

## CADENAS VECINALES DE CUIDADOS: GRUPOS DE APOYO MUTUO EN LA COVID-19

NEIGHBORHOOD CHAINS OF CARE: COVID-19 MUTUAL SUPPORT GROUPS

Brais ESTÉVEZ<sup>1</sup>. Universidad de A Coruña (España)

Carlos DIZ. Universidad de A Coruña (España)

**Recibido:** 15-10-2025

**Aceptado:** 3-12-2025

### Resumen

El texto examina la emergencia de los Grupos de Apoyo Mutuo (GAM) en A Coruña durante el confinamiento de marzo de 2020, concebidos como una red vecinal que, mediante infraestructuras digitales, desborda el lugar pasivo asignado por el Estado y traduce la COVID-19 en una cuestión de cuidados. A partir de una etnografía digital (entrevistas telemáticas, seguimiento de chats y asistencia a jornadas) y del diálogo con la teoría feminista de los cuidados, argumenta que los GAM producen un “agarre” colectivo que evita la disyuntiva entre obediencia y crítica impotente, y reconfigura lo sensible en torno a la vulnerabilidad. Subraya la centralidad de las mujeres, la desigualdad barrial y la capacidad de estas prácticas para sostener cuerpos y ciudad ante el colapso institucional. Finalmente, propone entender esta coalición mestiza como una alianza “incomún”: un común divergente que articula una política afectiva de la vida sin borrar diferencias, en plena incertidumbre.

**Palabras clave:** apoyo mutuo, cuidados, etnografía digital, vulnerabilidad, incomún

---

<sup>1</sup> E-mail: carlos.diz@udc.es

## Abstract

The text examines the emergence of the Mutual Support Groups (GAM) in A Coruña during the confinement of March 2020, conceived as a neighbourhood network that, through digital infrastructures, overflows the passive place assigned by the State and translates COVID-19 into a matter of care. Based on a digital ethnography (telematic interviews, follow-up of chats and attendance at conferences) and dialogue with the feminist theory of care, she argues that the GAM produce a collective "grip" that avoids the dilemma between obedience and impotent criticism, and reconfigures the sensitive around vulnerability. She underscores the centrality of women, neighborhood inequality, and the capacity of these practices to sustain bodies and the city in the face of institutional collapse. Finally, he proposes to understand this mestizo coalition as an "uncommon" alliance: a divergent common that articulates an affective politics of life without erasing differences, in full uncertainty.

**Keywords:** mutual support, care, digital ethnography, vulnerability, uncommon

## Introducción

Los Grupos de Apoyo Mutuo (GAM, en adelante) emergieron en la ciudad de A Coruña durante las semanas de severo confinamiento domiciliario que siguieron a la declaración del Estado de Alarma con la que el Gobierno de España gestionó, desde el 14 de marzo de 2020, la crisis sanitaria provocada por la COVID-19. Autodefinidos como una “red comunitaria” tejida por la “ciudadanía responsable”, los GAM arman y despliegan, desde el primer momento, una infraestructura digital del encuentro (página web, Facebook, listas de correo electrónico, grupos de Telegram y WhatsApp, etc.) que no solo hace posible el encuentro dentro del confinamiento, sino que, además, permitió que un grupo de vecinos se saliese del lugar asignado por el Estado e hiciese lo que no se podía hacer: moverse y actuar en una ciudad en cuarentena. En su web, dicen que son “la respuesta autogestionada que busca activar la solidaridad que levantamos desde los barrios conscientes para ponernos al lado de la gente más vulnerable, nuestros vecinos”<sup>2</sup>. La propia idea de vulnerabilidad permite entrever que, para ellos, la COVID-19 se trata de algo más complejo que una pandemia restringida al campo biomédico y la epidemiología. Tal vez una “sindemia” (Horton, 2020) en la

---

<sup>2</sup> <https://gamcoruna.org/>

que una enfermedad infecciosa interacciona con otras enfermedades, pero también con la desigualdad económica y social, la precariedad y la vulnerabilidad, y para la que no habría una solución única y especializada, sino múltiples formas de acción y responsabilidad.

En este trabajo, analizaremos algunas de las prácticas ensayadas por los GAM durante la pandemia, con arreglo fundamentalmente a la teoría de los cuidados (Fischer y Tronto, 1990; Puig de la Bellacasa, 2017). Partiendo de la definición clásica de Fischer y Tronto, entendemos los cuidados como “una actividad de la especie que incluye todo lo que hacemos para mantener, continuar y reparar nuestro ‘mundo’ para poder vivir en él de la mejor manera posible”. En este punto, “ese mundo incluye nuestros cuerpos, a nosotros mismos y a nuestro medioambiente, los cuales intentamos entrelazar en la compleja red que sustenta nuestras vidas” (p. 40). En primer lugar, para nosotros, este proceso vecinal de acción colectiva puede interpretarse como un movimiento experimental y litigioso a través del cual las personas pueden aprender, y actuar junto a otras, en medio de la incertidumbre. Esto es, un espacio de pensamiento y acción que nace de una afección común y de una situación compartida. En este sentido, siguiendo a Stengers y Pignarre (2011), los GAM producirían a nuestro entender un *agarre* o asidero, donde *agarrarse* “designa lo que pone ‘en contacto con’, y adquiere sentido en las situaciones que producen ‘enfrentamientos’, pero también es lo que permite aprender” (p. 53). En medio de una incerteza radical, los vecinos lograron agujerear el imperativo institucional que los conminaba a quedarse quietos. Lejos de aceptar un mandato que los sometía a la disyuntiva de obedecer o criticar el confinamiento –siempre desde una posición de espectadores–, los vecinos autoorganizados lograron dotarse de un espacio desde el que hacerse cargo de lo que sucedía: esto son los GAM.

Stengers y Pignarre (2011) llaman a ese tipo de situaciones, que no dejan más opción que la resignación o la denuncia impotente, “alternativas infernales” (p. 60). De acuerdo con su trabajo, entendemos que la política irrumpe como una actividad viva, potente y transformadora, cuando se abandona la dinámica de las alternativas infernales y se produce un *agarre* que permite hincarle el diente a la realidad. De este modo, la política no se piensa como un ejercicio crítico que busca desvelar algo que ya existe en la sociedad, ni tampoco como la mera descripción, o el juicio moral, de lo que sucede, desde una posición de espectador –figura clásica de la impotencia–; más bien, la política tiene que ver con la posibilidad de crear e inventar, junto a otros, algo que no estaba dado de antemano.

En segundo lugar, consideramos que los GAM, mientras rehuyen una definición factual de la pandemia, la problematizan a su vez como una “cuestión de cuidados” (Puig de la Bellacasa (2017). Dialogando con la ya clásica distinción entre *matter of fact* y *matter of concern* (Latour, 2004), Puig de la Bellacasa afirma que, más allá de tratar a las cosas como meras cuestiones de hecho –hechos objetivos e incontrovertibles–, o cuestiones de interés –aquello que nos preocupa y concierne–, podemos promover una relación de cuidado con ellas: “prestando atención a temas infravalorados y desatendidos [...] dejándose afectar por ellos y transformando su potencial para afectar a otros” (Puig de la Bellacasa, 2017, pp. 57-64). De este modo, experimentando con las relaciones de cuidado entre vecinos y poniendo en el centro de sus prácticas y discursos la vulnerabilidad, la precariedad y la interdependencia de nuestras vidas (Butler, 2009), esta red vecinal y comunitaria se las arregla para sostener los cuerpos (con sus marcas de clase, raza, género, edad y capacidad) empobrecidos, aislados y asustados por la pandemia –cuidando por extensión de los barrios, las infraestructuras y la ciudad misma–. Por esta razón, pensaremos el cuidado no solo en su dimensión más íntima, personal e intercorporal, sino también como un proceso colectivo y especulativo (Savransky et al., 2017). Es decir, argumentamos que los cuidados constituyen un tipo de compromiso material con el mundo (Barad, 2007) que, por una parte, hacen posible resistir colectivamente a los imperativos agoreros que nos dicen cómo será el futuro, y por la otra, nos permiten explorar otros horizontes de lo posible. Será, justamente, ese campo de experimentación y mediación socio-material alumbrado por los GAM en el confinamiento, lo que nos permitirá repensar nuestra relación con un mundo en crisis y entender el papel de los ambientes y mediaciones más que humanas con que nos sostenemos. En este sentido, y sin abandonar la literatura de los cuidados, es muy elocuente la noción de “ecologías del apoyo”, acuñada por Duclos y Criado (2020). Como ellos mismos señalan, las ecologías del apoyo no son el telón de fondo, pasivo e institucionalizado, en el que acontece la vida, sino el abanico múltiple y heterogéneo de mediaciones que, muchas veces de manera informal, opaca y subterránea, “pasan por el cuerpo” (p. 3) para sostener, cuidar y promover la vida. Lejos de evocar imaginarios del cuidado alineados con el ánimo de las políticas públicas convencionales –omnicomprensivas, imperecederas, para todos, etc.–, las ecologías del apoyo son experimentales, heterogéneas y discontinuas. Mezclan lo formal con lo informal, inventan sus propios medios en un experimento común y operan en la tensión entre proteger la vida y engendrar mundos por venir.

La politización cuidadosa de la pandemia articulada por los Grupos de Apoyo Mutuo sostiene la vida como un objeto en peligro, al tiempo que nos permite imaginar las potencias de alianzas comunitarias múltiples, contingenciales –y no pocas veces contradictorias–, surgidas ante las amenazas del presente y ante un mundo vulnerable y en crisis permanente. Como respuesta colectiva a la crisis sociosanitaria del COVID-19, los GAM comparten emociones y repertorios de acción con movimientos análogos surgidos, aquí y allá, en otras ciudades españolas, pero también a escala internacional (Kavada, 2020). En su doble sentido de la *emergencia*, en tanto irrupción y en tanto acción urgente activada con el confinamiento, los GAM articulan una política afectiva que, de alguna manera, nos permite pensar en formas heterogéneas de acción colectiva, basadas en alianzas impuras, cuya relación y convergencia no impide la existencia de diferencias radicales. Marisol de la Cadena (2019) ha propuesto la noción de *incomún* para estudiar este tipo de alianzas que acogen las divergencias constitutivas de sus partes y cuyos intereses, como veremos, se exceden mutuamente. Partiendo de la hipótesis de que los GAM son una de esas alianzas heterogéneas en las que aquello que se junta no es lo idéntico, en este texto exploraremos la noción provisional de *movimientos incommunes*.

Dicho lo cual, la estructura de este capítulo es la siguiente. Primero, comentaremos brevemente los aspectos metodológicos de este trabajo. En segundo lugar, situaremos el origen de los GAM en la ciudad de A Coruña, en la estela de movimientos previos y de procesos de experimentación colectiva atravesados por la acción vecinal. A continuación, desde la ética feminista de los cuidados, nos adentraremos en las prácticas de los GAM y analizaremos la emergencia de una comunidad aliada en su vulnerabilidad, remarcando la centralidad del cuidado en los actuales movimientos sociales. Por último, expondremos cómo estas prácticas de apoyo mutuo entrañan una política afectiva de la vida que, a nuestro juicio, permite pensar una cierta *incomunalidad* movimentista.

## **Metodología**

A nivel metodológico, este trabajo se apoya en una etnografía fundamentalmente digital (Miller & Horst, 2012) impulsada por las medidas de distanciamiento físico implementadas para prevenir la expansión del virus. Es decir, una investigación donde buena parte de nuestras relaciones han sido establecidas mediante un contacto “mediado” por la distancia y el uso de aplicaciones de

videoconferencia y mensajería digital, más que a través de la presencia directa (Pink et al., 2019). Una mirada al campo que contempla los medios y las tecnologías digitales como una expresión material de la cotidianidad rastreada; una parte de algo más amplio y no el centro de nuestro trabajo. Por esta razón, nos ayudaremos de los materiales producidos a lo largo de quince entrevistas en profundidad, desarrolladas telemáticamente mediante plataformas de videoconferencia de *software* libre. Las entrevistas con personas mayores fueron realizadas, en algunos casos, telefónicamente y atendiendo a sus singularidades. Además, a pesar de las restricciones sociosanitarias del periodo pandémico, pudimos asistir ocasionalmente a jornadas y debates promovidos por los GAM; y, entre junio y diciembre de 2020, realizamos un seguimiento digital de esta comunidad cuidadora. En este proceso, hemos intentado pensar este fenómeno en la intersección de los movimientos sociales y la ética feminista de los cuidados. Nuestros trabajos previos sobre el activismo (Diz, 2018) y los estudios urbanos (Estévez, 2019) nos han ayudado a interrogar las posibles innovaciones que estos grupos traen hoy para la existencia.

Con mayor precisión, tanto las limitaciones de este trabajo como el contexto acuciante que lo animó a latir y lo empujó a la superficie, nos invitan a pensar nuestra investigación como una suerte de “mini-etnografía” (Ferrándiz, 2020). O dicho de otro modo, una investigación de respuesta rápida (Ferrándiz, 2013) que pretende, por un lado, pensar (y discutir) las prácticas de apoyo mutuo que aparecieron, por doquier y de la noche a la mañana, como reacción al confinamiento, centrándonos en el caso concreto de A Coruña. Por otro lado, partiendo del estudio de las cadenas vecinales de cuidados trenzadas por los GAM, queremos reflexionar, a partir, a través y atravesados por la pandemia, tanto sobre la construcción como sobre la reconstrucción política de esta, de la parte de instituciones y movimientos. De ese modo, trazando una línea con nuestros trabajos previos, nos sumaremos al espacio de indagación colectiva que los GAM han abierto con sus prácticas de cuidado y experimentación.

Ante el shock provocado por la pandemia, la declaración del estado de alarma y el consiguiente confinamiento, Marla, una de las mujeres dedicadas en cuerpo y alma a los GAM, describe sus sensaciones a mediados de marzo de 2020: “Mirábamos a la calle, por las ventanas, y veíamos a los más vulnerables”. Un paisaje nuevo asomaba en la mirada, en una situación excepcional, cruzada de miedos, ansiedades, tensión, desconfianza e incertidumbre radical. “Un silencio inquietante en la ciudad”, decía ella, mujer de mediana edad que se definía como “una voluntaria de los GAM”, y que recordaba emocionada sus incursiones nocturnas y “clandestinas”

en las primeras horas del confinamiento, perpetradas a hurtadillas, para ofrecer ayuda a sus vecinos y colgar en las puertas de sus casas papeles con números de teléfono, para contactar en caso de necesidad. Observar, escuchar, mover y movilizar; los GAM como un agarre capaz de escuchar la vulnerabilidad, hacer visible lo invisibilizado y movilizar el apoyo mutuo en un contexto intrincado, ante los imperativos legales que ordenaban parar, aislarse y encerrarse. Ahora bien, los GAM, también, entendidos aquí como una articulación de lo que la propia Stengers (2015) denomina el “arte de prestar atención” (p. 55). En su libro, *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene*, Stengers señala que, aunque la propensión de prestar atención<sup>3</sup> es aparentemente un saber común, las tecnologías del poder neoliberal suelen expropiarnos esa capacidad en nuestra vida diaria, bloqueando nuestra sensibilidad, restringiendo nuestra capacidad para pensar y, por lo tanto, simplificando los mundos que habitamos. Es en situaciones de excepcionalidad y de lucha, donde la capacidad de prestar atención, entendida como un arte que no solo no rehúye la vulnerabilidad, sino que se compromete con ella, puede ser retomada:

“Lo que somos intimados a olvidar no es la capacidad de prestar atención, sino el arte de prestar atención. Si hay arte, y no solamente capacidad, es porque se trata de aprender y cultivar la atención, es decir, literalmente, prestar atención. Prestar en el sentido en que la atención, aquí, no se refiere a lo que es a priori definido como digno de atención, sino que obliga a imaginar, a consultar, a encarar consecuencias que ponen en juego conexiones entre lo que tenemos la costumbre de considerar como separado” (p. 55).

No obstante, retomando las palabras y las imágenes evocadas por Marla, ese silencio también era de otro orden y venía de más lejos. La calle, la plaza, la protesta que juntaba los cuerpos en un desahucio, en una manifestación, en un juzgado, en un centro social, en un hospital o en una escuela; aquello que constituía el repertorio tradicional de los movimientos sociales y que hallaba su principal vía de expresión en el agrupamiento de los cuerpos en el espacio y a la luz pública – lo que movimientos como el 15-M, por ejemplo, encumbraran hasta el paroxismo en la ciudad hasta mediados de la década anterior (Diz, 2013)– ahora la COVID-19 parecía clausurarlo temporalmente. En marzo de 2020, los GAM irrumpieron en A Coruña ante un doble silencio: el

---

<sup>3</sup> En la versión original, en francés, la autora usa la expresión *faire attention*. En la traducción al castellano, que hemos utilizado, dicha expresión fue traducida como “prestar atención”. Sin embargo, en la traducción al portugués de Brasil, con la que también hemos trabajado, la fórmula escogida es *ter cuidado*. Aunque esta última traducción nos resulta sugerente y consideramos importante señalarla, nos parece que también puede prefigurar una significación más ligada a la prudencia que a la producción de capacidades colectivas de transformación. Por ello, hemos optado por usar la expresión traducida al castellano.

de la calle acuartelada por la pandemia y el de una ciudad enmudecida que llevaba tiempo sin vivir una experiencia política de encuentro visceral.

Como apuntamos anteriormente, la emergencia de los GAM se produjo en un doble sentido: como urgencia en mitad de la pandemia, frente a una trama sensible de la ciudad llena de demandas y necesidades; y como irrupción de un conjunto de prácticas de cuidado hasta entonces invisibilizadas y fuera de plano. Si la pandemia revela desigualdades, los GAM se rebelan frente a ellas. El 13 de marzo, con gran diligencia y antes de que las administraciones activaran sus protocolos frente a la cuarentena, un colectivo amplio y diverso, integrado por voluntarios, activistas, diseñadoras, organizaciones sociales y *makers* creó la campaña y la web “Frena la Curva”<sup>4</sup>, impulsando digitalmente la solidaridad y animando las expresiones populares de apoyo mutuo. En palabras de sus promotores, esta iniciativa pronto se convirtió en un “dispositivo colaborativo capaz de tejer afectos entre actores diversos”, y en “un agregador de voluntades, maximizando las posibilidades de la inteligencia colectiva”<sup>5</sup>. Ocupando la atmósfera pandémica, hackeando las burocracias, utilizando *software* libre y extendiéndose por numerosos territorios, los sujetos y colectivos reunidos en aquella campaña crearon mapas interactivos para visibilizar y canalizar la solidaridad ciudadana, conectando entre sí las distintas acciones que se iban extendiendo tanto nacional como internacionalmente. Esta creatividad e imaginaria social, ensamblada híbridamente entre lo urbano y lo digital –tal y como había acontecido hacía una década en numerosos movimientos sociales (Castells, 2015)–, en seguida se extendió por los barrios coruñeses.

En palabras de Dalia, una de sus ideadoras, los GAM nacieron en la órbita de un “ecosistema de innovación ciudadana” que era heredero de los llamados proyectos “municipalistas”; esto es, las iniciativas socio-electorales nacidas en la estela del movimiento 15-M e inscritas bajo la retórica de la “nueva política” (Díaz-Parra et al., 2017). En A Coruña, el llamado municipalismo halló su traducción electoral en la Marea Atlántica, una organización ciudadana autoproclamada como “partido-movimiento” –a medio camino entre un partido político y un movimiento social– que gobernó el ayuntamiento de la ciudad de 2015 a 2019. Fue en el entorno o ecosistema de la

---

<sup>4</sup> <https://frenalacurva.net>

<sup>5</sup> [https://raulolivan.com/2020/09/09/frena-la-curva-innovacion-abierta-y-cooperacion-anfibia/?fbclid=IwAR3XPB7xbPXahQ\\_7RZzkL1ZyYFzqs2AECzZfL6PXOk9AYNSca4ijx77kID](https://raulolivan.com/2020/09/09/frena-la-curva-innovacion-abierta-y-cooperacion-anfibia/?fbclid=IwAR3XPB7xbPXahQ_7RZzkL1ZyYFzqs2AECzZfL6PXOk9AYNSca4ijx77kID)

Marea Atlántica donde se gestó la idea de los Grupos de Apoyo Mutuo. Sin embargo, los GAM pronto fueron ocupados por una alianza impura y mestiza que iba mucho más allá de dicho espacio. Aquellas personas que se llamaban a sí mismas, dependiendo de cada quien, “vecinas”, “activistas” o “voluntarias”, se juntaban para desafiar la distancia impuesta por las autoridades, prestando atención juntas y portando en el proceso sus propias singularidades, deseos y expectativas. En el caso de Dalia, treintañera y con mucho bagaje en el mundo activista, ella decía sentirse sorprendida por la rápida reacción de la gente y por la orientación específica de las prácticas de apoyo mutuo: “una inmediatez y una concreción absolutas”, sostenía. Si en plena pandemia las instituciones representativas parecían moverse con la lentitud de un mamut, la agilidad y rapidez de los GAM evocaba la sensibilidad de un sismógrafo. Además, Dalia subrayaba la “transversalidad” de los GAM, su diversidad y su pluralismo interno –donde confluían anarquistas, gentes de la Marea Atlántica, activistas de centros sociales, personas procedentes del ámbito de la cooperación y el voluntariado, jóvenes y mayores, autóctonos y migrantes, empleados y desempleados, “gente de mil batallas” y gente nunca antes movilizada– pero, sobre todo, remarcaba la presencia mayoritaria de las mujeres y su rol absolutamente protagónico. Quizá, una bifurcación en las relaciones de género habituales en los movimientos sociales de la ciudad.

En el caso coruñés, como en el de otras ciudades del Estado español, el fenómeno y el éxito inicial de la Marea Atlántica no podrían entenderse sin la repercusión que el movimiento de los Indignados tuvo en distintas esferas de lo social, cuestionando –desde las plazas a las instituciones– la forma y el fondo de la democracia representativa (Fernández de Rota, 2020). En aquellos años, de 2011 a 2015 –año en que se celebraron las elecciones municipales de las que salieron notablemente airosos los proyectos municipalistas, como el de la Marea Atlántica– se instauró un clima de cambio, deseo y agitación colectiva. Un clima caracterizado por un tipo de sensibilidad y acción sostenida entre lo que se sabe y lo que se ignora, con altas dosis de sorpresa, creatividad, fragilidad, mezcla e inestabilidad. Un tipo de política abierta a la improvisación, a la recombinación y al encuentro, construida en la conjunción de prácticas, saberes y subjetividades heterogéneas: una “política de la experimentación” (Corsín-Jiménez y Estalella, 2013). Experimentación en el campo digital, a través de la “tecnopolítica” y el uso de las redes sociales (Postil, 2014); pero también con la propia materialidad urbana, explorando durante las acampadas y también en las asambleas de barrio –sostenidas con frecuencia al aire libre– la importancia de las infraestructuras en el sostenimiento de la vida (Corsín-Jiménez, 2014); una experimentación,

además, con los modos de organización, gestando una suerte de sindicalismo alternativo que vio su expresión más evidente en las *mareas* (Cruells e Ibarra, 2013), que eran formas de autoorganización sectorial nacidas en el calor de la crisis contra la privatización neoliberal y las políticas de austeridad que minaban los derechos sociales que habían caracterizado al Estado del bienestar (la marea blanca de la sanidad, la marea verde de la educación, etc.). Una experimentación, en definitiva, que buscaba superar los límites tradicionales de la política y el régimen de expertos que la custodiaba de forma vertical y desproblematizadora.

La efervescencia experimental que alentó el 15-M, mediante un sinfín de ejercicios de inteligencia colectiva que reinventaban la política fuera de los canales autorizados, resurgió durante el estado de alarma, luego de estar aletargada durante los últimos años en la ciudad –en parte, como consecuencia de la captura que la política municipal y su gramática representacional habían hecho de la potencia política acumulada en el 15-M. En torno a prácticas de cuidado muy concretas, tal y como indicaba Dalia, los GAM reavivaron una geografía afectiva y relacional donde hacer política pasaba, en primera instancia, por prestar atención y hacerse vecino (Corsín-Jiménez y Estalella, 2013). El término “vecino” del 15-M, una actualización de la figura conceptual homónima y providencial en los movimientos ciudadanos de la Transición a la democracia en los años setenta (Castells, 1986), no apelaba a una identidad preexistente y, más bien, señalaba una doble operación de desidentificación y subjetivación política (Rancière, 2007). Por una parte, hacerse vecino desnaturalizaba las identificaciones asignadas por el Estado (meros residentes, víctimas de la crisis) y por otra, proponía la apertura de un espacio y un modo de subjetividad donde los “incontados”, aquella multitud que se había quedado sin espacio por la crisis, o que simplemente quería cambiar las cosas, podía “contarse” en litigio con un mundo en el que la precarización generalizada de la existencia avanzaba a galope y de manera claramente asimétrica.

En la pandemia, y más concretamente durante los meses de confinamiento, hacerse vecino era sumarse a la comunidad de cuidados hilada por los GAM, encontrarse en la vulnerabilidad y hacerse cargo de la situación desafiando los mandatos institucionales. Aquellos a quienes los portavoces oficiales de la pandemia exigían quedarse en casa como meros espectadores –porque, presumiblemente, no sabían ni podían hacerle frente a la situación– afirmaron su capacidad igual para actuar, produciendo una línea de fuga en la situación que los excluía. Ese desacuerdo introducido por los GAM en un orden dado, que presupone una distribución asimétrica de las

partes, a partir de las posiciones sociales ocupadas por los sujetos, conecta con lo que para Rancière (2007) constituye uno de los principales núcleos de la política: “la re-partición de lo sensible”. La institución de otro orden de lo sensible, en donde no hay nada natural, ni propio, que distribuya los cuerpos en una jerarquía dada, es uno de los principales efectos de la emergencia de los GAM.

### **Una comunidad hilada y aliada**

La máquina de coser de Xela le fue regalada a sus 15 años. Ahora, con 75, apura sus dedos lentos cosiendo hasta la madrugada mascarillas de tela y gorros sanitarios en el confinamiento. Su hija, que a decir de su madre “no sabía ni enhebrar una aguja”, aprendió a coser en los GAM, concretamente en *Cose na Casa*, uno de los seis grupos de trabajo repartidos por los barrios de la ciudad, junto con los de apoyo al comercio local, derecho a la vivienda, acompañamiento emocional comunitario, emergencia alimentaria y ciclo-logística (dedicado a distribuir en bicicleta, principalmente, comida y material sanitario). Fue su hija quien la animó a participar en *Cose na Casa*, donde llegaron a coser 7.138 mascarillas y 952 gorros durante el confinamiento. Al inicio, tal y como nos cuentan, había un modelo único de mascarilla. Sin embargo, la heterogeneidad de las demandas –que llegaban a los grupos de WhatsApp y Telegram de los GAM– enseguida las llevó a diseñar nuevos modelos y a hacer circular patrones. La mayoría no tenían experiencia, aunque también había personas mayores y hasta un patronista de 91 años. En aquellos días, Xela llegó a consultar “trucos” y tutoriales en YouTube. Ella no era, ni mucho menos, una profesional de la costura, pero ante el espanto en *prime-time* que veía en su casa, se negaba simplemente a estar parada: “No puedo estar quieta viendo la tele. La gente mayor tenemos experiencia, y eso cuenta”. Frente a la gravedad de la crisis, el relato de medios y políticos *contaba* a los mayores solo de dos formas: contando sus muertes y relatando su condición de víctimas. Sin resignarse y buscando eludir tal dicotomía, Xela y otras se unieron a los GAM, decían, para “hacer algo”.

Lina, otra de las mujeres que hilaron esta comunidad cuidadora –en la cincuentena y con amplia experiencia en cooperación y voluntariado–, nos explicó cómo las gomas elásticas de las mascarillas provenían en un primer momento de las carpetas escolares de sus hijos y nietos, que aquellas semanas permanecían acuartelados en sus casas y sin posibilidad de ir a la escuela. No había material suficiente. El colapso institucional, la lentitud burocrática y las listas de espera en

Servicios Sociales aceleraron la respuesta de los GAM. Si el Estado no proveía mascarillas, pensaban, ellas mismas lo harían. Tras la primera semana de confinamiento, una de sus amigas, trabajadora de las residencias de mayores en A Coruña, estaba desesperada: “¡No tenían EPIs, mascarillas, nada!”, recuerda Lina. El grito de ayuda de las enfermeras desbordadas llegó a los GAM desde los hospitales públicos. En sus viviendas, los vecinos organizados comenzaron a reciclar telas, batas, tiras, hilos, fundas nórdicas y sábanas viejas de algodón (“sábanas de las abuelas”, en sus propias palabras), para coser gorros y mascarillas. Buscaron y obtuvieron retales y telas a través de tiendas de barrio y de otras redes sociales. También recibieron sábanas de los mismos hospitales, que convirtieron en mascarillas. Pronto organizaron un circuito que traía y llevaba material de un lado a otro de la ciudad (“trapicheando en la clandestinidad”, bromeaban en las entrevistas), transportado en bicicleta por el grupo de ciclo-logística, quienes, además, portaban alimentos para las familias necesitadas. *Cose na Casa* no aceptaba dinero, pero sí comida, que distribuía luego al grupo de emergencia alimentaria. En uno de los hospitales de la ciudad, juntaron comida para corresponderles por los gorros que les habían hecho. Lina sentía que estaban cuidando a quienes cuidaban. Como ella misma indicaba: “Era una manera de cuidar *con* ellas”. Al describir su experiencia en los GAM, no duda en escoger las siguientes palabras: “Era una ayuda de vecino a vecino, una cadena que se montó, una red que se retroalimenta”.

La llegada de la pandemia desveló una situación estructural hondamente desigualitaria. En residencias, escuelas y hospitales, los efectos de los recortes y las políticas de austeridad contestadas años antes por las *mareas* ciudadanas se tradujeron drásticamente en la falta de medios y personal, y en el espectáculo necropolítico del conteo de muertes. La interrupción social generalizada activó una colosal crisis de empleo, sumada a la precarización derivada de una economía flexible, informal y tercerizada. Fueron categorizadas como “esenciales” actividades del ámbito reproductivo, casi siempre marginalizadas (Fraser, 2015). Se bloqueó la movilidad, pero transportistas, sanitarios o trabajadoras de la alimentación tuvieron que seguir acudiendo al trabajo. Se cerraron las fronteras y las Oficinas de Extranjería, pero muchos quedaron en un limbo administrativo. Es decir, la COVID-19 puso en riesgo la trama relacional de la vida en un sentido mucho más que biológico. Ante este contexto, los GAM se movilizaron y se entregaron a la práctica del cuidado. Es decir, a la protección, mantenimiento y continuación de nuestro mundo (Fisher y Tronto, 1990), en un momento en que muchas familias se veían incapaces de seguir adelante. En el confinamiento, la distribución que los GAM hacían de alimentos, medicinas,

pañales y bombonas de butano, o el apoyo que brindaban ante recurrentes necesidades habitacionales, revelaban una vulnerabilidad generalizada pero asimétricamente distribuida. Como decían las protagonistas, en una expresión que era el vivo reflejo de tal asimetría, “las necesidades variaban por barrios”, agudizándose sobre todo en los barrios de A Agra do Orzán, Os Mallos, Sagrada Familia y Monte Alto, las zonas más empobrecidas y con alta densidad de población, habitadas por gente mayor y trabajadora, y también por personas migrantes y racializadas.

En un contexto de competitividad, individualismo y neoliberalismo, que extiende la lógica del mercado a la subjetividad y actúa como una racionalidad que hace mundo (Dardot y Laval, 2013), los GAM hacían mundo a contrapelo y producían otros gestos y otra cultura emocional (Gravante y Poma, 2020), hilando a través del cuidado un modo de sostener la vida en el que también se reinventaban las posibilidades de existencia. Retomando el espíritu de la noción de las ecologías del apoyo, cuidar no es tanto una defensa como un motor generativo de otra vida posible. A nuestro entender, en esos modos de hacer resuenan los principios de la ética feminista de los cuidados, tales como la asunción de la interdependencia como una condición fundamental para sostener la existencia de seres humanos y no humanos, siempre vulnerables y dependientes unos de otros (Puig de la Bellacasa, 2017). Desde un punto de vista de género cabe decir que la participación femenina en los GAM desborda cualquier movimiento reciente en la ciudad. Los propios datos –recogidos y compartidos por ellas mismas en entrevistas, jornadas públicas y redes sociales– así lo prueban: en el grupo de emergencia alimentaria, 40 mujeres y 7 hombres; en el grupo de comercio local, 41 mujeres y 16 hombres; en Cose na casa, 60 mujeres y 6 hombres; en el grupo de apoyo emocional, 44 mujeres y 16 hombres; en ciclo-logística, 8 mujeres y 9 hombres; y en el grupo de derecho a vivienda, 12 mujeres y 7 hombres. Es decir, en cuanto a los grupos de trabajo de los GAM –y a pesar de que estos datos reflejan a la baja el número total de participantes, debido a los problemas de cuantificación, a la ausencia de ciertos perfiles que no pudieron ser rastreados en los chats ni en las redes sociales, y a la complejidad del contexto en que fueron recabados–, las mujeres representaban aproximadamente el 70% de las personas implicadas. Es decir, quienes dan apoyo son principalmente mujeres, algunas con experiencia en movimientos sociales, muchas otras no. También, en el otro eslabón de la cadena, quienes reciben apoyo son sobre todo mujeres, que asumen la carga de sostener a sus familias frente a las adversidades de la pandemia. “La pobreza en nuestra ciudad tiene rostro de mujer, más precisamente de mujer

migrante”, nos contaba Bibiana, una conocida activista coruñesa, en la cuarentena, asidua de los centros sociales, militante feminista y muy implicada en los GAM.

En ese contexto tan frágil, entre la vecindad angustiada no solo había gestos de solidaridad. La deriva neoliberal también animaba polémicas y rivalidades, y pronto aparecieron los llamados “policías de balcón”, vecinos asustados y desconfiados que –acechando tras su ventana– delataban –movidos en parte por los mensajes de la tele– a quienes salían afuera, a veces simplemente para ayudar o ir al trabajo, aunque también para airearse porque no soportaban el encierro. Los GAM actuaban como contrapeso de esas pulsiones reaccionarias reavivadas con la pandemia. Pero más allá de este giro sensible hacia los problemas del barrio, los GAM, igual que otros movimientos que emergieron en el confinamiento, movilizaron una dimensión cognitiva con la que resignificaron la crisis (Pleyers, 2020). El *shock* que traumatizó al mundo, lejos de congelar a estas vecinas en el papel de espectadoras, generó entre ellas una reacción en cadena de solidaridad y apoyo mutuo. Mientras el gobierno, con tono firme, narraba la crisis pandémica como una guerra<sup>6</sup>, la comunidad hilada por los vecinos se vulnerabilizó en compañía, se alió y se puso a coser mascarillas.

### **La pandemia como una cuestión de cuidado**

El desabastecimiento de mascarillas, cuando la incerteza sobre las vías de contagio era mayor, causó desasosiego entre la gente. El Estado y organismos internacionales, como la Organización Mundial de la Salud (OMS), se arrogaban el monopolio del saber y hacían públicas recomendaciones que parecían tomadas con la misma incerteza en la que se movía todo el mundo. El 6 de abril de 2020, la OMS publicó una guía donde recomendaba el uso de mascarilla solo para quienes atendían a contagiados, casos sospechosos y sanitarios<sup>7</sup>. Consideraban que la mascarilla proporcionaba un “falso sentido de seguridad” y que su uso generalizado podría ir en detrimento de medidas que se habían demostrado más efectivas, como el lavado de manos y el distanciamiento físico. Ese informe alertaba del riesgo de usar mascarillas de tela, al considerar que no existía evidencia científica que demostrara su efectividad. Todo el mundo quería protegerse, pero nadie

---

<sup>6</sup> [https://www.lamoncloa.gob.es/presidente/Paginas/EnlaceTranscripciones2020/04042020\\_covid19.aspx](https://www.lamoncloa.gob.es/presidente/Paginas/EnlaceTranscripciones2020/04042020_covid19.aspx)

<sup>7</sup> <https://apps.who.int/iris/handle/10665/331693>

sabía muy bien qué hacer, y en parte, un sentido común subterráneo asociaba las endebles orientaciones sobre el uso de mascarillas al desabastecimiento de los mercados.

Frente a las grietas de aquella definición factual, los GAM transformaron una cuestión de hecho –el triángulo formado por el régimen de escasez, la situación de incerteza y la voluntad de la gente de protegerse– en una cuestión de cuidado (Puig de la Bellacasa, 2017). Según Puig de la Bellacasa, la transformación de cuestiones de hecho en cuestiones de cuidado abre las puertas a una relación implicada y, particularmente, a la intervención colectiva en la “articulación ética y política de cuestiones difíciles y necesarias” (p. 57). Así, mientras el gobierno afirmaba un poder tecnocrático –imponiendo reglas que nadie sabía de dónde provenían– y mostraba las costuras autoritarias del Estado –acompañándose del ejército en las ruedas de prensa–; y al mismo tiempo que la ciudadanía aguantaba el confinamiento a regañadientes y entre sospechas, los GAM emergieron como el agarre con el que algunas vecinas se involucraban en un proceso de invención socio-material en el que resonaba la triple visión del cuidado descrita por Puig de la Bellacasa (2017, p. 42): “no solo un estado ético-afectivo, sino también un compromiso material que requiere esfuerzo en la constitución de mundos interdependientes, y una obligación ético-política”.

Aquella situación requería acercarse al espacio de la trama de la vida en la ciudad y centrar la atención inmediatamente en la vulnerabilidad creciente. Fue así como se fueron desplegando prácticas concretas de cuidados; a saber: la escucha del otro, la fabricación de mascarillas, la creación de una red de cajas de resistencia en las tiendas de los barrios, o la colecta y distribución de dinero y alimentos. Ahora bien, eso no se hizo de cualquier manera, sino produciendo un tipo de relación específica, diferente a la que suele proporcionar el asistencialismo estatal: una sociabilidad ética que permitía defender la comunidad y multiplicar sus posibilidades de existencia fuera del marco paralizante de la crisis. En efecto, no se trataba solamente de responder a la crisis, sino de hacerlo de otro modo, de una manera ética y cuidadosa.

Paradójicamente, el confinamiento despertó un sentido de interdependencia radical. El apoyo mutuo de los GAM ensayó una “re-comunalización de la vida social” (Escobar, 2020), invitándonos a imaginar otras formas de existencia en un mundo vulnerable. Hoy, a nuestro entender, esta es una disputa central para los movimientos sociales contemporáneos. Siguiendo el análisis de Butler sobre la precariedad y la vulnerabilidad (2009), debemos distinguir la precariedad (*precarity*) de la precariedad (*precariousness*): la primera remitiría a una condición existencial de

vulnerabilidad compartida por todos, mientras que la segunda quedaría referida a una condición políticamente inducida y amplificadas en crisis como la del COVID-19. La precariedad acentuada en el confinamiento, generalizada, aunque asimétricamente distribuida, puede servir para repensar una ética de la interdependencia política y la mutua protección. La ambivalencia del concepto, a su vez, permite su reapropiación y politización. En esta misma línea, podemos decir que los GAM asumieron su vulnerabilidad y la comunalizaron. Aliaron sus cuerpos vulnerables e hilieron una comunidad aliada frente al virus. La propia Bibiana lo expresaba a su manera: “Somos precarias ayudando a precarias”. También aquí, con sus asimetrías, singularidades y divergencias, estas precariedades se juntaban para resignificar la pandemia y *atender* a los otros, cuidándolos.

### **Una política afectiva de la vida**

En un momento en que el mundo social conocido parecía llegar a su fin, los GAM desafiaron la jerarquía del saber experto del Estado y la OMS. Pasaron a la acción, aprendiendo e intercambiando saberes, pues al fin y al cabo todo repertorio de acción es aprendido en la práctica y no en la retórica (Tilly, 1993). Ante una crisis sin precedentes, ensayaron una política visceral y afectiva que partía de un dolor, unos nervios y un temor colectivos, convirtiéndolos en apoyo mutuo. La COVID-19, de manera repentina y visceral, trajo la sensación de perder el mundo. La pandemia revigoró la distinción establecida por Roberto Esposito (2008) entre una *política sobre la vida* y una *política de la vida*. Para Esposito, “no existe otra política que la de *los* cuerpos, realizada *sobre* los cuerpos, *a través* de los cuerpos” (p. 84). Es decir, no hay lugar de gobernabilidad, ni de enunciación crítica, desde donde explicar el mundo lejos de la vida y los cuerpos; tampoco para gestionar políticamente la pandemia. Frente a la COVID-19 y sus amenazas reales sobre la vida, los grupos de apoyo mutuo apostaron por darle al escenario pandémico la posibilidad de hacerlos pensar y actuar en común.

La idea del apoyo mutuo, en su origen anarquista, enfatiza que la cooperación es un factor tan decisivo en la selección natural y en la perpetuación de la vida como lo es la competencia (Grubacic y Graeber, 2020). En el confinamiento, mientras sentíamos la vida en peligro, los movimientos sociales tejieron y mapearon internacionalmente “geografías del cuidado” basadas en la cooperación, la reciprocidad y el apoyo mutuo, sosteniendo la vida colectiva y expandiendo los círculos del cuidado más allá de la familia y los amigos (Springer, 2020). Justamente, este

origen libertario del concepto es el que reivindicaba Xaime en su entrevista. Activista treintañero de los movimientos sociales de la ciudad, pero también, activo en los círculos de la Marea Atlántica –sin representar para él ninguna contradicción, sino antes lo contrario, una forma de evitar desentenderse de los asuntos comunes bajo el paraguas moral del antagonismo–, fue él quien creó en A Coruña los primeros grupos de Telegram de los GAM. En sus propios términos, eligieron ese nombre (Grupos de Apoyo Mutuo) “para darle un enfoque no asistencialista y distanciarse de la idea de voluntariado”. Según él, aunque de manera un tanto paradójica una vez expuesto su argumentario respecto al dualismo anterior, activismo y voluntariado eran dos conceptos que representaban prácticas y culturas políticas divergentes: el primero se vincularía a la lucha y a la justicia social, el segundo a la compasión y el asistencialismo. Pero los GAM, en sus prácticas y no tanto en sus discursos, mantuvieron esa divergencia en su seno sin que ello entorpeciese su alianza. Cabe decir, además, que en tanto concepto los GAM han proliferado en España en la última década, especialmente en el campo de la salud mental, rompiendo la jerarquía psiquiatra-paciente y permitiendo tratar el sufrimiento en común<sup>8</sup>. Este auge del apoyo mutuo y el cuidado emocional podemos asociarlo al giro afectivo y a la expansión de las emociones y los cuidados en los movimientos sociales (Flam y King, 2005; Gould, 2009). En el contexto pandémico, estos grupos también permitían sentir, cuidar y aliviar el sufrimiento en común.

Sin embargo, pese al razonamiento de Xaime, los GAM excedieron (en la práctica) su conceptualización inicial en el seno de lo que él y Dalia llamaban el “ecosistema” de la Marea Atlántica, que entendían “heredero del 15-M”. Muchos se reconocían como “vecinos”, “activistas” o “voluntarios”. La heterogeneidad era enorme. Por un lado, “los de siempre”, activistas de la vieja escuela que describían los GAM prefigurativamente, esto es, como un tipo de “acción directa” orientada al cambio social (Graeber, 2009). Por otro lado los “voluntarios”, que aunque no hablaban directamente de caridad o compasión, sí que deben contextualizarse en un momento de trauma colectivo que hacía emerger en más de un sentido la llamada “razón humanitaria” (Fassin, 2012). En palabras de Sabela, una terapeuta del grupo de acompañamiento emocional comunitario, que más de una vez se sintió “quemada” y “estresada” ante la situación, teniendo que acompañar a personas en situaciones de extrema vulnerabilidad y al mismo tiempo mantener la calma y portar sus propios miedos e inseguridades sobre sus hombros, “los GAM son un lugar de encuentro para

---

<sup>8</sup> <https://www.elsaltodiario.com/salud-mental/grupo-apoyo-mutuo-salud-mental-mujeres-valencia>

perfiles diversos”. Perfiles diversos, heterogéneos, a veces incluso antagónicos, que no obstante se alían, se juntan y (se) prestan atención. Y lo hacen, además, en un contexto de dolor y fractura, pero donde pueden alumbrarse nuevas relaciones, colaboraciones y esperanzas, tal y como ocurre en ciertos contextos de catástrofes donde emergen comunidades aliadas en la vulnerabilidad (Solnit, 2020). En el caso de A Coruña y en el contexto de la COVID-19, la articulación improvisada de una red vecinal comunitaria permitió, aunque resulte paradójico, hacerse vecino en la pandemia y, en cierta medida, reensamblar temporalmente la ciudad (Estévez, 2019). O dicho de otro modo, recomponer y reajustar las relaciones y la distancia entre las mismas, en un contexto en que ambas habían sido afectadas. En este sentido, ser vecino equivalía a interesarse por el otro, reconocerse en la vulnerabilidad y experimentar transformaciones metamórficas en la capacidad de afectar y de ser afectados, a medida que se redescubría una ciudad que aquella red cuidadora reensamblaba.

### **Cadenas vecinales de cuidados**

El primer gesto de cuidado fue pensarse vulnerables e interdependientes, politizando la angustia. Era urgente comunicarse y conocer las necesidades, y eso no era fácil: cualquiera podía estar infectado y la desconfianza se había apoderado de las ciudades. Para ello se armó rápidamente una infraestructura digital del encuentro, creando grupos de WhatsApp y Telegram. La “lógica de la agregación”, propia de las redes sociales digitales (Juris, 2012), amplió rápidamente los límites de la comunidad al sumar a individuos con distintos intereses. Frente a los paralizantes relatos oficiales de la pandemia, el uso cuidadoso de las tecnologías movilizó a los vecinos y favoreció una auto-organización sin líderes pero con gente con diferentes grados de experticia (con más o menos presencia en el activismo, por ejemplo), permitiendo coordinar las acciones de barrio. A diferencia de otros movimientos, desplegados tradicionalmente en el espacio público, los GAM tuvieron que inventar nuevos modos de estar y actuar juntos. No solo la ciudad estaba sometida a cierres de emergencia; la intercorporalidad estaba restringida –también en el espacio doméstico– y cualquier encuentro podía suponer una amenaza para la vida. Pero no solo eso, la acción de los GAM tenía más que ver con pensar y actuar a partir de las proposiciones inmanentes del devenir pandémico de un mundo amenazado que con la aplicación de una agenda de demandas puras en un mundo dado.

Muchas acciones (la costura, el acompañamiento emocional o el mapeo digital, entre otras) sucedían puertas adentro, en las casas. Meses después, todavía muchos no se habían visto las caras. En el confinamiento, la intensidad de las comunicaciones no tenía precedentes. A algunas personas mayores implicadas en los GAM, como Xela, esta velocidad y el goteo incesante de mensajes le resultaban en cierta medida angustiosos: “Me ponían muy nerviosa porque hablaban todos a la vez”, decía. Y sin embargo, pese al ruido que paulatinamente se fue ordenando en los grupos de chat, ella misma reconocía que “era una forma de estar conectados”. Otra de las participantes, Julia, una activista de unos cuarenta años que entró en los GAM tras enfermar y recibir el apoyo de la red –que le hacía la compra mientras ella guardaba cuarentena– reflexionaba en torno al aspecto comunicacional del proceso, poniendo en perspectiva su experiencia en la pandemia con lo que había vivido años antes en su vasta experiencia en los movimientos sociales coruñeses: “La plaza y el centro social eran ahora el teléfono”, comentaba. “Yo tenía el centro social metido en casa, en el móvil. Hubo días de muchísimas horas de conexión (...) Organizamos otra calle en Telegram; era una mezcla de todos los espacios que habían desaparecido”.

Instaladas en la urgencia, su lógica era la del hacer y practicar el apoyo mutuo. En este sentido, y aunque siempre podía surgir alguna tensión, Julia y otras compañeras tienden a hacer una lectura muy positiva de la experiencia. A diferencia de sus años de activismo, la preocupación central estaba no tanto en el discurso como en la práctica real y encarnada, ante una situación excepcional que obligaba a aparcar el purismo ideológico. No es de extrañar, como ella misma señala, que ante la emergencia y la necesidad de actuar, no tuviesen apenas debates ni tampoco celebrasen asambleas, tan queridas y sacralizadas en el mundo activista (Diz, 2018). Además, Julia distinguía, debido a su experiencia, cómo los usuarios de Telegram tenían un perfil más “militante” que los de WhatsApp. Esto se manifestaba, a su parecer, en el uso de un lenguaje más técnico y codificado, en el manejo de los silencios y la espera en los turnos de intervención, y en el hecho de que –según ella– el cuidado estuviese más presente en la manera en la que se hablaban, con saludos, preguntas, ánimos y el uso recurrente de ciertos emoticonos: “Cuidarnos es cuidar también nuestra herramienta y nuestra infraestructura”, apuntaba.

Aquella lógica de la acción y la implicación exploró conexiones entre numerosas prácticas, dentro y fuera de las casas –buscando nuevas potencias de actuar. Terapeutas como Sabela ofrecieron lo que llamaban una “oreja amiga”, poniendo su voz al otro lado del teléfono para acompañar la soledad y la angustia de las personas más vulnerables, a veces durante horas. La

escucha se convirtió, de este modo, en un gesto de cuidado, también cuando registraban confidencialmente las necesidades de la gente, que a menudo desvelaban no una situación sino una vida de emergencia, y que en la mayoría de casos venían enunciadas con voz de mujer. La lista de acciones sería muy amplia, pero mencionemos algunas más: se repartieron *tuppers* con comida caliente, emulando el gesto cariñoso –decía Julia– de las madres que enviaban comida a sus hijos; se instalaron cajas de resistencia en las tiendas de los barrios, donde colaboraban vecinos y tenderos; las bicicletas recorrían la ciudad llevando mascarillas, alimentos y material sanitario; el GAM de vivienda se movilizó para parar desahucios, organizar una huelga de alquileres y proveer techo, por ejemplo, a una pareja de refugiados colombianos que habían abandonado su país a causa de la violencia contra colectivos LGTBIQ. Como advertíamos, el listado es incompleto, pero basta para ilustrar una afectación profunda y diversa. Mientras el Concello da Coruña no daba abasto y los Servicios Sociales municipales estaban desbordados y paralizados, los GAM fueron ágiles y eficaces. La propia alcaldía, en manos del partido socialista (PSOE), arremetió contra los GAM acusándolos de ser un *chiringuito*, esto es, una extensión política, lucrativa y propagandística de la Marea Atlántica. Desde el ayuntamiento, no entendían –o no querían entender– las prácticas de cuidado auto-organizadas por los vecinos, que iban más allá de los límites y formas tradicionales de las instituciones. Pese a todo, esta ciudadanía cuidadora y auto-organizada desafió la pasividad para reescribir el guión y el escenario de lo posible, y lejos de quedarse en la protesta, se hizo cargo de sus derechos mediante el apoyo mutuo (Isin, 2009).

En nuestras entrevistas, el apoyo mutuo, basado en la reciprocidad, era descrito muchas veces con la imagen de una cadena: “Yo soy un eslabón y tú otro”, decía Gloria, del grupo de emergencia alimentaria, con un tono poético. Y proseguía en la misma línea: “Es como una piel: te protege y al mismo tiempo es un enlace con el otro (...) Cuando pienso en el apoyo mutuo pienso en la imagen de unas manos: la extensión de unas manos, que traen y dan; un equilibrio muy fino entre sostener y ser sostenido, en el que ya no sabes quién es quién”. Esta comprensión del apoyo mutuo, como una cuestión táctil, afectiva y encarnada, la retomaremos en las conclusiones. Pero antes, queremos remarcar cómo estas cadenas vecinales de cuidados traían a la memoria, en el contexto coruñés de la COVID-19, algunas imágenes icónicas de la historia reciente en Galicia. Por ejemplo, los voluntarios de la llamada “marea blanca”, que en 2002 y ante la impasibilidad del gobierno del Partido Popular –antes de la marea ciudadana que, con el mismo nombre, comenzó a defender la sanidad pública en la estela del 15-M–, limpiaron con sus manos el desastre ecológico

provocado en la costa por el petrolero Prestige (Jiménez-Esquinas, 2020). O véanse también las cadenas humanas formadas por vecinos, cargados con mangueras y cubos de agua para defenderse de los grandes incendios forestales de 2017. Son solo unos ejemplos, entre otros, de cómo estos momentos de vulnerabilidad generan también alianzas entre vecinos y desconocidos, quienes entretejen sin intermediarios institucionales una respuesta colectiva, creativa y responsable con la que hacerse cargo en común de los problemas. En el caso gallego, estas cadenas vecinales han formado parte históricamente tanto de movilizaciones y protestas encabezadas por mujeres en el mundo rural (Cabana Iglesia, 2017), como de redes de trabajo y colaboración campesinas, no exentas de conflictos y tensiones (Lisón Tolosana, 2004).

Durante el confinamiento, estas cadenas reaparecieron en la ciudad para desempeñar lo que Lina, de Cose na Casa, llamó “un trabajo de emergencia”, generando una visibilidad nueva. Si bien, como sabemos, el Estado hace legible y gobernable lo que hace visible –tendiendo a arrogarse un punto de vista absoluto sobre las cosas (Scott, 1999)–, los GAM miraron la pandemia de la COVID-19 desde otro lugar; prestando atención a una trama de la vida invisibilizada en la ciudad y desconocida para mucha gente. Situaciones de absoluta precariedad –habitualmente fuera de plano– y prácticas de cuidado y reproducción social, –dentro y fuera del hogar– remuneradas y no remuneradas, que sostienen la vida pero que hasta entonces estaban en la sombra o silenciadas. Los GAM, en este sentido, revelaban un mapa nuevo de la ciudad, y sus prácticas nos invitaban a repensar nuestras relaciones cotidianas. Esto es lo que le ocurrió a Omar, un joven veinteañero, desempleado y sin experiencia previa en el activismo. “Ahora ves la ciudad de otro modo”, nos contaba. Para él, hablar con los vecinos por primera vez durante el confinamiento, romper la distancia social que el neoliberalismo ha impuesto en nuestra cotidianidad y hacerse vecino en la pandemia, le permitía descubrir su barrio y transformaba su relación con la ciudad. No obstante, para hacer visible esta trama sensible, las mujeres tuvieron que ponerse otra vez en la primera línea de cuidado, aunque seguían persistiendo algunas diferencias: tareas como el diseño digital o el reparto en bicicleta, por ejemplo, eran más desempeñadas por hombres. Con todo, los GAM supusieron una experiencia sin precedentes, en A Coruña, en relación al género y a los cuidados. He ahí la paradoja. A la vez que tomaban un papel principal y traducían las prácticas feministas a una red más concreta y a la vez diversa, su mayor participación era un síntoma inequívoco de la “crisis de los cuidados” en nuestra sociedad, donde a su desigual distribución habría que añadir los límites que plantea su actual organización política (Martínez-Buján y Vega-Solís, 2021).

## Conclusiones

Tras el estallido de la pandemia de la COVID-19, el Estado, con sus administraciones superadas y erráticas, gestionó la crisis desde un autoritarismo tecnocrático que establecía una línea de demarcación entre una minoría experta, que sabía y actuaba, y una mayoría ciudadana – expectante–, que recibía órdenes entre una profunda incerteza. Con todo, la máquina experta y centralizada se mostraba lenta e incapaz, tanto para la previsión, como para la providencia, en un país con el tejido social roto por la austeridad. En A Coruña, algunos ciudadanos decidieron movilizarse, apelando a su responsabilidad como vecinos. Asumiendo su potencia de actuar y de ofrecer ayuda, esos vecinos se desentendieron del lugar que el Estado les había asignado – espectadores fuera de escena– y activaron formas de inteligencia colectiva. Así, en lugar de aislarse en sus casas y observar, atemorizados, el devenir de la pandemia como un espectáculo que sucedía afuera, las personas involucradas en los GAM se resistieron a quedarse fuera de escena; asumieron la igualdad de sus inteligencias y desplegaron una serie de prácticas de apoyo mutuo para cuidar la vida vulnerable en la ciudad. De ese modo, la pandemia dejó de ser simplemente una amenaza paralizante, para convertirse en una situación excepcional que incitaba a la gente a pensar, inventar y actuar juntos. Esas prácticas de cuidados instituyeron una escena polémica que desplegaba en igualdad el espacio que el Estado saturaba y jerarquizaba con el discurso de la obediencia y las experticias autorizadas. Si quedarse fuera de la escena no traía nada nuevo, inscribirse dentro de ella abría un futuro más imprevisible, repartiendo de otro modo lo sensible (Rancière, 2007).

Una cuestión que queremos resaltar es que el compromiso de los GAM se produjo a través de modos de pertenencia en los que cada uno se presentaba con sus intereses particulares, evitando formas de vinculación basadas en la unidad o la identidad. Unas se presentaban y actuaban como activistas, otras como voluntarias, otros simplemente como vecinos. Aunque la afección era común, los intereses que movían a la gente a cuidar eran claramente divergentes: unos querían cambiar el mundo de raíz, otros querían apoyar a quienes más lo necesitaban sin cambiar nada. Además, lejos de una práctica enunciativa que solo crítica y denuncia –siempre a distancia del mundo–, la política implicada de los GAM parecía más bien una política afectiva, como aquella sugerida por Harney y Moten (2013) con el término *hapticalidad*: “la capacidad de sentir a través de los otros, para que otros puedan sentir a través de ti, para que tú puedas sentirlos sintiéndote

(...) Hay un tocar, un sentir que te hace querer más, que te libera” (pp. 98-99). Este tipo de política, construida con el entrelazamientos de cuerpos, espacios, sentimientos y cosas, como si fueran eslabones de una cadena, permite pensar en formas de devenir colectivo que funcionan sin precisar de ninguna identidad común; sin que lo homogéneo devore las diferencias entre las formas de vida.

A nuestro juicio, esa política afectiva es solidaria del concepto de “incomún” desarrollado por Marisol de la Cadena (2019). En lugar de imaginar alianzas políticas fundamentadas en la convergencia de intereses idénticos (lo que suele formularse apelando a un sentido común), de la Cadena piensa formas de articulación política entendida como “incomunalidades”: alianzas capaces de acoger las divergencias de sus partes sin que estas tengan que ser lo mismo. Una suerte de comunidades sin común, o un común divergente, donde existirían “intereses en común que no son el mismo interés” (p. 53). En un mundo que cada vez se piensa más con la imagen del fin del mundo, en donde el cuidado es movilizad, también, como parte de las respuestas reaccionarias – políticas racistas dirigidas a proteger y cuidar a los suyos (Duclos y Criado, 2020)–, los GAM traen para la existencia la posibilidad de imaginar los movimientos sociales venideros como movimientos incommunes o poco comunes. Esto es, movimientos que hacen cuerpo con la vulnerabilidad creciente, la suya propia y la del planeta, por medio de alianzas múltiples habitadas por desacuerdos radicales que, lejos de suspenderse, son negociados y rearticulados permanentemente mediante el tipo de conexiones que sean capaces de establecer. Una incomunalidad movimentista, si se quiere, en la que una sociabilidad ética se activa ante un mundo en crisis, encadenando alianzas cuidadosas y no dadas de antemano, capaces de afectar la vida, moverse en lo inesperado, abrirse a lo desconocido y disputar el mundo que viene.

## **Bibliografía**

- Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press.
- Butler, J. (2009). *Frames of War. When is Life Grievable?* London: Verso.
- Cabana Iglesia, A. (2017). Mulleres diante. Rostros femininos e acción colectiva no rural galego. *Boletín galego de literatura*, (50), 89-114.

- Castells, M. (1986). *La ciudad y las masas: Sociología de los movimientos sociales urbanos*. Madrid: Alianza.
- Castells, M. (2015). *Redes de indignación y esperanza: los movimientos sociales en la era de Internet*. Madrid: Alianza.
- Corsín-Jiménez, A. y Estalella, A. (2013). The atmospheric person: Value, experiment, and “making neighbors” in Madrid’s popular assemblies. *HAU*, 3(2), 119-139.
- Corsín-Jiménez, A. (2014). The right to infrastructure: a prototype for open source urbanism. *Environment and Planning D: Society and Space*, 32(2), 342-362.
- Cruells, M., e Ibarra, P. (eds). (2013). *La democracia del futuro. Del 15M a la emergencia de una sociedad civil viva*. Barcelona: Icaria.
- Dardot, P. y Laval, C. (2013). *La nueva razón del mundo: Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- De la Cadena, M. (2019). Uncommoning Nature: Stories from the Anthro-Not-Seen. En P. Harvey, C. Krohn-Hansen y K. Nust (eds), *Anthropos and the Material* (pp. 35–58). Duke University Press.
- Díaz-Parra, I., Roca, B., y Martín-Díaz, E. (2017). Indignados, municipalism and Podemos. In *Challenging Austerity* (pp. 70-89). Routledge.
- Diz, C. (2013). Políticas del cuerpo y heterotopías del #15M. *Antropología Experimental*, 13, 89-111.
- Diz, C. (2018). Tácticas del cuerpo: activismo y resistencia en la ciudad en crisis. *Disparidades. Revista de Antropología*, 73(1), 127-152.
- Duclos, V. & Criado, T. (2020). Care in Trouble: Ecologies of Support from Below and Beyond. *Medical anthropology quarterly*, 34(2), 153-173.
- Escobar, A. (2020). Transiciones post-pandemia en clave civilizatoria. In B. Bringel & G. Pleyers (eds), *Alerta global. Políticas, movimientos sociales y futuros en disputa en tiempos de pandemia* (pp. 313-327). Buenos Aires: CLACSO.
- Esposito, R. (2008). *Bíos: Biopolitics and philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Estévez, B. (2019). Reassembling Lesseps Square, Rethinking Barcelona: A More-than-Human Approach. *International Journal of Urban and Regional Research*, 43(6), 1123-1147.
- Fassin, D. (2012). *Humanitarian Reason*. Berkeley: University of California Press.
- Fernández de Rota, A. (2020). ¿Qué es la democracia? Sobre su concepto, práctica, aporías y exceso, con un estudio de caso del movimiento de los Indignados. *Antropología Experimental*, (20), 93-118.
- Ferrándiz, F. (2013). Rapid response ethnographies in turbulent times: Researching mass grave exhumations in contemporary Spain. *Anthropology Today*, 29(6), 18-22.
- Ferrándiz, F. (2020). *Cómo hacer una mini-etnografía*. Madrid: INTEF.
- Fisher B., y Tronto J. (1990). Toward a Feminist Theory of Caring. In E. Abel & M. Nelson (eds), *Circles of Care* (pp. 35-61). New York:University of New York Press.
- Flam, H., y King, D. (eds). (2005). *Emotions and Social Movements*. London: Routledge.
- Fraser, N. (2016). Contradictions of capital and care. *New left review*, 100(99), 117.
- Gould, D. (2009). *Moving politics. Emotion and ACT UP's Fight against AIDS*. University of Chicago Press.
- Graeber, D. (2009). *Direct Action. An Ethnography*. Chico: AK Press.
- Gravante, T., y Poma, A. (2020). Romper con el narcisismo: Emociones y activismo de base durante la pandemia. En B. Bringel y G. Pleyers (Eds.), *El mundo en suspenso. Política y movimiento en tiempo de la pandemia* (pp. 128-134). Buenos Aires: CLACSO.
- Grubic, A. y Graeber, D. (2020). Introduction to Mutual Aid. In P. Kropotkin *Mutual Aid: An Illuminated Factor of Evolution* (pp. 1-8). PM Press.
- Insin, E. (2009). Citizenship in flux: The figure of the activist citizen. *Subjectivity*, 29(1), 367-388.
- Jiménez-Esquinas, G. (2020). *Del paisaje al cuerpo: la patrimonialización de la Costa da Morte desde la antropología feminista*. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Juris, J. (2012). Reflections on #Occupy Everywhere. Social media, public space, and emerging logics of aggregation. *American Ethnologist*, 39(2), 259-279.

- Kavada, A. (2020 June 12). Creating a hyperlocal infrastructure of care: COVID-19 Mutual Aid Groups. *openDemocracy*. Recuperado de <https://www.opendemocracy.net/en/openmovements/creating-hyperlocal-infrastructure-care-covid-19-mutual-aid-groups/>
- Latour, B. (2004). Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern. *Critical inquiry*, 30(2), 225-248.
- Lisón Tolosana, C. (2004). *Perfiles simbólico-morales de la cultura gallega*. Madrid: Akal.
- Martínez-Buján, R., y Solís, C. (2021). El ámbito comunitario en la organización social del cuidado. *RES. Revista Española de Sociología*, 30(2), 1-11.
- Miller, D., y Horst, H. (2012). The digital and the human: A prospectus for digital anthropology. *Digital anthropology*, 3-35.
- Pink, S., Horst, H., Postill, J., Hjorth, L., Lewis, T., y Tacchi, J. (2019). *Etnografía digital. Principios y práctica*. Madrid: Ediciones Morata.
- Postill, J. (2014). Democracy in an Age of Viral Reality: A Media Epidemiography of Spain's Indignados Movement. *Ethnography*, 15(1), 51-69.
- Pleyers, G. (2020). The Pandemic is a battlefield. Social movements in the COVID-19 lockdown. *Journal of Civil Society*, 1-18.
- Puig de la Bellacasa, M. (2017). *Matters of Care. Speculative Ethics in More than Human Worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rancière, J. (2007). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Savransky, M., Wilkie, A., y Rosengarten, M. (2017). The lure of possible futures: on speculative research. A. Wilkie, M. Savransky, y M. Rosengarten, *Speculative Research: The Lure of Possible Futures*, 1-18.
- Scott, J. (1999). *Seeing Like a State*. New Haven: Yale University Press.
- Solnit, R. (2020). *Un paraíso en el infierno : las extrañas comunidades que surgen en el desastre*. Madrid: Capitán Swing.

- Springer, S. (2020). Caring geographies: The COVID-19 interregnum and a return to mutual aid. *Dialogues in Human Geography*, 10(2), 112–115.
- Stengers, I. (2015). *En tiempos de catástrofes: cómo resistir a la barbarie que viene*. Barcelona: Ned Ediciones.
- Stengers, I., y Pignarre, P. (2011). *Capitalist Sorcery: Breaking the Spell*. New York: Palgrave.
- Tilly, C. (1993). Contentious Repertoires in Great Britain, 1758-1834. *Social Science History*, 17(2), 253-280.