

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
DEPARTAMENTO DE CIENCIA POLÍTICA
Tesis Licenciatura en Ciencia Política

**¿Qué 8 de marzo?. El género del Uruguay en
disputa: entre los discursos feministas y sus otros**

María Inés Cortés Quiñones
Tutor: Paulo Ravecca

2018

Índice

Introducción	2
Capítulo 1. Backlash Antifeminista.....	4
Capítulo 2. Acercamiento al Uruguay de hoy: mapeo de las distintas expresiones del backlash.....	8
2.1 La “ideología de género”, las iglesias y el liberalismo.....	8
2.2 Los feminismos en Uruguay y el desafío de la diversidad: ¿disputas que habilitan y potencian el backlash?.....	15
2.3 Backlash de izquierda: ¿cómo hablar de género sin hablar de género? El machismo ‘progre’ del siglo XXI.....	21
2.4 La izquierda y la corrección política: ¿una limitante para la construcción discursiva antisistémica?.....	24
2.5 Más allá del backlash.....	27
Capítulo 3. Narrativa(s) del 8 de marzo: un nuevo paso hacia la complejidad.....	29
3.1 Una marcha diferente.....	30
3.2 Fiesta de despedida: la disputa de relatos contrapuestos.....	32

Introducción

Los últimos años en Uruguay fueron clave para las luchas feministas y sus reivindicaciones. El 8 de marzo de 2017 se realizó una marcha multitudinaria por el día de la Mujer. La convocatoria fue mundial, y Uruguay no fue la excepción a la regla. Dicha movilización, autodenominada feminista, fue considerada por varias organizaciones sociales y políticas como un hecho histórico. Se logró visibilizar el feminismo en el país a la luz de una iniciativa mundial y se logró consolidar –a los ojos de la opinión pública– a las mujeres organizadas como sujeto colectivo y de cambio social mediante una movilización sin precedentes. Por otra parte, cabe señalar que la visibilización creciente del feminismo suele ser asociada con avances en materia legislativa y de consagración de derechos tales como el reconocimiento de diversas identidades de género, el libre ejercicio de la sexualidad, entre otras conquistas en ese sentido –la llamada “nueva agenda de derechos”, de ahora en adelante NAD¹ (Schenck, 2015)–.

Al tiempo que todas estas reivindicaciones han ido tomando fuerza, y se han convertido en demandas masivas compartidas por muchas mujeres –no solo por el “núcleo duro” de mujeres feministas– también se han visibilizado los discursos de reacción a dichos avances, esto es, el llamado “backlash antifeminista”. Este trabajo explora el impulso feminista y su contraparte: el “freno” anti-feminista.²

Los discursos anti-feministas son impulsados desde diversos actores de la sociedad uruguaya, con distintos enfoques y argumentos que reflejan las tensiones –políticas e ideológicas– entre la agenda (o las agendas) feminista(s) y el backlash en diversos sentidos y dimensiones, las cuales trataré de indagar más adelante.

Una parte significativa de los discursos que forman el backlash se amparan y buscan su legitimidad bajo la bandera de la incorrección política, en un momento histórico donde la misma irrumpe en la escena pública de manera explícita a través de figuras internacionales y de gran escala (Ravecca, 2017). Como dijimos, el backlash es internamente diverso: en las

¹ Durante los gobiernos del Frente Amplio en Uruguay se aprobaron una serie de leyes asociadas a la ampliación de los derechos sexuales y reproductivos, de reconocimiento de minorías, y de reconocimiento de etnias y de identidades disidentes. Algunas de estas leyes, por ejemplo, son la 18.987, de regulación de la Interrupción Voluntaria del Embarazo, y la ley 19.075 que habilita el matrimonio entre personas del mismo sexo.

² El impulso y su freno funcionan como una analogía con el libro de Carlos Real de Azúa, *El impulso y su freno, tres décadas de batllismo y las raíces de la crisis uruguaya*. El mismo refiere a los avances del batllismo en Uruguay y los frenos abruptos (de dichos avances) en los siguientes gobiernos.

antípodas de la incorrección política se ubica el discurso de la iglesia que reivindica las tradiciones cristianas de familia y unión heteronormada, aludiendo a “leyes naturales” y fundamentalismos basados en la biología, desde una postura discursiva rígida, deshabilitando toda forma que desafíe la moral que ésta reproduce.

Si de la reacción antifeminista se trata, hay actores de la progresía uruguaya (que forman parte del Frente Amplio, y sus sectores) que parecería que el término les calza. Éstos últimos parecen operar, ya no desde la desaprobación explícita de los movimientos feministas, sino mediante mecanismos más sutiles de ‘desviación’ de la atención política; en otras palabras, evaden las discusiones de género, y cuando el asunto se torna inevitable, lo tematizan (y reducen) a través del clivaje de clase.

En el presente trabajo, entonces, se analizan desde una perspectiva feminista los discursos anti-feministas junto con sus actores (los cuales explican muchos de sus fundamentos); se pretende problematizar y analizar críticamente las reacciones conservadoras frente al avance en la agenda de derechos de las mujeres o aquellos asociados a las luchas feministas en Uruguay (Dragiewicz, 2008: 125). Además, se intenta dialogar con estos discursos y explorarlos desde sus particularidades, partiendo de la premisa de que es necesario analizar la oposición al feminismo en un contexto en el cual se suele analizar (y cuestionar) únicamente el accionar de los feminismos. Este análisis responde al inminente avance de una nueva ola feminista en la región y en Uruguay, dando hincapié a su correlato, la reacción o la “contra-ola” anti-feminista. Resulta interesante cómo, frente al avance de “lo nuevo”, también se intensifica, se moviliza y puja “lo viejo” por mantener su hegemonía discursiva.

Adicionalmente, me detengo en el término “backlash” para interpelarlo y reflexionar sobre si su empleo es adecuado para abarcar las distintas formas de resistencia al discurso feminista: ¿es acaso cualquier discurso crítico con el feminismo o con algunos feminismos parte del backlash³? ¿Y cómo dar cuenta de que actores³ cuyo discurso es ideológicamente antagónico, luego converjan en la crítica al feminismo? Para ello apelo al enfoque del post feminismo que cuestionan la categoría misma de backlash y sus diversos usos (Braithwaite, 2004). ¿Hasta qué punto se puede usar la noción de backlash para referirse a la diversidad de voces críticas que sospechan de la agenda feminista?

³ Backlash en términos de Faludi, teórica que introdujo el término en los EUA (1996).

Por último, la monografía apela al registro narrativo, a través del cual realizo una introspección personal de lo que la marcha del 8 de marzo de 2017 implicó para mí, y lo importante que ésta fue en la construcción de una noción de movimiento feminista grande que renace y crece. Luego, desde el mismo registro narrativo, paso a una segunda escena en la que se despliegan algunas de las reacciones antifeministas (anteriormente descritas desde la perspectiva teórica) en la vida cotidiana.

La narración acompaña y cristaliza, mediante el relato de sucesos vividos, lo que anteriormente describo y analizo desde la teoría. Es además un modo de mostrar los nudos entre los procesos sociales y las personas, incluida quien escribe estas líneas.

El cierre de la monografía se trata ni más ni menos, que del comienzo de este trabajo. Fue en los hechos narrados, donde me vi interpelada por lo que luego se convertiría en el tema de investigación; fue allí donde comencé a cuestionarme todo aquello que luego analicé en estas páginas.

Es importante entender este trabajo como un proceso, un ciclo en el que experiencia y análisis se retroalimentan, es decir, se juntan dos mundos.

La inspiración para escribir estas líneas nació de la experiencia. De la experiencia personal y política. Y termina allí, en gesto de apertura: la falta de una “conclusión” es un gesto explícito, teórico y político.

Capítulo 1. Backlash anti-feminista

Cuando hablamos de feminismo y sus avances en la esfera pública, se torna ineludible referirnos también a su némesis: las trabas y los discursos contrarios al mismo. Existe una corriente autoproclamada anti-feminista, que se moviliza para impedir el avance de las ideas feministas, su visualización y difusión en la sociedad uruguaya. Este es un fenómeno reconocible, y es preciso darle un nombre.

El término *backlash anti-feminista* surge en los Estados Unidos (Faludi, 1991), aunque en la presente monografía asumimos, en principio, que es aplicable para la globalidad de los episodios antifeministas y sus movimientos alrededor del mundo. En cada caso y localidad el feminismo y sus respuestas conservadoras tienen una impronta particular. En todos los casos es la resistencia contra la opresión de la mujer la que motiva el surgimiento de los feminismos. Y de manera análoga, podríamos suponer que es el deseo de mantener y

reafirmar la estructura de dominación patriarcal lo que motiva a los movimientos que constituyen el *backlash anti-feminista* (Dragiewicz, 2008:121).

Wormer (2008:331) señala que América Latina no es inmune a las contra-reacciones de este tipo, sobre todo en un contexto de globalización donde emergen oportunidades para los movimientos anti-feministas de generar iniciativas de nivel transnacional a través de las nuevas tecnologías y la posibilidad que éstas brindan de organizarse internacionalmente. En otras palabras, en un contexto en que los feminismos se organizan mundialmente, sus reacciones también lo hacen.

Si vamos aún más lejos, complejizando los aportes de Faludi, Wormer (2008) sostiene que hay dos tipos de reacción contra las mujeres actualmente: por un lado, la institucional o política asociada al ámbito público y de ejercicio de derechos legales y, por otro, la “guerra contra las mujeres” en el ámbito privado y personal, el cual es más difícil de visibilizar públicamente y por tanto más difícil de revertir (Wormer, 2008: 324).

Hay elementos compartidos por todos los antifeminismos. Por ejemplo, Dragiewicz (2008:121) entiende que el *backlash* “revela la naturaleza dialéctica del cambio social como una constante disputa por autoridad, poder y conocimiento”. Se trata de una necesidad de los movimientos anti-feministas de generar una respuesta discursiva y práctica donde no solo se obstaculice el avance de los feminismos en la esfera pública, sino que se reproduzcan y reafirmen los valores sociales propios del hetero-patriarcado tradicional, y con ellos su estructura de dominación. Es decir, frente al avance del feminismo, la reacción antifeminista se volverá más agresiva. Y muchas veces, por poseer mayores herramientas (comunicacionales, económicas e institucionales) en un sistema patriarcal, esta reacción logra objetivos nada despreciables.

Como señala Laura Gioscia nos encontramos en un contexto de “radicalización antifeminista imperante, que promueve y reproduce una ideología masculino patriarcal que atraviesa cuerpos, sujetos y discursos. Que da lugar a la formación de identidades, que propician sociedades de dominación masculina y vínculos que no son ni simétricos ni recíprocos.” (Laura Gioscia en Diálogos Feministas 2017).⁴ Bajo esta lente, el feminismo es visto como un movimiento que busca socavar los privilegios políticos y sociales que gozan

⁴ Intervención en el panel de: *Feminismo y Ciencias Sociales*, cuyos exponentes fueron Laura Gioscia, Niki Johnson y Paulo Ravecca. En el marco de las IV Jornadas de Debate Feminista organizado por *Cotidiano Mujer* y realizado el pasado 17 de Julio de 2017 en la Facultad de Ciencias Sociales, UdelAR.

los hombres, sobre todo “blancos y burgueses”. La reacción antifeminista genera la idea de que el feminismo busca “pasar de la opresión de la mujer por los hombres, a la opresión de los hombres por las mujeres”. Es a partir de esta premisa que se construye parte del discurso antifeminista, que además de arremeter contra el feminismo como movimiento, lo hace también contra todos los avances vinculados a la NAD.

Sin embargo, se trata de un arco más sutil y las modulaciones de la resistencia implican por ejemplo que, si bien se puede asociar, en términos generales, las corrientes anti-feministas con posturas ‘conservadoras,’ (cuyo mayor interés es el de impedir el avance de una lógica que promueva las libertades de los sujetos), existe en Uruguay un tipo de discurso que en principio se podría calificar como antifeminista que no se auto-percibe como tal. Éste último se resguarda en el discurso legalista que enfatiza las libertades individuales, desconociendo así las diferencias no legales, pertenecientes al mundo privado de dominación individual y subjetiva en términos de Wormer (2008).

Por otro lado, gran parte de las posturas anti-feministas (sobre todo aquellas asociadas a la iglesia, y posturas ideológicamente conservadoras), también se sostienen en la premisa de que la esfera pública y la privada son, y deben ser, bien diferenciadas; es decir, una no se puede confundir con la otra. Si bien en algunos discursos del backlash esta distinción entre lo privado y lo público se deja evidenciar más que en otros, es relevante hablar del espacio público y privado al referirnos a cualquier tipo de backlash, porque de hecho es en ellos y en la relación entre uno y otro que se producen y reproducen las desigualdades (Wormer, 2008). Para las posturas que hacen al backlash, las decisiones políticas y vinculantes no deben “entrometerse” en la vida privada (ámbito “naturalmente” femenino). Desde la perspectiva feminista, por el contrario, es precisamente en la invisibilización de lo vinculado a la esfera privada donde se sedimentan muchas de las desigualdades que reproducen los discursos del backlash. El modelo social hegemónico hasta el momento se sostiene en la separación tácita del ámbito público y privado, pero los movimientos feministas (desde sus inicios, pero con mayor fuerza en la actualidad) han venido planteando la necesidad de ‘hacer público’ también el espacio privado, ya que (como mencioné antes) es en éste donde se reproduce la desigualdad de género. En este sentido, Gioscia y Carneiro (2013, 14) señalan que: “son precisamente las distinciones legales entre lo público y lo privado las que encubren las raíces de la desigualdad y la dominación injusta del “espacio privado”. En definitiva, si no se reconoce a una minoría en pie de igualdad con el grupo predominante, se recurre

inevitablemente a la tolerancia como suplemento de la equidad.” Esto implica que el grupo predominante no asuma ni ejerza la horizontalidad para con el minoritario.

Otro tipo de modulación del backlash implica, por ejemplo, que en el ámbito público se toleren ciertas diferencias o disidencias y se generen prácticas paliativas a aquella desigualdad (la cuota parlamentaria femenina es un caso muy ilustrativo de esto último), pero en el espacio privado, y a la interna de diversas estructuras sociales (familia, organizaciones políticas y organizaciones sociales) se valide y reafirme la desigualdad. Este tipo de backlash menos radicalizado podría situarse en los progresismos latinoamericanos donde si bien las bases partidarias y organizacionales siguen siendo patriarcales, tuvieron (por cuestiones electorales y estratégicas) que ampliar su definición de pueblo incorporando así elementos y demandas típicas de la NAD. En otras palabras, la tolerancia es “obligada” a los “ojos” de “la opinión pública”, mientras tanto ésta no mueva las estructuras de poder previamente establecidas. Como señala Rita Segato (2016) si los cuestionamientos críticos al statu quo implican repensar la forma en que se distribuye el poder y cuestionar las prácticas políticas y cotidianas (que realiza el feminismo), la resistencia por mantener el orden en forma de reacción antifeminista se vuelve inevitable.

En Uruguay existen contradicciones y ambivalencias en relación al feminismo y qué tanto éste debe inmiscuirse en los asuntos públicos del país. El backlash antifeminista está en pleno auge respondiendo a las diversas manifestaciones del feminismo, disputando poder en distintos ámbitos y de formas diversas: en los partidos políticos, en las iglesias, en las escuelas, en los medios de comunicación, en el poder legislativo, en las universidades, etc. El poder está en continua disputa en el plano material pero también desde la construcción de hegemonía en clave gramsciana, ya que se está poniendo en juego la continuidad o el cambio de las normas sociales que rigen la vida de los individuos, en otras palabras, la construcción del futuro, mediante la acción del presente.

Por todo lo anteriormente planteado es que considero importante dar cuenta de dichas disputas, problematizarlas, ejemplificarlas, pasar de la teoría a los casos concretos, dar cuenta de la proximidad de dichos discursos y sus actores; y dejarnos –en todo este proceso– interpelar por ellas.

Capítulo 2. Acercamiento al Uruguay de hoy: mapeo de las distintas expresiones del backlash

La reacción al feminismo es diversa en cuanto a sus voceros/as y argumentos esgrimidos. En este apartado se identifican diversos actores y propongo un mapeo de los distintos discursos que considero hacen a la reacción antifeminista en Uruguay hoy o, que sin ser parte de ella, generan una sinergia que habilita y facilita su surgimiento y desarrollo.

Además, trataré de realizar un Análisis Crítico del Discurso (ACD) desde el punto de vista de Van Dijk, colocando al poder y la desigualdad social como parte central en el análisis. A partir de un posicionamiento explícito por parte de quienes adoptan esta perspectiva, el ACD trata de reflexionar sobre el modo en que los discursos representan, reproducen y legitiman ciertos abusos de poder, en un contexto sociopolítico dado (Van Dijk, 2016).

2.1 La “ideología de género”, las iglesias y el liberalismo

Como sugiere una conocida frase de los movimientos feministas de los 60’s: “lo personal es político”⁵. Esto implica la constante interpelación que realiza el feminismo a la llamada “esfera privada”, mediante la politización de situaciones consideradas individuales o personales. Dicho de otro modo, las vivencias de cada individuo no pueden analizarse como hechos aislados e independientes, sino como producto de una sociedad cuyas reglas morales, legales y hábitos culturales están bien establecidos. En conclusión, lo asociado con lo “personal” (por oposición a “lo colectivo”) es trasladado por este movimiento al ámbito político-público e introducido en la agenda de debate.

Si partimos del supuesto anterior, entonces, podríamos establecer que la institución familiar tal como la conocemos, en su versión hegemónica clásica, no es más que la cristalización de un aspecto cultural de la sociedad y el poder.

Ahora bien, una parte de los discursos antifeministas más fuertes en el Uruguay de

⁵ La frase fue popularizada por un ensayo de Carol Hanisch, de 1969, bajo el título *Lo personal es político*, publicado en 1970, aunque ella rechaza su autoría. No se reconoce una autora específica de dicha frase, pero la misma caracteriza a toda la generación de feministas de la década de los sesenta.

hoy vienen de la derecha evangelista y la iglesia católica. Dichos actores⁶ critican la “intrusión” que el movimiento feminista ejerce sobre el espacio privado, y al mismo tiempo la exteriorización de dichos temas y problemáticas a la arena pública.

La iglesia católica representada por sus voceros institucionales, así como las iglesias evangelistas (con mayor presencia en el sistema político institucional, a través de su representación legislativa), han desarrollado un fuerte discurso antifeminista, y en contra de los avances sociales asociados a la NAD, y a las luchas LGBTIQ⁷. Todo esto a través de la movilización del término “ideología de género”. Como señala Agnieszka Graff (2016: 268) a través del concepto de ideología de género (introducido por Juan Pablo II junto con la teoría de la muerte) la Iglesia Católica demoniza los planteos feministas alrededor del mundo. La ideología de género es un concepto, un significante que para los católicos conservadores designa uno de los males producidos por el liberalismo en el ámbito de la sexualidad humana y la vida privada de las personas. Como señala la autora, es un descendiente de la “cultura de la muerte” y del “mal feminismo”, una idea presente en el discurso del Vaticano en la era de posguerra (Graff, 2016).

La iglesia atribuye así, a las demandas de la NAD (entre ellas las feministas) la destrucción de la familia y la vida. Esta acusación se realiza partiendo de la premisa de la existencia de derechos naturales y la complementariedad de los sexos: el feminismo, entonces, viene a desequilibrar lo “natural” y “deseable”. “Ideología de género” es simplemente un gran nombre para todo lo que desprecian los católicos conservadores, mucho más que el 'liberalismo' o la 'cultura de la muerte'⁸ (Graff, A; 2016: 268).

El discurso de la iglesia en Uruguay, al que me referí anteriormente, tiene un ejemplo significativo en el ataque público que realizó la Iglesia contra la *Guía Sexual de Primaria*. Algunos referentes de la iglesia católica como el arzobispo de Montevideo Daniel Sturla (entre otros sacerdotes de menor relevancia) se opusieron a esta guía por considerarla

⁶ A continuación, enumero algunos de estos actores: 1. La iglesia Católica del Uruguay, a través de la Conferencia Episcopal del Uruguay (C.E.U.) -institución de carácter permanente-; su representante es Daniel Sturla (arzobispo de Montevideo, nombrado por el Papa Francisco en el año 2016). 2. El Pastor Jorge Márquez de la iglesia “Misión Vida para las Naciones” (fundador de “Hogares Beraca”). 3. Alvaro Dastugue (primer pastor y legislador por Sector Alianza Nacional del Partido Nacional, también pastor de la iglesia “Misión Vida”) 4. Gustavo Sylveira (dirigente del movimiento “Cristianos por Uruguay” perteneciente también a “Misión Vida para las Naciones”, es el primer movimiento político con representación legislativa que asume su carácter religioso)

⁷ Acrónimo usado para “Lesbiana, gay, bisexual y transgénero, intersexual, queer”.

⁸ Traducción personal; para consultar original ver Graff, Agnieszka (2016) ‘Gender Ideology’: Weak Concepts, Powerful Politics, en *Religion and Gender*, Vol. 6, no. 2, 268.

autoritaria, pues a través de ella el Estado estaría buscando imponer una ideología que atenta contra las libertades individuales. Dicha narrativa asume la imparcialidad del Estado, negando así la preexistencia de una ideología imperante y machista.

Ahora bien, hablamos del término “ideología de género”, de su origen eclesial y su fuerte vinculación con el rechazo de algunos sectores de la sociedad a formas disidentes de vivir, pero, ¿a qué nos referimos exactamente con este término? ¿Y qué implica para los actores anteriormente mencionados?

En primer lugar, es importante remarcar la asignación que realizan de “ideología” a una categoría como es el género. El género es en realidad un conjunto de características y atributos aprendidos socialmente que culturalmente se asocian a los sexos, construcciones culturales que responden a un espacio y tiempo determinados (Butler, J., 1990: 99). Quienes utilizan el término “ideología de género” lo hacen de manera despectiva para referirse a la supuesta artificialidad (en oposición a lo natural) de los cuestionamientos feministas a los arreglos hegemónicos. La dicotomía natural/naturalizado se vuelve un campo de batalla por los sentidos de la vida personal y colectiva.

Esos actores, entonces, sostienen que hay roles naturales y biológicos basados en la diferencia sexual, y que pretender modificar dicho orden preestablecido naturalmente es pervertido e ilógico. Se niega la existencia de una ideología o hegemonía imperante mediante la simplificación de que lo “natural” es lo que “está bien”, y que el hablar y asumir que se puede ser o vivir de otra manera constituye una violación a la naturaleza y la ética. Mediante dicho término se demoniza a quienes promueven la libertad de vivir de otra manera, atemorizando a la sociedad mediante la amenaza del “adoctrinamiento LGBTIQ” asumiendo que la condición de gay, lesbiana, trans o travesti se enseña y aprende a través de la imitación.

En las últimas décadas en América Latina se aprobaron y reglamentaron leyes que visibilizan las luchas LGBTIQ, a través de las cuales los Estados asumen un compromiso con las mismas; es justamente en este punto en que las iglesias y los movimientos evangélicos hacen mayor hincapié acusando a los Estados de autoritarios al (supuestamente) imponer dichas formas de vida. Dado que el feminismo desafía el rol social de la mujer (y por ende también del hombre) en la sociedad y la familia, es un miembro conspicuo de lo que las fuerzas conservadoras en el terreno social llaman “ideología de género”.

En cuanto al accionar de estos actores religiosos, llama mucho la atención su similitud

en distintos contextos nacionales, con iniciativas y estrategias que se repiten a lo largo y ancho de América Latina; un claro ejemplo de esto es la proliferación de campañas tales como “A mis hijos no los tocan” (en el caso de Uruguay) o “Con mis hijos no te metas” en el caso de otros países de la región, las cuales reivindican el derecho de los padres de educar a sus hijos e hijas en su moral cristiana y confesional (Díaz, C, Revista Bravas N° 1).

Para ejemplificar parte de la reacción en torno a una medida estatal, y tomando en cuenta la larga discusión pública en los medios que generó grandes repercusiones, pasaré a citar uno de los párrafos de la guía sexual de primaria referidos a la “orientación sexual”: *“no es una opción de carácter personal que se realice de forma racional ni consciente, sino que es producto de la historia de cada sujeto, de procesos psicosexuales y afectivos por los que haya transitado. Supone un proceso dinámico que puede modificarse y variar con el tiempo”* (Propuesta didáctica para el abordaje de la educación sexual en Educación Inicial y Primaria, 2017: 15). El fragmento citado muestra otro paradigma distinto del hegemónico de lo que se entiende por orientación sexual. Dicho fragmento explica de forma básica la “plasticidad” del género, para reeducar en materia de diversidad y disidencias sexuales a docentes que realizaron sus estudios bajo una enseñanza rígida como la de los institutos normales de magisterio. Mediante este texto intento dar cuenta del lenguaje técnico que la guía utiliza, apelando a hallazgos científicos más que a dogmas ideológicos o “adoctrinamientos inmorales”. Este episodio de polémica es un fragmento de experiencia social donde se despliega la tensión mencionada en la introducción del trabajo (feminismo versus backlash).

Por otro lado, es importante decir que esta guía fue creada en 2017 por el Consejo de Educación Primaria para brindar a sus docentes algunos lineamientos básicos de cómo abordar los temas relacionados con la diversidad sexual, identidades de género y equidad de oportunidades en la diversidad. Es parte del abordaje integral que se intenta realizar desde el Estado en materia de aplicación de derechos y reconocimiento de minorías. El mismo se plantea educar desde la igualdad y la libertad, abordando conceptos nuevos para la educación formal (como es el lenguaje asociado a la diversidad sexual) y desestereotipar la educación. En este sentido, se apunta a nombrar las disidencias sexuales y de género sin prejuicio y a educar desde el respeto y la libertad en torno a los derechos humanos fundamentales. El objetivo final es que las y los educadores cuenten con elementos para educar en libertad sin invisibilizar las distintas realidades de los niños y niñas en las aulas.

Ante estos contenidos la iglesia católica del Uruguay se pronunció, cuestionando la

guía y manifestando su “preocupación”.

El diario El Observador informó que, a través de la guía en cuestión, *“el cardenal Daniel Sturla afirmó que el Estado busca imponer una ideología y que ello va en contra del artículo 41 de la Constitución que da a los padres el deber y derecho del cuidado y la educación de sus hijos. Algo que a su entender “es propio de estados totalitarios” pero que “no puede serlo de uno democrático”.* (Diario El Observador; Jul 2017).⁹

Así, la iglesia identifica en el discurso de la diversidad sexual una “imposición” de ideas, asumiendo que el Estado no debería pronunciarse ni entrometerse en la “vida privada de las familias”; pero yendo un poco más allá vale aclarar, sin embargo, que la educación bajo estos parámetros en las instituciones formales no impide que, a la interna de cada núcleo familiar, se inculquen las creencias que se desee.

Lo que resulta significativo, e interesante, es que la postura eclesiástica no reconoce la existencia de un cuerpo de ideas previo a la escritura de esta guía; la escuela (como cualquier espacio de socialización) siempre educó bajo ciertas apreciaciones del mundo, con ideas propias de justicia y normas socialmente establecidas. Es decir, no se parte de una “tabula rasa” donde la neutralidad es la norma. La guía no constituye un cuerpo de ideas que interrumpe dicha “neutralidad”: estamos colectivamente situados y situadas en una realidad con principios y “valores”, en un entorno regulado por un “deber ser” hegemónico, con ciertas normas legales y sociales que impactan en la vida de los hombres y de las mujeres. Esto es lo que importa en clave analítica: lo que resulta disruptivo no es que se promueva una supuesta ideología de género en un espacio previamente libre de ideología sino el desplazamiento de los parámetros ideológicos dominantes hasta el momento; esto es, la idea misma de que existe una “ideología de género” (la feminista) es una estrategia descalificatoria del movimiento feminista y un modo de invisibilizar que la ideología patriarcal es también, al fin y al cabo, una ideología.

Como señala Michel Foucault, existen distintas instituciones cuyo rol es generar las condiciones que garanticen la continuidad del orden social; en este sentido las instituciones educativas, la academia y las iglesias juegan un rol fundamental. El poder se sustenta y reproduce en las bases de estas creencias, saberes y costumbres que lo habilitan. La Iglesia como institución que ostenta poder, en términos materiales y simbólicos en distintos terrenos,

⁹<https://www.elobservador.com.uy/cosquillas-besos-y-abrazos-las-polemicas-la-guia-educacion-sexual-n110420>

es un actor primordial en torno a la construcción de “verdad” (Foucault, M. 1979: 34) , y ve en el Estado (cristalizado en este caso en la guía sexual) un “rival” que crea una narrativa distinta, e incluso antagónica en cuestiones fundamentales como lo son la sexualidad, las identidades de las personas, la concepción de familia y hasta los roles de género de hombres y mujeres. Como señala Foucault, el poder está imbricado con el entramado institucional y con las verdades que circulan por el mismo. Dándole un giro más gramsciano al análisis, sin la existencia de las instituciones sería más fácil derribar ideologías y crear otras, y de igual manera sin la ideología que sostiene las instituciones sería más fácil derribar a estas últimas. En definitiva, instituciones y verdad se complementan y sostienen mutuamente, por eso es entendible que, frente al cuestionamiento de factores ideológicos vinculados a los postulados hegemónicos de género, familia, etc., sea la iglesia uno de los principales (y primeros) actores en salir a atacar al feminismo y a la NAD.

Lo que está en disputa entonces, es la construcción cultural del futuro en términos gramscianos. Se trata de dos modelos de sociedad, de familia, y de vínculos interpersonales en pugna: un modelo hegemónico, que podríamos llamar “conservador” ya que limita y coarta un conjunto de formas de ser y de estar en el mundo de los individuos y busca mantener el statu quo; y otro modelo contrahegemónico que rompe con el orden social previamente establecido y visibiliza –como dijimos anteriormente– lo que hasta el momento era sistemáticamente invisibilizado (Mouffe, 1991).

Desde esta óptica se considera al poder social como control que se ejerce a través de distintos recursos y de diversas formas, ya sea en reglas formales como en hábitos y otras prácticas informales compartidas por una sociedad. En otras palabras, el modo de ejercer el poder puede ser impuesto a la fuerza o a través del consenso en términos de Gramsci (Van Dijk, 2016).

A veces el llamado backlash opera desde la lógica del liberalismo político, postulando que el feminismo y las medidas que éste impulsa coartan las libertades individuales y la capacidad de cada individuo de decidir cómo vivir la vida. En el ejemplo utilizado antes, para algunos liberales la guía constituye una imposición del Estado, ya que desde su perspectiva previo a dicha guía no existía un marco coercitivo ni determinante en relación a la vida de las personas. Sin embargo, dicha guía no está escrita de manera impositiva, en cuanto a las formas de vivir, sentir y sentirse, sino que habla de lo que ya existe de hecho, le da nombre y lugar dentro del sistema educativo formal.

En este contexto es analíticamente significativo y políticamente llamativo cómo, en el caso uruguayo el discurso de la Iglesia Católica, con elementos “conservadores” (en los términos que venía exponiendo, en cuanto a la concepción de familia, de los vínculos entre las personas, de los cuerpos y el modelo de sociedad que representa), converge con el discurso de sectores del espectro político uruguayo históricamente “liberales” (en términos políticos y económicos), en torno al concepto de “ideología de género”.¹⁰

Aquí la acción en contra de un movimiento particular como el feminismo y sus ideas diversas y disidentes de la hegemonía establecida, es la que genera la unión entre dos corrientes de pensamiento en principio contrastantes. A grandes rasgos el único factor común aglutinador de ambas corrientes es el del conservadurismo ideológico, y la reacción contra lo nuevo.

Ravecca (2017) plantea cómo liberalismo y conservadurismo pueden ser ubicados –para propósitos analíticos– en un mismo espacio político: “En realidad «ideología de género» en tanto noción es propia de la mentalidad liberal para la cual si el Estado no interviene no hay poder y somos libres. La familia se ve como un espacio privado, neutro.” (Ravecca, 2017).

Si bien del párrafo anterior se desprende el carácter liberal del término ideología de género, se puede asumir que la misma lógica de pensamiento es aplicable para el caso de la Iglesia Católica. Es así que la misma, junto con aliados liberales del espectro político partidario, hablan en nombre de la libertad de culto y de crianza, mientras se condena a las minorías en nombre de la “imparcialidad” ideológica. Se les atribuye a las familias un rol básico, ya que en el caso de la Iglesia Católica es en ellas donde se reproducen los valores católicos, al igual que para los liberales es donde se ejerce la libertad individual que brinda el espacio privado, y donde la intervención estatal no es bienvenida.

Es difícil pensar que algún discurso político (como lo es el de la Iglesia) esté exento de valoraciones ideológicas y de participación en las disputas de poder. Si entendemos que el lenguaje y los discursos tienen implicancias políticas y afectan las prácticas de los actores se torna imposible asumirlos como políticamente objetivos. (Laclau, 1993). Asumirse

¹⁰ Para una clarificadora historia de cómo fue forjada la categoría «ideología de género» véase Maria das Dores Campos Machado (2016). Allí se revela, por ejemplo, que el concepto se hace público como título de un libro publicado por Jorge Scala, católico conservador argentino, en 2010, y al año siguiente traducido al portugués.

ideológico es asumirse apolítico, lo cual suele utilizarse para hablar en nombre de la “objetividad” naturalizando un deber ser. Se trata, entonces, de una estrategia en la cual se señala la ideología en el otro, y una vez señalada, se la demoniza; mientras tanto se invisibiliza la ideología propia. De esta forma, se busca dotarse a sí mismo como vocero de la “verdad”, lo natural y deseable, mientras se construye un relato del “otro”, el disidente, como enemigo de esos valores. Claro que mientras el relato sea cercano al statu quo se torna más fácil hablar desde la “verdad” y a su vez demonizar al “otro” de la hegemonía.

Las reacciones antifeministas en general, y la de las iglesias en particular, surgen luego que se desnaturalizan los privilegios de género y que se cuestionan los dogmas religiosos y morales. Se le teme a la libertad, a la posibilidad de crear un orden social distinto, que indefectiblemente afectará la forma en que el poder está distribuido actualmente.

2.2 Los feminismos en Uruguay y el desafío de la diversidad: ¿disputas que habilitan y potencian el backlash?

Es difícil referirse al “movimiento feminista” como una entidad unificada y homogénea. El feminismo en Uruguay –al igual que en el resto del globo– está constituido por diversos movimientos. Dichos movimientos poseen distintas formas de interpretar la realidad, teorizar sobre el feminismo, y actuar en la arena pública. Para ejemplificar lo anteriormente mencionado, no es el mismo planteo político el que emerge de la *Coordinadora de Feminismos*¹¹ –una organización cuya militancia se asocia con el feminismo radical y es independiente de cualquier otra organización política y social–,¹² del realizado por la *Intersocial Feminista*¹³ –colectivo integrado por varias organizaciones feministas, entre ellas

¹¹ Por mayor información acerca de la coordinadora de Feminismos consultar aquí: <https://ladiaria.com.uy/articulo/2018/3/coordinadora-de-feminismos-reclama-visibilizar-las-tareas-de-cuidados-que-hacen-las-mujeres/>

¹² Algunas de las reivindicaciones de la Intersocial Feminista para el 8 de marzo de 2018 fueron las siguientes: mayor presupuesto para la implementación de la Ley integral para garantizar a las mujeres una vida libre de violencia basada en género; aprobación de la Ley integral para personas trans; y servicios de aborto en todo el país. Para conocer más acerca de las reivindicaciones entrar al siguiente sitio: <https://www.facebook.com/notes/intersocial-feminista/este-8-de-marzo-paramos-para-marchar-en-todo-el-pa%C3%ADs/407052269740889/>

¹³ La Intersocial Feminista está integrada por: Amnistía Internacional Uruguay, Área de Género de FUCVAM, Asociación Civil El Paso, Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Humanos Colectivo Ellas, Colectivo La Pitanga, Colectivo Mujeres y Discapacidad, Colectivo Ovejas Negras, Comisión de discapacidad del PIT CNT Coordinadora Nacional Afro uruguaya, Cotidiano Mujer, Departamento de Jóvenes PIT CNT, Diálogo Político de Mujeres Afrouruguayas, El Abrojo, Las Puñadito, Mujeres Alertas de Ciudad de la Costa, Mujeres de Negro Uruguay, Mujeres en el horno, Mujer Ahora, Nacer Mejor, Proderechos, Red Uruguay

el Departamento de Jóvenes del PIT-CNT o Cotidiano Mujer—¹⁴ cuyo cometido político suele ser identificado con demandas institucionales y reclamos al Estado.

La línea de corte entre los distintos feminismos puede plantearse en función de dos parámetros: por un lado, el temporal o generacional —el cual responde al momento histórico en el que surge determinado movimiento feminista (este corte se puede asociar a las *olas* del feminismo)—, y por otro lado, en torno a las ideas esgrimidas y las prácticas políticas de dichos movimientos.

Ambas líneas de análisis están interrelacionadas, en tanto las “ideas” o manifestaciones ideológicas surgen en un contexto histórico, social y político determinado. Sin embargo, sería contraproducente trazar una especie de correlación perfecta entre contexto temporal y posicionamiento ideológico ya que la diversidad es también sincrónica, o sea, al interior de un mismo contexto espaciotemporal.

Si bien las olas del feminismo pertenecen a una tipología más típicamente europea, y están asociadas —como señala Nuria Varela (2005)— a los movimientos sociales y corrientes filosóficas feministas de Europa, se pueden relacionar dichos impulsos históricos con un correlato —o respuesta— latinoamericano. En estos correlatos algunas perspectivas feministas cobran fuerza y se genera una especie de “avanzada” de dichas ideas junto con conquistas específicas.

La literatura acerca del feminismo refiere a tres olas: por un lado, *la primera ola* cuyo comienzo se asocia a la ilustración (Nuria Varela, 2005) tras la revolución francesa e inglesa y a la crítica a éstas últimas por consagrar los derechos ciudadanos exclusivamente para los hombres. En esta ola las demandas son en pos de la consagración de derechos civiles y ciudadanos como, por ejemplo, el derecho al voto. Como señala Nuria Varela (2005), estas luchas se conocen popularmente como la de las “sufragistas” pero no se agotan en ellas.

Esta primera ola en América Latina en general, y en Uruguay en particular, no tuvo fuerte resonancia como en Europa, de hecho se la puede considerar exclusivamente europea (Femenías, 2006).

contra la Violencia Doméstica y Sexual, Red Canarias en Movimiento, Secretaría de Género, Equidad y Diversidad sexual del PIT CNT, Sociedad Uruguay de Actores, y UAFRO Universitarixs y Técnicxs Afrouruguayxs. Fuente: https://www.facebook.com/pg/LaIntersocial/about/?ref=page_internal

¹⁴ “*Cotidiano Mujer* es un colectivo feminista creado en 1985. Desde entonces, *Cotidiano Mujer* ha trabajado acompañando el desarrollo de la agenda política y cultural de las mujeres uruguayas y latinoamericanas, construida en miles de encuentros, marchas, campañas, y debates”. Fuente para consultar: <http://www.cotidianomujer.org.uy/sitio/quienes-somos>

La *segunda ola feminista* es también protagonizada por el hemisferio norte, por las sufragistas que no sólo reivindicaban el voto sino también una serie de derechos de acceso a la educación y de igualdad de oportunidades con respecto a los hombres. Además, denuncian injusticias relacionadas principalmente con el espacio privado y las potestades de los hombres en relación con el matrimonio y los hijos. Otro gran desafío de la segunda ola es el de conjugar feminismo y marxismo, y confrontar las divisiones de clase entre las mujeres. Dentro del seno de la segunda ola feminista surge el feminismo radical de mujeres trabajadoras cuya condición de explotadas es doble: en el ámbito público y en el privado. En este contexto es que por ejemplo mujeres como Alejandra Kolontai cuestionan el término “hombre nuevo” y comienzan a hablar de la “mujer nueva”, introduciendo temas como la despenalización del aborto en la Rusia soviética de los 70 (Nuria Varela, 2005). El correlato de la segunda ola en el Cono Sur (1960-1980) coincidió con las luchas contra los regímenes dictatoriales del siglo XX. Se basó en reclamos críticos hacia la sociedad y el sistema político-económico, y en el cuestionamiento a desigualdades estructurales situadas más allá de la legalidad, como lo son el lugar de la mujer en la sociedad patriarcal y la familia tipo. De acuerdo con Gamba (2008: 3), el movimiento se articula sobre la base de los siguientes reclamos: la redefinición del concepto de patriarcado, el análisis de los orígenes de la opresión de la mujer, el rol de la familia, la división sexual del trabajo y el trabajo doméstico, la sexualidad, la reformulación de la separación de los espacios público y privado –a partir del eslogan “lo personal es político”– y el estudio de la vida cotidiana. Todo esto bajo el entendido de que no puede darse un cambio social en las estructuras económicas –y en el espacio público en general– si no se produce a la vez una transformación de las relaciones entre los sexos –en el llamado ‘ámbito privado’– (Gamba, S; 2008: 3).

En Uruguay se podría decir que el movimiento feminista aparece en la esfera pública con fuerza sumándose a la segunda ola con las mujeres militantes de izquierda que en los 80 reclaman la democracia “en las calles y en las casas”, vinculando así la lucha feminista con la resistencia al régimen dictatorial (Johnson, N.; 2000). Muchas de las feministas uruguayas de dicha generación fueron exiliadas políticas que conocieron los reclamos feministas en el hemisferio norte y trajeron sus críticas a la región. Así, el cuestionamiento lo hacían a la sociedad toda, pero también a sus organizaciones políticas de izquierda.

Por último, la *tercera ola del feminismo* se asocia a reclamos más contemporáneos y suma a las generaciones hoy jóvenes a la lucha feminista. Es difícil teorizar sobre el mismo

porque está “sucediendo”; es éste quizá un desafío particularmente interesante: ¿cómo conceptualizar lo que está ocurriendo en este preciso momento? (Ravecca, 2017). ¿Cómo periodizar algo que aún no culminó? La finalización de la tercera ola varía según la biblioteca que se consulte y de igual manera su comienzo.

Como señala Nuria Varela, la tercera ola marcó al movimiento feminista en el sentido de su diversificación: a partir de ésta ya no se puede hablar de “el feminismo” como corriente unificada. Dicho de otro modo, ya no se trata del feminismo de la igualdad de las sufragistas, ni de que el feminismo sea heredero de todas las conquistas sociales de las mujeres que antecedieron la lucha feminista. Se descarta así la noción de una evolución lineal del feminismo como realidad unificada y uniforme y se comienza a hablar del feminismo de la diferencia (Nuria Varela, 2005). De aquí en más el feminismo “lleva apellido”, es decir que se lo modifica o se le agrega un adjetivo: feminismo radical, ecofeminismo, cyberfeminismo, feminismo liberal, feminismo postcolonial, decolonial, latinoamericano, etc.

Una de las características del feminismo de la tercera ola es su diversidad teórica, de enfoques y de prácticas militantes, las cuales hacen el escenario propicio para hablar sobre el feminismo hoy y su relación con el backlash antifeminista. En esta diversidad de enfoques se visualizan distintas concepciones de mujer, la incorporación diferencial de sexualidades disidentes, la ampliación (o restricción) de la agenda feminista y la incorporación (o no) de elementos de la nueva agenda de derechos.

Dentro de la tercera ola se puede incluir a los feminismos latinoamericanos contemporáneos o, alternativamente, se pueden reconocer a estos últimos como una respuesta latinoamericana a la tercera ola europea. En cualquier caso, de cierta forma hubo una respuesta latinoamericana a cada ola, no masiva sino incipiente, y he aquí el punto de quiebre entre los feminismos uruguayos de hoy con los de ayer: su actual masividad.

La periodización anterior de las olas del feminismo sirve para conceptualizar y entender dos procesos: por un lado, el proceso histórico del movimiento feminista –o *los* movimientos– principalmente en Europa aunque con un correlato a nivel mundial y específicamente en América Latina; y, por otro lado, para ubicar temporalmente el auge del feminismo como movimiento masivo en Uruguay y América latina, en un contexto en el que diversos movimientos feministas, activistas y teóricas contemporáneas comienzan a referirse a una ola feminista auténticamente latinoamericana, la *cuarta ola*.

La denominación de “ola” es determinante: haciendo un paralelismo simple y gráfico,

hace referencia a un movimiento masivo, grande, diverso y mezclado que emerge en una corriente unificada –la ola. Los movimientos feministas pertenecientes a las distintas olas mantienen algunas de las características y demandas de sus olas precedentes, pero es una nueva forma de ruptura con el orden social establecido lo que determina que se hable del comienzo de una nueva ola (Nuria Varela, 2005). En efecto, la cuarta ola llega para “gritar” nuevas ideas, planteos políticos, filosóficos y prácticos. Entraña una amplia diversidad de enfoques, tanto en el ámbito de la militancia social como en el de la producción académica.

Como vimos anteriormente, dentro de los movimientos feministas del Uruguay de hoy existe una amplia variedad de colectivos que agrupa militantes e investigadoras en torno a ellos. Algunos de estos colectivos son Cotidiano Mujer, MYSU¹⁵, Misangas, Minervas, EFD, Mujeres en el Horno, Intersocial Feminista, la Coordinadora de Feminismos entre otros. Estos movimientos activistas son muy distintos entre sí, en sus reivindicaciones y sus formas de llevar a cabo dichas reivindicaciones; dicho de otro modo, son diversos “ideológicamente” y en términos de sus prácticas políticas. Por ejemplo, un área de intensa discordancia conceptual y política entre estos movimientos es el vínculo con el Estado.

Si bien esto último podría considerarse una diferencia de método y de formas de “praxis”–que, quizá, no debería generar grandes dificultades en el trabajo conjunto- a la interna del movimiento feminista se ha convertido en un “parteaguas”. Para los colectivos feministas más “radicales” o independientes de otras organizaciones sociales o partidarias, la lucha feminista ha de desarrollarse por fuera de la esfera estatal y no debe reivindicarse nada al Estado. Mientras que otros movimientos feministas apuestan a trabajar desde y con el Estado, dejando así mayor amplitud y posibilidades de acción y partiendo de la base de que muchas de las desigualdades de género son producidas y reproducidas desde el propio Estado uruguayo. En noviembre de 2017 se realizó el primer Encuentro Nacional de Mujeres del Uruguay. El mismo reunió a mujeres de muchos de los colectivos anteriormente mencionados, y una de las dificultades fue generar momentos de escucha genuina entre ellos. Es decir, si bien se compartían los espacios y talleres entre los distintos colectivos allí presentes, en muchos casos, el diálogo fue imposible de alcanzar, y mucho más así arribar a acuerdos.

Como señala Lucía Naser (2018), las diferencias entre los distintos feminismos o colectivos feministas no son sólo tácticas sino ontológicas. Cuando éstos discuten la praxis

¹⁵ Mujer y Salud Uruguay.

activista están polemizando, en efecto, sobre la esencia misma del feminismo. Por ejemplo: qué mujeres son parte del movimiento feminista, qué rol cumplen las lesbianas, si las mujeres trans entran en él o no, si los hombres tienen lugar y cuál, si es el feminismo anticapitalista o no lo es, y un largo etcétera. Las diferencias en torno a estos temas son vastas. Pareciera que, poner como precondition para coordinar y colaborar, el llegar a las mismas definiciones ontológicas es una traba estratégica mayor, en tanto se corre el riesgo de paralizar al movimiento feminista todo. Y es justamente allí, en esa trabazón, donde se habilita un lugar para el avance del backlash antifeminista.

Pero, ¿es la diversidad interna del movimiento feminista lo que alimenta las posibilidades del backlash o es cómo estas diferencias son tramitadas?

Las divisiones internas dentro del movimiento feminista uruguayo (entendido como el conjunto de los movimientos feministas existentes en el país) y su tramitación, genera un escenario propicio para el desarrollo del discurso del backlash antifeminista. Mientras las feministas discuten entre sí, sin llegar a mínimos acuerdos para articular, o incluso sin poder reunirse para generar un diálogo dadas sus diferencias “innegociables”, los y las antifeministas reconoce muy bien su “enemigo” y sus debilidades.

En este contexto, el feminismo parece necesitar plantear una lucha contra el sentido común, desmantelándolo para proponer algo nuevo. Como señala Ravecca (2017) el anti-feminismo moviliza un sentido común dominante que hace que pueda desplegarse en fórmulas rápidas y contundentes que resuelven la complejidad de lo social. En contraste, el feminismo precisa desmantelar el sentido común y eso lo hace partir en desventaja.

Para Naser (2018) el desafío de la diversidad de los movimientos feministas uruguayos no parece radicar en generar acuerdos y consensos sino en trabajar desde las diferencias y respetándose unos a otros. Porque en la disputa por la hegemonía interna se corre el riesgo de romper el movimiento (implicando todos los movimientos en él), y (como ya dije) el debilitamiento de los feminismos da lugar al backlash.

La clave está quizá en reconocer la fortaleza en la complementariedad, en la diversidad, moderando las disputas por la hegemonía. Cuando los movimientos feministas reproduzcan en la praxis otros valores no-patriarcales como la solidaridad (en lugar de la competencia), cuando se entienda que disciplinar y uniformizar es parte de las prácticas que el feminismo denuncia y busca cambiar, allí se estará fortaleciendo esta gran ola.

2.3 Backlash de izquierda: ¿cómo hablar de género sin hablar de género? El machismo 'progre' del siglo XXI

Los discursos anti-feministas no están presentes únicamente en los movimientos conservadores o de derecha: podemos encontrar elementos del backlash antifeminista en actores colectivos de izquierda. Si bien esto último no sorprende (ya que la izquierda ortodoxa de inspiración marxista históricamente tuvo un fuerte carácter patriarcal), lo que sí es sorprendente es que dentro del Frente Amplio (partido que ha impulsado leyes y avances pertenecientes a la NAD) existan elementos conservadores y de desaprobación del feminismo, sus luchas y conquistas.

Esta situación tiene claros antecedentes locales y globales. En el discurso de muchos sectores de la izquierda europea (Eley, 2002), por ejemplo, el feminismo fue marginado, y reducido a un plano secundario respecto de las causas percibidas como fundamentales. En Uruguay la izquierda ha tendido también a ubicar al feminismo en los márgenes de sus reclamos. A pesar de haberlo incluido en su interna y en sus alianzas, lo ha hecho siempre supeditando este tema a otros asuntos como 'la economía', las políticas fiscales, etc. Esta inclusión de la NAD si no es acompañada de la incorporación real de los problemas y discusiones feministas a la interna de los sectores políticos, podría ser acusada de responder meramente a una estrategia electoral de alianzas para ampliar su masa militante, y para capitalizar los avances feministas en materia social como logros del partido de gobierno y no como conquistas de las organizaciones. Se puede ver que dichas conquistas cristalizadas en la aprobación de leyes muchas veces se hicieron desde una lógica desarticulada de las reivindicaciones sociales iniciales, desvirtuando los logros en sí mismos, y a los actores involucrados en el proceso.

Si bien en el parlamento nacional fue el Frente Amplio el que impulsó y dio lugar a reivindicaciones tales como la ampliación de derechos de las mujeres y minorías sexuales, al interior del mismo se visualiza una disputa política y conceptual muy fuerte en torno al feminismo, al avance de las mujeres en política y la capacidad de éstas de constituirse como sujetos tomadores de decisiones a la par de los hombres –históricamente dueños del quehacer político–. Esto último refuerza el carácter disruptivo del feminismo en un escenario cultural donde la izquierda tradicional ha monopolizado, o ha tratado de monopolizar, el discurso del

progreso y el cambio social.

Como señala Ravecca (2017), dentro de la izquierda tradicional los aportes feministas son vistos con recelo y desconfianza. Cuando se habla de feminismo los hombres de izquierda (cuya voz es más escuchada y validada) suelen retomar el discurso y la perspectiva de clase *para* evadir las discusiones de género. Queda así planteada una falsa dicotomía entre la lucha de clases y las luchas feministas. Indirectamente se niega una desigualdad hablando de otra, más “oficial”. Niegan así que la perspectiva de género o feminista sea transversal y complementaria con la perspectiva de clase. En otras palabras: en el Frente Amplio y en sus sectores la agenda de género y el feminismo son desplazados y colonizados por el discurso de la lucha de clases.

En este caso la reacción antifeminista se manifiesta de una manera sutil, ya no explícitamente como en el backlash tradicional descrito por Faludi, pues no se habla directamente en contra de las iniciativas feministas. Sin embargo, se responsabiliza al feminismo de sacar de agenda ciertos temas mayores. La paradoja es que el progresismo uruguayo (vale recordarlo), *no precisó de un supuesto feminismo ‘neoliberal’ para abandonar una agenda económica radical.*

A pesar de esto último, a la interna de los sectores dicha lógica discursiva de desplazamiento de los postulados feministas mediante la reintroducción de la discusión de clase impacta fuertemente, destruyéndose así el avance de las ideas feministas y sus manifestaciones. Al decir de Paulo Ravecca “al *mansplaining* (el tipo que da cátedra sobre todo lo que se mueve y lo que no) se le puede agregar el *classplaining*: cuando se trastoca el privilegio masculino y heterosexual, la reacción dominante en el campo de la progresía parece ser exhibir credenciales de izquierdista” (Ravecca, 2017). El discurso androcéntrico tiende a universalizar debates teóricos o incluso categorías. Plantear como excluyentes al feminismo y la lucha de clases no es más que la simplificación y totalización de una crítica social sobre la otra, negando así la complementariedad entre las teorías críticas.

Sin embargo, el feminismo radical es superador en términos ideológicos, ya que complejiza el análisis, al complementar la visión clasista antisistémica con la de género. La lucha de clases puede admitir también otras formas de concebir la desigualdad, y otras formas de comprender al “pueblo”. En otras palabras, lucha de clases y lucha antipatriarcal no son excluyentes, ya que mujeres, gays y lesbianas son también parte del pueblo.

Por otra parte, el feminismo neoliberal, como señala Nancy Fraser (2015), ha

avanzado discursivamente, y disputa la hegemonía en un contexto mundial en que el neoliberalismo tiende a apropiarse de la noción de “igualdad”. A nivel institucional y mundial, diversas organizaciones internacionales han promovido la incorporación de ciertas críticas realizadas por el feminismo (cuestión no menor y positiva en términos de justicia social), institucionalizando así demandas populares y quitándoles su carácter disruptivo y contrahegemónico¹⁶. La conceptualización de ciertas críticas sociales como supuestamente hegemónicas –como se intenta realizar con el feminismo desde algunos de los discursos antifeministas– asumiéndolo “políticamente correcto” lo coloca en un lugar de statu quo aparente que le quita su poder antisistémico y contrahegemónico. En otras palabras, se reduce las luchas feministas a demandas meramente institucionales tales como la representación de mujeres en el parlamento, en direcciones empresariales, gabinetes ejecutivos, etc.

En un contexto de agotamiento de las iniciativas progresistas en materia impositiva y económica, es que se adoptan ciertas medidas de la NAD con el afán de ampliar el marco de alianzas. Además, es dentro de los márgenes de la moderación ideológica neoliberal que se logra acordar a la interna del Frente Amplio sobre la aprobación de la ampliación de la agenda de derechos (Ravecca, 2013). Esto último refuerza la noción de los sectores de la izquierda tradicional de que el feminismo se “olvida” de la lucha de clases, o no piensa en otras desigualdades.

La suma de todos estos factores habilita que las críticas que recibe el Frente Amplio por parte de los sectores de izquierda más “radicales” (tanto políticos como sociales) sobre el rumbo político general que éste tomó, incluya también todas las conquistas en materia de derechos, promoción de la diversidad y las minorías sociales.

El desconocimiento de la capacidad crítica del feminismo –especialmente de su capacidad para asociar el cuestionamiento a la sociedad patriarcal con la crítica al capitalismo–, negar la interseccionalidad¹⁷ de identidades sociales y las opresiones históricas

¹⁶ Un ejemplo de esto es la creación del Organismo Internacional ONU Mujeres, el cual “apoya a los Estados Miembros de las Naciones Unidas en el establecimiento de normas internacionales para lograr la igualdad de género y trabaja con los gobiernos y la sociedad civil en la creación de leyes, políticas, programas y servicios necesarios para garantizar que se implementen los estándares con eficacia y que redunden en verdadero beneficio de las mujeres y las niñas en todo el mundo”. Si bien este organismo institucionaliza demandas históricas de las mujeres organizadas y del feminismo, su enfoque desconoce la capacidad cuestionadora y antisistémica que implican ciertos planteos del feminismo. (Fuente: <http://www.unwomen.org/es/about-us/about-un-women>).

¹⁷ Término introducido por la académica estadounidense Kimberlé Williams Crenshaw en 1989. La interseccionalidad supone que la gente vive identidades múltiples, formadas por varias capas, que se derivan de las relaciones sociales, la historia y la operación de las estructuras del poder. Estas identidades implican diversas

que éstas conllevan (Spivak, Ch., 1999), responde no solo a una suerte de ignorancia por parte de la izquierda uruguaya tradicional (que desconoce en muchos casos los aportes teóricos de las feministas), sino que también responde a intereses concretos de quienes hoy se encuentran en situaciones de privilegio como hombres cis hetero, en la sociedad toda y principalmente en la política uruguaya.

En otras palabras, el cuestionamiento a los aportes feministas desde la izquierda partidaria se relaciona con una disputa por el poder; parece costar mucho más permitir(se) interpelar y cuestionar los privilegios personales y asumirse como privilegiado en relación a las “compañeras”, que cuestionar el privilegio ajeno de clase y leerlo como una situación social injusta.

2.4 La izquierda y la corrección política: ¿una limitante para la construcción discursiva antisistémica?

Con la salida de la dictadura y la restauración democrática de los 80s, la izquierda se vio obligada a reajustar su discurso y presencia pública para poder adaptarse al nuevo sistema político que nacía (Rico, 2005). La ausencia de democracia por tantos años generó en los jóvenes y en la izquierda la reivindicación de los valores democrático-liberales. Se abandona de cierto modo aquella mirada militar y conspiratoria de los 60s para valorar la democracia en sí como una nueva bandera de la izquierda (De Giorgi, 2015). Ya no se la califica de burguesa o liberal, se entiende que para que surja una real democratización social la izquierda debía democratizarse.

Como Señala Delacoste (2016), en la década del 80 se disputaron dos modelos de acción política, dos modelos de izquierda y dos concepciones de la construcción colectiva. La disputa se dio entre la fase de apertura y de resurgimiento de demandas de la izquierda –como lo fueron por ejemplo el auge de las feministas reivindicando la *democracia en las calles y en las casas*, y el surgimiento de nuevas formas de hacer política, de disputa contrahegemónica de la construcción cultural, etc.– y, por otro lado, el avance del liberalismo político hegemónico, operando por consenso entre actores políticos de izquierda y derecha. El segundo apuntaba al vaciamiento de alternativas antisistémicas.

formas de opresión y desigualdad, solapadas entre sí. El feminismo postcolonial y el feminismo negro fueron los primeros en plantear e introducir la discusión de la interseccionalidad al movimiento feminista.

La moderación de la izquierda se instaló, adoptando un discurso fuertemente institucionalizado, de apego a las normas democráticas y juego electoral. Esta moderación discursiva de la izquierda se profundizó en la segunda mitad de la década de los 80s donde se consagró el Pacto del Club Naval y se dio comienzo a lo que Álvaro Rico llama la “restauración” de la autoridad de la clase dominante (Rico, 2005). Esta sumisión por parte de la izquierda a las nuevas reglas de juego condicionó su acción, su método y estrategia hasta la actualidad. En suma, la izquierda sufrió una fuerte desradicalización discursiva y programática. Supo, al mismo tiempo, utilizar este escenario ampliando su capacidad de generar alianzas y coaliciones policlasistas en torno a acuerdos programáticos moderados ideológicamente. En este marco y coyuntura, es que cobran relevancia las demandas asociadas a la NAD, incorporándose paulatinamente muchas de sus reivindicaciones a la agenda del progresismo uruguayo. Una vez que el Frente amplio alcanzó el gobierno nacional, incorporó muchas de las demandas de organizaciones sociales a su programa, y eso se reflejó en la aprobación de diversas leyes asociadas a la NAD.

En muchas ocasiones se responsabiliza a la NAD de la desradicalización de la izquierda y de su alejamiento de las alternativas antisistémicas. Esto último, se puede asociar de tal manera, ya que a medida que se abandonaron ciertas banderas históricas de la izquierda (de redistribución radical de la tierra y la riqueza, entre otras), se fueron a su vez incorporando nuevas causas vinculadas a la NAD. Como resultado, la incorporación de dichas causas quedó asociada al “triumfo del capitalismo”. Se invisibiliza así el carácter disruptivo de las reivindicaciones de la NAD, su carácter antisistémico y disidente. Como señala Paulo Ravecca (2013), se crea una especie de “establishment cuasi estatal”, mediante el cual se domestica a los movimientos sociales, y se despoja a las causas LGBTIQ de su carácter disruptivo y su fuerza creativa (en el sentido más amplio del término).

De este modo, la izquierda progresista se ve cada vez más restringida para generar y articular un discurso disruptivo, en un escenario que se la coloca (desde la derecha nacional e internacional) en el lugar de statu quo, hegemónico; lugar que incluso el progresismo adoptó como suyo en el discurso. Asimismo, la derecha, y el backlash, se apropian del lugar del cambio, del “otro”, del débil, del censurado, del transgresor y generan desde su lugar de oposición un discurso “políticamente incorrecto”, atrevido, aparentemente renovador, cuando en realidad se trata de la hegemonía patriarcal y capitalista luchando por mantenerse; es el conservadurismo con un lenguaje nuevo.

Este nuevo discurso que adopta la derecha arremete contra minorías sociales, acusando en muchos casos a la NAD de irresponsable y poco comprometida con los viejos problemas de la sociedad como el empleo, la corrupción, etc. Mientras tanto, la izquierda no logra construir un discurso que englobe todos los avances y conquistas en materia de derechos; no logra capitalizarlos en un discurso disruptivo que a la vez dé respuesta a las distintas preocupaciones populares.

Por eso uno de los desafíos de la izquierda hoy es reconstruir su discurso. Encontrar un discurso, o más de uno, que habilite la diversidad desde la disrupción, es decir, sin “normalizar” la disidencia: entender en suma que los temas de la NAD son parte de las preocupaciones del pueblo, y ésta no es responsable de la moderación ideológica. Un discurso que cristalice los logros de la NAD, que asuma la relación entre esos avances y el carácter antipatriarcal que la izquierda tiene, desde el momento que se plantea luchar contra las injusticias sociales de un sistema que oprime al más débil. En un contexto mundial, además, en que el sistema económico muestra una y otra vez sus fallas y miserias, es menester comprender la conexión vital entre capitalismo y patriarcado.

Como señala Segato, las nuevas derechas (ultraconservadoras) anteriormente mencionadas comprendieron que la lucha anti-feminista y contra todos los avances de la NAD o el “multiculturalismo” es en realidad una lucha en contra de un nuevo modelo emancipatorio. Si bien dichas luchas (las relacionadas a la NAD) no erosionaron la estructura económica, sí amenazan con trastocar las relaciones de género, y las derechas comprendieron que éstas (las relaciones de género) son el cimiento y pedagogía histórica de todo poder, por su profundidad histórica, y por su constante actualización en el patriarcado (Segato, 2016:16)

Los distintos enfoques críticos deben enriquecerse unos a otros. Desconocer la interseccionalidad entre las diversas opresiones constituye un error estratégico. Es decir, avanzar en la denominada NAD no implica abandonar otras banderas de la izquierda tradicional; de hecho, se puede conjugar un discurso que articule ambas visiones apuntando a su vez a un horizonte ideológicamente radical. Solo así se generará una “igualdad” que no oprima ni excluya del “pueblo” a ninguna subalternidad, ni que priorice una por sobre la otra.

2.5 Más allá del backlash

En el contexto de este repaso de expresiones del antifeminismo en el Uruguay de hoy, es necesario hacer una distinción: en ciertos casos la naturaleza del discurso no es la de una simple reacción “contra” el feminismo.

Como mencioné en páginas anteriores, la definición de backlash antifeminista introducida por Faludi es la de acciones concretas en respuesta a iniciativas feministas que buscan detener el avance de dichas ideas e impedir su desarrollo en la sociedad (Faludi, 1996). Si volvemos entonces a centrarnos en tal definición, vemos claramente que no todos los casos que señalé como parte del “backlash” lo son integralmente. Por ello, y complejizando el argumento tal cual lo he venido desarrollando hasta ahora, puede señalarse que, si bien hay críticas al feminismo o incluso formas de actuar de organizaciones dentro del feminismo que hacen parte de una “sinergia” crítica con relación a los feminismos, éstos no pertenecen al backlash (tal cual lo definimos con anterioridad). Pero, además, yendo aún más lejos, hay voces críticas incluso por fuera del feminismo que no entran en la categoría de backlash, ni de antifeminismo. Es necesario realizar esta distinción conceptual y metodológica para evitar caer en un estiramiento conceptual, y tener presente que las categorías del backlash no son suficientes para entender el fenómeno actual en torno a las críticas al feminismo (o los feminismos).

Frente a este dilema teórico surge una oportunidad para poder conceptualmente ir más allá del backlash antifeminista en Uruguay.

Es aquí donde se torna necesario introducir un nuevo concepto teórico, el de *post-feminismo*, mediante el cual podremos explicar mejor algunos fenómenos sociales presentes en medios masivos de comunicación y la cultura popular. Como señala Ann Braithwaite el postfeminismo y el backlash antifeminista comparten contextos espaciales y cronológicos, y muchas veces se los confunde. Sin embargo, no persiguen los mismos objetivos políticos ni atacan los mismos elementos de los feminismos. En términos simples, puede criticarse al feminismo desde lógicas que no son propiamente antifeministas y que incluso “absorben” los avances feministas. Por ejemplo, la erotización de la mujer en la TV puede verse como objetivación, pero en muchas ocasiones hay, allí mismo, gestos de emancipación. En ese sentido Ann Braithwait habla de la cultura popular... ¿cómo nos posicionamos frente a la emancipación de los cuerpos y la desnudez utilizado como símbolo de empoderamiento, cuando este es a la vez fetichizado y cooptado por la hegemonía de belleza dominante? (Braithwait, 2004). El postfeminismo es más complejo que simple

“backlash”; es el producto de un nuevo momento cultural que abre incluso la posibilidad de repensar el feminismo.

Braithwaite señala que el feminismo está tan imbricado con la cultura popular que incluso hay manifestaciones híbridas de crítica feminista, que el término backlash invisibiliza. Por ejemplo, existen visiones heterodoxas del feminismo, visiones híbridas o incluso contradictorias dentro de la discusión y el diálogo entre feminismos, pero clasificarlas como parte del backlash no hace otra cosa que reprimir la heterogeneidad teórica y conceptual (Braithwaite, 2017).

Un ejemplo claro e ilustrativo de la diferencia entre “backlash” y postfeminismo son los casos en los cuales discursivamente ciertos actores de la política uruguaya o de los medios de comunicación televisivos y radiales se desmarcan del feminismo como movimiento, pero adoptan ciertas reivindicaciones y conquistas. Por ejemplo, hablan del “poder de las mujeres” y lo “grandiosas” que son, pero a la vez desasociando dichos logros del movimiento y las conquistas feministas. De algún modo desprestigian el movimiento.

Mostrar el cuerpo femenino en las redes ¿es símbolo de empoderamiento o de fetichización? ¿Se puede ser sujeto empoderado y objeto de deseo al mismo tiempo? La categoría de post-feminismo (*que no es completamente suscrita por quien escribe estas líneas*) puede ser útil *como provocación*, en tanto sugiere la necesidad de complejizar la mirada y salir de dicotomías reductivas entre feminismo y antifeminismo.

La masificación del feminismo implica su mediatización, y ésta última lo vuelve permeable a desdibujarse de sus bases históricas. Así como la posmodernidad no niega la modernidad, el postfeminismo como categoría teórica no niega al feminismo, sino que marca un nuevo momento, donde nuevas condiciones nos obligan a complejizar la mirada.

Introducir el término de postfeminismo, repito, intenta provocar al lector, ¿qué tal si como feministas nos animamos a pensar más allá de nuestra concepción ideológica? ¿Qué viene ‘luego’ del feminismo? Es necesario “salirse de la caja”, ya que acusar de antifeminista a todo discurso o sensibilidad no feminista resulta analítica y políticamente empobrecedor.

Los debates internos entre las distintas corrientes feministas acerca de la prostitución, por ejemplo, las regulacionistas versus las abolicionistas, ¿qué sucede allí? ¿Se trata de antifeminismo o postfeminismo? ¿Cómo confrontar lo nuevo? ¿Desde qué vocabularios y conceptos?

Capítulo 3. Narrativa(s) del 8 de marzo: un nuevo paso hacia la complejidad

En el intento de ampliar –y problematizar– la (propia) mirada comenzada en el apartado anterior, cambio ahora de registro, colocando los conceptos y argumentos planteados arriba en la experiencia vivida y, para ello, recorro a la escritura narrativa (Ravecca y Dauphinee, 2016; Ravecca y Dauphinee, 2018; Dauphinee, 2013). Resulta pertinente transitar por este registro para explorar dimensiones del tema analizado que son inaccesibles a la escritura estrictamente académica. En otras palabras, en mi intento de transmitir emociones y pensamientos en primera persona –expresiones del feminismo y la interpelación personal constante que este implica en nosotras– elijo la escritura narrativa. Si “lo personal es político”, la forma en que escribimos también lo es.

Por tanto, la narrativa tiene una función analítica e interpretativa, y expande la conversación en direcciones quizá inesperadas, problematizando la contundencia del modo en que he expuesto mis argumentos hasta ahora y retomando el gesto crítico (e incluso riesgoso) de mencionar el llamado postfeminismo (el cual, repito, no debe tomarse literalmente como la búsqueda de una superación del feminismo sino en términos de la apertura de la pregunta de cómo podemos pensar el feminismo desde lugares novedosos y flexibles).

Este trabajo asume que, como señalan Ravecca y Dauphinee, “la narrativa ofrece posibilidades de apertura y de encuentros significativos entre un yo introspectivo, la crítica a la academia, el conocimiento riguroso sobre un objeto de estudio (que ya no es un simple objeto sino un set de interrelaciones) y el intento de escribir de un modo reflexivo y atractivo a la vez” (Ravecca y Dauphinee, 2016: 1). La siguiente narrativa intenta plasmar fragmentos de experiencia propia, y sus impactos emocionales. Los relatos constituyen eventos y circunstancias que me interpelaron e interpelan política e ideológicamente, motivando así parte de las posteriores reflexiones teóricas de la monografía. Es ésta otra manera de entender cómo experiencia y teoría se retroalimentan y complementan: una comienza y termina en la otra, en un ciclo constante de repetición, revisión y renovación.

3.1 Una marcha diferente

Como estudiante universitaria, joven, nacida en democracia y en una familia de izquierda y de clase media, he concurrido a una gran cantidad de marchas. Marchas del silencio por los detenidos desaparecidos en dictadura, por la diversidad, por presupuesto para la educación, por los mártires estudiantiles, por innumerables femicidios, por las mujeres de negro, por el holocausto armenio, y un largo etc. De todas ellas ninguna había sido como ésta. En esta marcha (antes y durante) la energía era otra. Era la primera autoconvocada por mujeres feministas de todo el mundo, para reivindicar el derecho de ser sujeto libre y para decir basta de violencia machista en sociedades en que el heteropatriarcado es norma.

Unas cuantas semanas antes del 8 de marzo se comenzó a hablar del paro internacional de mujeres con movilización y marcha. Las voces de mujeres se comenzaron a hacer eco de una causa que parecía trascender fronteras y donde la denuncia de la condición de opresión de las mujeres era la característica común. A medida que se aproximaba la fecha la polémica en torno al 8M aumentaba: que si debían ir solo mujeres o también hombres, que si el protagonismo era solo de las mujeres o no, que si participaba tal o cual organización, que si el feminismo era uno solo o existían varias corrientes, que si la marcha era feminista o únicamente en contra de la violencia de género (simplemente “doméstica” para muchos) y así se podría seguir. En fin, el tema estaba en la arena pública y trascendía ya los círculos más típicos de izquierda, feministas y montevideanos. Los sentires eran muy heterogéneos, y las iniciativas también. La organización de una marcha común para todos los colectivos feministas de (al menos) Montevideo era un gran desafío que generaría la necesidad de coordinar en conjunto pero que no tardaría en dejar quiebres y rupturas.

Aquel miércoles 8 de marzo al fin llegó. Era un día muy caluroso, típico de verano. El clima estaba denso y la falta de aire era agobiante. No fui a trabajar adhiriendo al paro. A las 17 hrs. me vestí de negro y salí hacia la Plaza Cagancha donde me encontraría con amigas y compañeras con las cuales realizaría tareas de autodefensa durante el transcurso de la movilización. Cuando me tomé el ómnibus rumbo al Centro de Montevideo quedé asombrada de la cantidad de mujeres vestidas de negro y violeta que iban en él. Eran mujeres de diferentes edades, lo cual me reconfortó y me sentí compartiendo algo más que un simple viaje en ómnibus con desconocidas. Me di cuenta de que con ellas compartía mucho más que solo la necesidad de viajar en autobús: había un “clima” implícito de sororidad, compañerismo, en fin, una complicidad especial.

Cuando llegué a la parada más próxima a la plaza me bajé, al igual que todas aquellas mujeres. Con paso ligero comencé a caminar unas cuatro cuadras rumbo a la plaza Cagancha. A medida que me acercaba al destino, aumentaba el número de mujeres en las calles. Éramos muchas, todas juntas rumbo a una marcha por y para nosotras mismas. Cada vez éramos más, con hijas e hijos, solas, acompañadas de otras mujeres y algún que otro hombre. La sensación fue que, por un rato, la calle era nuestra. Éramos mujeres dispuestas a apoderarnos del espacio público. Diversas, heterogéneas pero juntas, en torno a una condición que nos igualaba: la opresión patriarcal.

La adrenalina que sentía comenzó a ser cada vez mayor a medida que me acercaba a la plaza. El lugar estaba repleto de gente, ya no entraba ni un alfiler. Sentí una especie de alegría mezclada con euforia por eso que estaba viendo y viviendo. En ese momento terminaba de ser consciente del semejante acontecimiento del que era parte.

Para encontrar a mis amigas tuve que caminar varias cuadras hacia atrás ya que había mucha gente (más de las que muchas hubiéramos imaginado) y no entraban todas en el largo de la plaza Cagancha. Caminé dos cuadras hasta llegar a la Plaza Fabini, más conocida como “Plaza del Entrevero”, donde mis amigas me esperaban para posicionarnos donde se nos había asignado desde la organización de la marcha. Lo primero que comentamos fue la cantidad impresionante de gente que había, en su inmensa mayoría mujeres. Mis ojos veían mujeres de realidades muy distintas compartiendo una misma causa, y eso me maravillaba. Nos unía nuestra condición de mujeres, en un mundo donde el ser mujer es motivo de opresión.

La alegría era desbordante, empezaba a pensar que eso que estaba viviendo allí era un hecho histórico, sentí que ese día todas estábamos haciendo historia.

Luego de una larga espera, la marcha comenzó, me vi marchando entre un mar de gente diversa pero unida desde la necesidad de estar juntos para decir: ¡Ya basta!

La energía que se palpitaba era la de una manifestación alegre. A pesar de que nos faltaban muchas, la alegría de estar al fin juntas y marchando trascendía otras vivencias posibles. Hubo distintas formas de manifestarse. Una cuerda de tambores de mujeres llamada *La Melaza*, protagonizó por momentos la marcha. La “energía” en torno a ellas y su música me invadía el cuerpo. Ese día vibramos todas juntas mediante la música y los cánticos antipatriarcales: nos estábamos haciendo oír. Todas nuestras voces cantaban juntas, y como

decía uno de los cánticos, éramos “*las nietas de todas las brujas que nunca pudieron quemar*”.

Había mujeres con bombos marcando el ritmo, otras con los brazos en alto, otras simplemente cantábamos. Fue una marcha creativa donde no faltaron demostraciones artísticas, donde los cuerpos de las mujeres eran los protagonistas. Sentí que nosotras éramos artífices de algo nuevo. Éramos por primera vez las responsables de que eso estuviera ocurriendo.

Sentí que estaba siendo parte de la historia feminista, que estábamos las mujeres juntas cambiando las cosas. La alegría generalizada era la de sabernos unidas e iguales, más fuertes y decididas a hacernos escuchar.

3.2 Fiesta de despedida: la disputa de relatos contrapuestos

Luego la vida siguió su curso. Unos días más tarde, tuve una despedida sorpresa para una amiga que partía de viaje por un año. En la fiesta había muchas personas a las que no conocía. Llegué, y me quedé en la puerta junto a un grupo de amigas de la celebrada, esperando su llegada. Las muchachas que ya estaban en la puerta se pusieron a charlar y entre una cosa y otra, surgió el tema de la marcha del miércoles 8 de marzo. Los comentarios de estas mujeres me impactaron. Su visión de la marcha distaba de la mía. Se dirigían a nosotras (a todas las que habíamos marchado ese día) despectivamente como “feminazis”, burlándose y horrorizadas por todo lo que había tenido lugar en 18 de Julio ese día. Una de ellas, más ofendida que el resto, se preguntaba qué tenía que ver la Iglesia con el machismo y por qué la marcha había sido tan violenta con ésta.

Quedé perpleja, y sin palabras, atiné a decir que había participado de la marcha y que era feminista, no feminazi. No pude decir más nada, me sentía en una posición minoritaria, silenciada por miedo o falta de coraje para responder diciendo lo que pensaba. La fuerza que había sentido días antes rodeada de mujeres transgresoras se desvanecía en esa reunión. No me sentí capaz de dar mi punto de vista, y argumentar sobre él sin que se tornara una discusión violenta; prioricé que la fiesta siguiera como si nada y no me quise exponer. De todas formas, me quedaron muchas... todas las cosas sin decir, cosas que a medida que pasaron los días pude seguir pensando y elaborando. En ese ambiente mi postura era subalterna. Me quedé callada y avalé por omisión la visión machista y conservadora de

aquellas mujeres, pero... ¿por qué me quedé callada? ¿por miedo? ¿por miedo a su reacción o a la mía? Me invadió paulatinamente una sensación de frustración, de culpa por la cobardía por no lograr decir lo que pensaba. Por callar, por miedo a la disidencia, porque, como dice Spivak, el subalterno no habla. En este caso yo había hablado, pero no con todas las palabras. No con mis palabras. Era la imposibilidad de respuesta la que había tomado el silencio. Pero entonces, ¿fui un subalterno rodeada de mujeres, las que en otro momento eran compañeras? ¿Tan móvil y resbaladiza es la subalternidad? Aunque ellas eran tan oprimidas como yo, elegían pararse desde otro lugar. ¿Quién es y dónde está el subalterno entonces?

Esa conversación de la que había sido parte desde un rol pasivo me había dejado pensando. No podía creer que de la boca de una mujer joven salieran esos adjetivos hacia otras mujeres. Sus comentarios me generaron bronca, incluso odio, o al menos un enojo fuerte, que me atormenta al día de hoy. Sentir eso me interpela como feminista, ya que mi postura debería ser, supongo, más comprensiva. Acaso debería poder entender que esa mujer era también oprimida más allá de su posicionamiento... pero ¿no encierra esa misma “compresión” una arrogancia que es parte del problema? No terminaba de entender por qué esta muchacha despotricaba sobre una marcha que era también por sus derechos. Pero, ¿cuál era el problema allí? ¿Era ella quien no entendía sobre el feminismo, o era el feminismo el que no lograba llegar desde la teoría y la militancia a todas aquellas mujeres que reniegan de él? ¿O sería que los movimientos feministas no se interesaron por convencer a aquellas mujeres? Sentí rabia hacia ella, porque en definitiva estaba siendo cómplice del machismo, se estaba poniendo del lado del opresor siendo en realidad también oprimida. Después sentí rabia conmigo misma, por proyectar mi frustración del sistema patriarcal en ella. Por no haber hablado. Porque siempre es más fácil hablar desde el statu quo, y cuestionarlo es un problema, incomoda, genera contrincantes. Significa tomar un riesgo. En fin, me quedé callada, por miedo, por autoprotección, por no saber cómo reaccionar o cómo decir lo que pensaba.

Al pasar los días las preguntas seguían emergiendo. ¿Acaso todas estas mujeres que reniegan del feminismo lo hacen porque a veces el mismo esencializa y dicotomiza una realidad compleja? ¿Será que no se sienten representadas con los relatos feministas hegemónicos? ¿Tiene el feminismo un lugar para ellas? ¿Será que los feminismos no logran trascender la retórica y pasar al plano de las acciones concretas, del convencimiento? O quizá estas mujeres eligen estar ‘del otro lado’, ¿eligieron la opresión machista priorizando algún

beneficio personal? ¿Como salir de la zona de confort e ir al encuentro de esos otros y otras que parecen no querer escuchar? ¿Vale la pena salir a tal encuentro o simplemente hay que apuntar a ‘ganarles’ política y culturalmente? ¿Pero qué significaría ganar en contextos en que son personas que, al menos hasta cierto punto, sufren formas de dominación, las que desprecian la lucha por la emancipación?

Las preguntas comenzaron a multiplicarse y las certezas eran cada vez menos. Yo no conocía a aquellas mujeres, no conocía sus vidas personales, pero lo que sí pude conocer y con lo que choqué fue con mis propios prejuicios. Sentí una especie de pared de hierro que me impidió generar empatía con ellas, que me hizo sentir odio y me bloqueó a la hora de dar una respuesta razonable a sus planteos.

Los días pasaron y mi reflexión en torno al tema continuó, sin dudas todos los hechos de los últimos días (interconectados de un modo u otro) me habían marcado. Esa marca en la subjetividad es individual, política y social al mismo tiempo.¹⁸

Luego seguí cuestionándome, ¿entiendo qué es ser feminista? ¿No estaría desviando mi enojo? ¿Por qué no me interesó lo que esas mujeres tenían para decir? ¿No sería que venían a cuestionar mis verdades absolutas y viceversa? ¿No será que el feminismo viene a cuestionar las verdades absolutas de esas mujeres, cristalizado por ejemplo en el cuestionamiento hacia la Iglesia?

¿No sería que su enojo tendría un trasfondo socioeconómico? ¿Y el mío, no sería también así? Es decir, estas mujeres de clase medio-alta, que recibieron su educación formal en instituciones educativas privadas y católicas, podrían asociar la lucha feminista como antagónica a su estilo de vida. Quizá no visualizan el problema del machismo como transversal a todos los estratos sociales. Quizá priorizan una relación de dominación sobre otra, quizá no se sienten oprimidas, o quizá sí, o el mismo sistema capitalista-heteropatriarcal genera desigualdades que les son funcionales, les sirven y no pretenden cambiar. Y quizá cuestionar el rol de la mujer en este sistema es cuestionar también su lugar de privilegio en relación con otros. ¿Será que se puede “cambiar” una opresión por otra? Es decir, ser oprimido y opresor según la relación. No tenía claro ninguna respuesta, pero había algo que

¹⁸ Como dice Paulo Ravecca “la subjetividad y las relaciones sociales se encuentran en nuestras memorias y pesadillas” (Ravecca, 2016: 55, traducción propia).

era imposible pasarlo por alto: las distintas posturas, casi antagónicas sobre un mismo hecho. La pluralidad del mundo.

La postura de las mujeres de aquella despedida me había interpelado como mujer feminista. Ahora me encuentro en una zona poco confortable donde me cuestiono mis verdades. Estas preguntas quizá vinieron para quedarse, y en tal caso tendré que aprender a lidiar con ellas. Mi visión sobre esta realidad tan ambigua y compleja se había ampliado. Pude ver al “otro” como alguien que viene a complejizar y cuestionar las miradas dicotómicas de la realidad. Ya no se trata de opresores y oprimidos, de buenos y de malos. Acaso, ¿no todos podemos devenir en opresores? No se trata de ridiculizar y minimizar las otras miradas. Se trata de intentar lidiar con ellas desde el entendimiento y, quizá, incluso la empatía. Quizá si todos desde nuestras “trincheras” lográramos hacer este ejercicio, algunas luchas no serían ya contra “molinos de viento”. Los resultados serían más visibles, o al menos entenderíamos el porqué de las otras posturas. Algo que para el mundillo de izquierda universitaria en el que habito, muchas veces pasa desapercibido.

Quizá en aquella despedida le dije adiós a una visión simplificada del mundo. Quizá ésa sea una despedida inevitable.

Bibliografía

Braithwaite, Anne (2004). *Politics of/and Backlash* en Journal of International Women's Studies. vol. 5, no 5, p. 18-33.

Butler, Judith (1990). *Gender trouble and the subversion of identity*. Routledge, New York and London.

De Giorgi, Álvaro y Dearmas, Carlos (2016). *El retorno a la democracia: otras miradas*. Editorial Fin de Siglo.

Delacoste, Gabriel (2016). *El ochentismo* en *El retorno a la democracia: otras miradas*. Editorial Fin de Siglo.

Díaz, Carla (2017). *El nuevo fantasma que recorre América Latina: la ideología de género* en Revista Bravas, N° 1.

Dragiewicz, Molly (2008). *Patriarchy Reasserted: Fathers' Rights and Anti-VAWA Activism* en Feminist Criminology Volume 3, Number 2, April 2008. Pp 121-144. Sage Publications.

Faludi, Susan (1991). *Backlash: the undeclared war against women*. Three Rivers Press, New York.

Feminas, Maria Luisa (2006). *Feminismos de París a la Plata*. Buenos Aires

Foucault, Michel (1979). *Microfísica del poder*. Tr. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. 2a. ed. Madrid, La Piqueta.

Gamba, Susana (2008). *Feminismo: historia y corrientes* en Diccionario de estudios de Género y Feminismos. Editorial Biblos, Buenos Aires.
<http://www.mujiresenred.net/spip.php?article1397>

- Gioscia, Laura y Carneiro, Fabricio (2013). *Tolerancia y Discursos de Poder en el Uruguay Progresista* en Revista Estudios Humanos, Número 6.
- Graff, Agnieszka (2016). *Gender Ideology': Weak Concepts, Powerful Politics* en Religion and Gender, Vol. 6, no. 2, (p268-272).
- Johnson, Niki (2000). *'The right to have rights': Gender politics, citizenship and the state in Uruguay* en From dictatorship to democracy: the emergence of the second wave women's movement. Unpublished PhD thesis, University of London.
- Laclau, Ernesto (1993). *Discurso*. Publicado en Goodin Robert & Philip Pettit (Ed.). *The Blackwell Companion to Contemporary Political Thought*. The Australian National University, Philosophy Program. Traducción de Daniel G.
- Medina-Vicent, M. (2016). *Nancy Fraser (2015): Fortunas del Feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*. Traficantes de Sueños. Madrid. ISBN: 978-84-943111-9-2. *Recerca: revista de pensament i anàlisi*, (19), 155-159.
- Mouffe, Chantal (1991). *Hegemonía e Ideología en Gramsci* en Antonio Gramsci y la realidad colombiana. 167-227. Bogotá: Ediciones Foro Nacional por Colombia.
- Nasser, Lucia (2018). *Sobre el disenso como catalizador o paralizador de los feminismos en movimiento* en Revista Bravas N° 4.
- Ravecca, Paulo (2013). *Sobre la aprobación del matrimonio igualitario* en Revista Periferias, Fundación de Investigaciones Sociales y Políticas. Vol 21. pp. 185-193.
- Ravecca, P., & Upadhyay, N. (2013). Queering conceptual boundaries: Assembling indigenous, Marxist, postcolonial and queer perspectives. *Jindal Global Law Review*, 4(2), 357-87.

- Ravecca, Paulo (2014). La política de la ciencia política en Chile y Uruguay: ciencia, poder, contexto. Primeros hallazgos de una agenda de investigación. *DOL (Documento On-line)/FCS-CP; 01/14*.
- Ravecca, Paulo y Dauphinee Elizabeth (2016). *Narrativa (y) Política: Ideas que solo se pueden contar* en *Crítica Contemporánea. Rev. de Teoría Política*, n. 6, pp.1-4
- Ravecca, Paulo (2016). *The intimate architecture of academia* en Dauphinee, Elizabeth y Inayatullah, Naeem, ed. *Narrative Global Politics*, edited by Elizabeth Dauphinee. London: Routledge, pp 51-63.
- Ravecca, Paulo (2017). *Sobre capitalistas llorones y machos en pena: teorías críticas y producción ideológica hoy*. *Revista Bravas*, N° 1.
- Ravecca, Paulo y Dauphinee, Elizabeth (2018). *Narrative and the Possibilities for Scholarship* en *International Political Sociology*, Volume 12, Issue 2, 1 June, pp.
- Rico, Álvaro (2005). *Cómo nos domina la clase gobernante: orden político y obediencia social en la democracia posdictadura Uruguay (1985-2005)*. Ediciones Trilce.
- Segato, Rita (2016). *La Guerra Contra las Mujeres*. Editorial Traficantes de Sueños, Madrid, España.
- Schenck, M. (2015). *La candidata: una mirada sobre la campaña de Constanza Moreira en las internas del Frente Amplio* en *Renovación*, paridad: horizontes aún lejanos para la representación política de las mujeres en las elecciones uruguayas 2014. pp: 127 - 176
- Spivak, Gayatri (1999). *¿Puede hablar el subalterno?* Bueno Aires.
- Van Dijk, Teun (2016). *Análisis Crítico del Discurso*. *Rev. austral cienc. soc.* n.30 Valdivia 2016. ISSN 0718-1795. versión on-line. Disponible en:

http://mingaonline.uach.cl/scielo.php?pid=S0718-17952016000100010&script=sci_arttext&tlng=es

Van Wormer, Katherine (2008). *Anti-Feminist Backlash and Violence against Women Worldwide*. University of Northern Iowa, Cedar Falls, USA.

Varela, Nuria (2005). *Feminismo para principiantes*. 1.^a edición: octubre 2008 . Ediciones B, Barcelona, España.

Páginas web visitadas

<http://cotidianomujer.org.uy>

<http://revistabravas.org>

<http://www.e-revistas.uji.es>

<https://www.elobservador.com.uy>

<http://www.anep.edu.uy>

<http://ovejasnegras.org/es/>

<http://www.unwomen.org/es>