

## Mercedes Barros

Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio. CONICET.  
Universidad Nacional de Río Negro. Universidad Nacional de Córdoba. Argentina

*mercedesbarros@gmail.com*

## María Marta Quintana

Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio. CONICET.  
Universidad Nacional de Río Negro. Argentina

*mquintana@unrn.edu.ar*

### **EL PAÑUELO COMO ARTEFACTO POLÍTICO: DESPLAZAMIENTOS Y DISPUTAS POR LA CALLE**

**Resumen:** *En este ensayo proponemos una interpretación del pañuelo como artefacto político y sus desplazamientos más recientes: desde el pañuelo blanco de las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, pasando por el verde de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, hasta el pañuelo celeste de los grupos antiderechos sexuales y (no) reproductivos. En particular, atendemos a las implicancias de esas derivas (contra)citacionales e intertextuales, en relación con una política de la calle y con las disputas en torno del derecho a la vida y los sentidos atribuidos a la maternidad, el parentesco y los roles sexo-genéricos, entre otras cuestiones.*

**Palabras clave:** *Activismo, género, derechos humanos, aborto, antiderechos*

#### ***The handkerchief as a political device: reflections on its displacements and disputes in the street***

**Abstract:** *In this essay, we aim to interpret the 'handkerchief' as a political device, as well as its most recent displacements: from the white handkerchief of the Mothers and Grandmothers of the Plaza de Mayo (Madres y Abuelas de Plaza de Mayo), through the green handkerchief of the National Campaign for the Right to a Safe, Free and Legal Abortion (Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito), to the light blue handkerchief of anti-sexual rights organizations. In particular, we look at the implications of these (counter)citacional and intertextual shifts, in relation to street politics and disputes over the right to life and the meanings attributed to maternity, kinship and gender roles, among other issues.*

**Keywords:** *Activism, gender, human rights, abortion, anti-rights*



## Introducción

En Argentina, hasta hace relativamente poco tiempo, la presencia del *pañuelo* en la política remitía (casi) sin solución de continuidad a la militancia de las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo. Pues fueron ellas quienes transformaron un elemento de uso ordinario en un artefacto político excepcional; más precisamente, en un símbolo de la lucha por la Memoria, la Verdad y la Justicia frente a los crímenes cometidos por la última dictadura cívico-militar. De ahí que la significancia del símbolo se haya tornado previsible, directa y acotada, como también sus efectos performativos: porque cuando esas mujeres *comunes* se colocan los pañuelos blancos sobre sus cabezas, no solo se transforman en Madres y Abuelas (con) mayúsculas sino que además alteran el campo de la aparición. Sin embargo, en la escena política actual, caracterizada por un protagonismo decisivo de los movimientos de mujeres, feministas y de la disidencia sexual, los pañuelos se han multiplicado y sus significados se han vuelto menos precisos. El pañuelo que se lleva de un lado a otro (en carteras, mochilas, atado a la muñeca, en el pelo o el cuello) se desplaza fluidamente de una reivindicación a otra, aunque no por ello sin esfuerzo, tiñéndose de diferentes colores (verde, naranja, violeta) y alojando en su interior distintas inscripciones y expresiones de deseo. Y aun cuando sus efectos performativos –vinculados con el activismo de las Madres y Abuelas– no dejan de ser efectivos, sus significados se alteran y no cesan de proliferar en función de otras derivas reivindicativas.

En virtud de ello, aquí nos interesa detenernos en dicho artefacto y en los usos heterogéneos que lo atraviesan y reconfiguran en el presente político. Porque si bien los distintos pañuelos conviven y confluyen en un mismo escenario, su armonía es, en muchas ocasiones, aparente. Como argumentaremos más adelante, sus desplazamientos abren un espacio de intersección de múltiples temporalidades y textualidades, que traen al ruedo disputas de largo aliento en torno del derecho a la vida y los sentidos atribuidos a la maternidad, el parentesco y los roles sexo-genéricos. En este sentido, se trata de abordar *el pañuelo* como un significante flotante, que –en tanto se presenta como un elemento privilegiado– fija parcialmente su significado a la vez que denota un carácter disputado, fluctuante y polisémico (Laclau, 1996). Y que asimismo, en medio de la



intertextualidad que rebasa toda posibilidad de fijación última de sentido, como artefacto –que pasa de mano en mano– se desplaza aunque cargando consigo los rastros y marcas de sus amarres pasados. Es decir, que en tanto símbolo sujeto a derivas (contra)citacionales, su *historicidad* es movilizadora –torcida, desviada– pero no erradicada, y es en virtud de los incesantes efectos performativos de sus marcas constitutivas, que el pañuelo-símbolo es todavía capaz de circular apasionadamente y ser investido con ímpetus de lucha diferentes e incluso, contradictorias.

En lo que sigue, entonces, en primer lugar nos detenemos en las implicancias y efectos sexo-genéricos de la irrupción *callejera* de las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, y en la condensación de esa performatividad –discursiva y corporal– en el símbolo del pañuelo blanco. En segundo lugar, atendemos a un desplazamiento crucial de este símbolo en el marco de la Campaña por el Aborto Legal, Seguro y Gratuito; y, finalmente, a una deriva más reciente, incómoda, y por ahora menos pensada: el pañuelo celeste de la militancia antiderechos (al aborto, la libertad sexual, la identidad de género). De este modo esperamos mostrar cómo esa *citacionalidad e intertextualidad*<sup>1</sup> dan cuenta de la afectividad y arraigo popular de una prenda que se ha transformado en un artefacto político codiciado de nuestro tiempo.

### **La irrupción performativa de las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo (o del derecho a aparecer en la escena pública)**

Terminó dándome una recomendación: que no me uniera ni a las Madres, ni a los Familiares. Que no me uniera a ningún grupo, porque eso iba a ser muy perjudicial para mis intereses. Yo le dije: “Doctor, si el 17 de octubre la gente no se hubiera unido y movilizado... no habría habido 17 de octubre...”. No me contestó... Bueno, esos fueron los consejos que me dio Luder. Yo no le hice caso. Fui a la plaza. Y me transformé en una de las fundadoras de las Abuelas.

Clara Jurado

Existe una abundante literatura sobre las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, sobre su emergencia en plena dictadura para reclamar por sus hijas e hijos desaparecidos y sus nietos-nietas apropiados y su insoslayable coraje –con innegables rasgos de parresía– para enfrentar al poder autoritario<sup>2</sup>. Sin

<sup>1</sup> Cabe explicitar que nuestro abordaje se inscribe en las teorías políticas del discurso (Butler, 1997; Laclau y Mouffe, 1985). En este sentido, ambas nociones son relevantes para comprender los desplazamientos y derivas del pañuelo blanco. Con el concepto de citacionalidad aludimos al funcionamiento de la performatividad en términos de repetición y desvío de convenciones de autoridad ya existentes. Y por intertextualidad entendemos la relación constitutiva que se establece entre discursos socialmente disponibles.

<sup>2</sup> Véase, por ejemplo: Gorini, 1983; 2015; Bousquet, 1983; Fisher, 1989; Arditti, 2000; Vázquez, 2002; APM 2007.

embargo, todavía queda por avanzar en la comprensión de los trastrocamientos de género que provocaron dichas mujeres con su irrupción en el espacio público, el cual no solo se encontraba condicionado por el estado de sitio dictatorial, sino también por ciertas restricciones sexo-genéricas solidarias de la diferencia entre espacio público y privado<sup>3</sup> (= político y pre-político; masculino y femenino). En otras palabras, no ha sido agotado el análisis de las implicancias de esa irrupción enunciativa, que dislocó el orden de aparición y participación política de las mujeres. Pues al tomar la calle por asalto y reclamar por el paradero de sus hijas/os y sus nietas/os, las Madres y Abuelas performaron –esto es, realizaron– su propio derecho a la visibilidad, su propio derecho a tener derechos –no solo como madres y abuelas de desaparecidos sino– como mujeres interdictas, proscritas de la escena pública<sup>4</sup>. Y de forma desafiante, a través de una exhortación en *nombre* del parentesco, se hicieron audibles en la lengua del Estado (primero autoritario y luego democrático), poniendo en juego una agencia de género *otra* (Quintana, 2015), vinculada de manera irreductible a la presencia –y alianza– de los cuerpos en la calle.

En virtud de lo anterior, lo que interesa destacar, siguiendo a Judith Butler (2017), es la relación de *quiasmo* entre la performatividad lingüística y la performatividad corporal<sup>5</sup>. Puesto que esa irrupción callejera –que tomó la forma (y aún lo hace) de una ronda arrancada como agenciamiento a la prohibición de la libertad de reunión– implicó una disputa tanto por el principio de inteligibilidad –esto es, de significación y comprensión– frente a las desapariciones<sup>6</sup> como por el carácter público del espacio. En este último sentido, si –como sostiene Butler– *lo público* se forma sobre la condición de ciertas exclusiones (por ejemplo, de vidas que a veces ni siquiera son percibidas como tales) y de ciertas reclusiones (por ejemplo, de las mujeres en el ámbito de lo doméstico), las Madres y Abuelas cruzaron repetidamente las fronteras que separaban la casa de la calle y alteraron, de ese modo, la esfera de aparición y reconocimiento de los géneros, desocultando su contingencia y arbitrariedad<sup>7</sup>. Y lo hicieron no solo con su discurso sino con sus reclamaciones corporizadas, es decir, con sus rondas, sus gestos y sus pañuelos blancos, y con la congregación persistente –pese a la violencia del régimen de facto– de los cuerpos en la calle.

Pero además de dislocar la esfera de aparición y de

<sup>3</sup> Entre los trabajos que sí consideran dichos trastrocamientos, véase Feijoo y Gogna (1987); Fisher (1989); Navarro (1989); Bellucci (2000); D'Antonio (2007) y Morales (2015).

<sup>4</sup> Respecto de ese derecho a aparecer, Judith Butler afirma “que se apoya tácitamente en modelos reguladores que solo incluyen a ciertos individuos como sujetos idóneos de su ejercicio”. Por eso, agrega que no importa cuán universal pretenda ser ese derecho a la aparición, en tanto “su universalismo se ve socavado por las diversas formas en que el poder determina quién puede aparecer y quién no”. En consecuencia, no puede haber “acceso alguno a la esfera de aparición si no hay una crítica a las formas diferenciadoras que el poder imprime en ella” (2017: 56).

<sup>5</sup> Cabe recordar que la noción de performatividad discursiva es central en y para el trabajo de Judith Butler, quien –retomando y sofisticando el concepto de Austin– elabora una teoría performativa del sujeto sexo-generizado. Uno de los objetivos principales de la filósofa es mostrar que la diferencia sexual (masculino/femenino) nunca es una función de meras diferencias materiales (= naturales) que no estén marcadas y producidas por las prácticas discursivas. La categoría de *sexo* es normativa y opera –como también afirma Foucault– como un ideal regulativo. En este sentido, además de trabajar como norma, el *sexo* es parte de una práctica reguladora que produce los cuerpos que gobierna, y cuya fuerza (reguladora) se manifiesta como un tipo de poder productivo: el poder de producir –circunscribir, diferenciar, delimitar– los cuerpos que controla (Butler, 1993). Ahora bien, en sus últimas elaboraciones la autora



busca comprender “cómo los cuerpos reunidos o conectados pueden producir nuevas formas políticas”, y cómo este modo de performatividad política – colectiva y corporizada– puede asumir –en la búsqueda de rechazar y transformar las condiciones de precaridad inducida que siempre afecta de manera diferencial– formas tanto lingüísticas como teatrales (Butler, Cano y Fernández Cordero, 2019: 45).

<sup>6</sup> Sobre el proceso de emergencia de ese principio de inteligibilidad, véase Barros (2012).

<sup>7</sup> Como señala Butler, “[l]a performatividad de género presupone un campo de aparición para el género y un marco de reconocimiento que permite a este mostrarse en sus diversas formas; y como ese campo está regulado por normas de reconocimiento que son jerárquicas y excluyentes, la performatividad de género está por lo tanto ligada a las distintas maneras en que los sujetos pueden llegar a ser reconocidos”. Por consiguiente, el reconocimiento de un género, depende de que haya una modalidad de presentación para ese género; esto es, una condición para su aparecer. No obstante, agrega la autora, “no es menos cierto que el género puede presentarse en ocasiones de manera que utilice, reformule o incluso quiebre las condiciones establecidas de aparición, rompiendo con las normas existentes o incorporando normas tomadas de algún legado cultural inesperado”. En este sentido, pese a que las normas parecen determinar los géneros que pueden aparecer, “fallan a la hora de controlar la esfera de aparición, sobre la cual actúan como una policía ausente o fallida antes que como un

sacudir la posición de género que las sujetaba a la casa, rarificaron *la familia* tradicional, nuclear, que se cuida y protege. Y si no, pensemos en la expresión “nuestros nietitos desaparecidos”, que son las nietas y nietos de todas las Abuelas, los que se siguen buscando aun cuando *el propio* haya sido restituido, o también en el proceso por el cual las Madres *socializan* la maternidad y desplazan el enunciado “mi desaparecido” hacia “nuestros desaparecidos”, “nuestros 30.000”, o cuando afirman “Nuestros hijos nos parieron” y se refieren a sí mismas como “hermanas”. En efecto, las Madres y Abuelas desquiciaron los roles familiares tradicionales y, más subversivamente, desnaturalizaron los vínculos fundados en el *factum* de “compartir la misma sangre”, convirtiéndolos en lazos políticos. Y de esta manera, como dice Virginia Morales (2015), inventaron nuevos modos de ser mujer, madre, abuela, familia.

En síntesis, las Madres y Abuelas no solo han provocado un profundo desarreglo de las convenciones sexo-genéricas, sino que (nos) han legado una experiencia ética, vinculada con la dimensión *relacional* en la que se funda la responsabilidad –tanto individual como colectiva– por la vida del otro/a. Una herencia que resulta inseparable de una forma de organización *callejera*, de (re)configuración del espacio público y del derecho a aparecer, que se recupera y desplaza en/con los movimientos de mujeres, feministas y de la disidencia sexual en la actualidad.

### La deriva del pañuelo blanco en el pañuelo verde: cita y hospitalidad

Ahora que estamos juntas, ahora que sí nos ven:  
¡abajo el patriarcado, se va a caer, se va a caer!

Cántico feminista

El pañuelo blanco retiene gestos, imágenes y prácticas (pasadas y presentes) abarrotadas en consignas que defienden la vida, tales como: ¡Aparición con vida!, ¡Vivos los llevaron, vivos los queremos!, ¡Nuestros hijos viven! Los reclamamos de las Madres y Abuelas por la vida de sus hijas e hijos detenidos-desaparecidos, de sus nietas y nietos apropiados, de sus compañeras secuestradas y de las y los oprimidos y explotados –tanto de la dictadura como de la



democracia—impregnan a ese artefacto político y le confieren un contenido y valor particular<sup>8</sup>. No obstante, aquí vale señalar que la vida defendida por este grupo de mujeres no es una vida *a secas*, desnuda o desprovista de politicidad, sino más bien una vida articulada en un lenguaje de derechos humanos que modifica la condición natural y biológica de la misma, al mismo tiempo que la inscribe en formas más legítimas y deseables de existencia. De ahí que el pañuelo, en tanto símbolo de lucha por la vida y defensa de los cuerpos precarios/precarizados, sea también la manifestación de una trama discursiva cargada de militancia y posicionamientos ético-políticos; en la que, además, pueden apreciarse las huellas de sujetos (o mejor, de sujetas) que toman la calle por asalto y desobedecen los límites simbólicos y espaciales impuestos por las normas sexo-genéricas.

Desde nuestro punto de vista, entonces, es esa trama discursiva la que auspicia el esfuerzo que exhibe el pañuelo verde —de la campaña por la legalización del aborto— por inscribir su aparición/significación en la trayectoria de lucha de las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo. Y en efecto se trata de un *esfuerzo*, dado que su pertenencia al linaje del pañuelo blanco no ha sido espontánea, ni muchos menos necesaria. Más bien ha sido el resultado de un proceso articulatorio arduo, que involucra un trabajo político de acercamientos y distanciamientos, reflexión y persuasión entre los activismos femeninos-feministas<sup>9</sup>. Como resultado de ese proceso, el pañuelo de la campaña ha sido (y es) contaminado por el símbolo-pañuelo de las *locas* de la Plaza, al punto de que el pañuelo verde resulta inescindible del blanco en tanto se halla decididamente implicado en los modos de aparición y lucha que señalamos con anterioridad<sup>10</sup>. Pero también hay que agregar que dicho esfuerzo no solo evidencia la articulación de las reivindicaciones feministas con esos modos singulares de aparición y *con* esos cuerpos que ocuparon —y lo siguen haciendo— lugares políticamente protagónicos en defensa de la vida, sino que además supone el deseo de reconocimiento *en* esas formas de aparecer e irrumpir en el espacio público.

Esto último resulta relevante puesto que la operación citacional trae al centro de las reivindicaciones la defensa de la vida metaforizada en aquel símbolo blanco, pero esta vez la vida —y libertad— que se defiende es la de las mujeres y personas embarazables que eligen (o no) poner fin a una gestación. Y más en particular, la de quienes, a causa de

eficaz poder totalitario” (2017: 45).

<sup>8</sup> Como ha señalado Virginia Morales (2017), la demanda por la “vida” de las Madres se ha alterado/modificado en el transcurso de su lucha como resultado de las reconfiguraciones identitarias de ambos organismos.

<sup>9</sup> Respecto de ese proceso articulatorio, véase Bellucci (2000); Andújar (2013); D’Antonio (2007); Barros y Martínez (2019).

<sup>10</sup> Sobre la relación estrecha entre ambos pañuelos, véase Amadeo de Freda (2018) y García (2019).



"Ese esfuerzo –citacional e intertextual– puede apreciarse en diversas manifestaciones discursivas de los colectivos femeninos-feministas. Véase, por ejemplo, el siguiente texto de la campaña [http://www.abortolegal.com.ar/wp-content/uploads/2014/04/17\\_5.pdf](http://www.abortolegal.com.ar/wp-content/uploads/2014/04/17_5.pdf), o el documento elaborado para el 3 de junio de 2018 por el colectivo Ni una menos (Buenos Aires) <https://www.pagina12.com.ar/119359-sin-aborto-legal-no-hay-ni-una-menos>.

la distribución diferenciada de la precari/e/dad (Butler, 2010), resultan más vulnerables y expuestas a los riesgos del aborto clandestino. En este sentido, no es trivial el lema de la campaña: "Educación sexual para decidir, anticonceptivos para no abortar, aborto legal para no morir". En consecuencia, a la vez que se inscribe en el legado de las Madres y Abuelas (en sus contiendas por la calle, por el derecho a aparecer y por el derecho a tener derechos), el pañuelo verde abre una nueva temporalidad en relación con la defensa de la vida. Y a través de un esfuerzo intertextual, recupera un robusto lenguaje de derechos humanos y lo expande al terreno de las desigualdades sexuales y de género<sup>11</sup>. De este modo, el pañuelo-símbolo verde (y también blanco) se convierte en una trama cuyos hilos nos llevan a los derechos y libertades de las mujeres y cuerpos con capacidad de gestar.

Ahora bien, son estas últimas reivindicaciones, vinculadas con los derechos sexuales y (no) reproductivos, las que provocan a su vez nuevos desplazamientos significativos, manifiestos en la proliferación de reclamos y en la invención de nuevos pañuelos, que presionan sobre dicha articulación y provocan nuevas torsiones de sentido en torno de *la vida, el género, la maternidad*, entre otras nociones. Y en algunos casos, de manera abiertamente antagónica con el reclamo de aborto legal, seguro y gratuito, tal como sucede con el activismo *pro-vida* ligado a sectores conservadores y religiosos.

## El combate de los pañuelos celestes

Ahora la calle es nuestra, defiende la vida  
Cántico *pro-vida*

Más arriba destacamos que el pañuelo –como símbolo que emerge en los confines de la resistencia a la dictadura– porta cierta historicidad, afectividad y arraigo cultural, que lo convierte no solo en un significante codiciado de la política democrática argentina, sino también en un medio singular de representación de activismos ligados a la lucha por los derechos humanos. No obstante, en el último tiempo, ha tenido lugar un fenómeno inesperado: la apropiación del pañuelo por parte de los grupos *antiderechos* sexuales y (no) reproductivos, los cuales también le adjudican una función representativa. Más precisamente, se trata del pañuelo celeste que, con la consigna "Salvemos las dos vidas", circula

y expande entre quienes se movilizan contra la legalización de la interrupción voluntaria del embarazo (IVE). Por cierto, resulta curioso que desde las antípodas del espectro político de los movimientos de derechos humanos, feministas y de las disidencias los autodenominados *pro-vida* también elijan un pañuelo como símbolo de su reclamo. En este sentido, cabe preguntar: ¿por qué los grupos que profesan una abierta negativa a la ampliación de derechos aspiran a portar un artefacto insoslayablemente marcado por los activismos femeninos-feministas? ¿Cuál es el sentido de adueñarse de un símbolo ajeno con una *fuera* performativa impropia?

La respuesta más inmediata que surge ante estos interrogantes apunta al uso estratégico del mencionado símbolo por parte de los opositores al aborto legal, con el fin de contestar y/o disputar la masividad del pañuelo verde<sup>12</sup>. Precisamente, el pañuelo celeste aparece en público en el marco del debate parlamentario por la IVE en los primeros meses de 2018, y es presentado por la ONG + Vida como “parte de su identificación y para construir sentido de pertenencia” (*Telam*, 16-05-2018). Según sus impulsores, si bien el origen del pañuelo se sitúa en las acciones de la organización evangélica Mujeres de Fe para una Nación Diferente durante la crisis del 2001, es de cara a las movilizaciones sociales por el derecho al aborto legal que este símbolo es *resucitado* entre los *defensores de la vida*. Así, en el transcurso del debate, el pañuelo celeste gana un nuevo ímpetu y se postula como un medio de representación en oposición al pañuelo verde. De ahí que cierto uso estratégico y delimitado de este *nuevo* pañuelo resulta de inmediato desbordado por una función representativa a través de la cual ese mismo símbolo aspira a encarnar a un colectivo en ciernes –esto es, un colectivo de contornos porosos que lejos de resultar homogéneo solo comparte su igual negativa a la legalización del aborto.

Por consiguiente, la elección del pañuelo conlleva también un deseo de reconocimiento público. Puesto que, como venimos señalando, el pañuelo –en tanto símbolo de lucha– provoca cierto *impasse* en las prescripciones sobre los modos de aparición en el espacio público y por ende habilita otras formas de ser reconocidas/os. Y es justamente esa fuerza de interrupción de la normalidad, la que se manifiesta una y otra vez en los usos dispares de la prenda. En consecuencia, de acuerdo a este sentido último, podemos discernir en el uso del pañuelo celeste cierta aspiración de los grupos *pro-*

<sup>12</sup> Sobre el rasgo contestatario del pañuelo celeste, véase la siguiente crónica de *Anfibia*, que reconstruye las disputas y beligerancia entre pañuelos: <http://revistaanfibia.com/cronica/quienes-llevan-los-panuelos-celestes/>



<sup>13</sup>Para un análisis pormenorizado sobre el activismo pro-vida, véase Gudiño Bessone (2017).

*vida* a ser reconocidos como ciudadanos que intervienen en la arena democrática y que levantan banderas y exigen políticas públicas<sup>13</sup> (y no como meros fieles religiosos o como sujetos aislados y/o fanatizados que persiguen convicciones de índole moral).

En virtud de ello, cabe señalar las implicancias –no necesariamente calculadas ni premeditadas de antemano– que se desprenden de la elección y el uso del pañuelo celeste. Por un lado, el símbolo-pañuelo inscribe la reivindicación “salvemos las dos vidas” en un juego relacional, integrado por pañuelos de distintos colores, con los que entabla en un plano de igualdad, relaciones diferenciales y de alteridad. De ahí que el símbolo celeste en cierta medida iguale esa demanda con otras y la inscriba en una lucha callejera de la que no formaba parte. En este sentido, en la noche del debate en el Senado se puso de manifiesto esa igualdad en las calles; porque no es ya en las iglesias, en el espacio privado del lobby político, sino en el espacio público, con el cuerpo, con los pañuelos, que se lucha, se demanda. Por otro lado, aunque también en estrecha relación con el punto anterior, el uso trivial del pañuelo queda sobrepasado por los efectos performativos de ese símbolo y conlleva consecuencias para esa movilización colectiva *a favor de la vida*.

Por consiguiente, la utilización de dicha prenda no solo torsiona al símbolo-pañuelo –confiriéndole además nuevas tonalidades–, sino que involucra una potencial afectación/alteración de los mismos grupos que la portan. De este modo, podríamos presumir que la politicidad del pañuelo –su historicidad– amenaza las voluntades e intenciones originales de sus creadores/as, al propiciar (de forma desobediente) cierta conmoción en las experiencias subjetivas de sus usuarias. En otras palabras, las ansias de reconocimiento, la irrupción callejera y el despliegue de una igualdad impensada que se conjugan en el uso del pañuelo celeste, difícilmente no auspician trastrocamientos en los modos de ver, decir y sentir de las protagonistas de mentado activismo *pro-vida* (trastrocamientos que eventualmente podrían traducirse en un cuestionamiento de los supuestos que subyacen a las reivindicaciones en contra de los derechos sexuales y (no) reproductivos). No obstante, como en toda acción política, la trayectoria (im)propia del pañuelo celeste y su capacidad política está aún por verse.

## Comentario final

La apropiación del pañuelo por parte de las personas y grupos antiderechos da cuenta de un movimiento contracitacional de un símbolo que condensa y hospeda un discurso en torno de la lucha por los derechos humanos en nuestro país (ya no exclusivamente de las y los desaparecidos y nietos-nietas apropiados sino también de las mujeres y disidencias sexuales) y su defensa en la calles, en contienda por la configuración del espacio público y la visibilidad y audibilidad de los cuerpos precarios/precarizados. Ahora, ¿qué implicancias tiene esa apropiación si afirmamos que un símbolo porta marcas constitutivas que pueden ser desviadas pero no erradicadas? ¿Es posible establecer un pie de igualdad para los pañuelos blancos, verdes y celeste?<sup>14</sup>.

A propósito de estos interrogantes, aunque sin ánimo prescriptivo y como venimos argumentando, cabe responder: sí y no. Lo que los asemeja es la disputa por la calle, el anhelo de reconocimiento de sus demandas y las implicancias sobre las subjetividades de quienes portan los diferentes pañuelos. Sin embargo, el contenido referido a la lucha por la vida los distancia de manera insalvable. Puesto que si las Madres y Abuelas y mujeres y disidencias organizadas, ya sea en contra del terrorismo estatal o en contra del aborto clandestino y por el derecho a la IVE, luchan por vidas políticamente precarizadas, la militancia antiderechos recurre a una figura-entelequia –el niño por nacer– para oponerse a la democratización de los mecanismos de protección y cuidado y perpetuar la confiscación histórica del cuerpo y la libertad de elección de personas con capacidad de gestar. Además, en su afanoso reclamo por “salvar las dos vidas”, la vida del cuerpo gestante –siempre feminizado– es desprovista de cualquier contexto, desprendida de sus condiciones sociales de existencia y reducida a un mero fenómeno biológico. Es decir, que mientras unas/os luchan por alterar las grillas de inteligibilidad –que anticipan de manera diferencial el (no) reconocimiento– y provocar un desorden de los cuerpos y sus lugares asignados, el activismo antiderechos persigue la restauración de un orden que encuentra en la idea de *lo natural* una vieja alianza con una tecnología de subjetivación: binaria, jerárquica y heterosexual.

No obstante, también hay que advertir que esa apropiación por parte de los grupos opositores a la IVE no

<sup>14</sup> Aquí nos preguntamos, más precisamente, si es posible y deseable políticamente – como se ha sugerido desde algún sector de la dirigencia política actual– inscribir estos pañuelos en un mismo espacio de representación, como si se tratara de una serie de símbolos que en su dimensión diferencial puedan cohabitar unos con otros y comportarse como meras diferencias, obliterando su alteridad constitutiva.



<sup>15</sup> Resultan relevantes aquí las declaraciones de la titular de Madres de Plaza de Mayo, Nora Cortiñas, quien se hizo presente en el Senado de la Nación para brindar su apoyo al proyecto de la IVE en el momento de su tratamiento parlamentario. Cortiñas –portando su pañuelo blanco en la cabeza y sosteniendo el pañuelo verde en su puño– sostuvo: “De la misma manera que luchamos contra la impunidad, le podremos decir al mundo que en Argentina tenemos una ley que legaliza y despenaliza el aborto”. En la misma ocasión, expresó su crítica a la Iglesia: “La Iglesia que fue partícipe del terrorismo de Estado no puede intervenir en el debate sobre el aborto”, y se dirigió a las mujeres del pañuelo celeste: “A las mujeres que están ayudando a que salga la ley, yo las felicito y a las mujeres de pañuelo celeste, les digo que no se quisieron informar, que se quisieron mantener en una idea cerrada, y que no valoran lo que está pasando alrededor de ellas. Este mes murieron dos mujeres de Santiago del Estero y con una muerte cruel”. Véase *Ámbito Financiero*, 8-08-2018. <https://www.ambito.com/politica/cortinas-la-iglesia-que-fue-particpe-del-terrorismo-estado-no-puede-intervenir-el-debate-el-aborto-n4030015>

ha sido gratuita, inocua. Algunas Madres han resultado interpeladas y han salido a ratificar públicamente la alianza entre el pañuelo blanco y el verde, mostrando su apoyo a la causa del aborto legal, y a la consigna “la maternidad será deseada o no será”<sup>15</sup>. Porque, en definitiva, lo que siempre ha estado en juego es el umbral ético y político en que se articulan el género, la vida, la maternidad, la sexualidad, la filiación, el parentesco. Es por ello que la alianza entre las portadoras del pañuelo blanco y las portadoras del pañuelo verde se ve reforzada mediante una poderosa deriva sintagmática, propia de nuestro escenario político y de los modos en que se sigue performando la promesa democrática, que ahora se sintetiza en: “aborto clandestino nunca más”.

Y como dice Roland Barthes, si “el signo es como una moneda; [que] vale por un determinado bien que se puede adquirir con ella, pero vale también en relación con otras monedas, de valor mayor o menor” (1994: 22), resulta crucial discernir la politicidad que impregna cada uno de esos pañuelos y los anhelos de igualdad y justicia social que, creemos, impiden igualar a los pañuelos blancos y verdes con los celestes. Como dijimos, la prenda se desplaza pero lleva bordadas las marcas de las Madres, de las Abuelas, de las brujas, de las socorristas, de las mujeres cis y trans y de tod\*s aquell\*s que luchan por subvertir el orden y las jerarquías patriarcales, al tiempo que afirman: “¡Acá estamos! Al closet no volvemos nunca más”.

## Referencias bibliográficas

- ABUELAS DE PLAZA DE MAYO (2007). *La historia de Abuelas. 30 años de búsqueda*. Buenos Aires: APM.
- AMADEO DE FREDA, Damasia (2018). “Las mujeres y el pañuelo”. En *La Libertad de Pluma*, CABA. N°4, Año 1, s/n. Disponible en línea: <http://lalibertaddepluma.org/indice-4/>
- ANDÚJAR, Andrea (2013). “Tradiciones Subterráneas: De las Madres de Plaza de Mayo a las piqueteras. Salta, Argentina”. En Seminario Internacional Fazendo Gênero 10: Desafíos actuales de los feminismos, Universidade Federal de Santa Catarina, s/n. Disponible en línea: [http://www.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1373314569\\_ARQUIVO\\_PonenciaAndreaAndujar.pdf](http://www.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1373314569_ARQUIVO_PonenciaAndreaAndujar.pdf)
- ARDITTI, Rita (2000). *De por vida. Historia de una búsqueda*.



- Buenos Aires: Grijalbo.
- BARROS, Mercedes (2012). *Human Rights Movement and Discourse*. Villa María: EDUVIM.
- BARTHES, Roland (1994). *La aventura semiológica*, 2<sup>da</sup> Edición, Buenos Aires: Paidós.
- BELLUCCI, Mabel (2000). El Movimiento de Madres de Plaza de Mayo. En LOZANO, Fernanda; Pita, Valeria et al. (eds.). *Historia de las mujeres en la Argentina: Siglo XX*. Vol. 2. Buenos Aires: Taurus.
- BOUSQUET, Jean Pierre (1983). *Las locas de la Plaza de Mayo*. Buenos Aires: El Cid Editor.
- BUTLER, Judith (1993). *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge.
- BUTLER, Judith (1997). *Excitable Speech. A politics of the Performative*. Routledge: London.
- BUTLER, Judith (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, Judith (2017). *Cuerpos aliados y lucha política*. Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, Judith; CANO, Virginia y FERNÁNDEZ CORDERO, Laura (2019). *Vidas en lucha. Conversaciones*. Buenos Aires: Katz.
- D'ANTONIO, Déborah (2007). Las Madres de Plaza de Mayo y la maternidad como potencialidad para el ejercicio de la democracia política. En *Historias de luchas, resistencias y representaciones. Mujeres en la Argentina, siglos XIX y XX*. Tucumán: UNT, pp. 283-303.
- FEIJOO, María del Carmen, y Gogna, Mónica (1987). Las Mujeres en la Transición a la Democracia. En JELIN, E. (ed.) *Ciudadanía e identidad: Las mujeres en los movimientos sociales latinoamericanos*. Ginebra: Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social (UNRISD), pp. 129-187.
- FISHER, Jo (1989). *Mothers of the Disappeared*. London: ZedBooks.
- GARCÍA, Luis (2019). Del Nunca más al Ni una menos. En Revista *Haroldo*. Noviembre, s/n. Disponible en línea: <http://revistaharoldo.com.ar/index.php>
- GORINI, Ulises (2008). *La rebelión de las Madres, historia de las Madres de Plaza de Mayo*. Tomo I. 1976-1983. Buenos Aires: Editorial Norma.
- GORINI, Ulises (2015). *La otra lucha, historia de las Madres de Plaza de Mayo*. Tomo II. 1983-1986. Buenos Aires: Biblioteca Nacional de Argentina.
- GUDIÑO BESSONE, Pablo (2017). *Activismo católico antiabortista*



- en Argentina: performances, discursos y prácticas. En *Sexualidad, Salud y Sociedad*. Río de Janeiro. N°26, pp. 38-67.
- HESTER, Helen (2018). *Xenofeminismo. Tecnologías de género y políticas de reproducción*. Buenos Aires: Caja Negra.
- LACLAU, Ernesto (2006). *Emancipación y Diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- LACLAU, Ernesto, y MOUFFE, Chantal (1985). *Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics*. London-New York: Verso.
- BARROS, Mercedes, y MARTÍNEZ PRADO, Natalia (2018). Mejor no hablar de ciertas cosas: Feminismo y Populismo. En DI MARCO, Garciela; FIOL, Ana, y SCHWARZ, Patricia (comps.) *Feminismos y populismos del siglo XXI. Frente al patriarcado y al orden neoliberal*. Buenos Aires: Editorial Teseo, pp. 77-88.
- MORALES, Virginia (2015). *De la cocina a la plaza. La categoría "madre" en el discurso de las Madres de Plaza de Mayo*. Villa María: EDUVIM.
- MORALES, Virginia (2017). Reconfiguraciones identitarias en la Asociación Madres de Plaza de Mayo: lucha contra la impunidad, radicalización y giro a la izquierda (1983-2003). En *Revista Izquierdas*. Instituto de Estudios Avanzados Universidad de Santiago de Chile.
- NAVARRO, Marysa (1989). The Personal is Political: Las Madres de Plaza de Mayo. En EICKEN, Susan (comp). *Power and Popular Protest: Latin America Social Movements*. Los Angeles: University of California Press, pp. 256-257.
- QUINTANA, María Marta (2015). Sujeciones discursivas/desplazamientos retóricos: emergencia (y agencia) de Abuelas de Plaza de Mayo entre el parentesco y el Estado. En *Nomadías*, N°19, pp. 31-48.
- VÁZQUEZ, Inés (2002). Viaje al interior del pañuelo blanco. En *Revista Locas*, s/n. Disponible on-line: <https://www.rebellion.org/hemeroteca/sociales/vazquez070402.htm>

Fecha de recepción: 26 de noviembre de 2019

Fecha de aceptación: 10 de febrero de 2020



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



