

TERRITORIOS POSIBLES PARA NOSOTRAS. CLAVES INTERPRETATIVAS PARA LEER EL OCIO FESTIVO

Ángela RIVERA MARTÍNEZ
Victoria LÓPEZ ROSETE

Salimos a quemar la ciudad mientras dormías.

Martha MEGA

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Espacio, lugar y territorio*.
III. *Prácticas corporales*. IV. *Cierre preliminar: ¿atisbos de una política nocturna?*

I. INTRODUCCIÓN

Hemos encontrado en el baile y en los diversos espacios en que éste acontece, una serie de entramados que dan cuenta de autonomías relativas, subversiones, reproducciones y, sobre todo, redes y construcción de territorios con distintos grados de permanencia —e incluso efímeros—, los cuales crean y recrean afectividades, estéticas, estilos y *territorios posibles para nosotras*. Por ello, nos proponemos reflexionar sobre la creación y la reapropiación de territorios sostenidos a partir de un deseo de *estar juntas* a través del ocio festivo y el baile, entendiendo éste como práctica corporal; no obstante, esta reflexión está inscrita en una problemática mayor: salir y habitar un afuera no pensado para las mujeres, y menos para las

lesbianas, al interior de sociedades que históricamente han estado atravesadas por un repliegue falogocéntrico, el cual no ha cesado luego de siglos de transformaciones sociales.

El presente texto está dividido en tres apartados. Primero introducimos la definición de los conceptos espacio, lugar y territorio, para, a continuación, establecer qué entendemos por baile y ocio festivo, y cómo éstos se pueden traducir en modos de ocupar el espacio y significar territorios. Por último, ofrecemos algunos apuntes a partir de la articulación de ambos desarrollos con el objetivo de dejar abierta la discusión. Tomaremos como soporte reflexivo algunas experiencias vividas en contextos de ocio festivo en la Ciudad de México. Partimos de la noción de *experiencia* como principal herramienta de validación. De acuerdo con Scott,¹ la experiencia es aquel elemento que constituye a las y los sujetos, y no “algo” que éstos poseen *a priori* de su constitución. Este trabajo es fruto de la necesidad de pensar a través de epistemologías que parten desde la experiencia subjetiva y el cuerpo, en las que están en juego otras formas de producir sentido y conocimiento. Los derroteros de esta reflexión no pretenden dar forma a una propuesta hermética, sino, por el contrario, ofrecer claves de interpretación para pensar el presente y abrir el debate.

II. ESPACIO, LUGAR Y TERRITORIO

Michel de Certeau establece una diferencia entre las nociones de *espacio* y *lugar*. De acuerdo con esta distinción, el espacio es un *entrecruzamiento de moviidades*; no es el origen del movimiento, sino el efecto de las moviidades que en él se despliegan: “[E]s el efecto producido por las operaciones que lo orientan, lo circunstancian, lo temporalizan y lo llevan a funcionar como una unidad polivalente de programas conflictuales o de proximidades

¹ Scott, Joan, “Experiencia”, en Butler, Judith y Scott, Joan (comps.), *Feminist Theorize the Political*, Nueva York, Routledge, 1992.

contractuales”.² Por su parte, al hablar de *lugar* se alude a un ordenamiento en el espacio:

El lugar es el orden (cualquiera que sea) según el cual los elementos se distribuyen en relaciones de coexistencia. Ahí pues se excluye la posibilidad para que dos cosas se encuentren en el mismo sitio. Ahí impera la ley de lo “propio”: los elementos considerados están unos al lado de otros, cada uno situado en un sitio “propio” y distinto que cada uno define. Un lugar es pues una configuración instantánea de posiciones. Implica una indicación de estabilidad.³

En la noción ceriteauriana de *lugar* se configuran estabilidades que pueden excluir el emerger de un encuentro, siempre que pensemos a éste como la apertura a lo posible. Las relaciones de coexistencia supondrían, entonces, una configuración de posiciones basadas en el desencuentro y, por ende, en la imposibilidad. La ley de lo “propio”, como Certeau la llama, invoca de forma no explícita una cancelación de la heterogeneidad, ya que sólo a partir de ella es que se producen los encuentros.

Si, por definición, no existe lugar alguno para la apertura de posibles, ¿en dónde ocurre esta apertura? La respuesta es clara: no hay un lugar estable, definido ni permanente. La posibilidad pertenece, así, al reino de los acontecimientos. Ya lo dijo Mauricio Lazzarato: “un acontecimiento no es la solución de un problema, sino la apertura de posibles”.⁴ Así, pues, acontecimiento y encuentro se reúnen en una zona de vecindad en la medida en que ambos suponen una apertura de lo posible. Continúa Lazzarato:⁵ “Lo posible es de este modo producción

² Certeau, Michel de, *La invención de lo cotidiano*, México, Universidad Iberoamericana-ITESO, 2000, p. 129.

³ *Idem.*

⁴ Lazzarato, Mauricio, *Políticas del acontecimiento*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2006, p. 45.

⁵ *Ibidem*, p. 49.

de lo nuevo. Abrirse a lo posible es recibir, como cuando uno se enamora, la emergencia de una discontinuidad en nuestra experiencia, y construir, a partir de la mutación de la sensibilidad que el encuentro con el otro ha creado, una nueva relación, un nuevo agenciamiento”.

A partir de esto, sostenemos que un acontecimiento será el efecto del encuentro entre singularidades heterogéneas. Diríamos, siguiendo a Deleuze, que el acontecimiento es el efecto incorporeal de la mezcla entre cuerpos que se perciben y se experimentan a través de sus potencialidades y no a través de la imagen dogmática del pensamiento, cuyo yugo impide la creación de formas otras de sensibilidad a las que advienen formas otras de pensamiento.⁶

Aquí es donde entra la noción de *territorio*. Hablar de territorios supone una ocupación del espacio que no se agota en la configuración de estabildades; un territorio puede ser relativo no necesariamente a un lugar, sino “a un espacio vivido, así como a un sistema percibido en cuyo seno un sujeto se siente *en su casa*”.⁷ De acuerdo con lo señalado por Urteaga y Feixa,⁸ los territorios se articulan a través de intercambios afectivos y culturales que se construyen cotidianamente, y construyen, a su vez, modos de habitar el espacio, en la medida en que ellos mismos son, nuevamente siguiendo a Guattari y Rolnik, sinónimos de apropiación y subjetivación.

Los territorios son, entonces, zonas no estables de intercambios afectivos y culturales (encuentro entre singularidades heterogéneas, mezcla de cuerpos y potencialidades), en donde están puestos en juego modos de habitar, apropiaciones y procesos de

⁶ Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2005.

⁷ Guattari, Félix y Rolnik, Suely, *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2006, p. 372.

⁸ Urteaga, Maritza y Feixa, Carles, “De jóvenes, músicas y las dificultades de integrarse”, en García Canclini, Néstor (coord.), *La antropología urbana en México*, México, Conaculta-Universidad Autónoma Metropolitana-Fondo de Cultura Económica, 2005.

subjetivación, y, con esto, como antes señalamos, la apertura para el acontecimiento.

Los espacios pueden llegar a convertirse en territorios en función de las formas en que son habitados. Entre toda la multiplicidad de modos de habitar, a nosotras nos interesa específicamente el baile (y no la danza como forma de expresión artística) entre mujeres lesbianas. Partimos de la noción de baile que lo entiende como una serie de técnicas y prácticas corporales⁹ cuyo sentido depende de la posición discursiva y de enunciación de los agentes que participan en él. Nuestros supuestos son que a través del baile el espacio se multiplica en territorios tan singulares como heterogéneos y, además, que el cuerpo mismo se convierte en espacio de territorialización, lo cual implica una serie de procesos de subjetivación, significación y apropiación en distintas dimensiones.

III. PRÁCTICAS CORPORALES

Reparamos en los flujos que posibilitan el movimiento, así como en los desplazamientos de una categoría de análisis a otra; en este caso, del cuerpo hasta las prácticas corporales. Los flujos están dados por la noche y la ciudad; se expresan en los modos de habitar y en los territorios que cotidianamente recreamos, dando forma a nuestras propias configuraciones afectivas a partir de experiencias vividas e incorporadas.

Entendemos por prácticas corporales, utilizando como referencia el trabajo de Elsa Muñiz,¹⁰ una serie de usos intencionales y disciplinas de orden corporal, como señala la teórica, pero tam-

⁹ Le Breton, David, *Sociología del cuerpo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2011; Muñiz, Elsa, “Las prácticas corporales. De la instrumentalidad a la complejidad”, en Muñiz, Elsa (comp.), *El cuerpo: estado de la cuestión*, México, La Cifra Editorial, 2016.

¹⁰ Muñiz, Elsa, “Las prácticas corporales. De la instrumentalidad a la complejidad”, *op. cit.*

bién de aprendizajes que traen consigo la creación de imágenes y representaciones, tanto individual como colectivamente.

Esta noción recoge la posibilidad de entender a las corporalidades desde procesos de subjetivación producidos por un despliegue¹¹ de prácticas y discursos.¹² A su vez, introducir esta categoría de análisis abre la posibilidad de desestabilizar la dicotomía cuerpo-mente y de poner en el centro de la discusión un posible cambio de paradigma del poder, ya no únicamente constreñido a la administración de los cuerpos, es decir, a la biopolítica del poder disciplinario acontecida en un régimen liberal.

Por ejemplo, la *psicopolítica*,¹³ como otra forma de poder dentro del régimen neoliberal, nos invita a pensar en la vigencia de las matrices de pensamiento que se utilizan para producir conocimiento. Sin embargo, la propuesta de Han, sin ser revisada y situada, difícilmente puede tener un alcance como una clave interpretativa. Si dislocamos el entendimiento que escinde el cuerpo de la mente (como someramente lo señala Han) al plantearnos relaciones de poder situadas y cambiantes, ya no inscritas en las sociedades disciplinarias sino más bien en sociedades abigarradas,¹⁴ parte de un régimen neoliberal de orden *glocal*, entonces podremos acercarnos hacia una comprensión de las problemáticas del cuerpo desde un desplazamiento epistemológico clave en que no damos por superada una biopolítica, ni tampoco lo pensamos como una sumatoria de factores, sino que conside-

¹¹ Teresa de Lauretis reinterpreta, a través de un ejercicio de traducción, la noción foucaultiana de *dispositif* como despliegue. En inglés *deployment* se traduce como desplegar, lo que, de acuerdo con la teórica, expresa la idea de “estrategia política”.

¹² De Lauretis, Teresa, “Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica”, en Cangiano, María y DuBois, Lindsay (comps.), *De mujer a género, teoría, interpretación y práctica feministas en las ciencias sociales*, Argentina, Centro Editor de América Latina, 2013.

¹³ Han, Byung-Chul, *Psicopolítica*, Barcelona, Herder, 2014.

¹⁴ Rivera Cusicanqui, Silvia, *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.

ramos la psicopolítica como una lectura necesaria para la complejidad del cuerpo y las prácticas corporales. La psicopolítica se inscribe en un *capitalismo de la emoción* y de las *vivencias inmediatas de éxito* que simulan continuidad. La experiencia, como señala Han, siguiendo a una larga tradición filosófica que pasa por Nietzsche, Blanchot, Bataille y Foucault, se posiciona frente a la vivencia, pues implica arrancar al sujeto de su sometimiento; por tanto, nos abre a la posibilidad del acontecimiento, de lo repentino, lo discontinuo y lo imprevisible. “El *acontecimiento* pone en juego un *afuera* que hace surgir al sujeto y lo arranca de su sometimiento. Los acontecimientos representan rupturas y discontinuidades que abren *nuevos espacios*”.¹⁵

Los espacios del ocio festivo

El desplazamiento forzado de las mujeres a la esfera de lo doméstico es efecto de una desigual distribución del espacio físico y simbólico de larga data. Como bien sabemos, la *polis* griega era un espacio de hombres en el que las mujeres no gozaban de igualdad de condiciones, y aunque desde aquel entonces hasta ahora hayan transcurrido tantos siglos, el espacio destinado a las mujeres continúa siendo el menos privilegiado. Murillo¹⁶ introduce la categoría de lo doméstico, distinguiéndola de las categorías tradicionales de lo público y lo privado, ya que no considera que la vida doméstica pueda ser equivalente a la vida privada. La vida privada, de acuerdo con Murillo, permite abrir un momento de descanso y de ocio fuera de los ámbitos públicos de producción; la vida privada dota, entonces, de la posibilidad de construir un tiempo propio, lo cual se diferencia por oposición de la vida doméstica en la cual ni el tiempo ni el espacio son adecuados para

¹⁵ Han, Byung-Chul, *op. cit.*, p. 115.

¹⁶ Murillo, Soledad, *El mito de la vida privada. De la entrega al tiempo libre*, Madrid, Siglo XXI, 1996.

cultivar el cuidado de sí, sino más bien para volcarse hacia el cuidado de los otros. De este modo es que Murillo sostiene que, además de la vida pública, la privada es un privilegio destinado a los varones para que *cultiven su individualidad*, mientras que la vida doméstica ha sido históricamente el lugar conferido a las mujeres, una vida no de privacidad, sino de privación de sí mismas, definida en función de la reproducción, la crianza y una *actitud* encaminada al cuidado de los otros.

De acuerdo con este orden de ideas, al quedar constreñidas al espacio doméstico, en la lectura que propone la autora el ocio festivo también estaría estructuralmente vedado a las mujeres. Fuentes da un ejemplo de esto trasladándonos a México en los años sesenta cuando las actividades realizadas por hombres homosexuales y por mujeres lesbianas estaban marcadas por roles binaristas: “En México los hombres podían tener ciertos momentos de esparcimiento, ya fuera individualmente o de convivencia en grupo, por ejemplo, los baños de vapor, los billares y las cantinas”.¹⁷ Mientras que las mujeres tuvieron que luchar por construir sus propios caminos, lugares y territorios que hicieran posible su encuentro. “[L]as mujeres que se atrevieron a exigir la entrada a sitios exclusivos para hombres [por ejemplo, cantinas donde explícitamente se prohibía la entrada a mujeres, uniformados y perros] se arriesgaron, sufrieron maltratos y golpizas, pero también encontraron estrategias para rehusarse a interpretar el papel de feminidad y de sexualidad que les habían asignado”.¹⁸ Luchar por tener acceso a ciertos lugares en el ejemplo que tomamos de Fuentes (en el cual se centra específicamente en la vida de mujeres lesbianas) muestra una búsqueda absolutamente contraria al cultivo de la individualidad; es una lucha que apela al encuentro y a la construcción de espacios intersticiales. Con

¹⁷ Fuentes Ponce, Adriana, *Decidir sobre el propio cuerpo. Una historia reciente del movimiento lésbico en México*, México, La Cifra Editorial-Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, p. 115.

¹⁸ *Ibidem*, p. 122.

la noción de espacios intersticiales nos referirnos a producciones que tienen origen en las formas de socialidad dadas “por el deseo de *estar junt[a]s sin más*”,¹⁹ y contruidos mediante gustos y estéticas afines. Éstos se originan principalmente en los espacios de ocio y recreación, y producen códigos nuevos, modos de organización contingentes y vínculos afectivos.²⁰

“Si todos los espacios están colonizados queda el amparo del tiempo, el tiempo como refugio”, señala Margulis.²¹ *La cultura de la noche*, como una tentativa de la desestabilización del tiempo definido por las actividades productivas, acoge nuevos espacios, *zonas temporalmente autónomas*²² liberadas del tiempo y del lugar de la institucionalidad, que se gestionan de maneras alternativas a la productividad dada por el día. La fiesta, el ocio festivo, el baile y sus múltiples versiones son en sí mismos la apertura de nuevos espacios. En este sentido, una fiesta puede entenderse como zona temporalmente autónoma, o al menos potencialmente, porque se asemeja a la revuelta; es decir, a diferencia de lo que se ha entendido como “revolución”, la revuelta no quiere vencer al tiempo a través de la permanencia; es ella misma temporal. Las fiestas, así

¹⁹ Maffesoli, Michel, *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.

²⁰ Urteaga, Maritza, *La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2011; Reguillo, Rossana, *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto*, Bogotá, Norma, 2007; Nateras, Alfredo, “Trayectos y desplazamientos de la condición juvenil contemporánea”, *El Cotidiano*, 20 (126), 2004; Fuica, Inti y Vergara, Constansa, “Entramados de lo juvenil. Aproximaciones hacia las sociabilidades juveniles chilenas contemporáneas”, *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, vol. 14, núm. 2, p. 967.

²¹ Margulis, Mario, *La cultura de la noche. La vida nocturna de los jóvenes en Buenos Aires*, Buenos Aires, Biblos Sociedad, 1994.

²² Una *zona temporalmente autónoma* es una forma de sublevación que libera un área —dice Hakim Bey, “de tierra, de tiempo, de imaginación”— y posteriormente se autodisuelve para reconstruirse en cualquier otro momento y localización, “antes que el Estado pueda aplastarla”. Diríamos nosotras, sencillamente, antes de que pueda ser aplastada, ya que no sólo ese aparato detenta el poder de aplastamiento o de apropiación.

como las revueltas, escapan a lo ordinario, no ocurren todos los días, “pero tales momentos de intensidad dan forma y sentido a la totalidad de una vida”.²³

Nos encontramos posibilidades de agenciamiento a través de prácticas que encuentran un sitio en esta *noche* —figurada—, en la nocturnidad efímera dada por una temporalidad específica, situada, en que la proximidad entre nosotras crea significados que “no aspiran a obtener legitimidad más allá del momento de la interacción, y permite... la construcción de espacios propios cuyas reglas de interacción surgen a partir de (las) propias búsquedas”.²⁴

Cuestionar el orden establecido por medio de la apropiación, de las interacciones entre semejantes,²⁵ implica vivencias compartidas, el encuentro en un “tiempo y espacio separado de día, de ruptura con la experiencia de la vida «normalizada», de la cotidianidad productiva y de las relaciones estipuladas. La noche ha sido también espacio de minorías, de grupos exentos de la obligación productiva, de individuos ociosos, bohemios y marginales. Tiempo de no obligación y de indefiniciones”.²⁶ Un tiempo que, sin embargo, no puede pensarse exento de normatividades.

A partir del reconocimiento y la inquietud que nos provocan ciertos espacios de ocio festivo y baile, hemos reflexionado sobre formas en que las mujeres territorializan espacios a través de sus prácticas corporales, tomando como punto de inflexión la presencia del reggaetón y, precisamente, una revisión sobre las normatividades morales del que éste ha sido dotado. Proponemos comprenderlo dentro de estructuras y niveles de análisis que

²³ Bey, Hakim, *La zona temporalmente autónoma*, 1991, p. 2, disponible en: https://lahaine.org/pensamiento/bey_taz.pdf.

²⁴ Fuica, Inti y Vergara, Constanza, “Entramados de lo juvenil...”, *op. cit.*, p. 964.

²⁵ Urteaga, Maritza, *La construcción juvenil de la realidad...*, *cit.*

²⁶ Pallarés, Joán y Feixa, Carles, “Espacios e itinerarios para el ocio juvenil nocturno”, *Revista Estudios de Juventud*, España, núm. 50, 2000, p. 32.

van de lo micro (por ejemplo las prácticas del baile) a lo macro (referido a las estructuras sociales, culturales y económicas en las que se inscribe), dimensiones que, aunque se pueden analizar de forma independiente, no se separan una de la otra y que más bien juntas constituyen un tejido. Con esta propuesta nos alejamos de análisis simplistas que entienden el reggaetón como el principal productor de las representaciones de cosificación del cuerpo de las mujeres —desde una perspectiva objetual y/o desde la literalidad de sus letras—, sin considerar que éste no es más que un efecto sintomático de todo un sistema de imposiciones falogocéntricas.

No pretendemos desarrollar una apología de la fiesta; nos encontramos en el intento de dar una lectura compleja y situada desde una expresión tan espectacular como puede ser el baile, generando articulaciones con las distintas formas de socialidades y afectividades que pueden existir para las mujeres y para aquellas que se autoadscriben como lesbianas. “El ámbito de la socialidad refiere a la interacción social, el sentimiento y la experiencia compartida”²⁷ dado por un *encuentro* en la inversión del orden productivo.

El ocio festivo,²⁸ como un intersticio que sigue el continuo de la idea de una autonomía temporal o, como señalan los autores, de una autonomía relativa, es un territorio clave para entender los cambios de la ciudad, las transformaciones y reterritorializaciones propuestas desde el baile y la música. Lo interesante es cómo este concepto es relevante no sólo como nodo central para dar lectura a partir del esfuerzo de generar claves de interpretación, sino también, como contexto en sí mismo, deviene clave interpretativa para leer cambios en relación con los modos de habitar la ciudad y de producir y crear territorios potenciales.

²⁷ Urteaga, Maritza, *La construcción juvenil de la realidad...*, cit., p. 38.

²⁸ Ganter, Rodrigo *et al.*, “Trayectorias e inflexiones en el espacio de ocio festivo en la ciudad de Concepción-Chile”, *Revista Última Década*, Santiago de Chile, núm. 46, 2017.

Martínez-Noriega²⁹ sostiene que la industria musical desempeña un papel fundamental en la generación de modelos de comportamiento, roles sexuales y diferencias de género. El reggaetón, desde tal perspectiva, es un claro ejemplo de esta mecánica, pues “ha contribuido a la construcción de nuevas colectividades y a formas de interacción en las que se estructuran y reproducen modelos de significación colectiva...: es un *collage* sociomusical”.³⁰ Sin embargo, según la autora, los efectos de este género musical urbano han sido asimétricos, desfavoreciendo, así, el rol de las mujeres, ya que en la lírica de sus canciones y en sus prácticas de baile, el llamado “perreo”, “la mujer asume un rol pasivo y sumiso mientras que el hombre es quien porta el rol dominante y activo”.³¹

Nos proponemos cuestionar esta noción pensando en clave de relaciones de poder sin dotar de una moral particular el fenómeno dado por el baile. El excesivo relativismo tampoco nos permitiría ver estas configuraciones como posibilidades singulares donde nuestra experiencia en contextos en que este baile se da entre mujeres adopta otros significados y potencialidades, expresando, así, la posible ruptura de normatividades como un acontecimiento.

IV. CIERRE PRELIMINAR:

¿ATISBOS DE UNA POLÍTICA NOCTURNA?

Santiago López-Petit³² denomina política nocturna a aquella que se distancia de la política clásica y que intenta construir una *gramática de gestos radicales* en su búsqueda del querer vivir compartido.

²⁹ Martínez-Noriega, Dulce Asela, “Música, imagen y sexualidad: el reggaetón y las asimetrías de género”, *El Cotidiano*, núm. 186, 2014.

³⁰ *Ibidem*, p. 64.

³¹ *Idem*.

³² López-Petit, Santiago, *Breve tratado para atacar la realidad*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2009.

Querer vivir adquiere una dimensión política cuando el miedo o el cansancio se apoderan de nosotras, pues es entonces cuando vivir se transforma en una decisión, asevera López-Petit. Sin embargo, la vida que se decide es sacudida en su gesto radical poniendo entre paréntesis el tiempo, y muchas veces el gesto radical parece como un sinsentido desde la óptica del poder:

Una política nocturna es aquella que ha roto con las categorías políticas de la modernidad, especialmente con la noción de espacio político o espacio de aparición cuyo origen se remonta a la polis griega. En su lugar, la política nocturna emplea la secuencia interioridad común/fuerza del anonimato/espacios del anonimato. Su objetivo es que el malestar social se politice, que la fuerza del anonimato pueda llegar a expresarse. Pero esa expresión no debe confundirse con su representación. La fuerza del anonimato, por su propia esencia, rehuye y desfonda toda forma de representación. De esta manera, se inaugura una nueva política que persigue imponer una tierra de nadie, que intenta construir una gramática de gestos radicales. Una política nocturna que, porque no tiene horizonte, es imparable.³³

Al introducir esta idea no pretendemos dar por sentado que las prácticas corporales con las que se territorializan los espacios del ocio festivo constituyan en sí mismas una panacea ni una comunidad política constituida. Es claro que la política de López-Petit no acontece de forma privativa en la literalidad de la noche; sin embargo, la forma con la que ilustra esta política nos ofrece pistas para preguntarnos en qué medida y en cuáles contextos el baile puede llegar a ser un gesto radical.

Por otro lado, su interés por la fuerza del anonimato está relacionado con uno de los grandes problemas de Occidente: la disolución de las identidades y sus efectos en el horizonte político. Sin embargo, las mujeres, como señala Scott,³⁴ hemos llegado a

³³ *Ibidem*, p. 131.

³⁴ Scott, Joan, *op. cit.*

escena a partir de una historia ya contada, de un supuesto acaecido o esperado: unas veces hemos aparecido en el anonimato y otras más hemos sido perseguidas. Lo que queremos indicar es que apropiarnos del anonimato podría ser tanto como negar la deuda que la *historia* tiene con nuestro nombramiento y aparición. Es difícil pensar que el anonimato pueda ser una elección en un mundo que nos lo ha impuesto. Hay políticas que acontecen en la noche que nos interesan más: algo tan sencillo y complejo como salir del encierro propio de la domesticidad como el lugar conferido históricamente a las mujeres, atravesar las calles y la noche sin resguardarnos en el anonimato y, sobre todo, sin temor a que nos maten sólo por el hecho de ser mujeres.

La ciudad, como espacio creado y producido a partir de las afectividades y experiencias colectivas e individuales, se encuentra en el nodo central de procesos de reapropiación, despojos y recuperaciones que tienen sentido en la lógica global-local del sistema neoliberal. A partir de ello, no podemos dejar de atender y preguntarnos por dos procesos como la gentrificación y el consumo. ¿Cuáles son las distintas implicancias que tiene el desplazamiento de ciertas músicas desde la periferia hacia el centro? ¿A través de cuáles mecanismos opera el consumo de experiencias, emociones y afectos en el marco de un poder que nos dice *debes desear el placer* y que nos indica que *debemos querer ser felices*?

En suma, rescatar los diálogos entre nosotras —“pensar juntas”, como diría Margarita Pisano— es una apuesta crucial para hacer de ésta y otras propuestas un espiral recursivo con sentido y anclajes en la historicidad de los procesos y la experiencia, en el acto de situarse y nombrarse y en dar contexto a la espectacularidad o la fascinación que pueden generar ciertos fenómenos y acontecimientos, como el baile, el ocio y la fiesta. Edda Gaviola³⁵ reflexiona sobre —y a través de— la amistad entre mujeres. Nos propone “el abandono del juego de dominio y el descubrimien-

³⁵ Gaviola, Edda, *A nuestras amigas. Apuntes sobre la amistad política entre mujeres*, México, Pensaré Cartoneras, 2016.

to de otros contenidos del poder que hagan posible entrar en el reconocimiento a los saberes, en la reflexión inteligente y en la capacidad de respeto, desde las potencialidades y no desde las carencias humanas”.³⁶ Para nosotras la amistad entre mujeres guarda una relevancia política crucial y es, además del ocio festivo, uno de los más apremiantes *territorios posibles* por ocupar.

³⁶ *Ibidem*, p. 24.