

**ARTÍCULOS**

**CUERPOS CON  
OPORTUNIDAD DE FUTURO: NACIMIENTO DE  
NI UNA MENOS Y MUERTE DEL SUJETO QUE  
NUNCA PUDO SER  
BODIES WITH A FUTURE  
OPPORTUNITY: BIRTH OF NI UNA MENOS AND DEATH OF THE  
SUBJECT THAT COULDN'T BE**

**María Inés La Greca**

**CONICET-CIEA / UNTREF - UBA**

*Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, donde es docente de "Filosofía de la Historia". Profesora Adjunta en la Universidad Nacional de Tres de Febrero, donde dirige proyectos de investigación, dicta el seminario "Epistemología del Género" (Maestría en Estudios y Políticas de Género) y coordina desde 2015 la Red Interdisciplinaria de Estudios de Género (CIEA). Publicó numerosos artículos en revistas nacionales e internacionales y capítulos de libros del ámbito de la filosofía y la teoría de la historia.*

Contacto: [mariaineslagreca@hotmail.com](mailto:mariaineslagreca@hotmail.com)

## RESUMEN

## PALABRAS CLAVE

*Ni Una Menos*  
*Feminismo*  
*Judith Butler*  
*Ideología de Género*  
*Cuerpo*

*Lejos de pretender hacer un análisis abstracto, quiero situarme en nuestro contexto de debates y acciones colectivas posibilitado en Argentina por la irrupción del movimiento Ni Una Menos. Mi intuición es que lo que se ha ido gestando permite ver en acto la concepción filosófica que le atribuiré a Butler. Teoría y praxis se cruzan para responder a una pregunta que me parece fundamental: ¿cómo podemos hacer posible vivir en significados y en cuerpos que tengan oportunidades de futuro en el arco problemático que se abre entre la efervescencia de nuestros feminismos en Argentina -y Latinoamérica- y el amenazante ataque a la supuesta "ideología del género"?*

## ABSTRACT

## KEYWORDS

*Ni Una Menos*  
*Feminism*  
*Judith Butler*  
*Gender Ideology*  
*Body*

*Far from trying to make an abstract analysis, I want to place myself in our context of debates and collective actions made possible in Argentina by the emergence of the Ni Una Menos movement. My intuition is that what has been brewing allows us to see in action the philosophical conception that I will attribute to Butler. Theory and praxis intersect to answer a question that seems fundamental to me: how can we make it possible to live in meanings and bodies that have opportunities for the future in the problematic arc that opens between the effervescence of our feminisms in Argentina -and Latin America- and the threatening attack on the supposed "gender ideology"?*

En su famoso artículo sobre conocimiento situados, Donna Haraway afirma que si la teoría feminista atiende a las teorizaciones sobre el modo en que los significados y los cuerpos son construidos no lo hace para negar los significados y los cuerpos, sino para hacer posible vivir en significados y en cuerpos que tengan oportunidades de futuro. Gayle Rubin, en su también renombrado artículo sobre el tráfico de las mujeres, sostiene que no le interesa soñar con un matriarcado de Amazonas en el que la visión del género y la división de sexos se mantiene simplemente invirtiendo el argumento de quienes basan el dominio masculino inevitable en las diferencias entre los sexos, sino que sueña con una sociedad en la cual la anatomía sexual de cada unx sea irrelevante para quién unx es, qué hace y con quién hace el amor.<sup>1</sup>

Entiendo la obra de Judith Butler como una concepción filosófica que persigue estos horizontes. En el trayecto desde su teorización de la performatividad del género hacia las más recientes preocupaciones ético-políticas Butler refigura nuestro modo de entender el cuerpo. Ahora bien, Foucault -una presencia permanente en su pensamiento- sostuvo que nada en el hombre -*ni siquiera su cuerpo*- es suficientemente estable para servir de base al auto-reconocimiento o a la comprensión de otros hombres. Quiero proponer una lectura de la filosofía de Butler que refuta esa afirmación.

En su visita a Argentina en 2015, Butler afirmó que “el cuerpo puede ser el nombre de nuestra humildad conceptual”.<sup>2</sup> En mi lectura, esta humildad nomina tanto la complejidad de toda teorización del sujeto como la ocasión de reinventar, de gestar un nuevo relato. Pero este nacimiento demanda, como Butler misma dirá, un necesario duelo: el de la muerte de una cierta clase de sujeto, uno que nunca fue posible, la muerte de una fantasía de control, y por tanto, la pérdida de lo que nunca tuvimos.<sup>3</sup>

Lejos de pretender hacer un análisis abstracto, quiero situarme en nuestro contexto de debates y acciones colectivas posibilitado en Argentina por la irrupción del movimiento Ni Una Menos. Mi intuición es que lo que se ha ido gestando permite ver en acto la concepción filosófica que le atribuiré a Butler.

---

<sup>1</sup> Cf. Donna Haraway, “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective” en *Feminist Studies*, Vol. 14, No. 3. (Autumn, 1988), pp. 575-599; y Gayle Rubin, “The Traffic in Women. Notes on the ‘Political Economy’ of Sex”, en *Deviations. A Gayle Rubin Reader*, Durham & London, Duke University Press, pp. 33-65.

<sup>2</sup> Me refiero a su conferencia de 2015, “Cuerpos que todavía importan”, disponible en línea: <<https://www.youtube.com/watch?v=-UP5xHhz17s>>. Fecha de consulta 28/02/2017.

<sup>3</sup> Judith Butler, *Giving an Account of Oneself*, New York, Fordham University Press, 2005. Los desarrollos a los que me refiero en este texto y que se nutren de este libro en particular de Butler fueron presentados ya con más detalle en María Inés La Greca, “Experimentar lo impredecible: Judith Butler en el conurbano”, en Mariano López Seoane editor, *Los mil pequeños sexos. Intervenciones críticas sobre políticas de género y sexualidades*, EDUNTREF, Sáenz Peña, 2019, pp 57-69.

Teoría y praxis se cruzan para responder a una pregunta que me parece fundamental: ¿cómo podemos hacer posible vivir en significados y en cuerpos que tengan oportunidades de futuro en el arco problemático que se abre entre la efervescencia de nuestros feminismos en Argentina -y Latinoamérica- y el amenazante ataque a la supuesta “ideología del género”?

Partiré entonces desde aquí. En una nota periodística publicada en enero de este año<sup>4</sup> Butler responde al ataque contra la supuesta “ideología de género” que el feminismo estaría intentando instaurar -un ataque que ella misma padeció en su última visita a Brasil. Es gracioso porque quienes investigamos y militamos estos temas sabemos bien que “ideología de género” es la que se ha impuesto y quieren seguir imponiendo aquellxs que nos acusan: ¡hablemos de proyecciones! Maffia y Cabral lo explican claramente en *Sexualidades migrantes*: “el sexo anatómico mismo, su propia presunta dicotomía, son producto de una lectura ideológica. Una ideología de género que antecede la lectura misma de los genitales [...] y que es lo suficientemente fuerte como para disciplinar los cuerpos cuando no se adaptan cómodamente a la lectura que se espera hacer de ellos”.<sup>5</sup> Maffia resume en tres enunciados las creencias que conforman este punto de vista conservador y patriarcal sobre la sexualidad humana (la verdadera “ideología” de género de nuestra cultura) sostenido desde la filosofía, la medicina, el derecho y la religión dogmática:

1. Los sexos son solo dos: masculino y femenino.
2. Las relaciones sexuales tienen como fin la procreación.
3. La familia (heterosexual) es una unidad natural.

En el artículo periodístico “The backlash against ‘gender ideology’ must stop”, traducido y publicado en *Página 12* en febrero como “No disparen contra la ideología de género”,<sup>6</sup> Butler analiza la acusación que se hace a la teoría de género de que es una ideología, que busca destruir o adoctrinar. Rastrea esta acusación en el discurso electoral de candidatos en Francia, Colombia, Costa Rica y Brasil, en algunas manifestaciones en Europa y Latinoamérica, y también en Estados Unidos la detecta entre grupos católicos y evangélicos. Lo que se señala como “ideología de género” se vincula a los derechos de las personas trans en el

---

<sup>4</sup> Me refiero al 2019.

<sup>5</sup> Diana Maffia y Mauro Cabral, “Los sexos, ¿son o se hacen?”, en Diana Maffia comp., *Sexualidades migrantes: género y transgénero*, Buenos Aires, Librería de Mujeres Editoras, 2009, p. 97.

<sup>6</sup> El artículo original está disponible en línea en <<https://www.newstatesman.com/2019/01/judith-butler-backlash-against-gender-ideology-must-stop>>; fecha de consulta: 23/12/2019. La publicación de la traducción al castellano en el diario *Página 12* está disponible en línea en <<https://www.pagina12.com.ar/171657-no-disparen-contrala-ideologia-de-genero>>; fecha de consulta: 23/12/2019. Si bien la nota fue traducida al español en mis siguientes citas a la misma estaré dando mi propia traducción del original inglés al castellano.

Ejército, el derecho al aborto, los derechos de personas lesbianas, gay y trans, el matrimonio igualitario, las demandas feministas y de otros movimientos a favor de la igualdad de género y la libertad sexual. Es importante la palabra *backlash* que fue traducida como “ataque” a la ideología de género pero el término refiere a una reacción fuerte o violenta contra algo que ocurrió, especialmente se usa para acontecimientos que son desarrollos políticos y sociales. Podríamos hablar de una reacción, una arremetida, un contraataque. Y en Latinoamérica lamentablemente sabemos muy bien que esa reacción conservadora pone en riesgo las conquistas de los movimientos feministas y LGBTQ de las últimas décadas y pretende callar la protesta contra la violencia de género y los femicidios y el reclamo del derecho al aborto de los últimos años: nuestra marea verde.

Butler asigna una responsabilidad particular a la enunciación del *peligro* de la “ideología de género” al Concilio Pontificio sobre la familia que en 2004 usa esa expresión señalando “el potencial del género de destruir los valores femeninos importantes para la iglesia, la promoción del conflicto entre los sexos, y el desafío de la distinción natural entre hombres y mujeres sobre la que se basan los valores familiares y la vida social.” Más aún, Butler relata que en 2016 el Papa Francisco produjo una escalada en esta retórica: “Estamos experimentando un momento de aniquilamiento del hombre como imagen de Dios.” La “ideología de género” sería parte de esto porque a los niños en las escuelas se les enseñaría que “cada uno puede escoger su sexo”, poniendo en riesgo la verdad teológica de que “Dios creó al hombre y a la mujer, creó al mundo de cierta manera”.<sup>7</sup>

Butler responde a estas críticas diciendo que si bien es cierto que lxs teóricxs de género rechazan generalmente la idea de que el género está determinado por el sexo asignado al nacer caracterizar esto como ideología diabólica distorsiona el campo de estudios de género y la noción de construcción social. En otras palabras, la teoría de género correctamente considerada no es ni destructiva ni adoctrinadora: “solo busca -dice Butler- una forma de libertad política para vivir en un mundo más igualitario y vivible.”

El artículo prosigue con Butler explicando dos formas de entender la idea de construcción social, la versión existencialista de Simone de Beauvoir, y la versión “institucional” desarrollada en los 90’s que atiende a que el “sexo” es asignado. La versión de Beauvoir sostiene que el “sexo” es parte de la propia situación histórica y, por tanto, disputable: “nada acerca del haber sido asignada como mujer al nacer determina qué clase de vida una mujer puede llevar y cuál podría ser el significado de ser una mujer.” Si además se piensa en el caso de una persona trans, para Butler el enfoque de Beauvoir conduce a que unx podría haber nacido mujer pero devenir hombre. En el caso de la versión institucional, el sexo

---

<sup>7</sup> Para todas las citas del artículo, cfr. nota al pie 5.

no se toma como dado biológicamente sino que la decisión de qué sexo será un infante es decidido por las autoridades médicas, familiares y legales. Aquí el caso de la intersexualidad patentiza el modo en que las autoridades médicas pueden violentar a niñxs al intentar “corregir” sus cuerpos para que se adecúen a la lectura dicotómica que Maffia y Cabral describían.

Butler continúa diciendo que en estas dos interpretaciones de la construcción social, la existencialista y la institucional (esta última es donde ubicaríamos la performatividad), muestran que el género está determinado por “un conjunto de procesos complejos que interactúan entre sí: históricos, sociales y biológicos.” Y continúa “en mi visión, las formas institucionales de poder y de saber al interior de las cuales nacemos preceden, forman y organizan (*orchestrate*) las elecciones existenciales, cualesquiera que sean, que llegamos a hacer. Se nos asigna un sexo, somos tratadxs en varias formas que nos comunican expectativas de que vivamos como un género u otro, y somos formados al interior de instituciones que reproducen nuestras vidas a través de las normas de género. Entonces, estamos siempre “construidxs” de maneras que no elegimos. Y sin embargo, todxs buscamos darle forma (*craft*) a (nuestra) vida en un mundo social donde las convenciones son cambiantes, y donde luchamos por encontrarnos a nosotrxs mismxs dentro de convenciones existentes y en evolución.” Si el sexo y el género son “construidos” en este sentido lo son en una manera que no es ni completamente determinada ni totalmente elegida sino que *está atrapada en la tensión recurrente entre el determinismo y la libertad*.

Por todo esto, Butler sostiene que el campo de estudios de género no es ni destructivo, ni diabólico, ni adoctrinador: Lxs teóricxs del género que demandan igualdad de género y libertad sexual no están comprometidxs con *una visión de la construcción social hipervoluntarista modelada como un poder divino*, como el Papa sostiene. Tampoco quieren imponer su visión a otrxs a través de la educación. Si hace algo, la idea de género se abre a una forma de libertad política que permitiría a la gente vivir en su género “dado” o “elegido” sin discriminación ni miedo, cuestionando el dogma represivo que arroja a tantas vidas de género y sexualidad a las sombras, sin reconocimiento ni sensación de futuridad y, por tanto, busca aliviar el sufrimiento y reconocer las vidas corporales y culturales diversas en que vivimos -sobre todo, le da la posibilidad a gente joven de encontrar su propio camino en un mundo que frecuentemente lxs confronta con normas sociales estrechas y crueles. Afirmar la diversidad de género, dice Butler, no es destructivo sino que es afirmar la complejidad humana y crear el espacio para que la gente encuentre su propio camino al interior de esta complejidad.

La afirmación de la complejidad humana tiene distintos nombres en la obra de Butler: “performatividad de género”, “precariedad”, “opacidad”, “impresionabilidad primaria”. Pero todos conducen a la relacionalidad que nos

constituye ontológicamente. En *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Butler se esfuerza por mostrar el modo en que la performatividad y la precariedad nos reenvían a esa relacionalidad.<sup>8</sup> Y aparece aquí una definición interesante del cuerpo.

Butler está argumentando que la performatividad de género no caracteriza solamente lo que hacemos, sino cómo el discurso y el poder institucional nos afecta, construyéndonos y movilizándonos en relación con lo que llegamos a llamar nuestra “propia” acción. Para entender que los nombres por los que nos llaman son tan importantes como la performatividad de los nombres que nos damos a nosotrxs mismxs, tenemos que identificar las convenciones que operan en un conjunto más amplio de estrategias de asignación de género. Entonces podemos ver cómo el acto de habla nos afecta y anima en un modo encarnado (*embodied*) -el campo de susceptibilidad y afecto, dice Butler, es ya un asunto de *registro corporal* de alguna clase. En efecto, el carácter encarnado que implican tanto el género como la performance depende de las estructuras institucionales y de mundos sociales más amplios. No podemos hablar del cuerpo sin saber qué sostiene a ese cuerpo, y cuál podrá ser su relación con ese sostén (o falta de sostén). De este modo, el cuerpo, dice Butler, *es menos una entidad que un conjunto viviente de relaciones*: no puede ser disociado completamente de las condiciones infraestructurales y ambientales de su vivir y su actuar. Su actuar siempre es actuar condicionado, que es uno de los sentidos del carácter histórico del cuerpo.<sup>9</sup>

No parece haber aquí la acusación de que la construcción social del género, tal como la entiende Butler, implique un hipervoluntarismo modelado como un poder divino. Más aún, específicamente en *Giving an Account of Oneself*, Butler sostiene que nuestro modo convencional de demandar a otrx que de cuenta de sus acciones puede conducirnos a la violencia ética entendida como una demanda imposible de tener pleno conocimiento de la propia formación subjetiva, de una identidad propia entendida como capacidad de dar cuenta de unx mismx sin fisuras, articulable de modo completo en el lenguaje como único modo de entender la noción de responsabilidad (*accountability*). Ahora bien, Butler reúne las perspectivas del postestructuralismo y del psicoanálisis en donde las ve coincidir: en la afirmación de una noción de sujeto que no está auto-fundado, de cuyas condiciones de emergencia nunca puede dar cuenta completamente. ¿Implica esto socavar la posibilidad de ser responsables de nuestras acciones? No. Butler argumenta que sostener una teoría de la formación del sujeto que

---

<sup>8</sup> Judith Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 2015.

<sup>9</sup> *Ibid.* 65.

reconoce los límites del autoconocimiento es lo que en realidad puede habilitar una reflexión ética prometedora. Y esa promesa es la comprensión de nuestra opacidad como relacionalidad.

Si el sujeto no es cognoscible completamente para sí mismo, no por eso tiene licencia para hacer lo que quiera o ignorar sus obligaciones para con los demás. Porque la opacidad del sujeto puede ser concebida en virtud de su ser relacional, en virtud de las relaciones tempranas y primarias que lo constituyen pero que no están disponibles al conocimiento consciente. Si estamos formados, constituidos en el contexto de relaciones que se vuelven parcialmente irre recuperables para nosotrxs, entonces la opacidad parece ser parte de nuestra formación, de nuestro estatus como seres que son formados en relaciones de dependencia y este reconocimiento puede abrir el camino a una reflexión ética basada en la aceptación de los límites del propio conocimiento y en el abandono de la demanda a unx mismx y a lxs otrxs de una auto-identidad cerrada y definida. Es esta auto-identidad la que los dogmas de la ideología de género patriarcal y heterosexista imponen.

Afirmar, reconocer mi parcial opacidad abre la posibilidad, para Butler, de reconocer la relacionalidad que me vincula, me une, más profundamente al lenguaje y a lxs otrxs, a nuestro estar constituidxs por un mundo social que nos antecede y nos excede. Es esta relacionalidad que condiciona, que ciega al sí mismo, lo que Butler considera un recurso indispensable de la ética. Porque afirma que la cuestión ética emerge precisamente en los límites de nuestros esquemas de inteligibilidad, el sitio en el que nos preguntamos qué puede significar continuar un diálogo donde no podemos asumir que hay un suelo compartido, donde unx está en el límite de lo que sabe y al mismo tiempo demandadx de ofrecer y recibir reconocimiento. Butler cree que una habilidad de afirmar qué es contingente e incoherente en unx mismx puede permitirnos afirmar a otrxs que pueden o no *reflejar* (en el sentido de espejo) mi propia constitución. Mi propia opacidad ocasiona mi capacidad de conferir una cierta clase de reconocimiento a otrxs y habilita una ética basada en nuestra parcial ceguera acerca de nosotrxs mismxs. Suspender la demanda de auto-identidad, de completa coherencia, permite para Butler contrarrestar cierta violencia ética que consistiría, justamente, en que manifestemos y mantengamos nuestra auto-identidad todo el tiempo, y que exijamos a los demás hacer lo mismo. Una norma que es muy difícil o incluso imposible de satisfacer para sujetos que viven en un horizonte temporal.

Ahora bien, esta relacionalidad como opacidad del sujeto Butler la trabaja como la dimensión inconsciente que nos constituye. Pero hay quienes, señala Butler, consideran contraproducente concebir así al sí mismo, como si lo inconsciente nos amenazara con una ininteligibilidad insoportable. Butler

responde que quienes consideran pernicioso sostener que no podemos narrar nuestras condiciones de emergencia, temen que la ausencia de una voluntad narrativa signifique una cierta amenaza, una amenaza a la vida, y que implique el riesgo, si no la certeza, de una cierta clase de muerte, la muerte de un sujeto que no puede nunca recuperar completamente las condiciones de su propia emergencia. Pero Butler sostiene que esta muerte, si es una muerte, es solo la muerte de una cierta clase de sujeto, uno que para empezar nunca fue posible, la muerte de una fantasía de control imposible, y por tanto, la pérdida de lo que nunca tuvimos: “En otras palabras, un necesario duelo.”<sup>10</sup>

Nunca estuvimos en control total de nuestras condiciones de emergencia, de quienes somos y cómo nos auto-comprendemos. Sostener esta fantasía de control sería ubicarnos en ese lugar de hipervoluntarismo modelado como un poder divino. Pero nosotrxs vivimos en la tensión recurrente de nuestro carácter encarnado, sujetado y subjetivado. Porque, como señalé antes, ser un cuerpo no es ser una entidad sino un conjunto viviente de relaciones que se dan en el tiempo, con lxs otrxs, y en el marco de un mundo social -con nombres y normas- que nos antecede y excede.

Empecé esta exposición diciendo que podemos leer a Butler como refutación de la afirmación foucaultiana de que nada en el hombre -ni siquiera su cuerpo- es suficientemente estable para servir de base al auto-reconocimiento o a la comprensión de otros hombres. Mi interpretación es que Butler sí nos ofrece una base para el auto-reconocimiento y la comprensión de otrxs y que esa base es el cuerpo. Pero no es una base empírica (como soñó la ciencia moderna), no es una base metafísica ni epistemológica, aunque sí es una base filosófica: mi interpretación es que al llevar al extremo la enseñanza foucaultiana sobre la radical contingencia que somos -eso es la performatividad de género- y extraer de esa contingencia una reflexión ética sobre nuestra precariedad -que es nuestro carácter de seres opacos, expuestos, vulnerables, en última instancia finitos, mortales- Butler identifica la “inestabilidad del cuerpo”, su relacionalidad primaria, su dependencia de otrxs como base para el auto-reconocimiento y la comprensión de otrxs. Si para Foucault nada podía ser una base suficientemente estable para esto, para Butler la inestabilidad del cuerpo sí es una base ética mediante la cual afirmar la complejidad humana y crear el espacio para que cada unx encuentre su propio camino al interior de esta complejidad, una mayor libertad política y la oportunidad de futuro para nuestros cuerpos.

Por eso la base ética afirmativa de Butler se conecta con la muerte de un sujeto que nunca pudo ser: el que en nuestra cultura occidental se moldeó a la imagen de Dios. Es que no fue Dios quien moldeó al hombre a su semejanza sino

---

<sup>10</sup> Judith Butler, *Giving an Account...*, ob. cit., p. 65.

nuestra cultura que moldeó al hombre, androcéntricamente, a imagen de Dios: como un sujeto sin cuerpo, atemporal, plenamente autoconsciente, amo de sus acciones, que se autoafirma como si no dependiera de ningún otro para existir. Una idea de sujeto humano que no nació de ningún cuerpo y niega su finitud. Es el sujeto que en la ciencia Haraway denunció como el truco de Dios: una posición que pretende mirar sin cuerpo, desde ningún lugar. Pero como bien propuso Haraway, no se trata de invertir la imagen del Dios por la de la Diosa, ni de invertir patriarcado por matriarcado, como decía Rubin. Se trata de hacer nacer, del duelo por un sujeto que nunca pudo ser, cuerpos con posibilidad de futuro a partir de una común experiencia de la inestabilidad corporal, una disposición a frenar ese impulso de ejercer un control total, de imponer a otros o a nosotras alguna clausurada identidad que por nuestro carácter temporal siempre fallará.

Hablé del nacimiento del Ni una menos y de la muerte del sujeto que no pudo ser: creo que la evolución de Ni una menos hacia Paros de mujeres, lesbianas, travestis, trans y no binaries pone en acto la posibilidad de reconocernos en esta inestabilidad corporal que nos constituye ampliando las posibilidades de modos de vida que el feminismo puede albergar. No digo que sea una posibilidad cumplida: si bien creo que la marea que se ha formado entiende del carácter encarnado e histórico de nuestras existencias, también creo que el fantasma del sujeto ha de duelar recorre nuestro movimiento en la medida en que todos hemos sido educados con una exigencia de autoidentidad opresiva que a su vez proyectamos en otros y que solo puede generar modos de ansiedad identitaria porque nadie puede cumplir con ella. Pero ese modo de concebirnos como sujeto es el impulso constante al que tenemos que resistirnos en la medida en que obtura la diversidad y transversalidad de nuestras alianzas.

Y si la inestabilidad del cuerpo habla de su relacionalidad primaria y de sus condiciones infraestructurales, haber devenido movimiento que va a la huelga, que para, implica reconocer que las demandas de géneros y sexualidades no pueden desentenderse de las condiciones materiales de reproducción de nuestras vidas. Por eso Ni una menos devino Paro y puede devenir *Feminismo para el 99%*:<sup>11</sup> pero, nuevamente, aunar las distintas luchas radicales contra todos los modos en que se precarizan diferencialmente los cuerpos a partir de la convocatoria desde un feminismo anticapitalista, internacionalista, antiracista y antiimperialista redobla el desafío de cómo vamos a lidiar con las ansiedades identitarias que se solapan con nuestros intentos de alianzas.

---

<sup>11</sup> Cfr. Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya y Nancy Fraser, *Feminismo para el 99%. Un Manifiesto*, Martínez, Rara Avis Casa Editorial, 2019. Traducción de Renata Prati.