las dimensiones sensoriales y festivas que ofrece la militancia feminista a sus participantes y de qué manera sirven como una cierta forma de resistencia.

Como ejemplo específico se toma en este trabajo el fenómeno de maquillarse mutuamente con glitter verde la cara y/o el cuerpo. El maquillaje mutuo tanto como el color verde son elementos cruciales de las marchas feministas en Argentina y les

otorga cierta estética específica que hoy en día identifica al movimiento a nivel internacional.

En base a observaciones etnográficas del caso concreto del maquillaje mutuo en marchas feministas de Buenos Aires, el análisis pretende recuperar teorías del ritual para discutir el “maquillar” como parte de un ritual feminista, que no es solamente expresión sino también cultivación de ciertas sensibilidades feministas. Modificaciones en la piel o en el cuerpo son vistos como estrategias de empoderamientos del cuerpo femenino o actos de resistencias que cuestionan narrativas o relaciones de poder existentes que se suelen expresar sobre y en el cuerpo femenino. También queremos dar cuenta de lo que produce el acto de maquillarse y la experiencia del maquillaje mutuo más allá de su función social o simbólica. Nos preguntamos en qué medida el cuerpo representa en esa práctica un medio de incorporar y experimentar posiciones feministas. Para esto el trabajo recurre y discute diferentes aportes desde la antropología del cuerpo poniendo énfasis en aportes más fenomenológicos. La ponencia aporta en este sentido reflexiones acerca de experiencias corporales como medio de cultivar subjetividades y modos de ser feminista.

Palabras Claves: *antropología de los cuerpos; experiencia corporal; militancia feminista; teorías del ritual.*

Introducción

Este trabajo propone indagar en la ritualización de la militancia feminista y en cómo esta permite constituir una conexión entre lxs participantes dentro del colectivo. Como ejemplo específico tomamos el fenómeno de maquillarse mutuamente con *glitter* la cara y/o el cuerpo, algo que se puede observar antes y durante las marchas y en concentraciones feministas. Ahí el maquillaje mutuo se presenta como una práctica ritualizada, ya que se trata de una práctica social repetitiva y casi obligatoria en el contexto de las manifestaciones feministas. La presuposición que guía el análisis es que esta práctica no es solamente expresión, sino también cultivación de ciertas sensibilidades feministas.

Si entendemos que los humanos somos seres corporales hay que tener en cuenta lo sensual y los afectos a la hora de hablar sobre identidades. En este sentido, los cuerpos juegan un rol destacable para el desarrollo de las identidades. El movimiento feminista es uno de los ejemplos contemporáneos más importantes que da cuenta cómo el contacto entre los cuerpos siembra identidad. Las prácticas corporales que presenciamos en las marchas feministas son producto de una identidad feminista y al mismo tiempo la producen.

Más allá de la identidad colectiva que presencian lxs actores en movimientos sociales, aquí quisiéramos hacer énfasis en la “experiencia corporal encarnada” para –siguiendo a Imke Schmincke (2018)– repensar a partir de teorías del cuerpo la subjetividad en términos de una subjetividad colectiva. Vale aclarar que la cuestión del cuerpo como medio de cultivar y mediar experiencias estuvo desde sus inicios estrechamente vinculada al tema de la subjetividad. En este contexto se sostiene que la subjetividad no es solamente producto de estructuras sociales y doctrinas, sino que, además, es cultivada a través de prácticas. En el presente estudio pretendemos discutir la hipótesis de una subjetividad colectiva basada en la experiencia del cuerpo.

A partir de un trabajo etnográfico en las marchas durante los años anteriores a la pandemia (especialmente durante 2019) buscamos hacer énfasis en el maquillaje mutuo y analizarlo como una práctica corporal que crea una intimidad entre sus participantes. Nuestra hipótesis es que dicha práctica genera lazos afectuosos y sensuales, a través de los cuales las mujeres podemos posicionarnos dentro de un movimiento y como sujeto colectivo.

Para dar cuenta de las múltiples implicancias del maquillaje mutuo recorreremos las teorías antropológicas y sociológicas acerca del ritual, las ideas actuales desde la antropología del cuerpo y la idea de Schmincke (2018) sobre el entrelazamiento entre subjetividad y subjetividad colectiva. Así, proponemos analizar el maquillaje desde diferentes ejes teóricos como una práctica socio-corporal que juega un rol destacado en la creación de un “nosotrxs”.

Más allá de nuestra observación participante en marchas feministas importantes como el 8M y el 3J, procuramos dar cuenta de una antropología desde el cuerpo. Es

decir, que incluimos en nuestra investigación experiencias propias como participantes en las marchas, como feministas y militantes. El conocimiento desde el cuerpo – o como proponen algunxs autores una “Antropología desde el cuerpo” – como otra herramienta en el trabajo de campo facilitó “conocer las experiencias de los otros” (Puglisi, 2014, p. 109-110), además de sentirnos parte del mismo movimiento sobre el cual se trata el presente trabajo.

Para las entrevistas elegimos mujeres que veíamos maquillarse en las marchas o participar en grupo con el *glitter* ya puesto. Hicimos algunas entrevistas espontáneas tanto en la marcha del 3J 2019 como en la del 8M 2020. Con otras, durante el confinamiento, pudimos coordinar para realizar (por Skype o Zoom) entrevistas semi-estructuradas post marcha. También incluimos a compañeras de militancia en nuestro trabajo de campo, realizando entrevistas con ellas. Todas ellas tienen en común la autoidentificación como feministas y la participación frecuente en las marchas.

Verde, violeta y purpurina en las protestas feministas en Argentina

Cómo la mayoría de los movimientos sociales, el movimiento feminista en Argentina se ha caracterizado por cierta estética, en la cual sobresalen el color verde y violeta y, además, el *glitter*.

El movimiento feminista es hoy en día uno de los protagonistas en el escenario político y está más activo que nunca. En los últimos seis años creció rápido y constantemente, y llegó a tener una visibilidad y capacidad histórica de actuación, no sólo en Argentina sino en el continente americano entero. A partir de la primera manifestación con la consigna #NiUnaMenos, el 3 de junio de 2015, el movimiento feminista en Argentina logró una masividad y la constante presencia en las calles, y se estableció en la agenda política. Si bien la Campaña por el Aborto legal, seguro y gratuito tiene una trayectoria de lucha larga –pues, se fundó ya en el año 2005– logró su máxima visibilidad a partir del 2015, cuando los colores verde y violeta tomaron las calles primero en Buenos Aires y después en todo el país. En este contexto el verde hace referencia a la Campaña, ya que usan como identificación un pañuelo de color verde. La exigencia por el aborto legal se estableció como una de

las prioridades del movimiento y así se convirtió el verde en un color emblemático para el feminismo en Argentina como también en otros países latinoamericanos. El pañuelo verde se convirtió, en consecuencia, en uno de los emblemas que da cuenta de una red amplia de feministas en el mundo, que apoyan y comparten las luchas al igual que sus recursos estéticos. Es por esto que la presencia de los colores verde y violeta en las marchas feministas es imprescindible. En las entrevistas nos cuentan todas las entrevistadas que usan para pintarse “usualmente verde y violeta y después, últimamente, cualquier color. Pero siempre trato de que sea verde y violeta” (Milagros¹) y por otro lado respecto al significado, “[...] verde por el aborto y violeta por el feminismo” (Micaela) lo cual reafirma también Juliana: “El verde por el aborto legal y el violeta como color del movimiento feminista [...]. Y esos colores significan para mí otros símbolos de la revolución y de la lucha feminista.” Más allá de los colores y el maquillaje de la cara, se pueden observar también participantes que se pintan otras partes del cuerpo o escriben frases sobre su torso o espalda. Para Juliana depende de la marcha qué tipo de pintura usa: “Si es una marcha del orgullo seguramente me pinto algo en las tetas, algunos fuegos, la vida es corta hacete torta [...]. No es siempre lo mismo y tampoco es en todas las marchas.”

El maquillaje como ritual feminista

El maquillaje previo a las manifestaciones feministas se ha establecido como una especie de ritual preparativo para participar en las marchas. Por lo tanto, nos proponemos indagar en el presente trabajo en el aspecto ritualizado del maquillaje en las marchas. Podemos hablar de un ritual o bien de una práctica ritualizada en cuanto se trata de un hecho social que implica cierta formalidad y constancia, y que a su vez tiene una dimensión performativa (Carozzi, 2013).

¹ Todas las entrevistas fueron grabadas en el presente año después de un primer contacto con las entrevistadas en manifestaciones feministas durante los años 2019 y 2020. Los nombres de las entrevistadas fueron cambiados por cuestiones de privacidad de datos.

Las mujeres que entrevistamos sobre sus “rutinas estéticas” antes de ir a una de las marchas feministas confirman que, por un lado, hay cierta rutina implícita alrededor del maquillaje previo, y que por otro lado es una actividad que se suele compartir en grupo. De este modo, Milagros enfatiza el hecho de que se trata de una “actividad que se hace en grupo” y Micaela explica que el *glitter* también se lleva a las marchas para compartirlo entre amigxs:

Sí, cuando voy a una marcha feminista me suelo poner glitter en la cara [...] y me pinto por lo general cuando ya estoy con amigues nunca sola. [...] Por lo general, yo solía comprar glitter y las personas con las que me rodeaba también suelen comprar y llevar y se compartía.

Juliana, por su lado, indica que el *glitter* estaba más presente en su vida en la época cuando militaba en el eje feminista de una organización política y que en ese grupo alguien siempre llevaba *glitter* a la manifestación para pintarse en la plaza donde se concentraba para luego iniciar la marcha.

Nos preguntamos, entonces, qué aspectos de los estudios del ritual pueden ayudarnos a pensar el fenómeno del maquillaje en las marchas. Podemos encontrar diferentes enfoques a lo largo de la antropología en cuanto al estudio de los rituales. Por mucho tiempo prevaleció el análisis de los rituales como actos que cumplían con cierta función, ya sea para el individuo o para la sociedad, en particular también para la cohesión social siguiendo la línea de Durkheim. A estos enfoques más funcionalistas también se sumaron enfoques más simbólicos, como el de Victor Turner.

En cuanto a nuestro caso empírico del maquillaje previo a las marchas, podemos encontrar que esta práctica parece cumplir tanto con funciones sociales como con aspectos simbólicos.

Pintar justo la cara, más que otras partes del cuerpo, es un acto altamente simbólico de pertenencia e identidad. El maquillaje en la cara tiene una larga tradición histórica, y así también una carga simbólica que fue cambiando, pero que hay que tener en cuenta a la hora de hablar sobre el maquillaje feminista.

Si bien al principio encontramos el maquillaje como diferenciación de clases, tal como indica Hoffarth (2017), ya al principio del siglo XIX se vuelve más bien un indicador de la pertenencia al género femenino. La idea de belleza y por ende la del maquillaje entonces tempranamente se asocia el género femenino (Hoffarth, 2017, p. 132). Que la idea del maquillaje haya dejado de ser en primer lugar un símbolo de pertenencia y diferenciación de clase y se haya vuelto una diferenciación de género, no quita el hecho de que en el acto y el estilo del maquillaje siempre se juega cierta pertenencia de diferentes *milieus* y clases sociales (Hoffarth, 2017, p. 132).

También se podría inducir en base a nuestras observaciones y entrevistas, que se requiere cierto capital cultural para saber qué tipo de maquillaje se usa y se considera apropiado para las marchas feministas. Así no solamente se expresa cierta subjetividad feminista en los diferentes símbolos y maneras de maquillarse en las marchas, sino también siempre se juega cierta pertenencia social.

En este sentido, por ejemplo, Milagros explica, que ella intenta evitar el círculo con la cruz para abajo, el símbolo de la mujer, porque le parece biologicista:

Trato de que sea verde y violeta. En cuanto a los símbolos, trato de no hacer el símbolo que indica mujer, viste el círculo con la cruz para abajo, porque me parece super biologicista porque remite a mujer cis, así que ese lo evito.

En nuestro caso del maquillaje previo a las marchas podemos observar cierta reinterpretación de la función social. Las mujeres lo viven como una estrategia de empoderamiento del cuerpo femenino y de resistencia que cuestionan narrativas o relaciones de poder existentes que se suelen expresar sobre y en el cuerpo femenino. Además se hace presente el mensaje que deja para lxs demás. En este contexto, Milagros no solamente destaca “me hace sentir empoderada”, sino también que con el *glitter* en la cara da “el mensaje que voy a la marcha o que vuelvo de ahí”. A su vez Juliana remarca que el empoderamiento no solamente surge de su cuerpo pintado, sino también por la singularidad del momento, de hacer algo que no hace durante el resto del año:

Cuando veo mi cara o mi cuerpo pintado de glitter, cuando estoy en la marcha del orgullo particularmente en tetas con el pecho pintado, sí me genera una sensación mortal de empoderamiento, porque es el único momento del año en que yo estoy en tetas prácticamente todo el día y lo disfruto muchísimo.

En base a los testimonios también podemos identificar cierta función social de esa práctica, que apunta a una cohesión social entre lxs participantes. Esto se ve reflejado en aspectos como el “compartir”, y el “generar comunidad” y vínculos incluso entre desconocidxs:

Respecto al cuerpo y las emociones, creo que me maquillo como perteneciente a la identificación, ¿no? Como el *glitter* en realidad comuna, comunaliza. Y permite la identificación visual con otra persona con la cual una no tendría vínculo de otra forma y es como que genera esa comunalización o esa cercanía por la marca compartida, digamos. (Micaela)

Algo interesante del *glitter*, me parece también, es el concepto del compartir. Y el de que, a lo mejor te ven que estás pintándole la cara alguien y una persona se acerca y te dice „me podés pintar a mí también?“ que puede ser que no te conozca.

El *glitter* genera comunidad en el espacio público, tanto durante como antes y después de las marchas y concentraciones. Aparece como signo de pertenencia a la comunidad en el subte, el colectivo, el barrio y en general en el camino hacia la marcha. Milagros manifiesta en la entrevista que el maquillaje logra

alargar el impacto que tiene la marcha, más allá de la marcha y el lugar donde está la marcha. Es como que muchas personas yendo de diferentes lugares maquilladas o consignas o lo que sea, no sé, genera otro impacto y me parece que llama más la atención que la gente esté pintada en la marcha.

Aparte de la atención que puede llamar que la gente esté pintada, Milagros nombra un aspecto interesante que es el de la extensión y del desplazamiento de la marcha a través del maquillaje. En este sentido, se crea otro espacio más amplio y abstracto

que el propio lugar de la marcha. Algo parecido pasa con el pañuelo verde que es usado con frecuencia fuera de eventos de connotación feminista y más bien en la cotidianidad. Eso puede generar un sentimiento de mayor seguridad en el espacio público, ya que muchas mujeres nos comentaron que sienten cierta complicidad cuando ven a otras chicas con el pañuelo, por ejemplo, en el subte.

En los párrafos anteriores se revela que el acto de maquillarse tiene tanto funciones simbólicas como funciones sociales. Pero justamente la práctica del maquillaje mutuo previa a las marchas tiene un lado sensorial significativo, que también se hace visible en los testimonios de lxs participantes. Las corrientes más clásicas del estudio del ritual han sido criticadas justamente por poner énfasis en el significado, sin considerar los elementos fenomenológicos y sensoriales. En ese sentido Carozzi (2005) sostiene que existe una tradición en las ciencias sociales de priorizar el discurso sobre el cuerpo, y en donde el discurso aparece como algo externo al cuerpo (Carozzi, 2005, p. 25-28). Siguiendo a esa crítica, después de haber analizado brevemente aspectos simbólicos y la función social, queremos en los próximos párrafos poner el foco en las cuestiones corporales, es decir, en cómo juega lo sensorial y lo corporal en el maquillaje. En el próximo apartado nos proponemos, entonces, analizar cómo ese aspecto corporal interviene en la experiencia de la participación y la autoidentificación feminista también a nivel de una identidad colectiva y un sujeto político.

Cuerpo, experiencia e identidades feministas

En efecto, el esfuerzo por recuperar el lado corporal y sensorial se ubica en un contexto más amplio, marcado por el creciente interés en el cuerpo en las Ciencias Sociales. Más allá del contexto ritual, la antropología del cuerpo pone énfasis en el cuerpo como medio de generar y expresar prácticas sociales. Y no solamente como medio en dónde se inscriben ciertas órdenes o prácticas sociales. El *body turn*, implica la recuperación de pensamientos fenomenológicos y se enfoca también en el cuerpo como medio de cultivar subjetividades.

El interés en el cuerpo como medio de expresión del *self*, y como centro de atención de la subjetividad encontramos ya a partir del siglo XX (Schüler, 2015, p. 14). Al lado

de los enfoques más sociológicos, que enfatizan más bien como se inscriben las prácticas y cierto orden social en el cuerpo, como lo encontramos en Marcel Mauss (1975) o bien Pierre Bourdieu (1977), la antropología del cuerpo se destaca principalmente por sus aportes más fenomenológicos y la percepción subjetiva del cuerpo (Schüler, 2015, p. 15). Hoy en día la antropología del cuerpo todavía se remite mayormente a la fenomenología y la teoría sobre el *leib*, en particular a Merleau-Ponty, que propone una distinción entre cuerpo y *leib* (Schüler, 2015, p. 18). Es justamente Merleau-Ponty quien deja una impronta fenomenológica, la cual después es retomada en la Antropología del cuerpo y que hoy en día sobre todo se desplaza en el concepto de Csordas (1990) sobre el *embodiment* (Schüler, 2015). Para su teoría del *embodiment* éste retoma las ideas de Merleau-Ponty y Pierre Bourdieu, y deja de lado la cuestión de las representaciones simbólicas del cuerpo. Csordas entiende la cultura no como algo que se puede observar, sino algo que se experimenta subjetivamente, en dónde el *leib* juega un rol central, ya que percibimos nuestro entorno y a nosotrxs mismxs solo a través de la existencia corporal (Schüler, 2015, p. 21). El cuerpo en este sentido cumple un rol importante en cómo nos percibimos a nosotrxs y a otrxs y Csordas reclama la experiencia encarnada como el punto de partida para analizar cualquier práctica social (Schüler, 2015, p. 21).

El enfoque corporal, entonces, no pregunta tanto por las prácticas sociales que se inscriben en el cuerpo, sino que acentúa más bien la cuestión por la percepción (Csordas, 1990, p. 8). Sin dudas el giro del *embodiment* permitió explorar la subjetividad en nuevas dimensiones (Csordas, 1990). Es decir, la subjetividad dejó de ser definida en términos de “significado” e “intencionalidad” y, en cambio, comenzó a ser entendida como algo que se construye en el actuar en base a una experiencia corporal-encarnada.

Experiencia corporal y subjetividad colectiva

El acto de maquillarse en los testimonios no solamente aparece como una práctica para expresar cierta pertenencia de la identidad colectiva “feminista”, sino una sensación encarnada de una comunidad imaginada. Así Micaela enfatiza “la sensación que provoca a nivel corporal de comunidad,” el maquillar al otrx.

Siguiendo a Csordas, podemos observar aquí cómo la objetivación de una experiencia encarnada genera un sentimiento específico de comunidad, en donde uno se estiliza como parte de esta identidad colectiva. Micaela cuenta:

Cuando maquillo a otra persona, por lo general, me da como un poco de pudor primero, y después me parece que es un momento de intimidad que se comparte en algún punto, en donde uno puede ofrecer y el otro recibir y viceversa. Así que me parece que es eso más que nada, como una especie de momento de intimidad. Y nada, el por qué me maquillo tiene que ver con eso que decía de la sensación que genera a nivel corporal de comunidad; aglutina, digamos, como el glitter logra aglutinar. Eso es lo que me parece que me hace sentir, son las emociones y sentimientos, unida.

Milagros, por su lado, relata que la experiencia de poner *glitter* a la otra forma parte de la militancia en las marchas. Dice: “te pongo glitter, me ponés glitter y así...”

Si bien el concepto de la experiencia encarnada se desarrolla a nivel individual, podemos observar en los testimonios que hay una experiencia corporal colectiva en el acto de maquillarse mutuamente.

Todas las entrevistadas ponen de relieve de una u otra manera “el concepto de compartir” (Micaela) cuando hablan del *glitter*. Indican que han maquillado no solamente a amigas y compañeras de militancia, sino también a otra gente en la marcha que no conocían. De esta forma se genera “una especie de momento de intimidad” (Micaela) con otra persona con la cual no se tendría vínculo fuera de la marcha. El maquillaje se presenta como una “marca compartida” (Milagros) que produce cercanía y hasta como un “lenguaje visual” a través del cual se amplía

la comunicación con ese otro y esa otra y ese otro [...], alguien al que nunca más vas a volver a ver o es alguien que en realidad nunca viste, porque las marchas suelen ser tan multitudinarias, que hay gente con la que nunca te vas a cruzar” (Micaela).

Además de la conexión y la comunicación que se genera entre amigos y desconocidos a través del glitter y el maquillaje mutuo se trata de una experiencia

que, según nuestras entrevistadas, “se plasma en el cuerpo” y suscita una sensación de comunidad “a nivel corporal” (Micaela). Esa experiencia corporal colectiva se constituye a través de tocar, sentir y adornar el cuerpo del “otrx”. Lxs “otrxs”, curiosamente, van desde el circuito de una amiga cercana a conocidas de grupos militantes o bien compañeras de trabajo, hasta incluso personas desconocidas que se maquillan y que promueven así un lazo social a través del cuerpo.

El maquillaje se puede entonces pensar tanto como experiencia corporal individual como experiencia corporal colectiva. Eso permite plasmar de qué modo se entrelaza la subjetividad, que se basa en una experiencia corporal encarnada, con la constitución de un colectivo, de una subjetividad colectiva. El maquillaje se podría leer como un ejemplo donde se entrelaza la subjetividad individual con una subjetividad colectiva.

Más allá del ejemplo específico del maquillaje mutuo encontramos una preocupación por el cuerpo a nivel colectivo en general. Lo que resalta en todas las entrevistas es el tema del autocuidado. Por un lado, se prefiere la comodidad ante la estética para ir a una marcha, es decir vestirse con jean o calza y zapatillas cómodas. Por otro lado, las mujeres nombran elementos que no pueden faltar que son la botella de agua para hidratarse, un abrigo por si hace frío y el desodorante para no pasarse en las entrepiernas. El propio cuerpo y su bienestar juegan un rol crucial a la hora de ir a la marcha. Esto va en contra de lo que nos sugiere constantemente la industria de la belleza, donde el sufrimiento es necesario para verse linda. Al respecto nos gustaría agregar algunas observaciones de la marcha del 8M 2020, la última marcha multitudinaria antes de la cuarentena. El cuidado del propio cuerpo se amplía y por más que las chicas no lo mencionen explícitamente en las entrevistas es algo que pudimos observar participando en ella. La botella de agua no es para una sola persona, más bien se comparte entre todxs. Lo mismo pasa con el desodorante y hasta con el abrigo. Con esas observaciones podemos dar cuenta de un cuerpo colectivo en las marchas feministas y podemos afirmar en base a nuestra investigación empírica que el autocuidado más allá del propio cuerpo se dirige a ese cuerpo colectivo.

En cuanto a la técnica “del cuidado del cuerpo” también se puede pensar que aquí se repite un patrón en dónde las mujeres se sienten responsables para el cuidado del cuerpo de otrx.

En este contexto y a fines de nuestro análisis, retomamos el concepto de la “experiencia presente” tal como la describe Raymond Williams en su libro *Palabras Clave*. La experiencia presente incluye no solamente el pensamiento, sino también el sentimiento. Es „el tipo más pleno, abierto y activo de conciencia“ (Williams, 2000, p. 138). La experiencia dentro del movimiento de mujeres genera nuevas formas de sentir y apunta a una conciencia activa de estar juntas, sentir las otras mujeres y disidencias, los cuerpos que están presentes. Se trata de un hecho que se hace presente en el intento de superar la distancia entre los cuerpos que hace el feminismo en forma de canciones que se cantan en las marchas, como por ejemplo “ahora que estamos juntas, ahora que sí nos ven...”, y por el tipo de contacto entre les participantes como los besos, agarrarse de las manos, bailar en grupo o maquillarse mutuamente. En las manifestaciones se trata de experimentar el mayor contacto humano posible. Se genera una conciencia concreta de los otros cuerpos que están al lado tuyo. En este sentido, es la experiencia colectiva la que cobra importancia dentro del feminismo y que aporta a que haya también un sentimiento de colectividad, de formar parte de algo más grande que la propia individualidad. También la experiencia entendida de este modo nos permite dar cuenta de sentimientos tales como: sentirse empoderada, segura, unida, etc. dentro del espacio que se habita y cómo ese tipo de sentimientos fundan una subjetividad colectiva dentro del movimiento.

Emociones: alegría y diversión

Las emociones forman parte del *leib*, y en las marchas se expresan también en la vestimenta y los colores de maquillaje que se eligen. En los testimonios resalta que el maquillaje para las marchas debe expresar alegría y diversión y al mismo tiempo cultivar dichas emociones entre las participantes. Lo festivo resulta ser una de las características específicas del movimiento feminista en Argentina, como nos comentaron las mujeres entrevistadas. La participación en una marcha se presenta

así como “la excusa para hacer una actividad que siempre me ha parecido divertida”, como enfatiza Milagros, y como “un momento divertido para salir a la calle a luchar” como comenta Juliana.

Queremos retomar esta idea y ponerla en el contexto de políticas neoliberales que se extendieron en los últimos años tanto en el continente latinoamericano, como en el mundo entero. Cabe aclarar aquí que entendemos como políticas neoliberales la economización de lo social y la evaluación del comportamiento individual con parámetros de utilidad, de lucro y ganancias, en general de economía y rentabilidad (Kastner, 2008, p. 49). De esa manera el individuo está sólo, en lucha y competencia continúa con todos los demás. Analizando el maquillaje mutuo en dicho contexto y viendo sus aspectos festivos y artísticos podemos afirmar que no es solamente un ritual que simboliza y cultiva una subjetividad feminista, sino que además aporta a un tipo de resistencia que se da dentro del movimiento.

Si entendemos como Sarah Ahmed (2010) las emociones como formas de acción, sembrar emociones en el contexto de una marcha feminista se inscribe en una práctica de protesta propia del feminismo; y vivir esas emociones durante la jornada de la marcha se convierte en una acción concreta. Como hemos expuesto anteriormente las manifestaciones, concentraciones y marchas del movimiento feminista en Argentina se destacan continuamente por su creatividad y alegría. Los días importantes de la agenda feminista como son el 8 de marzo y el 3 de junio nos encontramos en las calles por un lado con intervenciones artísticas y musicales y participantes que aparte de gritar demandas, bailan y cantan en las calles. Pero ¿qué es lo que produce esa felicidad en las marchas?

Para acercarnos a la pregunta aquí planteada y analizar las diferentes formas de resistencia de las feministas en Argentina nos resulta interesante considerar las conceptualizaciones sobre la „estrategia de la alegría“. El sociólogo Roberto Jacoby (2011, p. 412) describe dicha estrategia como „intento de recuperar el estado de ánimo a través de acciones asociadas a la música, hacer de ellas una forma de resistencia molecular y generar una territorialidad propia, intermitente y difusa.“ Si bien Jacoby habla de la música y se refiere sobre todo a conciertos de las bandas Virus y Los Redondos que actuaban en la clandestinidad durante la última dictadura

militar (1976-1983), encontramos algunas paralelas dentro del movimiento feminista e intentos de recuperar el estado de ánimo a través de otras acciones que no tengan que ver solamente con la música y ubicamos dentro de dichos intentos el uso del *glitter* y el maquillaje mutuo. En las diferentes entrevistas las mujeres nos hablaron de que maquillarse con *glitter* les parece “divertido”, “alegre” o “artístico” y que intentan usar “colores alegres [...], siempre colorido, que sea vistoso para llamar la atención”. Milagros entiende el *glitter* como una estrategia propia de la cuarta ola del feminismo y hace una referencia explícita a lo festivo que se genera en las marchas en Argentina:

“Y por otro lado creo que tiene una estrategia de interpelación hacer algo como atractivo, divertido, algo que llama más gente a hacerlo. Para mí la cuarta ola feminista tiene una estética que convence a militar o a sumarse, con un mensaje que es como bastante alegre o de fiesta o de festejo.”

Si suponemos que los afectos característicos del neoliberalismo son la angustia y la tristeza, entonces el concepto de Jacoby vuelve a cobrar importancia en el contexto actual del aumento de políticas neoliberales. La alegría se considera pues como la recuperación del ánimo positivo y una manera de estar juntas en el espacio público. Mientras la angustia nos paraliza y disminuye o elimina nuestra capacidad de actuar la alegría aumenta dicha capacidad (Tatián, 2019). Entendiendo la alegría de esta manera, podemos afirmar por consiguiente que se trata de una forma de resistencia, ya que se opone a lo que las políticas neoliberales tratan de imponer.

Queremos volver al concepto de la „resistencia molecular“ que utiliza Jacoby, ya que nos parece interesante en el contexto aquí planteado. La resistencia en el marco del feminismo rechaza el poder hegemónico y heteronormativo establecido y, asimismo, propone nuevos espacios, produce e inventa; mejor dicho, se reinventa y abre de esta manera espacios donde se posibilitan otros modos de vivir y sentir. Lo que está presente en la obra de Jacoby son las conceptualizaciones de Félix Guattari y Suely Rolnik (2006) sobre la “revolución molecular” que opera a un nivel micropolítico y se distingue de otras formas de resistencia por su capacidad de crear y abrir nuevos

espacios. La lucha a nivel macropolítico es “una lucha por oposición” (Rolnik, 2018, p. 122) donde existe una dialéctica en las relaciones de poder porque se persiguen intereses opuestos. Por el contrario, la lucha a nivel micropolítico no es por oposición, sino apunta a que podamos entendernos dentro de las relaciones de poder existentes e inventar otro discurso que cuestiona dichas relaciones y las deshace. También la psicóloga alemana Angelika Wagner afirma en un texto pionero que “cualquier movimiento de mujeres que aspire a cambiar las relaciones sociales existentes requiere transformaciones de la conciencia” (Wagner, 1973, p. 143). De esta manera no se podrán generar transformaciones a nivel macropolítico si no hay transformaciones a nivel micropolítico donde juega también la (sub)conciencia (Rolnik, 2018, p. 118-126). Confiriéndoles importancia a las emociones y los afectos, el feminismo apunta a generar otras formas de vida, de sentir(nos) y de relacionarnos, y opera en este sentido a nivel micropolítico, en el cual importan las prácticas corporales.

A modo de cierre

Hemos intentado dar cuenta cómo la nueva práctica social del maquillaje mutuo que se ha establecido en el contexto de las marchas feministas interviene en la constitución de un sujeto colectivo feminista.

Desde diferentes marcos teóricos pudimos señalar que la nueva práctica se presenta como un ritual con función social y simbólica, como una experiencia encarnada colectiva y además como estrategia de un sujeto político que opera a nivel micropolítico.

A modo de cierre queremos compartir algunas reflexiones que problematizan las ideas aquí expuestas y que abren el espacio para futuras profundizaciones.

En la última marcha del 8M (2021) constatamos, por un lado, el esfuerzo físico que supuso la movilización y, además, la implementación de protocolos contra el coronavirus, que suponían el uso de barbijos para cuidarse a unx mismx pero también para cuidar a lxs demás y el distanciamiento social. En este contexto el maquillaje mutuo perdió importancia. Así también se dejaba de compartir las botellas de agua por la misma razón. En un contexto donde el autocuidado ya no va más por

el lado del compartir sino por el lado del distanciarse, donde los cuerpos están separados, es legítimo preguntarse qué tipos de estrategias se está dando el feminismo, que permitan generar un cuerpo colectivo para continuar sembrando identidades feministas y seguir dando una lucha política.

Por otro lado, se abren discursos que cuestionan que el maquillaje mutuo y el *glitter* sean herramientas importantes del feminismo o de la militancia feminista. Una de las entrevistadas afirma que no ve “al maquillarse, al glitter como algo muy representativo, [...], de la lucha”, es más bien “una cosa más que puede estar o no” y que “la lucha va por otros lados que nada que ver con el glitter [...]”. También afirma nuestra observación de que el maquillaje parece haber perdido importancia cuando dice: “Las últimas marchas que he ido no me he pintado, ni con glitter, ni partes del cuerpo, ni nada.”

Vale indagar entonces en futuras investigaciones en la dialéctica que se plantea aquí entre estética y lucha feminista, y las estrategias de distinción que surgen.

Referencias bibliográficas

- Ahmed, S. (2010). *The promise of Happiness*. Durham, NC: Duke University Press
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carozzi, M.J. (2002). Creencias: lo que no es cuerpo para las ciencias sociales de la religión. *Religião & Sociedade*, 22(1), 77–92.
- Carozzi, M.J. (2005). Talking Minds: The Scholastic Construction of Incorporeal Discourse. *Body & Society*, 11(2), 25–39.
- Carozzi, M.J. (2013). *El estudio de los rituales: Clase Virtual II*. Buenos Aires: Flacso.
- Csordas, T. (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, 18(1), 5-47.
- Guattari, F. & Rolnik, S. (2006). *Micropolítica*. Cartografías del deseo. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Gugutzer, R. (2001). Grenzerfahrungen: zur Bedeutung von Leib und Körper für die personale Identität. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 25(1), 69-102.
- Hoffarth, B. (2017). *Der maskierte Körper Kosmetische Praktiken in der weiblichen Adoleszenz*, zuletzt geprüft am 12.06.2021.

- Jacoby, R. (2011). La alegría como estrategia. En Longoni, A. (comp.) *Roberto Jacoby. El deseo nace del derrumbe. Acciones, conceptos, escritos*. Barcelona: Ediciones de la central.
- Kastner, J. (2008). (Was heißt) Gegen-Verhalten im Neoliberalismus? En Hechler, D. & Philipps, A. (comps.) *Widerstand denken. Michel Foucault und die Grenzen der Macht*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Mauss, M. (1975). *Soziologie und Anthropologie*. München: Hanser
- Puglisi, R. (2014). Algunas consideraciones metodológicas y epistemológicas sobre el rol de la corporalidad en la producción del saber etnográfico y el estatuto atribuido a los sentidos corporales. *Antipoda*, 19, 95–119.
- Rolnik, S. (2018): ¿Cómo hacernos un cuerpo? Entrevista con Suely Rolnik, por Marie Bardet. En Gago, V., Gutiérrez Aguilar, R., Draper, S., Menéndez Díaz, M., Montanelli, M. & Rolnik, S. (comps.): *8M Constelación feminista. ¿Cuál es tu lucha? ¿Cuál es tu huelga?* Buenos Aires: Tinta Limón.
- Schmincke, I. (2018). Subjektivierung und (Körper-)Politik. Zur Bildung des kollektiven Subjekts Frauenbewegung. En Alkemeyer, T., Bröckling, U. & Peter, T., (comps.) *Jenseits der Person. Zur Subjektivierung von Kollektiven*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Schüler, S. (2015). Der Körper, die Sinne und die Phänomenologie der Wahrnehmung: Vom Embodiment- Paradigma zur Religionsästhetik. En Klinkhammer, G. (comp.) *Somatisierung des Religiösen. Empirische Studien zum rezenten religiösen Heilungs- und Therapiemarkt*. Bremen: Universität Bremen (Veröffentlichungen des Instituts für Religionswissenschaft und Religionspädagogik, 7).
- Tatián, D. (2019). *Spinoza disidente*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Wagner, A. (1973). Bewußtseinsveränderung durch Emanzipations-Gesprächsgruppen. En Schmidt, H.D., Schmerl, C., Krameyer, A., Wagner, A., Steinbach, D. & Schmidt-Mummendey, A. (comps.) *Frauenfeindlichkeit*. München: Juventa
- Williams, R. (2000). *Palabras Clave: Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

