

**MUJERES
TRANSFORMANDO EL
SILENCIO EN LENGUAJE
Y ACCIÓN.
LAS PRÁCTICAS
DISCURSIVAS DEL
FEMINISMO EN EL
URUGUAY
CONTEMPORÁNEO**

Victoria Furtado

Maestría en Ciencias Humanas, opción Lenguaje, Cultura y Sociedad



UNIVERSIDAD
DE LA REPÚBLICA
URUGUAY

**Mujeres transformando el silencio en lenguaje y acción.
Las prácticas discursivas del feminismo en el Uruguay
contemporáneo**

Victoria Furtado

Tesis para obtener el título de la Maestría Ciencias Humanas, opción Lenguaje,
Cultura y Sociedad

Directora de tesis: Dra. Irene Madfes

Montevideo, 13 de julio de 2022

Acta de Defensa de Tesis de la Maestría en Ciencias Humanas, opción:

Lenguaje, Cultura y Sociedad

El lunes 5 de diciembre de 2022, en Montevideo se reúne el tribunal con el objetivo de evaluar la tesis de maestría titulada: "Mujeres transformando el silencio en lenguaje y acción. Las prácticas discursivas del feminismo en el Uruguay contemporáneo", presentada por Victoria FURTADO ALONZO, estudiante de la maestría en Ciencias Humanas, opción Lenguaje, Cultura y Sociedad.

El tribunal está integrado por: Profa. Adj. Dra. Irene Madfes (directora), Profa. Dra. Carmen Rosa Caldas-Coulthard, Prof. Dr. Rodrigo Borba, Profa. Adj. Graciela Sapriza y Prof. Agr. Dr. Germán Canale.

El tribunal considera que la tesis de Victoria Furtado Alonzo es un excelente trabajo, muy bien escrito, con una discusión teórica sólida y un análisis consistente. El tribunal sugiere se publiquen los resultados en formato de artículos.

Por eso, le otorgamos la calificación final de *Excelente con recomendación a publicación*.

Así, queda cumplida la última actuación correspondiente en la Maestría en Ciencias Humanas, opción Lenguaje, Cultura y Sociedad, de acuerdo a lo establecido por la ordenanza respectiva.



Profa. Dra. Carmen Rosa Caldas-Coulthard



Prof. Dr. Rodrigo Borba



Prof. Agreg. Dr. Germán Canale



Prof. Adj. Graciela Sapriza



Profa. Adj. Irene Madfes

La voz es mi territorio de luchas
El paisaje aguerrido de mi adentro
La voz es mi plegaria poderosa
Mi aliada en los tormentos

La voz es mi bandera sagrada
La que elevo cuando me callan
La voz es mi desafío
Mi mundo
Mi fauna de invocaciones
El barro lleno de huellas
Pasos de mis hermanas

 Mi voz es mía
Es mi alma hecha vibración
Mis oraciones paganas
Un torbellino

La voz es lo que me dio mi madre
Y lo que le gané al mundo
Cuando decidí nombrarme

La voz, tu voz, mi voz
 Será nuestra
O no será de nadie
 Será nuestra
O no será de nadie

Testamento, Triángula

Para Anthonela, Mora, Matilda y Emilia,
porque suyos serán los mundos nuevos que
estamos creando. Y para sus madres,
Natalia, Valeria, Mariana y Alejandra, mis
hermanas de la vida.

*Para nosotras, las que guardamos nuestras
vidas en nuestra boca*
Nayyirah Waheed

Agradecimientos

A mi tutora, Irene Madfes, por el entusiasmo y compromiso con que acompañó cada etapa de esta investigación, y por su confianza en mí y en mi trabajo.

A mi madre, Jaqueline Alonzo, mi padre, Jorge Furtado, y mi hermano, Nicolás Furtado, por alentarme a hacer lo que me gusta y posibilitarlo con su esfuerzo.

A Germán Canale, por compartir su saber y orientarme cada vez que le pedí ayuda. A Verónica Viera, por la lingüística feminista que vamos haciendo juntas y nuestras complicidades fuera de la academia. A Mariela Oroño, por su apoyo y todas las veces que se recargó de trabajo para que yo dedique tiempo a esta tesis. A mis colegas del Departamento de Psico y Sociolingüística de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, por la cotidianidad que compartimos.

A las compañeras del Núcleo de Análisis del Discurso en Sociedad, especialmente a Martina Fernández por su ayuda y el trabajo compartido. A las compañeras del grupo Mujeres, luchas sociales y feminismos, por crear en la universidad un espacio donde investigamos feminismo y lo ponemos en práctica. A las compañeras del Círculo de Lingüística Feminista y la comunidad Inidisciplinadxs, por la dicha de contar con ese espacio y todos los proyectos que nos esperan.

A mis compañeras del colectivo feminista Minervas, por el amor y la lucha, y por su capacidad permanente de sostener la vida. A mis compañeras de la comisión de formación de Minervas, por lo felices que somos juntas y por compartir el desafío de crear pedagogías feministas para un mundo nuevo. A todas las compañeras del movimiento feminista, por estos años de rebelión, los mejores de mi vida.

A mis compañeres del colectivo de comunicación Zur, por la libertad para ser, desear y decir, y por estos años de acompañar las luchas y pensar en conversación. A todes quienes sostienen proyectos de comunicación autogestionados. A Radio Pedal, por sus puertas y corazones siempre abiertos. A las Rebelartas, por el registro de nuestra memoria de rebeldía. A Lucía Surroca, por lo mucho que compartimos y los abrazos más lindos. A Mariana Abreu, por su amistad, complicidad y sensibilidad lúcida.

A mis amigas Agustina Grenno, Gabriela Falco, Lucía Malveiro y Natalia Silva, por la vida compartida y el amor infinito, y por llenar de mundos diferentes mi mundo. A mi amiga Noel Sosa por ser sostén de esta tesis y de tantas otras cosas, por leer mis avances y alentarme, y por nuestras aventuras por el mundo. A mis amigas Mariana Menéndez y Siboney Moreira, por los años compartidos en la primera línea del feminismo y de la vida toda. A mis amigos Camilo Ortiz, Miguel Robaina, Leonardo Puchetta y Juan Spinosa, por los días de playa y las noches de fiesta, por cocinarme y alentarme mientras escribía, y por demostrar que otras masculinidades no solo son deseables sino también posibles. A Alejandra Estigarribia, Belén Marco, Susana Draper, Begonia Santa Cecilia, Jesal Kapadia, Silvia Federici, Babak Tofighi, Marco Castillo, Luis Moreno, Vicente Rubio y George Caffentzis, por haber sido mi familia en Nueva York mientras hice la pasantía para esta investigación y esperarme ahora con abrazos y alegría.

A Laura Vetorello, por enseñarme cosas vitales y regalarme palabras hermosas en las que reconocerme. A Raquel Gutiérrez y Susana Draper, por su pensamiento fértil y la generosidad para compartirlo, y por su capacidad de dejarse conmovir por lo que estamos creando.

A mi amiga-hermana-todo en la vida Mariana García, por ser mi persona favorita y traer otra persona favorita a mi universo, por su apoyo concreto cada vez que

perdí el entusiasmo con esta tesis y no pude avanzar, y por su lectura inteligente y amorosa de las partes más difíciles.

A mi amiga-hermana-referente Valeria Grabino, por todo lo que hacemos y somos juntas, por compartir este proceso y apoyarme en cada etapa, por leer y comentar cada uno de mis avances, y por estar siempre del otro lado del teléfono y animarme a confiar en mí; sin ella esta tesis no existiría.

A mi amiga-hermana-compañera de aventuras Fátima Pereira, por el cuidado y sostén cotidianos, por su escucha atenta y amorosa, por enseñarme a no exigirme tanto y permitirme no poder, y por llenar la casa y la vida de risas.

A Sebastián Sánchez, por ser hogar, creer en mí, alentarme siempre y ayudarme en todo. Por el amor que se transforma pero no termina. Y por saber quedarnos al sol.

Índice

Resumen.....	3
Abstract.....	5
1. Presentación.....	7
2. Las luchas feministas en Uruguay.....	12
2.1. Somos las nietas de aquellas brujas: breve recorrido histórico.....	12
2.2. Tiempo de rebelión: la recuperación de las luchas feministas en el presente.....	23
3. Marco teórico.....	30
3.1. Introducción.....	30
3.2. Lenguaje, discurso e identidad de género.....	43
3.2.1. Los estudios de lenguaje y género.....	46
3.2.1.1 Enfoques esencialistas y no esencialistas en los estudios de lenguaje y género.....	49
3.2.1.2 Discurso y género.....	53
3.2.1.3. Análisis feminista del discurso y análisis del discurso feminista.....	58
3.2.2. Existimos porque resistimos: repensar la identidad de género desde las luchas.....	62
3.2.2.1. El debate sobre las identidades.....	63
3.2.2.2. La conformación de sujetos políticos coalicionales.....	67
3.2.2.3. Críticas a las políticas de identidad.....	69
3.3. Lenguaje, experiencia y subjetividad política feminista.....	72
3.3.1. Experiencia y lenguaje en los estudios feministas.....	73
3.3.1.1. La perspectiva post estructuralista de Scott.....	74
3.3.1.2. Las críticas a Scott y al post estructuralismo.....	76
3.3.2. Vivencia y lenguaje en la filosofía del lenguaje marxista.....	79
3.3.2.1. Bases conceptuales de una filosofía del lenguaje marxista.....	80
3.3.2.2. Subjetividad, vivencia y lenguaje en Volóshinov.....	82
3.3.3. Circulación de la palabra y subjetivación política en los espacios entre mujeres.....	85
3.3.3.1. La circulación de la palabra femenina en espacios informales: el chisme.....	87

3.3.3.2. La autoconciencia como práctica epistémica y política colectiva.....	91
3.3.4. Hacia una concepción de la experiencia y del discurso que habiliten la agencia.....	98
4. Objetivos y metodología.....	102
4.1. Objetivos, preguntas e hipótesis de investigación.....	102
4.2. Abordaje metodológico.....	105
5. Análisis.....	115
5.1. Las prácticas discursivas públicas del feminismo uruguayo contemporáneo.....	115
5.1.1. ¡Nosotras paramos! Sujetos políticos y hacer común en los discursos del 8M	117
5.1.1.1. Nosotras, las otras y aquellos: actores sociales en los discursos del 8M	118
5.1.1.2. Existimos porque resistimos o la construcción de un “nosotras”.....	125
5.1.2. Decir la rebelión: hacer otra política desde la enunciación.....	133
5.1.2.1. Particularidades en la articulación de una voz colectiva.....	136
5.1.2.2. La construcción de una interlocución propia.....	141
5.1.3. Recrear los modos de estar juntas para desafiar el orden patriarcal.....	144
5.2. No nos separan nuestras diferencias sino el silencio: pensar con Lorde.....	148
5.2.1. El silencio no nos protegerá: una poética contra el silenciamiento.....	152
5.2.2. Desentrañar el silencio: diversidad y estrategia como legado de las lingüistas	160
5.2.2.1. El silencio como metáfora feminista.....	160
5.2.2.2. La política del silencio.....	164
5.2.2.3. El silencio como resistencia.....	167
5.2.3. El deseo de la palabra: feminismos para decir, feminismos para vivir.....	168
5.2.3.1. ¡Tiembra la tierra! Reconocer el miedo, usar el silencio, vociferar el grito.....	172
5.2.3.2. El entre mujeres como posibilidad de decir.....	181
5.2.4. Hacer del silencio poesía.....	187
6. Reflexiones finales.....	191
Referencias bibliográficas.....	197
Anexos.....	205

Anexo 1: Descripción general del corpus de proclamas del 8 de marzo (2015-2019)	205
Anexo 2: Procesamiento del corpus de proclamas del 8 de marzo (2015-2019)	212
Anexo 3: Textos completos de las proclamas leídas en las movilizaciones del 8 de marzo en Montevideo (2015-2019)	226
Anexo 4: Selección de textos de escritoras feministas sobre el silencio	237
Anexo 5: Transcripción del grupo de discusión con integrantes del colectivo feminista Minervas	249
Anexo 6: Poemas utilizados en el grupo de discusión	283

Resumen

En muchas partes del mundo, pero especialmente en el Cono Sur de América Latina, las mujeres y disidencias estamos protagonizando un tiempo de rebelión. En Uruguay, la revuelta feminista ha logrado desplegar en el espacio público un repertorio enunciativo amplio, creativo y diverso. A través de proclamas, carteles, inscripciones en el cuerpo, canciones, consignas, pancartas y performances los feminismos producen sentidos y vínculos políticos, al tiempo que componen una poética colectiva de liberación.

Esta tesis investiga las prácticas discursivas del feminismo en el Uruguay contemporáneo con el objetivo de estudiar cuál es el rol del lenguaje y el discurso en el proceso de subjetivación política de las militantes. Para eso se analizan las prácticas discursivas públicas del movimiento y se examina qué procesos se dan dentro de los espacios feministas que contribuyen a esa toma de la palabra pública y colectiva. La investigación articula los aportes teóricos del análisis crítico del discurso y los de los estudios feministas, incorporando además perspectivas que se interesan por los discursos que fisuran el orden dominante y crean mundos nuevos. A partir de un enfoque etnográfico del discurso, el diseño metodológico combina en el trabajo de campo varias técnicas que posibilitan un abordaje cualitativo del fenómeno social.

Los resultados permiten afirmar que las prácticas discursivas públicas del feminismo se caracterizan por desplegar modos de enunciación novedosos, por conformar discursivamente sujetos políticos plurales y por una primacía del hacer común por sobre definiciones identitarias rígidas. A su vez, eso es posible porque al interior de los espacios feministas se generan, por medio de la palabra, vínculos de confianza que permiten a las mujeres y disidencias reconocerse en sus diferencias y romper los silenciamientos que socialmente se les han impuesto. De

este modo, tanto en la intimidad de los espacios feministas como en el ámbito público, las militantes ensayan modos novedosos de estar y hacer juntas y ponen en práctica formas de hacer política que impugnan el orden patriarcal.

Palabras clave: feminismos; prácticas discursivas; discursos de resistencia; experiencia y lenguaje; silencio y silenciamiento.

Abstract

In many parts of the world, but especially in the Southern Cone of Latin America, women and other dissident identities have been leading a time of rebellion. In Uruguay, the feminist struggle has managed to deploy a wide, creative and diverse enunciative repertoire in the public space. Through manifestos, banners, inscriptions on their bodies, songs, slogans and performances, feminisms have produced -and continue to produce- meanings and political links, composing a collective poetics of liberation.

This dissertation focuses on the discursive practices of feminisms in contemporary Uruguay. Its objective is to study the role of language and discourse in activists' process of political subjectivation. Hence, I analyze the public discursive practices of the movement, and examine which processes occurring within feminist spaces do contribute to the formation of a public and collective voice. The research articulates the theoretical contributions of critical discourse analysis and those of feminist studies. In addition, it incorporates some perspectives on those discourses that crack the dominant order and create new worlds. Based on an ethnographic approach to discourse, the methodological design combines various techniques in the field work that enable a qualitative approach to this social phenomenon.

The results allow me to affirm that the public discursive practices of feminisms present new modes of enunciation, discursively shape plural political subjects, and highlight common action over rigid identity definitions. This is possible because, within feminist spaces, intimate confidence is built through words, which allows women and other dissident identities to recognize themselves in their differences and break the silence that has been socially imposed on them. In this way, both in the intimacy of feminist spaces and in the public sphere, the activists test new

ways of being and doing together, and put into practice ways of doing politics that challenge the patriarchal order.

Keywords: feminisms; discursive practices; speeches of resistance; experience and language; silence.

1. Presentación

La transformación del silencio en lenguaje y acción es un texto de Audre Lorde que me acompaña hace mucho y leí incontables veces. Lo encontré cuando estaba terminando la Licenciatura en Lingüística y preparaba uno de mis trabajos finales de grado sobre lenguaje inclusivo y políticas lingüísticas de género. Estaba escribiendo un texto sobre algunas de las iniciativas estatales que promovían el uso del lenguaje inclusivo en la administración pública, pero a la vez quería hacer algo distinto a lo que tradicionalmente había hecho la lingüística local con el asunto, que era restarle importancia (por decir lo más leve). Para mí era importante que una perspectiva social sobre el lenguaje se ocupara de un tema que fuera del ámbito académico tenía mucha relevancia. Pero, a la vez, el análisis de algunas guías de lenguaje inclusivo y manuales escolares evidenciaba serios límites en el abordaje lingüístico de las relaciones y desigualdades de género. ¿Cómo combinar entonces mi mirada de sociolingüista en formación con mi compromiso feminista? ¿Cómo ser honesta con mi perspectiva crítica sobre el accionar institucional que estaba analizando sin desmerecer la relevancia de la acción feminista sobre el lenguaje? Las palabras de Audre Lorde me ayudaron a enunciar desde qué lugar intentaba hacer un aporte: “Cada una de nosotras está hoy aquí porque de un modo u otro compartimos un compromiso con el lenguaje y con el poder del lenguaje, y con la recuperación de ese lenguaje que ha sido utilizado contra nosotras” (fragmento de *La transformación del silencio en lenguaje y acción*).

Unos años después, cuando cursaba el seminario de tesis de la maestría, el texto de Lorde volvió a ser fuente de inspiración. Entre el final del grado y el momento de elaborar mi proyecto de tesis habían estallado nuevamente en Uruguay las luchas feministas. Las movilizaciones se habían retomado y eran cada vez más

masivas; la consigna “ni una menos” se expandía desde el Río de la Plata hacia muchas partes del mundo; en Uruguay, se multiplicaban los colectivos feministas y grupos de mujeres; los problemas que el feminismo ponía sobre la mesa se instalaban en la agenda pública y eran tema de conversación en muchos ámbitos de la vida cotidiana. Yo participaba en el movimiento desde 2012 y, por supuesto, estaba absolutamente atravesada a nivel intelectual, político y afectivo por todo lo que allí estaba sucediendo. Por lo tanto, tenía claro que quería investigar sobre estas luchas. Empecé a pensar en esta tesis con la convicción de que los estudios de lenguaje y género necesitaban atender a lo que los feminismos estaban logrando decir e impugnar. A su vez, me interesaba desplazar mi mirada desde la acción institucional y estatal sobre la lengua hacia lo que se producía en la calle, las organizaciones y el movimiento social. Me pregunté entonces qué de todo lo mucho que allí sucedía podía abordarse desde mi campo específico de conocimiento. No me pregunté qué asunto lingüístico o discursivo podía estudiar con una perspectiva feminista o tomando al feminismo como objeto de estudio, sino cuál o cuáles de todos los problemas y asuntos que los feminismos estaban poniendo sobre la mesa podía ayudar a comprender con mi investigación y desde mi formación específica. La diferencia es muy importante.

En ese momento apareció de nuevo el texto de Audre Lorde, que desde entonces es parte del título de este trabajo. Evidentemente, los feminismos están logrando transformar el silencio en lenguaje y acción, pero esa constatación abre nuevas preguntas: ¿Por qué el silencio sigue siendo un problema? ¿Cómo logra romperse, transformarse en lenguaje y acción? ¿Cómo se definen mutuamente las formas de hacer y las formas de decir del movimiento? ¿Qué evidencia eso sobre las prácticas políticas de los feminismos contemporáneos? Si, como dice Lorde, los silencios nos separan y hablar entre nosotras nos junta, en términos concretos ¿cómo se hace para estar y decir juntas pese a las diferencias? Para intentar responder a esas preguntas en esta investigación analizo las prácticas discursivas de movimiento feminista en el Uruguay contemporáneo. El objetivo es estudiar el

rol del lenguaje y el discurso en el proceso de subjetivación política de las militantes. Para eso, por un lado analizo las prácticas discursivas públicas del movimiento y por otro examino algunos de los procesos que se dan en los espacios feministas y que contribuyen a la toma de la palabra pública y colectiva.

De acuerdo a lo que las feministas señalan desde hace mucho tiempo y los estudios de lenguaje y género evidencian, el acceso a la voz propia y al discurso público está lejos de ser algo dado para las mujeres. Así lo demuestran las investigaciones sobre silencio y silenciamiento, sobre las estrategias lingüísticas de hombres y mujeres en situaciones de interacción o sobre el acceso diferenciado a las formas más plenas y prestigiosas de lenguaje. Por otra parte, a partir de mi experiencia como participante de espacios feministas sé que una y otra vez surge en la reflexión de las militantes la idea de “poder hablar” como elemento constitutivo de la práctica política entre mujeres, a la vez que distintivo en relación a otras experiencias de militancia o participación en ámbitos públicos. No obstante, los feminismos siempre lograron decir cosas y de hecho demuestran en el presente ser uno de los movimientos sociales con mayor capacidad de instalar temas e impugnar los sentidos comunes patriarcales que circulan en la sociedad. Esta tesis pretende observar lo que sucede tanto en el espacio público como en la intimidad de los espacios feministas para comprender cómo se vinculan los procesos que se dan en un ámbito y otro y qué rol juega en ellos lo lingüístico y lo discursivo.

El capítulo que sigue (2) presenta un breve recorrido por la historia del movimiento feminista en Uruguay y se detiene en las características más relevantes del ciclo de luchas actual. Entiendo que esta contextualización del objeto de estudio es necesaria y además fundamenta algunas de las interpretaciones que planteo en el análisis.

El marco teórico (capítulo 3) cuenta con una sección introductoria donde ubico la perspectiva social del discurso que adopto y el enfoque teórico-metodológico desde el cual trabajo. Las otras dos secciones del capítulo (*Lenguaje, discurso e identidad de género* y *Lenguaje, experiencia y subjetividad política*) presentan las discusiones teóricas que me permitieron establecer algunas hipótesis y, sobre todo, formarme una perspectiva desde la cual observar los procesos políticos que se dan en el marco del movimiento feminista y tienen que ver con el lenguaje y el discurso. En este sentido, el marco teórico da cuenta de un recorrido, de una búsqueda para conformar un marco conceptual que me permitiera posicionarme dentro del campo y entender la acción enunciativa del feminismo. Para eso fue necesario reunir tradiciones teóricas y de pensamiento distintas entre sí. Considero que esta articulación permite abordar un fenómeno social complejo como el que me propongo estudiar, pero también ensayar una respuesta teórica a la pregunta de cuál es el rol del lenguaje y el discurso en la constitución de subjetividades políticas.

Esta tesis se enmarca dentro de los enfoques etnográficos del discurso. En el capítulo 4 presento los objetivos, hipótesis y diseño metodológico de la investigación, lo que incluye una descripción del trabajo de campo que llevé a cabo. Además, explico allí mi posicionamiento teórico y político, mi vínculo con el movimiento feminista y la subjetividad desde la cual reflexiono y escribo. Asimismo, señalo algunos de los desafíos metodológicos relativos a la investigación sobre movimientos y luchas sociales.

El capítulo de análisis (5) se organiza en dos grandes secciones, cada una de las cuales cuenta con varios apartados y subapartados. En la sección 5.1. presento el análisis de las prácticas discursivas públicas de los feminismos contemporáneos. En particular, a través del trabajo con las proclamas de las movilizaciones de los 8 de marzo en Montevideo describo la conformación discursiva del sujeto político del feminismo, sus características principales y discuto cómo se relaciona esa

construcción discursiva con las formas de hacer política del movimiento. En la sección 5.2. articulo las voces de escritoras, lingüistas y militantes feministas para comprender el problema del silencio y silenciamiento y reflexionar sobre los procesos que posibilitan la toma de la palabra, primero íntima, en los espacios feministas, y luego pública. Los tipos de análisis que se desarrollan en cada caso son diferentes, pues buscan responder a preguntas de distinta naturaleza y examinan objetos de estudio disímiles. Por esa razón, al final de cada sección del análisis se incluye un apartado de conclusiones (5.1.3 y 5.2.4 respectivamente). Las reflexiones finales de la tesis (capítulo 6) buscan vincular esos dos tipos de consideraciones y ensayar algunas respuestas sobre cómo lo que sucede en la intimidad de los espacios feministas se vincula con el accionar público del movimiento y qué lugar ocupa el lenguaje y el discurso en la articulación de esas dimensiones.

El feminismo es una política del deseo. Mi deseo para este texto es que invite a quien lo lee a dejarse conmover y entusiasmar por lo que las luchas feministas, herederas de una larga genealogía de desobediencias, están logrando desplegar en este tiempo abierto de rebelión.

2. Las luchas feministas en Uruguay

2.1. Somos las nietas de aquellas brujas: breve recorrido histórico

El feminismo tiene presencia en Uruguay desde principios del siglo XX. Los cambios que vivió el país en las primeras décadas de ese siglo originaron tres *culturas políticas* en el marco de las cuales las mujeres sostuvieron procesos propios de politización, organización y participación en el ámbito público: el librepensamiento, el catolicismo y el anarquismo (Cuadro, 2018). Cuadro señala que los debates en relación a la igualdad entre hombres y mujeres que acontecieron en el Uruguay del Novecientos “confluyeron en un movimiento feminista de raíz liberal, con un programa reivindicativo específico y sus propias lógicas de acción política” (2018, p. 17). Entre los hechos que explican la conformación de las tres culturas políticas mencionadas y, en particular, de las corrientes que nutrieron a ese primer movimiento feminista, la autora destaca: la afluencia de inmigrantes, principalmente españoles e italianos; los cambios socioculturales y morales que derivaron del proceso de secularización del estado; y los avances en la organización del movimiento sindical, especialmente la creación en 1905 de la Federación Obrera Regional Uruguaya, de influencia mayormente anarquista. En ese contexto se crearon asociaciones como la Alianza Uruguaya para el Sufragio Femenino, el Consejo Nacional de Mujeres y la Alianza Uruguaya de Mujeres.

Si bien puede considerarse que este primer ciclo de accionar feminista se centró en la lucha por el sufragio y culminó con la obtención del voto femenino en 1932, Cuadro advierte que las prácticas feministas no se agotaban en la reivindicación de los derechos políticos para las mujeres sino que también cuestionaban las bases

del sistema sexo-género imperante. La autora destaca que un aspecto común a las distintas corrientes fue sostener acciones en el espacio público que implicaban distanciarse del rol tradicionalmente asignado a las mujeres, circunscripto al ámbito doméstico o privado. No obstante lo anterior, la consecución temprana del sufragio en relación a otros países del mundo dio lugar a un “sentimiento de la excepcionalidad uruguaya en el contexto latinoamericano que alentó el mito de la perfecta igualdad entre varones y mujeres en el Uruguay de los años 50” (Sapriza, 2014, p. 13). Esto favoreció que las mujeres salieran de la agenda pública.

Hubo que esperar hasta los años sesenta para que las mujeres uruguayas volvieran a ser protagonistas de la vida pública, aunque esta vez no sería en el marco de un proyecto político feminista. Los sesenta y setenta fueron tiempos de rebelión en muchas partes del mundo: la ofensiva vietnamita en la guerra con Estados Unidos, el mayo francés, las luchas por los derechos civiles en Estados Unidos, la resistencia a la invasión soviética de Checoslovaquia, la movilización y posterior masacre de los estudiantes en México no fueron una mera suma de eventos, constituyeron una *revolución del sistema-mundo* (Arrighi et al., 1999 en Zibechi, 2018). En América Latina, este periodo excepcional comenzó con la revolución cubana (1959) y se extendió hasta el comienzo de las dictaduras de los setenta. El 68 puso al descubierto todas las relaciones de poder, pero especialmente las que derivan del colonialismo y del patriarcado; en este contexto emergieron nuevos movimientos sociales, conformados por quienes no habían sido contemplados en proyectos revolucionarios previos (Zibechi, 2018). Para el caso de las mujeres, este proceso dio lugar a lo que se conoce como *segunda ola del feminismo*¹ y que

1 La idea de las “olas” es una de las formas canónicas de organizar la historia del feminismo que ha recibido innumerables críticas, principalmente por el carácter eurocéntrico que la cronología propone. A grandes rasgos, puede decirse que en el marco de la primera ola se inscriben las luchas por el sufragio y los derechos civiles de las mujeres, mientras que la segunda refiere a las luchas desplegadas desde fines de los años sesenta y hasta los ochenta y cuyos contenidos pueden sintetizarse en la idea/consigna de que “lo personal es político”. Más allá de las críticas a esta periodización, entiendo que el concepto de “segunda ola del feminismo” es útil a los efectos de este capítulo, que no tiene como propósito de construir una historia de los feminismos sino simplemente contextualizar las luchas que son objeto de estudio de esta investigación.

tuvo en Estados Unidos y Europa su mayor desarrollo. En ese momento se multiplicaron las organizaciones y movilizaciones de mujeres y surgieron nuevas corrientes teórico-políticas, tales como el feminismo de la diferencia sexual (principalmente en Italia, Francia y España), el feminismo de la reproducción social (primero en Italia, luego en Estados Unidos), el feminismo radical (Estados Unidos) y el feminismo negro (en Estados Unidos principalmente, aunque también en Inglaterra). Sobre este período de efervescencia de los feminismos, Gargallo (2006) señala:

En ese entonces, el movimiento feminista resurgió con un nuevo empuje, definiéndose como un movimiento de liberación de las mujeres, enarbolando ya no el ideal de la igualdad con el hombre, sino el derecho de las mujeres a ser ellas mismas sin mirarse en el espejo deformante de los hombres, que ya no eran sus modelos, ni en el rol de víctimas sumisas ligadas al mundo de la reproducción de seres humanos y de la reposición económica de la fuerza de trabajo. Llevaron el debate sobre la vida privada a la política, emprendieron acciones ante los poderes públicos, los medios de información y las universidades para cambiar la imagen sexista de las mujeres, para obtener el derecho al aborto y para abolir la discriminación en el empleo. La primera organización se dio en pequeños grupos de autoconciencia, donde las mujeres estrenaron el diálogo entre sí como una forma de apropiarse del lenguaje y del espacio de la política. Luego se organizaron en asociaciones y grupos para hacer política desde reivindicaciones concretas. (Gargallo, 2006, p. 14)

No obstante, en Uruguay y la región la revolución de las mujeres se materializó en su incorporación masiva a la vida política a través de la militancia estudiantil, sindical y de izquierda, que no subvirtió los roles de género tradicionales, pero sí implicó una ruptura con el imaginario que las asociaba al mundo privado (Ruiz & Sanseviero, 2012). Como señala Barrancos (2007), aunque hubo en esos años espacios feministas, la mayoría de las militantes no pensaban en reivindicaciones particulares de género pues los sujetos eran otros: los obreros y campesinos explotados en cuyo nombre había que hacer la revolución. Es que América Latina estaba concentrada en una revolución política basada, principalmente, en la noción de clase. En Uruguay, “las militancias políticas y gremiales eran

consideradas las más importantes, y se desarrollaban en estructuras que reproducían los patrones sexistas y discriminatorios de la sociedad” (Ruiz & Sanseviero, 2012). De este modo, y con excepción de algunos grupos anarquistas que cuestionaron el modelo tradicional de familia, en general se asumía que el rol de las mujeres era parir los hijos que serían los hombres nuevos (Sapriza, 2014).

Como en otros países de América Latina, luego vino en Uruguay el golpe de estado (27 de junio de 1973) y la dictadura (1973-1985). En esos años toda actividad política fue prohibida y aunque hubo múltiples prácticas de resistencia de las mujeres, la memoria hegemónica del período las relega a un segundo lugar²
³. Sapriza (2008) plantea que hubo entre las mujeres tanto víctimas directas como víctimas indirectas del régimen militar. Sobre las últimas señala que fueron afectadas a partir de sus identidades tradicionales de mujeres madres y esposas. Desde esos lugares desarrollaron dos tipos de acciones: en el ámbito público, crearon organizaciones de derechos humanos; en el ámbito privado y en iniciativas comunales, lucharon por la subsistencia familiar en un contexto de grave crisis económica. La autora destaca, además, el papel de las mujeres como resistencia silenciosa al régimen dictatorial; en su opinión su accionar fue fundamental en el plebiscito de 1980 que rechazó la continuidad de los militares

2 Si bien no ahondaré aquí en describir las prácticas de organización y resistencia de las mujeres durante la dictadura, que sin duda las hubo, quiero mencionar la importancia que tuvo para mí leer (y releer muchas veces) el libro “Las rehenas. Historia oculta de once presas de la dictadura”, de Marisa Ruiz Rafael Sanseviero (2012). Este texto fundamental me permitió entender que el terrorismo de estado, la prisión política y la tortura no solo fueron parte de un proyecto disciplinador de la disidencia política sino que también fueron funcionales al mantenimiento del orden de género. Asimismo, es una investigación clave para comprender como las propias organizaciones de izquierda reproducían ese orden en su accionar previo y durante la dictadura, y lo siguieron haciendo luego, en los procesos de construcción de memoria.

3 “La cárcel de mujeres no es en sí misma un espacio de organización feminista, pero la experiencia de la cárcel compone parte del escenario en el que las luchas feministas se dieron y ‘marca un hito en la historia del feminismo uruguayo’ (Trías, 1986:7). Por una parte, compone la trayectoria vital de algunas referentes, por otra, es una marca de las mujeres en lucha en general, no solo a las que vivieron la prisión política, sino todas aquellas que desde fuera dieron sostén para que esos años fueran menos duros.” (Sosa, 2021, pp. 89-90)

en el gobierno: “las mujeres jugaron un papel protagónico en esta resistencia, actuando desde abajo, en los espacios de la vida cotidiana, de la familia, la comunidad, centros deportivos, y parroquias” (Sapriza, 2008, p. 64).

A mediados de los ochenta, con la reapertura democrática, confluyeron en Uruguay la recepción de la segunda ola del feminismo y las luchas por la democracia y los derechos humanos. Se recuperaron los viejos movimientos sociales, como el estudiantil y el sindical, y surgieron otros, entre los que se encuentra el movimiento de mujeres/feminista⁴. Por un lado, quienes habían estado en el exilio habían entrado en contacto con la discusión en torno al nuevo paradigma de los derechos humanos. Por otro lado, las exiliadas en Europa se habían encontrado con el feminismo de la segunda ola y, especialmente, con el debate sobre los derechos sexuales y reproductivos y el aborto. Con estas influencias, en el marco de la Concertación Nacional Programática -una articulación que, en el proceso de transición a la democracia, reunió a partidos políticos, movimientos sociales y grupos empresariales-, las mujeres solicitaron la creación de una mesa que atendiera a su condición, ámbito que se creó en diciembre de 1984 y donde se elaboraron documentos programáticos que recogieron sus preocupaciones en asuntos de salud, educación, violencia, participación política, entre otros (Sapriza, 2008). Una vez asumido el gobierno democrático, en 1985, la Concertación dejó de funcionar, pero las mujeres continuaron reuniéndose. Por otra parte, a partir de la aprobación de la Ley de Caducidad de la Pretensión Punitiva del Estado se creó la Comisión Nacional Pro Referéndum, que buscó derogarla y estuvo presidida por tres mujeres: Elisa Dellepiane, Matilde Rodríguez y María Esther Gatti.

4 Hago esta distinción porque había en la época organizaciones de mujeres que no se autoidentificaban como feministas. No obstante, asumo en este trabajo una perspectiva que considera que todas las prácticas de resistencia de las mujeres y las disidencias son políticas y de interés para los estudios feministas.

En paralelo a todos estos acontecimientos, florecían en el país las organizaciones de mujeres. En 1983 se realizaron plenarios barriales que reunieron a los pequeños grupos de reflexión que se habían creado en cooperativas, merenderos, grupos de familiares de desaparecidos, etc., en el marco de la resistencia a la dictadura. De este proceso surgió, en 1984, el Plenario de Mujeres del Uruguay (Plemuu), organización que aún existe. En ese entonces, Plemuu proponía un método de trabajo denominado “a partir de nosotras mismas”, que consistía en analizar la condición de las mujeres desde sus propias experiencias para realizar conexiones con la problemática social general (Sosa, 2021). También hubo grupos académicos, como el Grupo de Estudios de la Condición de la Mujer del Uruguay (Grecmu), creado en 1979 por docentes que habían sido expulsadas de la Universidad de la República en la dictadura y que, entre otras cosas, publicaron el boletín La Cacerola. En 1985 se creó Cotidiano Mujer, un colectivo dedicado a la comunicación, que publicó hasta 2013 una revista de referencia y sigue existiendo como organización no gubernamental. En 1987 se creó la Coordinación de Mujeres con el objetivo inicial de apoyar la recolección de firmas contra la ley de caducidad y la campaña por el voto en su contra; pero rápidamente amplió sus propósitos y realizó actividades en fechas claves para el feminismo y campañas específicas. En 1992 se creó el Espacio Feminista, con una convocatoria inicial de unas sesenta mujeres, organizadas en espacios de mujeres/feministas o sin militancia orgánica, que participaban a título individual y que existió hasta 1997⁵.

En los noventa se consolidó un proceso de institucionalización del feminismo que a nivel internacional se había empezado a gestar a fines de los setenta (Federici, 2014). Denominado también como *onegeización*, *transnacionalización* o *colonización*, este fenómeno se vincula con el accionar de la Organización de Naciones Unidas (ONU) a través de las conferencias mundiales de la mujer (Álvarez, 1998; Federici, 2014; Sapriza, 2008). Además de delinear las políticas

5 Se mencionan aquí solo las principales organizaciones y espacios de articulación, pero los grupos de mujeres y espacios feministas que existieron en la época fueron muchísimos más. Para una descripción más detallada ver Sosa (2021) y Aguirre y Rostagnol (1986).

públicas de género que los estados deben cumplir (Furtado, 2013a, 2013b), la realización de estas conferencias desde 1975 implicó la canalización de recursos a las organizaciones no gubernamentales (ONG) que, en distintos países, trabajan en temas de género (Sapriza, 2014), lo que a su vez influye en como se estructura el campo feminista (Álvarez, 1998). El accionar de la ONU es relevante para entender la historia y el presente de las luchas feministas porque su intervención “limitó el potencial revolucionario de dichos movimientos, asegurando que sus agendas sociales se adapten a los objetivos del capital internacional”, derivando en un feminismo global que “ha despolitizado los movimientos de las mujeres, debilitando su precaria autonomía de otrora y contribuido a desarticular a las mujeres frente a la expansión de las relaciones capitalistas.” (Federici, 2014, p. 87). Describiré más detalladamente este proceso porque contribuye a comprender por qué el ciclo actual puede caracterizarse en términos de reemergencia o resurgimiento del feminismo como movimiento, tanto en Uruguay como en América Latina.

Según Federici, en los años setenta “los movimientos feministas se habían transformado en una poderosa fuerza social que desafiaba no solo la desigualdad de las relaciones de género sino toda la estructura social patriarcal” (2014, p. 87). Como respuesta a esas luchas, en los noventa, las instituciones gubernamentales empezaron a incorporar los temas más “aceptables” de la agenda feminista en sus políticas públicas (Álvarez, 1998). Esto ocasionó una necesidad creciente de organismos extra gubernamentales que se ocuparan del diseño y la aplicación de políticas focalizadas en las mujeres. Cabe recordar que estos fueron años de avance neoliberal en América Latina, con el consecuente debilitamiento de los estados. En ese contexto, se tercerizó en las ONG la instrumentación de políticas y proyectos: estas organizaciones asumieron la tarea de proporcionar servicios que pueden considerarse competencia del estado (Álvarez, 1998). Por otra parte, la influencia de la ONU en el movimiento contribuyó a desarticular su carácter anti sistémico y dio paso a un movimiento capaz de legitimar y apoyar la agenda

neoliberal (Federici, 2014). Se configuró así un panorama que estructuró en al menos dos sectores el campo feminista: las ONG y el movimiento autónomo. Álvarez caracteriza a las primeras como organismos compuestos principalmente por personal profesional asalariado, financiados por organismos multilaterales o fundaciones privadas, que se dedican a elaborar informes y proyectos, ofrecer servicios a mujeres de bajos recursos y, eventualmente, asesorar al movimiento. Este otro, por su parte, está constituido por grupos o colectivos de militantes cuyas participantes son mayormente voluntarias, sus estructuras son más informales, manejan presupuestos mucho más bajos y sus actividades son acciones más que proyectos.

La Conferencia de la Mujer de la ONU de 1995, realizada en Beijing, aceleró los cambios en curso en América Latina. Álvarez señala que las ONG feministas asumieron un papel protagónico en el proceso preparatorio, actuando como asesoras en la elaboración de los documentos que fueron insumo de la instancia. Además, recibieron subsidios para acompañar las actividades previas y posteriores a la conferencia y dominaron las dinámicas organizativas, políticas y financieras del movimiento de mujeres, terminando por definir su agenda de cara a la reunión. Para Álvarez, el proceso de articulación y transnacionalización del feminismo favoreció su incidencia en ámbitos políticos nacionales, regionales y mundiales, pero también provocó tensiones dentro del movimiento. Las disyuntivas que este proceso de institucionalización instaló en el seno del movimiento feminista son descritas por Sapriza en los siguientes términos:

A las mujeres del movimiento se les presentaron opciones estratégicas, que derivaron en dilemas y conflictos acerca de cómo actuar frente al estado y las instituciones internacionales. Un sector de mujeres optó por la estrategia definida como “acción autónoma” frente a la institucionalidad estatal e internacional. Subyacía en esta postura la sospecha de que la incorporación institucional terminaría en la cooptación de los liderazgos y de la agenda feminista, dando por resultado una rearticulación del patriarcado y no un cambio significativo en el lugar social de las mujeres

(Valdés, 2003: 249). El sector mayoritario del movimiento optó por la estrategia de incidir en la formulación de políticas específicas para mejorar la situación de asimetría de las mujeres, con el objetivo de implementar las propuestas del movimiento desde la institucionalidad pública, entendiendo el acceso a puestos de decisión como parte de la lucha por la ampliación de la ciudadanía. (Sapriza, 2014, pp. 16-17)

Álvarez plantea que una de las principales críticas que emerge ante la institucionalización es el señalamiento de que las demandas feministas no se agotan en la transformación del estado, sino que se persigue un cambio social y cultural mayor. Pese a que reconoce algunos aspectos positivos, la autora advierte sobre el peligro de que la onegeización privilegie el accionar en el estado y la política internacional, en detrimento de la dimensión cultural y ética del proyecto fundacional del feminismo. Federici, por su parte, señala que la cooptación de muchas portavoces del movimiento y la transformación del feminismo en un sector dedicado fundamentalmente al *lobby* y a la política institucional hizo que este se haya desconectado cada vez más de los movimientos de masas, generando en particular un distanciamiento con las militantes más jóvenes, que no se identifican con esta expresión del feminismo. En el caso de Uruguay, este proceso incidió en la desaparición de los espacios de articulación política que se habían creado en el efervescente ciclo de la transición democrática:

La dificultad de mantener activo un espacio colectivo no institucionalizado en un contexto de ‘ONGeización’ del movimiento y de una baja generalizada en la militancia en los 90 llevó a que primero la Coordinación [de Mujeres] a principios de la década, y luego el Espacio Feminista en 1997, dejaran de funcionar. (Johnson et al., 2015, p. 22)

Aún atravesado por estas tensiones, en la primera década del siglo XXI el feminismo uruguayo logró abrir un nuevo ciclo de lucha, esta vez centrado en la legalización del aborto. Esta demanda estaba presente desde los ochenta, pero hasta fines de los noventa no se constituyó como un reclamo del movimiento en su conjunto (Johnson et al., 2015). En 1993 se había discutido en el parlamento un

proyecto que recogía elementos centrales del discurso feminista que no prosperó. Entre 2000 y 2009, un movimiento amplio a favor del aborto se articuló en la Coordinación Nacional de Organizaciones Sociales por la Defensa de la Salud Reproductiva, creada en 2002. En este periodo el tema tuvo creciente atención mediática y respaldo de la opinión pública, y se incorporó el apoyo de los médicos, actores sociales con alta legitimidad (Johnson et al., 2015). Entre 2002 y 2004 se discutió un proyecto de ley que tampoco fue aprobado. En 2006 se presentó el proyecto de Ley de Defensa del Derecho a la Salud Sexual y Reproductiva que, tras un largo período de discusión parlamentaria y movilización social, se aprobó en 2008. Sin embargo, inmediatamente el presidente Tabaré Vázquez (Frente Amplio, coalición progresista) vetó los artículos que legalizaban el aborto. Esto generó rupturas dentro del movimiento feminista, distanciando a las militantes sociales de las mujeres políticas (Johnson et al., 2015). La última etapa de esta lucha se inició en 2010, cuando legisladores del Frente Amplio volvieron a introducir el tema en el parlamento. En ese período se mantuvo activo el campo social, aunque como consecuencia de las rupturas anteriores la articulación política del movimiento estaba debilitada (Johnson et al., 2015). Aún así, durante 2012 el frente social favorable al aborto tuvo una importante presencia en el espacio público. Finalmente, en octubre de ese año se aprobó la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo, que despenalizó el aborto en Uruguay.

Con la aprobación de la ley de 2012 se cerró el último ciclo de luchas feministas antes del actual, en el que se ubica esta investigación. No es posible comprender los discursos ni las prácticas políticas del feminismo contemporáneo en Uruguay sin reconocer su historia de luchas, tensiones y rebeldías. No obstante, la feminista no es la única genealogía reconocible en el movimiento hoy. Este está compuesto por personas de edades y trayectorias diversas, aunque predominan las militantes muy jóvenes. Entre ellas, muchas tuvieron en el feminismo su primera experiencia de activismo. Pero otras tantas ya participaban en organizaciones sociales,

estudiantiles, sindicales, cooperativas y llegaron al movimiento con esas experiencias. En algunos casos, conformaron o se integraron a colectivos feministas autónomos; en otros, crearon comisiones de género o espacios de mujeres dentro de sus organizaciones mixtas. Por eso, aunque no profundizaré en ellas aquí, es justo reconocer que el feminismo actual también es heredero de otras genealogías, entre las que se destacan las luchas obreras, las estudiantiles y las vinculadas a los derechos humanos.

2.2. Tiempo de rebelión: la recuperación de las luchas feministas en el presente

Luego de un periodo sin manifestaciones y caracterizado por la desarticulación del movimiento, consecuencia aún del proceso de institucionalización y de las distancias generadas en la lucha por el aborto, a fines de 2014 la realización del Primer Encuentro de Feminismos del Uruguay creó las condiciones que inauguraron un nuevo tiempo de lucha. Esta instancia condensó procesos de organización y articulación que venían sucediendo de modo más bien subterráneo, al tiempo que dio lugar a acciones que posibilitaron un resurgir del movimiento feminista en el país. Por un lado, fue un espacio donde se encontraron los colectivos y organizaciones que habían protagonizado ciclos de lucha anteriores; los colectivos de creación más reciente, integrados mayormente por militantes jóvenes; las mujeres que se auto identificaban como feministas, aunque no participaran de ninguna organización; las mujeres militantes de organizaciones sociales y políticas mixtas que no necesariamente accionaban desde el feminismo, pero se reconocían parte de esa lucha; las disidencias sexo-genéricas que también se identificaban con las luchas contra el sistema de opresión heteronormativo y patriarcal; entre muchas otras. Por otro lado, en el encuentro se establecieron algunos acuerdos relevantes para caracterizar el ciclo de luchas que le siguió.

En primer lugar, el encuentro se cerró con la consigna/compromiso de “poner al movimiento en movimiento”. Esta expresión sintetiza una lectura política que implicó: (a) reconocer que el movimiento feminista existía y tenía una historia que no empezaba allí; (b) evidenciar una crítica sobre la situación de ese momento, en particular la institucionalización y la ausencia de movilizaciones en la calle; y (c) asumir el compromiso de volver a hacer del feminismo un movimiento social activo (Furtado & Grabino, 2018). En segundo lugar, se acordó allí crear la plataforma Feministas en Alerta y en las Calles para realizar un seguimiento de

los feminicidios y poner en práctica las *alertas feministas*, manifestaciones que tienen lugar cada vez que ocurre un feminicidio. La primera alerta se realizó el 13 de noviembre de 2014 en Montevideo. Desde entonces se mantienen en la capital y a veces se realizan en otras ciudades. Estas movilizaciones tienen como propósito:

[D]enunciar toda la cadena de violencias, públicas y privadas, que sufren las mujeres porque se entiende que los feminicidios no son más que su desenlace más extremo (Sagot, 2017). Es así que ante una violencia que se entiende socialmente como privada, estas manifestaciones buscan desarmar la dicotomía público/privado no solo mediante la denuncia sino también saliendo al espacio público, poniendo la voz y el cuerpo en la calle. (Furtado & Grabino, 2018, p. 20)

Como señalamos en Furtado y Grabino (2018), las alertas feministas hicieron cotidiano el ejercicio de ocupar el espacio público, tantas veces negado para las mujeres. Lamentablemente, los feminicidios son frecuentes en Uruguay⁶ y por eso las manifestaciones también lo son. Estar en la calle habilita un espacio en el que el cuerpo se resignifica, dejando de ser un mero receptor de violencia para ser un cuerpo que lucha. Por otra parte, la denuncia pública ubica a las vidas de las personas asesinadas como vidas dignas de duelo (Butler, 2017b), y a las vidas de todas como dignas de ser vividas. Además, desde el movimiento feminista se reúne información sobre las mujeres y personas trans asesinadas, se lleva un conteo autónomo de los casos (que suele diferir de los datos oficiales) y se mantiene actualizado un mapa que ubica territorialmente los feminicidios^{7 8}.

6 El conteo que lleva a cabo el sitio web Feminicidio Uruguay indica que los casos fueron 39 en 2015, 21 en 2016, 35 en 2017, 39 en 2018, 35 en 2019, 23 en 2020, 30 en 2021 y 14 al 24 de mayo de 2022. Uruguay es un país de aproximadamente tres millones y medio de habitantes (<https://sites.google.com/view/femicidiouruguay/inicio>).

7 Toda esta información también está disponible en el sitio Feminicidio Uruguay.

8 Estas acciones favorecieron, además, que en 2017 se aprobara la ley 19.538 que modifica los artículos 311 y 312 del Código Penal para incluir la figura de “femicidio” como agravante del delito de homicidio.

El tercer acuerdo del encuentro de 2014 que fue decisivo para el resurgimiento de la lucha feminista en Uruguay fue volver a marchar los 8 de marzo. La fecha había perdido su carácter de día de lucha y había pasado a tener un cariz institucional y comercial. Las organizaciones existentes hasta el momento realizaban actividades pequeñas y dispersas. Con el impulso del encuentro, en 2015 se volvió a marchar por la principal avenida de Montevideo con la consigna “8 de marzo, día de lucha”⁹. En 2016 las marchas se extendieron a todo el país. A partir de 2017 se sumó la huelga feminista:

En 2017 paramos acompañando el Paro Internacional de Mujeres y marchamos en todo el país. Además de la expansión geográfica y la visibilidad pública del movimiento en los medios de comunicación, la marcha de Montevideo (capital) implicó un salto en términos de masividad. Convocó a unas trescientas mil personas, convirtiéndose así en la manifestación más grande de la historia del país, [...] instalando nuevos hitos históricos en nuestra memoria de lucha. (Furtado & Sosa, 2020, pp. 80-81)

En los años siguientes y hasta el presente las marchas del 8 de marzo volvieron a ser multitudinarias y su alcance nacional. Se mantuvo, además, la huelga de trabajo productivo y reproductivo, aspecto muy importante si se considera que “parar tanto en el trabajo asalariado, como en el trabajo doméstico y de cuidados tuvo la fuerza de iluminar nuestro rol en la sociedad a la vez que reabre un debate sobre qué entender por trabajo” (Menéndez, 2018a). Pero además, desde 2015 se realiza la marcha Ni Una Menos, siguiendo la convocatoria de la vecina ciudad de Buenos Aires. En Uruguay, el 3 de junio de 2015 fue la primera convocatoria realmente masiva de este renovado tiempo de feminismo, que puso a miles de personas en la calle¹⁰ y tuvo alcance nacional (Furtado, 2018b). En todo el país se organizaron manifestaciones que en muchos casos derivaron en la creación de colectivos. Esos y otros espacios conforman hoy el movimiento feminista,

9 En el anexo 1 se puede encontrar más información sobre las movilizaciones del 8 de marzo y las consignas de cada año.

10 Se estima que en la movilización de Montevideo participaron unas diez mil personas.

entendiéndolo como un entramado diverso en corrientes de pensamiento, temas de interés, formas organizativas y modos de acción.

Por último, a instancias del encuentro se creó a fines de 2014 la Coordinadora de Feminismos, un espacio asambleario de articulación política, inicialmente integrado por colectivos y personas, que funciona hasta hoy en Montevideo:

La Coordinadora de Feminismos empieza como espacio de coordinación para realizar juntas una movilización del 8 de marzo de 2015, surgida de las ideas que resonaron en el Primer Encuentro de Feminismos del Uruguay, realizado en noviembre de 2014. Desde las primeras reuniones se fue buscando que el mismo fuera el espacio de articulación política del movimiento y en estos años ha sido el espacio desde el que se convocaron una y otra vez las alertas feministas, los 8 de marzo desde 2015, los paros de mujeres del 8M a partir del año 2017, la movilización de #NiUnaMenos desde 2015, a la vez que otros espacios de encuentro y movilización. (Coordinadora de Feminismos, 2018, p. 217)

Desde 2017 funciona, además, la Intersocial Feminista, integrada por unas veinte organizaciones. Algunas de ellas fueron parte de la Coordinadora de Feminismos y dejaron de participar, otras integran tanto la Intersocial como la Coordinadora y otras se sumaron directamente a la Intersocial luego de creada. Tradicionalmente, las intersociales funcionaron como espacios de articulación política, convocados por la central sindical pero integrados también por movimientos como el estudiantil y el cooperativo de vivienda. En las semanas previas al 8 de marzo de 2017, algunas organizaciones feministas junto con la secretaría de género de la central sindical convocaron a este espacio para discutir cómo se participaría del paro y la marcha convocados para ese día. Luego se mantuvo en funcionamiento. El espacio reúne principalmente a organizaciones no gubernamentales y lo que se conoce como “feminismo institucional”, corriente que, a diferencia de la Coordinadora de Feminismos, privilegia en su accionar las demandas hacia el estado (legislación, políticas públicas, recursos económicos, etc.). Además de posicionamientos públicos sobre diversos temas, todos los años la Intersocial

Feminista elabora una proclama propia para el 8 de marzo, que difunde en redes y medios de comunicación. No obstante, tanto la organización de la marcha como la elaboración de la proclama que se lee al cierre de la movilización en Montevideo siguió realizándose durante el periodo estudiado en esta investigación (2015-2019) en el marco de la Coordinadora de Feminismos.

Ya en 2020 la organización del 8 de marzo excedió al ámbito de la Coordinadora de Feminismos y se llevó a cabo mediante una serie de asambleas, que inicialmente fueron convocadas desde ese espacio pero lo desbordaron ampliamente. Cabe señalar que, sobre todo a partir del 2017, cuando se realizó el primer paro internacional de mujeres, la cantidad de colectivos y espacios feministas se multiplicó y el movimiento creció de manera sostenida. El proceso de conformación de esta nueva articulación amplia tomó más forma en 2021, cuando el espacio asambleario se reunió sistemáticamente durante el mes previo al 8 de marzo; articuló sus propias estrategias de creación de contenidos, comunicación y difusión; y se autodenominó como Tejido Feminista Montevideo.

En marzo de 2021, debido a la pandemia y la emergencia sanitaria decretada por el gobierno, las aglomeraciones no estaban habilitadas. Es así que la Intersocial Feminista participó del proceso previo al 8 de marzo pero optó por convocar a pequeñas concentraciones en algunos barrios. De todos modos, desde Tejido Feminista se convocó a una marcha que partió de tres puntos para confluir en el centro de la ciudad. La Coordinadora de Feminismos fue una de las organizaciones convocantes a esa movilización, junto con el resto de colectivos y organizaciones. En 2022 terminó de consolidarse el espacio Tejido Feminista, que nuevamente organizó una serie de asambleas en distintos barrios de Montevideo durante el mes previo al 8 de marzo. Además, convocó a una multitudinaria marcha que partió desde dos puntos del centro de la ciudad (Plaza Cagancha y Plaza de los Bomberos) para confluir hacia el mar (la rambla), con las consignas *#habrámare* y “somos agua cuando la realidad es piedra”. Este año, la

Coordinadora de Feminismos, que ya había perdido su carácter de espacio de articulación y funciona de hecho como un colectivo, decidió partir de uno de esos puntos, la Plaza Cagancha, pero no convocó a marchar hacia el mar sino hacia la Plaza de los Bomberos. Por otro lado, las organizaciones que integran la Intersocial Feminista participaron de la marcha principal, convocada desde Tejido Feminista Montevideo.

Más allá de los distintos espacios de articulación existentes y de cómo ha ido cambiando la configuración del movimiento en estos años, cada acción pública del feminismo tiene por detrás un trabajo sostenido que permite generar vínculos, redes y espacios que trascienden las fechas puntuales. Los paros y huelgas son acontecimientos pero también constituyen tramas (Menéndez, 2018), proveen una fecha y un instrumento para dinamizar procesos políticos y organizativos de alcances más duraderos. Por otra parte, lo descrito para Uruguay se enmarca en una movilización creciente de las mujeres a nivel internacional. Para América Latina, Gutiérrez (2018) identifica dos vertientes que nutren este momento de rebelión: las luchas en defensa de los territorios y de la vida amenazada por el avance del capitalismo, que están siendo encabezadas principalmente por mujeres, y el surgimiento de feminismos populares como corriente que desborda la agenda de género institucionalizada y tiene especial protagonismo en este momento.

En Uruguay, como en otros países de la región, los feminismos contemporáneos tienen un carácter radical que deriva de su capacidad de poner en cuestión no solo el sistema de dominación patriarcal, sino también la estructuración capitalista y colonial de la sociedad (Furtado & Sosa, 2020; Gago, 2019). Son además una fuerza que cuestiona las perspectivas y estructuras políticas que no problematizan los privilegios al interior de la clase trabajadora y desconocen el carácter estructural de las desigualdades sexo-genéricas y étnico-raciales (Furtado & Sosa, 2020). La aspiración a una transformación radical de la sociedad y el cuestionamiento profundo a las violencias y despojos que los feminismos plantean

en la actualidad se manifiestan de forma creativa a través de una “toma de la palabra política” (Gago, 2019, p. 186), mediante múltiples formas de expresión que se articulan en las movilizaciones y demás acciones del movimiento. En las calles, en los encuentros, en las redes y en las organizaciones, se compone una poética colectiva, se despliega un repertorio abierto y diverso de formas enunciativas conformado por proclamas, carteles, inscripciones en el cuerpo, canciones, consignas, pancartas, performances, etc., que producen sentidos, afectos y vínculos políticos. Movidas por el deseo, las mujeres del mundo y especialmente las del sur de América Latina han relanzado el anhelo de transformarlo todo. Eso incluye a la lengua, los discursos, las formas de hacer política y los modos en que todos esos aspectos se interrelacionan.

3. Marco teórico

3.1. Introducción

Este trabajo adopta una perspectiva social del discurso que, aunque no es la única existente, es la que mejor permite comprender el fenómeno que se busca investigar. El discurso es constitutivo de todas las prácticas sociales (Fairclough, 1989, 1992; Fairclough & Wodak, 2000; Wodak & Meyer, 2003), entre ellas las políticas. No solo refleja la realidad, sino que, al representarla, crea el mundo social (Angermuller et al., 2014). Dado que el poder es tanto material como simbólico, lo político es profundamente textual (Lemke, 1995) o discursivo; el discurso interviene en los procesos para establecer, sostener y cambiar relaciones de poder y las entidades colectivas. Por otra parte, como señala Fairclough (1992), el discurso no solo es un sitio en el que se dan las luchas y disputas, sino algo que también está en disputa: las prácticas discursivas se basan en convenciones que naturalizan relaciones de poder e ideologías particulares; y esas convenciones, en sí mismas, son objeto de debate y acción.

La mayoría de los autores y autoras que se incluyen en este apartado coinciden en la dificultad para delimitar el concepto de discurso. En realidad, coexisten diversas definiciones, formuladas desde distintas disciplinas y teorías, habiendo claras diferencias entre la definición de la lingüística y la de la teoría social (Fairclough, 1992). Angermuller, Maingueneau y Wodak (2014) plantean que la noción de discurso es usada, principalmente, en dos sentidos: para la perspectiva pragmática (lingüistas, análisis microsociológico) el discurso es el lenguaje en uso y es el proceso o práctica de contextualizar textos, es decir, la producción situada de actos de habla; para la perspectiva sociohistórica interesada en el poder

(teóricos del discurso, análisis macrosociológico) el discurso refiere a un conjunto de prácticas verbales y no verbales que tienen lugar en comunidades sociales amplias (Angermuller et al., 2014). Intentando afinar aún más el concepto, estos autores plantean que la noción de discurso se opone a la de oración, cuando es concebido como una unidad lingüística constituida por una serie de oraciones, es decir, en el nivel supraoracional. Agregan que se opone también a la de lenguaje como sistema o estructura, cuando se lo considera como uso del lenguaje en un contexto específico. Y, por último, que se opone a la noción de texto, si se entiende que cada texto es el producto concreto de un discurso concebido como actividad social o si se entiende al discurso como un grupo de textos de varios géneros.

Zienkowski (2017) también reconoce la dificultad para establecer qué es discurso, pero señala que hay acuerdo en que, en definitiva, se trata del significado (*meaning*). En la misma línea, Lemke (1995) plantea que la noción de discurso se usa para referir desde algo muy específico, como el lenguaje hablado, hasta algo tan general como el proceso social de la comunicación. No obstante, el autor propone una definición precisa y a la vez sencilla, que me resulta un punto de partida útil para mi investigación: “the social activity of making meanings with language and other symbolic systems in some particular kind of situation or setting” (Lemke, 1995, p. 5).

El significado es un producto de las prácticas sociales, por lo tanto no es inherente a las oraciones o textos, sino que es el resultado del uso del lenguaje en contextos específicos (Angermuller et al., 2014). De lo anterior se desprende que el lenguaje nunca opera de manera aislada, los significados se producen en el marco de procesos sociales, por lo que hay una relación interdependiente entre ellos y las posiciones sociales y políticas que ocupamos (Lemke, 1995). Los estudios del discurso son un campo heterogéneo, que resulta de la convergencia de diversas corrientes teóricas y metodológicas de las ciencias sociales y las humanidades,

cuyo denominador común es el interés por la producción social de sentido (Angermuller et al., 2014). Estos estudios se preguntan cómo se construye el orden social en la práctica discursiva y viceversa; por lo tanto, se interesan por las prácticas, reglas y mecanismos que explican cómo el significado es producido y negociado entre los miembros de una comunidad discursiva (Angermuller et al., 2014). En este sentido, se trata de un campo que no puede entenderse como subdisciplina de la lingüística, sino como un espacio que agrupa a investigadores de las ciencias sociales y las humanidades que, desde una mirada constructivista, entienden que el orden social y político se construye en la comunicación (Angermuller et al., 2014).

Esta perspectiva entiende la producción de significados como una práctica social que sucede en el marco de una comunidad y no como un proceso (exclusivamente) mental. Como señala Lemke, si los significados se producen siempre dentro de comunidades, su análisis no puede separarse de las dimensiones sociales, culturales, históricas y políticas que las conforman. Una aproximación social permite observar cómo la producción de significados sirve para mantener o desafiar las relaciones de poder en una determinada comunidad, entendida no como conjunto de individuos sino como un sistema interdependiente de prácticas. Esta comprensión social del proceso de producción de significados implica reconocer el carácter político de toda actividad textual/discursiva:

The textual, in the broad sense of all the meanings we make, whether in words or by deeds, is deeply political. Our meanings shape and are shaped by our social relationships, both as individuals and as members of social groups. These social relationships bind us into communities, cultures and subcultures. The meanings we make define not only our selves, they also define our communities, our age-groups, our genders, and our era in history. Even more, they define the relationship between communities, age-groups, genders, social classes, cultures, and subcultures -all of which are quintessentially political relationships. (Lemke, 1995, p. 1)

A partir de lo anterior, me interesa introducir en este punto los aportes del Análisis Crítico del Discurso (ACD), en especial los de Fairclough, uno de sus autores fundacionales, porque combina la noción de discurso proveniente de la teoría social crítica con una propuesta de análisis lingüísticamente orientada. Fairclough (1992) plantea que los intentos previos de vincular a los estudios del lenguaje con la teoría social -como la lingüística sistémico funcional de Halliday y al análisis del discurso francés en la línea de Pêcheux- resultaron insuficientes porque se basaron en una visión estática del poder y las relaciones sociales. El autor sostiene que se enfatizó demasiado en como la ideología reproduce las relaciones de poder a través del lenguaje y el discurso, pero no se consideraron los procesos de lucha, transformación y cambio, ni el rol del lenguaje en ellos. Asimismo, señala que la concepción de los textos como productos acabados dificultó atender a los procesos de producción e interpretación. En consecuencia, estas perspectivas no resultaron adecuadas para estudiar los procesos de cambio social y cultural.

Al igual que los autores antes referenciados, Fairclough sostiene que el uso del lenguaje, o discurso, debe ser entendido como una práctica social, no como una actividad individual. Esto implica que: (a) el discurso es una forma de acción (una forma en que las personas actúan sobre el mundo y entre sí) y un modo de representación (del mundo y las relaciones); y (b) hay una relación dialéctica entre discurso y estructura social, más específicamente entre práctica social y estructura social: la estructura es a la vez una condición y un efecto de la práctica social. En este sentido, el discurso es una práctica no solo de representar el mundo, sino de significar el mundo, de constituir y construir el mundo en significados.

Es importante subrayar la idea de que la relación entre discurso y estructura social es dialéctica y no sobre enfatizar ninguno de los dos polos (Fairclough, 1992). El acento excesivo en la determinación social del discurso dejaría a los sujetos sin agencia, con lo cual el discurso quedaría reducido a un mero reflejo de la realidad

social. Por otra parte, la sobreconstrucción de lo social por el discurso impediría reconocer que hay otras prácticas (no discursivas) que también lo constituyen. Toda práctica social tiene varias dimensiones (económica, política, cultural, ideológica, etc.) y el discurso puede estar implicado en todas ellas, sin que ninguna sea por eso reducible al discurso (Fairclough, 1992). Cabe preguntarse entonces cómo aporta específicamente el discurso a la construcción de lo social. Fairclough señala que lo hace de tres maneras: (1) contribuye a la construcción de identidades sociales y posiciones de sujeto para los actores/sujetos sociales; (2) contribuye en la construcción de relaciones sociales entre las personas y sujetos; y (3) contribuye en la construcción de los sistemas de conocimiento y creencias. De nuevo, es importante resaltar aquí los términos en que el autor plantea su teoría; en este caso, se entiende que el discurso *contribuye* a estos procesos sociales, sin asumir por eso que se trate de fenómenos exclusivamente discursivos.

A partir de lo anterior, Fairclough (1992) propone una concepción tridimensional del discurso: todo evento discursivo es a la vez una instancia concreta o *texto*, una instancia de una *práctica discursiva* y una instancia de una *práctica social*. El discurso es una forma más de práctica social, pero su especificidad es la dimensión lingüística, la práctica discursiva se manifiesta en una forma lingüística, a eso Fairclough llama *texto*. La *práctica discursiva* es la mediación entre la práctica social y el texto, y a su vez es una forma particular de práctica social. En algunos casos las *prácticas sociales* están constituidas completamente por prácticas discursivas y en otros casos involucran prácticas discursivas y prácticas no discursivas. Atender a las prácticas discursivas implica considerar las formas de producción, distribución y consumo/interpretación de los textos. En la medida en que todos estos son procesos sociales, hay que comprenderlos en los marcos económicos, políticos, institucionales, en los que esos discursos/textos se producen. Esto quiere decir que no es posible estudiar los discursos refiriendo únicamente a los textos, pero tampoco se puede prescindir de ellos porque se necesita ver en términos concretos cómo los miembros de las comunidades y

grupos sociales ordenan y dan cuenta de sus mundos. El estudio de la dimensión textual requiere del análisis lingüístico de los textos. Por su parte, el estudio de la dimensión de la práctica discursiva implica atender a la naturaleza de los procesos de producción e interpretación de los textos, así como identificar en qué tipos de discurso se basan o con cuáles se combinan. La dimensión de la *práctica social* requiere considerar las circunstancias institucionales y organizacionales del evento discursivo, cómo estas dan forma a la práctica discursiva o cuáles son sus efectos constitutivos sobre el discurso.

Esta tesis articulará esas tres dimensiones de lo discursivo: se estudiarán algunos textos producidos por el movimiento feminista, atendiendo a sus procesos y contextos de producción y a cómo se vinculan con otros textos que, aunque no se estudien en detalle, son relevantes para comprender la acción discursiva del movimiento. Y esto se hará con el propósito de caracterizar las prácticas políticas del feminismo, entendidas como una forma específica de práctica social. De todos modos, cuando en este trabajo me refiero de modo general a las *prácticas discursivas* del feminismo, lo hago en el sentido de Macgilchrist y van Hout (2011), quienes, en base a los aportes de varios autores, proponen hablar de *prácticas discursivas* más que *discursos* para subrayar la complejidad y multidimensionalidad de lo discursivo, que incluye pero trasciende el uso del lenguaje.

Por otra parte, mi interés en las prácticas discursivas de este movimiento me lleva a complementar la perspectiva del ACD con los aportes de otros autores que comparten un posicionamiento crítico pero amplían la comprensión de los fenómenos discursivos vinculados a los procesos de transformación social. Tanto el ACD como la lingüística feminista (ver sección siguiente) coinciden en señalar el rol reproductivo del lenguaje, al tiempo que reconocen la posibilidad de incluir los discursos y prácticas lingüísticas de resistencia dentro de su ámbito de reflexión. No obstante, la atención que reciben los discursos de resistencia, en

particular los de los movimientos sociales como el feminismo, en estos enfoques críticos es todavía escasa. Por lo tanto, si se adopta una perspectiva que toma a la lucha como punto de partida y clave de intelección del mundo social (Gutiérrez, 2015), es necesario que el análisis crítico se ocupe también de los discursos alternativos, de los esfuerzos materiales y simbólicos que, desde los márgenes, efectivamente construyen nuevos mundos. Mi trabajo sobre las prácticas discursivas del movimiento feminista uruguayo se propone atender a estos otros discursos a partir de la convicción de que la acción discursiva puede colaborar con la transformación, y no solo con la reproducción, de las relaciones sociales. Para cumplir con ese propósito, a continuación se incorporan los aportes teóricos de otros dos ámbitos de reflexión: los enfoques post fundacionales del discurso y los trabajos sobre discursos de los movimientos sociales.

Como plantea Lemke, no todos los actos de producción de significados contribuyen a mantener las relaciones de poder; algunos discursos desafían las estructuras y relaciones de poder, cuestionando su legitimidad y los discursos que las racionalizan. La premisa de la que parten los *enfoques post fundacionales de los estudios críticos del discurso* (Macgilchrist, 2016) es la siguiente: en tanto el sentido nunca puede ser cerrado totalmente por la posición dominante o hegemónica (Macgilchrist & van Hout, 2011), siempre hay una brecha para que los discursos marginales, emancipatorios o disidentes irruman (Macgilchrist, 2007). Estos enfoques ponen énfasis en el desacuerdo, el antagonismo, el conflicto en la construcción del orden social, más que en el consenso o lo estable. Miran los momentos de *ruptura* (Haraway, 2002 en Macgilchrist, 2016) para estudiar cómo se desafía el discurso dominante: “where previously CDS has primarily focused on the stability of social orders, this perspective focuses on instability. It invites us to ask what is happening at those moments of breakdown” (Macgilchrist, 2016, p. 265).

Pero no solo se trata de observar el antagonismo, estos enfoques abren además un espacio de interés por lo que Macgilchrist (2016) denomina *momentos de esperanza*, es decir, momentos en los que se producen dislocaciones que abren nuevas posibilidades de acción histórica y en los que emergen nuevos discursos. En este marco, el sentido de la noción de crítica del ACD se revisa y amplía para inculcar la idea de una *crítica generativa*, es decir, una crítica que permite dar cuenta no solo de lo que se impugna sino también de lo que se crea: “by investigating how people, texts and practices are dislocating apparently dominant discourse, and shaping change, a generative critique assembles participants who are already actively and productively critical, who are shaping new language and new worlds” (Macgilchrist, 2016, p. 267). La crítica generativa no se enfoca en el abuso de poder, sino que es una criticidad que abre y produce nuevos significados, reconociendo como la emergencia de sujetos previamente inimaginables (Haraway, 2002 en Macgilchrist, 2016). Desde esta perspectiva, no solo se busca desenmascarar o desmitificar lo que está socialmente naturalizado, sino también indagar en los modos en que los sujetos articulan su conciencia crítica frente a las lógicas discursivas que pretenden delimitar el sentido que tienen de sí mismos y de la política (Zienkowski, 2017).

Raiter plantea que el discurso dominante funciona como un “sistema social de referencias semióticas” (1999, p. 25); por lo tanto, todos los discursos son juzgados desde ese marco de referencia. Según el autor, lo anterior no impide que existan discursos opositores, pero advierte que en la medida en que estos se manejen con los mismos criterios de verosimilitud y en referencia al discurso dominante, tarde o temprano serán integrados. Esto es así porque el discurso dominante tiene la iniciativa discursiva en el nivel social, es decir, la inserción social del discurso dominante es tan fuerte que puede permitirse tener opositores. Estos no solo no lo cuestionan en sus bases sino que lo legitiman al constituirse y autolegitimarse como opositores a una referencialidad preexistente. Raiter señala que la condición de dominante es posible, precisamente, porque es diverso. En

consecuencia, para constituirse como verdaderamente contra hegemónicos, los nuevos discursos deben posicionarse por fuera de ese marco. El autor plantea que el monopolio de la referencialidad del discurso dominante no se usa para proscribir sino para calificar o evaluar otros discursos. Por lo tanto, no sirve oponerse al discurso dominante, hay que cuestionarlo, quitarle legitimidad como sistema de referencias para proponer uno nuevo. Se trata entonces de proponer nuevos signos ideológicos y de tomar la iniciativa discursiva. Así, un discurso verdaderamente contra hegemónico no sería un discurso opositor dentro de la referencialidad del discurso dominante sino uno opositor a esa referencialidad.

En su análisis del discurso del movimiento zapatista en México, Raiter identifica un ejemplo de un discurso verdaderamente contra hegemónico y no solamente opositor al gobierno (como sí lo sería el de la izquierda partidaria de ese país). Señala, por ejemplo, que “el discurso zapatista se aparta del discurso clásico de la izquierda en sus formas textuales, cambia el dispositivo de enunciación y las formas de negociar el valor de los signos ideológicos” (1999, p. 34). El análisis detallado da cuenta de la presencia en el discurso zapatista de formas textuales habituales pero ajenas a la política de izquierda tradicional, del uso de variaciones de registro en las diferentes instancias textuales de acuerdo a los destinatarios, de un uso particular de las formas de cortesía, entre otros rasgos. Raiter reflexiona sobre el uso de la ironía, sobre la presencia de citas de autoridad atípicas, que incluyen desde políticos de izquierda hasta jugadores de fútbol, sobre las expresiones en lenguas indígenas o en lenguas extranjeras, o sobre el uso de distintas tipologías discursivas o textuales (relatos míticos, comunicados militares, cartas personales, proyectos de ley, relatos ficcionales y fantásticos, panfletos, etc.), por citar solo algunos ejemplos. Esto le permite afirmar lo siguiente:

La producción discursiva política tradicional y de la izquierda latinoamericana en particular se mantiene dentro de lo que llamamos “discurso público” (brevemente, como si hablaran en un acto frente a partidarios) incluso hasta el hartazgo, aún en diferentes espectáculos, es

decir independientemente del tipo de evento comunicativo (Hymes, 1974) en el que están participando. [...] [Mientras que en el discurso zapatista] la diversidad de géneros y las variaciones de registro son solo dos de los modos en que se pone de manifiesto esta constante preocupación por la forma de la comunicación y un cuidado por la recepción que lo aleja de las prácticas discursivas casi autistas de la retórica tradicional de la izquierda. (Raiter, 1999, pp. 37-38)

A partir de estos y otros elementos, Raiter muestra como el discurso de este movimiento social se desmarca del sistema de referencias impuesto por los signos ideológicos del neoliberalismo y construye otras condiciones de verosimilitud. Esto le permite caracterizarlo como un *discurso emergente*, es decir, como “aquel que disputa y cambia las referencias sociosemióticas de la red en que aparece, inaugurando, entonces, una nueva” (1999, p. 52). El autor señala que esta condición se logra cuando el discurso dominante no logra calificarlo de ningún modo y se ve obligado a responder, con lo cual “pierde así su iniciativa discursiva en manos, en las palabras, del nuevo discurso” (1999, p. 53). Este antecedente presenta algunas similitudes con el trabajo de Martín Rojo y Díaz de Frutos (2014) sobre la toma de la Plaza del Sol en Madrid, en 2011, que dio origen al movimiento social 15-M (también conocido como “los indignados”) y se enmarcó a su vez en el fenómeno conocido como “movimiento de las plazas”¹¹. A partir de un trabajo etnográfico en la propia plaza, los autores dan cuenta de lo que llaman *prácticas discursivas insurgentes*, que “forzaron los límites del orden discursivo, se escaparon a la domesticación” (Martín Rojo & Díaz de Frutos, 2014, p. 168), redefiniendo los términos de lo que se entiende como discurso político.

Atendiendo a la concepción social del discurso antes expuesta y a estos antecedentes de investigaciones sobre movimientos sociales, me parece oportuno plantear que, desde mi perspectiva, interesarse por el potencial contra hegemónico

11 Se suele incluir dentro de este movimiento una serie de movilizaciones y tomas de plazas públicas que comenzó entre 2010 y 2011 con los varios episodios de la Primavera Árabe (Túnez, Egipto, Libia, Yemen, Siria, Baréin) y luego se expandió a otros países del norte global, entre los que se destacan Grecia (toma de la plaza Syntagma en 2011), Estados Unidos (movimiento Occupy Wall Street en 2011) y Francia (movimiento Nuit Debout en 2016).

de un conjunto de discursos vinculados con una lucha social implica ir más allá de ubicarlos como discursos de resistencia que surgen en momentos de esperanza. Este es un paso hacia un análisis comprometido con la transformación social que permite ubicar la reflexión en otro punto, invita a dejar de mirar por un momento las lógicas discursivas del poder para ver que las personas y colectivos siempre encuentran modos de resistir, crear y proponer alternativas. Pero luego de hacer este desplazamiento es preciso analizar de qué manera se desafía al orden dominante, preguntarse, por ejemplo, qué estrategias se crean para impugnar el discurso hegemónico en tanto marco de referencia y cuáles son las operaciones discursivas que constituyen esas contra hegemonías. Para eso es necesaria una aproximación que sea capaz dar cuenta de prácticas discursivas que se producen y circulan en espacios poco institucionalizados, en la calle, en los vínculos y relaciones que se tejen en los pequeños y muy diversos grupos, organizaciones y espacios que conforman un movimiento social. Una lucha social abierta y en permanente expansión, como es la feminista en la actualidad, es un espacio creativo y cambiante, donde se condensan algunos significados al tiempo que se multiplican los modos de expresión y se afectan diversos espacios de la vida social. Evidentemente, es imposible dar cuenta de todo lo que allí sucede y sistematizar aquello de lo que sí se pretende dar cuenta es siempre un esfuerzo que corre el riesgo de simplificar una multiplicidad y complejidad que es constitutiva del movimiento (y de lo social en general). Retomaré estas reflexiones en el capítulo de metodología, pero a partir de esta preocupación me interesa introducir un último elemento antes de pasar a desarrollar las dos secciones teóricas: mi trabajo de investigación se enmarca en un *enfoque etnográfico del discurso* (Macgilchrist & van Hout, 2011). Esto no solo explica el abordaje metodológico, sino la concepción misma de discurso que adopto.

Entiendo al discurso y a la actividad de producir significados como una práctica situada, formada y que a la vez conforma las condiciones situacionales, culturales, políticas e históricas (Canale, 2022). El enfoque etnográfico es entonces un modo

de comprender al discurso como proceso inserto en un contexto, una perspectiva que enfatiza la dimensión de práctica social y no considera al discurso como texto cristalizado. En este sentido, lo *etnográfico* funciona como adjetivo (Macgilchrist & van Hout, 2011), pretende dar cuenta del posicionamiento epistemológico y teórico, más allá de que efectivamente se usarán algunas herramientas propias de la investigación etnográfica (aunque no se trata de una etnografía en el sentido tradicional). Este posicionamiento implica hacer análisis del discurso buscando describir y comprender qué es significativo en las prácticas sociales situadas, sin negar la complejidad y la heterogeneidad inherente a la vida social (Canale, 2022; Macgilchrist & van Hout, 2011). Siguiendo a Macgilchrist y van Hout, adoptar esta postura epistemológica en relación al discurso implica: (a) reconocer que el discurso es una práctica situada, contingente e histórica; (b) reconocer que el sujeto está descentrado y ya no es un sujeto autónomo, unificado y racional (se profundizara sobre este asunto en 3.2.2.1); y (c) reconocer que los significados, los objetos, los sujetos y el conocimiento mismo se constituyen a través de disputas relacionales moldeadas por las luchas políticas.

A continuación se desarrolla el marco teórico de esta tesis. Este se organiza en dos secciones. La primera de ellas, titulada *Lenguaje, discurso e identidad de género* presenta un panorama general de los estudios de lenguaje y género, antecedentes de esta investigación, y profundiza en la discusión sobre las identidades, ya que este es un debate que atraviesa y organiza el campo de estudios. Asimismo, la sección da cuenta de las potencialidades de un abordaje discursivo del género para desplazarse desde una concepción esencialista de las identidades hacia el estudio de la conformación de sujetos políticos. La sección *Lenguaje, experiencia y subjetividad política* recoge el debate en torno a la noción de experiencia en la teoría feminista y lo pone en relación con los aportes de Volóshinov (2018, [1929]), lo que permite entender a esta categoría como el resultado de un proceso de significación que está siempre emarcado socialmente. A partir de esos elementos, se reflexiona sobre como los espacios de circulación de la palabra

entre mujeres promueven procesos de resignificación de la experiencia que producen subjetividades políticas feministas.

3.2. Lenguaje, discurso e identidad de género

El género es una categoría analítica planteada desde los estudios feministas para referirse tanto a una construcción simbólica de atributos personales como a un conjunto de relaciones sociales que se determinan a partir de lo que la sociedad considera propio de hombres y mujeres. Constituye principios organizadores y ejes de poder social a partir de establecer diferencias binarias y jerárquicas (McDowell, 2009; Scott, 1986). Es un término relacional, ya que no se refiere a mujeres o varones aisladamente sino a las relaciones que socialmente se construyen entre ellos (Scott, 1986). Así, el concepto busca nombrar la dimensión social y culturalmente construida de la identidad y se opone entonces a la noción de sexo, que queda reservada para referir a las diferencias biológicas: “la diferenciación entre género y sexo permite teorizar sobre el primero como creación social o cultural del segundo, al tiempo que lo convierte en materia de cambios.” (McDowell, 2009, p. 15). Además, “gender functions as an interpretative category that enables participants in a community to make sense of and structure their particular social practices” (Lazar, 2005, p. 5).

Butler (2017a [1990]) pone en cuestión el paradigma binario que reconoce solo dos identidades de género posibles (varón/mujer), a la vez que discute como ha sido comprendida la categoría “mujer” y la noción de identidad en la genealogía del pensamiento feminista. Para ella no es posible analizar primero la cuestión de la identidad para plantear posteriormente la identidad de género porque “las personas solo se vuelven inteligibles cuando poseen un género que se ajusta a normas reconocibles de inteligibilidad de género” (2017a, pp. 70-71). Butler postula, además, el carácter performativo de la identidad de género, teorización que, como se verá más adelante, influyó definitivamente en los estudios de lenguaje y género: “el género resulta ser performativo, es decir, que conforma la

identidad que se supone que es [...] siempre es un hacer, aunque no un hacer por parte de un sujeto que se pueda considerar preexistente a la acción” (2017a, p. 84).

Las identidades pueden entenderse entonces como prácticas de significación que se construyen dentro y por el discurso (Butler, 2017a), por lo que deben ser consideradas en el marco de formaciones y prácticas discursivas específicas (S. Hall, 2014). La cultura y los diferentes sistemas simbólicos proveen los medios para dar sentido a la experiencia de las divisiones y desigualdades sociales, funcionando como marcos de producción de significados dentro de los cuales se establecen las identidades individuales y colectivas (Woodward, 2014).

La lingüística, como la mayoría de las ciencias sociales y humanas, incorporó las preocupaciones feministas a sus investigaciones y la noción de género como categoría de análisis. Si bien en el comienzo se consideraba únicamente el sexo biológico de los hablantes y no el género propiamente dicho (Wodak & Benke, 2013), desde los años setenta los estudios de lenguaje y género han abordado las particularidades lingüísticas de cada género y las relaciones entre ellos desde modelos explicativos diversos, dando lugar a una abundante producción bibliográfica (Cameron, 1985, 1995, 1998; Coates, 2009 [1990]; Eckert & McConnell-Ginet, 1992, 2003; K. Hall & Bucholtz, 1995; Holmes & Meyerhoff, 2003; Lakoff, 1975; Tannen, 1991; West & Zimmerman, 1987). Tradicionalmente, estas investigaciones se agrupan en dos corrientes: la primera, representada por Lakoff (1975), argumenta que el dominio histórico de los hombres sobre las mujeres es la causa final de que se adopten formas de hablar diferentes. La segunda, surgida en los noventa a partir de los trabajos de Tannen (1991), deriva de la primera pero establece que los usos del lenguaje son diferentes porque hombres y mujeres pertenecen a subculturas distintas (Calero, 1998; Cameron, 2005). Sin embargo, Cameron (2005) señala que estos dos enfoques, el de la dominación y el de la diferencia, tienen en común más de lo que se piensa, pues ambos se ubican en una perspectiva moderna, asumen que los dos grupos son

internamente homogéneos y describen las diferencias lingüísticas como producto de la socialización temprana.

En los noventa, y con la influencia decisiva de los aportes de Butler a la teoría de género, este paradigma fue desafiado y en parte superado por otro, que propone una diversidad de identidades de género y de prácticas generizadas. Desde esta perspectiva, el género no es algo que se adquiere una vez y para siempre, sino que es una realización continua producida por acciones que se repiten, entre las que se encuentran las prácticas discursivas (Cameron, 2005). Esta aproximación dialoga con lo Eckert y McConnell-Ginet (1992, 2003) señalan sobre la relación entre performances de género y particularidades contextuales en el marco de *comunidades de práctica* determinadas y con la idea de *doing gender* (West & Zimmerman, 1987), formulada en el marco de la etnometodología.

En el apartado que sigue presento de manera panorámica los estudios de lenguaje y género y ubico lo que considero el debate teórico central en torno al concepto de género. Luego, profundizo específicamente en el campo de discurso y género, en el que se inscribe mi tesis. Sobre el final del apartado, retomo los planteos de algunas autoras y agrego como propuesta lo que en mi opinión es un desplazamiento necesario, desde los estudios de género a los estudios feministas, entendiendo al feminismo no solo como perspectiva de análisis sino como un objeto de estudio. Lo hago partiendo del hecho de que el feminismo es hoy uno de los movimiento sociales más relevantes a nivel global, pero también desde la convicción de que sus prácticas políticas y discursivas invitan a revisar los marcos teóricos preexistentes para dar lugar a nuevas maneras de comprender al género y la conformación de las identidades sociales en general. En el tercer apartado presento alguno de los planteos que propiciaron cambios en el modo de comprender las identidades, para lo cual recupero aportes de la teoría de género, los estudios culturales y las perspectivas post-estructuralistas. Este recorrido contextualiza mejor los debates dentro del campo de lenguaje y género

presentados antes. Pero, sobre todo, me permite ubicar algunas referencias teóricas que justifican mi interés en investigar las dimensiones lingüísticas y discursivas que operan en la conformación de sujetos políticos que se constituyen en el marco de las luchas sociales, en este caso el feminismo, con arreglo a fines políticos, y no en base a definiciones estrictamente identitarias.

3.2.1. Los estudios de lenguaje y género

A partir de los años setenta, los feminismos ubicaron al lenguaje en la agenda política, dando lugar a lo que Cameron (1998) denomina *crítica feminista del lenguaje*. La autora plantea que, desde diferentes perspectivas, las investigadoras feministas se han ocupado de tres grandes temas o asuntos principales: el silencio y la exclusión de las mujeres, que incluye el problema de encontrar una voz auténtica para expresarse; la representación, que atiende a los modos culturales en que el género se construye y desafía e incluye las reflexiones en torno al sexismo en el lenguaje; y la realización del género a través del comportamiento lingüístico.

Holmes y Meyerhoff (2003) clasifican los trabajos de lenguaje y género en varios grupos: (a) los que denominan clásicos (entre los que incluyen las obras de Cameron, Tannen y Coates); (b) los que abordan temas específicos (poder, identidades de género, masculinidad, comunicación, sistemas de creencias, bilingüismo, enseñanza de segundas lenguas, sexismo en el lenguaje, etc.); (c) los que se inscriben en enfoques teóricos específicos (por ejemplo, el construccionismo, las comunidades de práctica o la sociolingüística interaccional); y, por último, (d) los trabajos descriptivos y contrastivos. Las autoras afirman que estos desarrollos posibilitaron avances en el campo disciplinar, desde describir diferencias en el habla de hombre y mujeres o demostrar la relación entre género y poder, hacia comprender los vínculos más sutiles entre lenguaje y género.

Por su parte, Litosseliti y Sunderland (2002) organizan los estudios que relacionan a la lengua con el sexo/género en tres grupos. En el primero ubican a los trabajos que evalúan cuantitativa y cualitativamente la lengua empleada por las mujeres. En estos estudios, de carácter sociolingüístico en su mayoría, el sexo se presenta como una variante más dentro de la variabilidad lingüística por razones sociales. Si bien muchas de estas investigaciones no tuvieron nada que ver, en principio, con preocupaciones feministas, sus resultados permiten un análisis con perspectiva de género orientado a responder preguntas como: ¿Cómo afecta el género a la producción lingüística? ¿Existe un sociolecto femenino? ¿Existe una forma de conversar femenina? ¿Existe un estereotipo del habla femenina?

En el segundo grupo, Litosseliti y Sunderland ubican los análisis de textos (orales o escritos) producidos por mujeres que tienen por objetivo identificar rasgos ligados al género. Estos trabajos se interesan por el discurso, la interacción, la teoría literaria feminista, la pragmática, el análisis de la conversación, etc. En estas investigaciones, la existencia de diferencias lingüísticas asociadas al género se explican tanto por la existencia de diferencias sociales, especialmente de poder, como de diferencias culturales tales como una visión distinta de la realidad, diferentes valores y comportamientos sociales. Se trata en definitiva de los enfoques de la dominación y la diferencia, las dos corrientes que agrupan los trabajos fundacionales en el área de lenguaje y género.

El tercer grupo lo conforman los estudios sobre el sexismo en la lengua, el debate sobre el género gramatical (en particular el uso del masculino genérico), la demostración de cómo la mujer fue excluida de la lexicografía oficial, entre otros. En estas investigaciones el denominador común es, según Litosseliti y Sunderland, ocuparse de cómo las lenguas “tratan” a las mujeres. Se parte de la hipótesis de que en la lengua hay una serie de recursos y estrategias que contribuyen en el mantenimiento de la dominación masculina y ocultan la participación de la mujer en la sociedad, imponiéndole una imagen estereotipada y

silenciando sus puntos de vista. La cuestión es, por tanto, evaluar si existe sexismo en la lengua y a través de qué recursos se manifiesta.

Estas clasificaciones dan pistas acerca de cómo se ha ido desarrollando el campo de lenguaje y género dentro de la lingüística, a lo largo del tiempo y en torno a diferentes problemas de investigación. Sin embargo, entiendo que el principio organizador más relevante, y el más pertinente para las discusiones que se abordan en esta tesis, es el que distingue entre concepciones esencialistas (aunque no biologicistas) del género y concepciones anti-esencialistas o performáticas del mismo. Por otra parte, es preciso señalar también que es dentro de los estudios del discurso, más que de la lingüística, donde se desarrollan actualmente la mayor parte de las investigaciones en las que el género es una noción central:

The study of language and gender has increasingly become the study of discourse and gender. While phonological, lexical, and other kinds of linguistic analysis continue to be influential, the interdisciplinary investigation of discourse-level phenomena, always a robust area of language and gender scholarship, has become the central approach of the field. (Bucholtz, 2003, p. 43).

En los subapartados que siguen ahondo en la distinción entre enfoques esencialistas y anti-esencialistas del género (3.2.1.1), para luego presentar más específicamente los estudios de discurso y género (3.2.1.2). Como la producción científica en esta área es por demás abundante, referiré solo a algunos de los trabajos que brindan una perspectiva panorámica del campo y ubican las principales discusiones teóricas o bien los enfoques que resultan más relevantes para esta investigación. El apartado termina con un subapartado (3.2.1.3) centrado en el feminismo como perspectiva y como objeto de estudio de los abordajes discursivos.

3.2.1.1 Enfoques esencialistas y no esencialistas en los estudios de lenguaje y género

Como fue señalado en la introducción de esta sección, la historiografía lingüística más tradicional agrupa las investigaciones de lenguaje y género en dos corrientes¹². Para la primera de ellas, las diferencias lingüísticas entre hombres y mujeres son producto del dominio histórico. Las lingüistas feministas pioneras de la investigación en lenguaje y género buscaban mostrar como el uso del lenguaje se implicaba con el proceso de ser una mujer o un hombre. Se entendía que las diferencias entre unas y otros no eran producto de disposiciones innatas sino el resultado de una socialización patriarcal que produce dos grupos como diferentes y desiguales. Esta es la perspectiva de Robin Lakoff (1975) y su famoso *women's language*, un registro marcado como femenino que daría cuenta del carácter subordinado de las mujeres en la sociedad patriarcal, ya que sus características se explicarían por la falta de poder, la inseguridad y la trivialidad que serían propias del género.

Con los trabajos iniciados por Tannen (1991) en los noventa, el enfoque de la diferencia cultural se instaló como explicación distinta. Aunque esta segunda corriente deriva de la primera, se distingue porque argumenta que hombres y mujeres usan el lenguaje de diferente modo porque pertenecen a subculturas distintas. Para estas investigadoras, las diferencias de género son producidas no por la subordinación de las mujeres sino por los arreglos sociales que separan a los géneros desde la infancia. Niños y niñas aprenden diferentes formas de hablar en el marco de los grupos de pares del mismo sexo donde transcurre su socialización. Pertenecen entonces a diferentes subculturas, siendo su

12 Algunos estudios señalan la existencia del enfoque del déficit como tercera corriente. Este marco plantea que las formas de hablar de las mujeres son deficitarias en comparación con las de los varones, ya sea por naturaleza o como consecuencia de la socialización de unas y otras. Desestimo profundizar en los planteos de esta corriente siguiendo a Cameron (1998), quien ya en los años noventa señalaba que casi no quedaban lingüistas que suscribieran esta postura y que el debate teórico era entre entre las perspectivas de la dominación y la diferencia.

comunicación análoga a la comunicación intercultural y presentando las mismas dificultades que esta.

Algunas de las críticas que recibieron las investigadoras del enfoque de la dominación refieren a un modo simplista de pensar las relaciones y estrategias lingüísticas de quienes tienen poder y quienes no lo tienen y a que se dé por hecho que los hombres tienen la intención de dominar a las mujeres a través de la conversación (Cameron, 1998). Por otra parte, al enfoque de la diferencia se le cuestiona no distinguir adecuadamente entre comportamientos individuales y estructuras sociales, y, no atender a los modos en que la diferencia se vuelve dominación (Cameron, 1998). De todos modos, ambos enfoques fueron recibiendo cada vez mayores críticas por parte de lo que Cameron (1998) comenzó denominando como *corriente anti-esencialista* dentro de la lingüística feminista y posteriormente pasó a nombrar como *perspectiva posmoderna* (Cameron, 2005). El esencialismo está dado porque se asume que hay características fundamentales que todas las mujeres tienen en común. El anti-esencialismo, en cambio, sostiene que no hay una única manera de ser hombre o mujer, por lo que no se pueden atribuir características fijas.

Para Cameron (2005), tanto el enfoque de la dominación como el de la diferencia se ubican dentro de una perspectiva moderna. En ambos casos se entiende, siguiendo a De Beauvoir (2018 [1949]) que el género es una construcción social que se diferencia del sexo, pero el sexo se asume como el terreno sobre el cual se construye el género (Cameron, 2005). Así, el género se ubica como inherente y binario (Litosseliti & Sunderland, 2002), y es algo que se “tiene”, no algo que se realiza o performa (Cameron, 2005), como se verá para los enfoques posmodernos. Los investigadores presuponen la existencia de dos grupos internamente homogéneos (varones y mujeres) y buscan las diferencias entre ellos (Cameron, 2005; Litosseliti & Sunderland, 2002). Por otra parte, las diferencias lingüísticas -producidas desde la socialización temprana- son explicadas en

términos de grandes historias, esto es, de estructuras sociales jerárquicas que dan lugar a subculturas genéricas separadas (Cameron, 2005). Los sujetos son considerados exclusivamente como varones o mujeres, por lo que implícitamente se asume que son blancos, heterosexuales, de clase media y monolingües (Cameron, 2005). Además, la idea de diferencia funciona como una suerte de determinismo cultural: hombres y mujeres hablan como hablan precisamente porque son hombres o mujeres. Así, el género funciona como sexo, constituyéndose casi como una variable sociolingüística independiente (Litosseliti & Sunderland, 2002). Todo esto implica una fijación de las identidades que no deja lugar para la agencia, además de que sugiere un camino de una sola dirección desde el género a los procesos lingüísticos (Litosseliti & Sunderland, 2002).

Una vez que se comenzaron a visualizar estos límites, y con la influencia de los debates que se daban en la filosofía y teoría feminista en los años noventa, surge en los estudios de lenguaje y género un nuevo paradigma, que buscará reconocer una diversidad de identidades de género y prácticas generizadas (Cameron, 2005). La perspectiva feminista *posmoderna* (Cameron, 2005) o *postestructuralista* (Lazar, 2005; Litosseliti & Sunderland, 2002) va a poner en cuestión el estatus fundacional del sexo y la manera en que hasta el momento había sido entendida la distinción sexo/género. Propone que el sexo no es natural, sino que también es construido, y que las identidades de género y los comportamientos generizados son producidos continuamente. Así, el género deja de ser algo que se tiene para pasar a ser algo que se hace o performa:

Gender is not a thing but a process, and one which is never finished. It also implies that in principle we may 'do' or 'perform' gender differently in different contexts -even at the level of the individual woman or man, there is no necessarily any core of gendered behaviour that cannot vary and change. (Cameron, 1998, p. 16)

Cameron (2005) explica que los investigadores ubicados dentro de esta perspectiva asumen una diversidad de posibles identidades o posiciones de género, intersectadas por otras dimensiones de la identidad social. Las diferencias intragrupalas y las similitudes intergrupales son tan significantes como las diferencias entre los grupos, y las identidades de género son producidas en contextos específicos o comunidades de práctica, en relación con disposiciones sociales, por lo que se requieren explicaciones locales (Cameron, 2005).

Este marco posibilitó, además, el surgimiento de investigaciones que se interesan por las identidades de género *queer* y no canónicas, y por la relación del género con las identidades sexuales y la heteronormatividad (Angouri & Baxter, 2021; Borba, 2020; Cameron & Kulick, 2003; Erlich et al., 2014; Kiesling, 2011; Livia & Hall, 1997; Milani, 2016, 2018; entre otros). Todo esto tuvo un impacto significativo en el campo disciplinar, que en muchos casos amplió su denominación a *estudios de lenguaje, género y sexualidad*. De todos modos, Cameron (2005) advierte que, aunque hay cierto consenso en dejar de pensar el género en términos binarios para considerarlo en su diversidad, en realidad son una minoría los investigadores involucrados en el debate teórico sobre el estatus ontológico del género. La autora señala, asimismo, que los distintos enfoques no deben entenderse como una sucesión en el tiempo, ya que ambos representan tendencias dentro del pensamiento feminista que se superponen históricamente y coexisten.

Por su parte, Litosseliti y Sunderland (2002) plantean que los cambios en los paradigmas no son modas teóricas, sino que se vinculan con cambios reales en las relaciones sociales. Para las autoras, una de las razones por las cuales el enfoque del dominio de los años setenta resulta ahora insatisfactorio es que, en muchos contextos, ya no estamos ante estructuras jerárquicas de género tan rígidas como antes. Las jerarquías de género no fueron eliminadas, pero no se manifiestan del mismo modo que en los setenta, por lo que se necesitan aproximaciones distintas.

Lo que está en debate no es si existe en el mundo gente que se identifica o es identificada como mujer, sino si esa identificación tiene estatus ontológico. Las autoras señalan que la respuesta posmoderna, representada principalmente por los planteos de Butler, es que no existe tal cosa pues aún el sexo, considerado tradicionalmente como punto de partida biológico dado, es también un constructo cultural o discursivo al que solo accedemos mediante el filtro ideológico del discurso sobre el género. Desde esta perspectiva, el género no es algo que se adquiere una vez y para siempre sino una realización continua producida por acciones que se repiten, entre las que se encuentran las prácticas discursivas. En este sentido, las identidades de cualquier tipo no son atributos individuales fijos ni estables, sino que se construyen en contextos particulares mediante prácticas específicas.

También Holmes y Meyerhoff (2003) adhieren a un distanciamiento de los análisis esencialistas del género, pero advierten que el desplazamiento hacia un análisis demasiado contexto-dependiente puede centrarse demasiado en describir las particularidades de cada caso o ejemplo, en detrimento de una comprensión más general de las relaciones entre categorías sociales y comportamientos lingüísticos. Asimismo, observan que no esencializar la categoría género no significa olvidar que las personas son vistas o comprendidas “con” género, ni desconocer que este es un componente central que opera en el mundo social.

3.2.1.2 Discurso y género

Como se vio en el subapartado anterior, los cambios introducidos en la teoría de género por el post-estructuralismo invitan a considerar las diferencias también entre las mujeres y a desarrollar análisis histórica y culturalmente contingentes sobre las relaciones de género (Lazar, 2005). Los estudios del discurso y, en particular, los análisis críticos no solo permiten este tipo de aproximación, sino

que son especialmente pertinentes en el presente, cuando la opresión hacia las mujeres en las sociedades occidentales toma formas más sutiles y de naturaleza significativamente discursiva (Lazar, 2005). Según West, Lazar y Kramarae (2000), en el mundo anglosajón, género y discurso se instalaron como campo de investigación en los años setenta, como consecuencia de la influencia de los movimientos feministas sobre la producción académica de la época. Para las autoras, la tesis sobre la cual se basan las investigaciones en este campo es que los comportamientos no están regidos por la biología sino que se construyen socialmente. Así, un ámbito fundamental en el que se construye el género es el uso del lenguaje, el género se realiza en el discurso y las construcciones sociales de género están vinculadas a las relaciones de poder institucionalizadas en las distintas sociedades.

En la misma línea, Caldas-Coulthard (2020) plantea que, en las últimas décadas, los estudios de lenguaje y género, como área de los estudios del discurso, contribuyeron a una mejor comprensión de la construcción discursiva de lo social. La autora explica que las identidades de género se construyen a través de múltiples modos semióticos y propone adoptar una noción de discurso entendido como un conjunto de actitudes y valores de los productores de signos semióticos. Para Caldas-Coulthard, el abordaje del discurso permite considerar cómo los recursos semióticos crean y recrean significados que reflejan la perspectiva e ideología de los hablantes. Por su parte, Litosseliti y Sunderland plantean que es mediante una aproximación discursiva que se puede estudiar “the complex and often subtle ways in which gender identities are represented, constructed and contested through language” (2002, p. 1). Las autoras destacan la importancia que tienen para los estudios discursivos el contexto y el análisis de los significados situados, lo que permite incorporar una visión del género fluida y dinámica. Esto permite, para ellas, un salto desde las diferencias entre varones y mujeres hacia el estudio de la construcción discursiva de identidades y relaciones de género. Por otro lado, una aproximación discursiva al campo de lenguaje y género da lugar a

la noción de agencia y permite la comprensión de la identidad como múltiple, fluctuante y formada en parte por el lenguaje. Para las autoras, los discursos pueden entenderse como representaciones de prácticas sociales atravesadas por el género, pero también verse como reproductores o transformaciones de esas prácticas sociales. No obstante, tal como advierte Lazar (2005), esta centralidad del discurso no implica ubicar todo en el nivel discursivo, desconociendo, por ejemplo, los aspectos materiales que inciden en las relaciones de poder.

Tanto Litosseliti y Sunderland (2002) como Lazar (2005) destacan especialmente la coincidencia entre los principios de la lingüística feminista y el análisis crítico del discurso, ya que este enfoque “it is concerned not only with social injustice, inequality, power and power struggles, but also with exposing the often subtle role of discourse in the construction and maintenance of injustice, inequality and domination” (Litosseliti & Sunderland, 2002, p. 19). En la misma línea, Holmes y Meyerhoff (2003) destacan que el análisis crítico del discurso es un enfoque teórico que busca revelar las conexiones entre lenguaje, poder e ideología, describiendo como el poder y la dominación son producidos y reproducidos en las prácticas sociales a través del discurso. Es relevante, además, el reconocimiento explícito que el análisis crítico hace de la postura del analista y de la imposibilidad de una observación imparcial:

A critical (feminist) discourse analysis by definition then cannot remain descriptive and neutral, since the interests guiding it aim to uncover or make transparent those social processes and mechanisms that can perpetuate injustice, inequality, manipulation and (sex) discrimination in both overt and subtle, pernicious forms (Fairclough 1989; Wodak 1989), and those that promote and reproduce androcentric views of life, including defining appropriate behaviour for and desirable attributes of women. (Litosseliti & Sunderland, 2002, p. 21)

Para Bucholtz (2003), cualquier marco de análisis del discurso tiene su propio conjunto de presupuestos acerca de la interrelación entre discurso, identidad y

poder, y cada teoría del discurso implica una teoría particular del género. La autora revisa las diferentes concepciones de discurso y como estas se vinculan con los estudios de lenguaje y género. Entre las definiciones lingüísticas, distingue las que se centran en la forma y las que se centran en la función, y señala que son las últimas las más productivas en el campo de lenguaje y género porque atienden al contexto y las situaciones sociales. Por otra parte, existen definiciones no lingüísticas del discurso, influenciadas principalmente por las teorías post-estructuralistas, que los conciben como sistemas culturales de creencias, conocimiento y poder, históricamente contingentes. El problema es, para Bucholtz, que estos marcos no necesariamente incorporan el análisis lingüístico del discurso en el estudio del género. A partir de estas consideraciones, la autora define al análisis del discurso como un conjunto de perspectivas, que comparten una concepción del discurso como fenómeno social, cultural y político, y que entienden que este no solo refleja sino que produce y reproduce el mundo social. Las diferencias están en el modo en que cada perspectiva delimita el contexto, en el alcance que atribuyen a la agencia y en el rol que asignan al analista. Según Bucholtz, estas diferencias se vuelven especialmente evidentes en el campo del lenguaje y género, aunque reconoce que todas las perspectivas contribuyen a expandir el conocimiento acerca de cómo los dos elementos se influyen mutuamente.

Resulta de interés la revisión de Bucholtz sobre el modo en que las investigaciones que hacen análisis de género conciben al discurso. La autora explica que tanto la etnografía de la comunicación como la sociolingüística interaccional entienden al discurso como cultura, como mutuamente constitutivos, aunque sus énfasis son distintos. Para la etnografía de la comunicación las mujeres, en tanto productoras de discurso, son hacedoras de cultura. La sociolingüística interaccional, en cambio, no se interesa por como el discurso de las mujeres produce cultura sino, al contrario, por como este discurso es producido por la cultura. Por otro lado, la etnometodología y el análisis de la conversación se preocupan por la forma en que

el discurso estructura la sociedad a través de las interacciones cotidianas. Para estas perspectivas, la organización social se construye por medio de la estructura interaccional, con lo cual el poder de los hombres, por ejemplo, sería un efecto del discurso (Bucholtz, 2003). Si bien estos enfoques han recibido muchas críticas, entre las que se destacan la exclusión de la dimensión histórica y su consideración limitada del contexto, Bucholtz resalta el impacto que tuvieron investigaciones como la de West y Zimmerman (1987), que fueron fundamentales en el desarrollo de la idea de que el género es algo que la gente hace y no algo que la gente tiene, es decir, que las identidades sociales son realizaciones.

Un lugar destacado tienen los marcos que toman al discurso como texto, entre los cuales Bucholtz ubica a la estilística y al análisis crítico del discurso. Pese a sus diferencias, ambos enfoques investigan como las ideologías sobre el género circulan a través de textos culturales y la forma en que las estrategias lingüísticas sirven para posicionar a los sujetos, especialmente a las mujeres, dentro de los discursos (Bucholtz, 2003). Bucholtz agrega que los análisis críticos atienden también a los modos mediante los cuales esos posicionamientos y representaciones son resistidos o negociados, pero critica que la agencia se ubique casi exclusivamente en la capacidad de los consumidores de los textos de rechazar el discurso dominante:

Por último, la autora menciona a las perspectivas que toman el discurso como historia. Aquí se ubican las investigaciones metadiscursivas, en particular los trabajos sobre recontextualizaciones -es decir, el desplazamiento en el tiempo y el espacio de ciertos discursos- y sobre ideologías lingüísticas. Dentro de este marco, Buchlotz destaca los trabajos de las lingüistas feministas sobre el prescriptivismo como ideología lingüística con profundos efectos sobre el género (cf. Cameron, 1995).

3.2.1.3. Análisis feminista del discurso y análisis del discurso feminista

A partir del recorrido presentado en los subapartados precedentes es posible afirmar que trabajar con la categoría género representó siempre un desafío para la lingüística, la sociolingüística y el análisis del discurso. Estas disciplinas o perspectivas tuvieron que incorporar a su marco conceptual elaboraciones que, desde otras ciencias sociales, la filosofía y la teoría de género, complejizaron la comprensión de las identidades, relaciones y estructuras sociales. Primero la distinción entre sexo y género y luego el paso de una noción de género como atributo inherente y fijo a una consideración local, performática y dinámica del mismo, signaron distintos momentos de la producción teórica en el campo de lenguaje y género. Ya en *The feminist critique of language* (1998) Cameron señalaba la complejidad de la relación entre los feminismos no esencialistas y las políticas de identidad¹³, dado que estas últimas implican reclamos basados en una cierta identidad social que se constituye como fija y auténtica. Para la autora, el reflejo lingüístico de estas políticas identitarias es lo que conocemos como *corrección política*, que apunta a nombrar a los grupos sociales que tradicionalmente han sido definidos como “otros” por su género, raza/etnia, sexualidad, capacidades físicas, etc. El problema tanto de estas iniciativas de nomenclatura como de las investigaciones orientadas a establecer rasgos estilísticos propios de las distintas identidades es, según Cameron, que el género no se concibe como fluido sino más bien como fragmentado. Ya no existe el *women's language* de Lakoff (1975) como un constructo monolítico único, pero termina habiendo uno por cada grupo (las mujeres blancas, las mujeres negras, las lesbianas, y así).

¿Es posible, entonces, trabajar con el concepto de género? ¿Qué pasa con los estudios de lenguaje, discurso y género? ¿Qué y cómo podemos investigar quienes estamos interesadas y comprometidas con estos temas? Cameron (1998) enfatiza

13 Para una crítica más general a las políticas de identidad, ver 3.2.3.

en la necesidad de diferenciar entre el género como identidad y el feminismo como posición política. Además, aboga por la existencia de más análisis políticos en detrimento de elaboraciones descriptivas basadas en categorías como el género, la raza o la sexualidad. Este es, finalmente, el sentido y la tarea que la autora atribuye a la *crítica feminista del lenguaje*, más allá de las distintas corrientes y paradigmas teóricos que atraviesan el campo de los estudios de lenguaje y género. En la misma línea, pero más recientemente, Lazar (2005) propone el *Feminist Critical Discourse Analysis* (FCDA) como perspectiva y praxis política que busca reunir y dar nuevo impulso a las investigaciones cuyo objetivo principal es la emancipación y transformación social, propósitos estos que, sostiene la autora, caracterizan tanto a los estudios feministas del lenguaje como al análisis crítico del discurso. Es pertinente aclarar que esta propuesta es diferente a la postura de Bucholtz (2003), quien poco tiempo antes decía que no hay algo que pueda etiquetarse como *análisis feminista del discurso*, ya que no todos los trabajos de discurso y género tienen una orientación feminista y que no hay un único feminismo. No obstante, para Lazar, identificar y establecer una perspectiva feminista en los estudios del lenguaje y el discurso es una acción deliberada, que se inscribe en el esfuerzo que desde hace años hacen las académicas feministas por desafiar la supuesta neutralidad y objetividad de la investigación científica.

Lazar sostiene que el análisis crítico del discurso siempre fue abiertamente político y nunca intentó disimular su preocupación por todas las formas de injusticia social, lo que permitió que las investigadoras feministas trabajaran cómodamente dentro de este marco, incluyendo en él una visión crítica de las relaciones de género. Sin embargo, entiende que es necesario adoptar colectiva y explícitamente el término “feminista” como perspectiva compartida por un grupo cada vez mayor de investigadoras e investigadores. Por otra parte, el giro discursivo en las ciencias sociales ubicó al discurso como sitio de disputa para el feminismo y como objeto de interés para investigadores de diversas disciplinas (Lazar, 2005). Pero a diferencia de las aproximaciones más descriptivas, el FCDA

es un programa de investigación políticamente comprometido que puede ofrecer “a sophisticated theorization of the relationship between social practices and discourse structures [...], and a wide range of tools and strategies for close analysis of actual, contextualized uses of language” (Lazar, 2005, p. 4). El FCDA es pensado, además, como una perspectiva política sobre el género que puede resultar útil para la acción estratégica del feminismo (Lazar, 2005):

The task of feminist CDA is to examine how power and dominance are discursively produced and/or resisted in a variety of ways through textual representations of gendered social practices, and through interactional strategies of talk. Also of concern to feminist CDA are issues of access to forms of discourse, such as particular communicative events and culturally valued genres (see van Dijk 1993; 1996) that can be empowering for women’s participation in public domains. (Lazar, 2005, p. 10)

De todos modos, hay que señalar también que para Lazar la tarea principal del FCDA es la crítica de los discursos que sostienen el orden social patriarcal. Si bien la autora reconoce que es importante atender a como ese orden es resistido e impugnado, poniendo el foco en la agencia y en las prácticas creativas y transgresoras, para ella estas impugnaciones se dan siempre dentro del marco de las restricciones impuestas por las estructuras sociales.

Esta postura se diferencia de los *enfoques post fundacionales en los estudios del discurso* (Macgilchrist, 2007, 2016) y de los estudios sobre movimientos sociales (Martín Rojo & Díaz de Frutos, 2014; Raiter, 1999) que, como señalé en la introducción, se centran en la inestabilidad de los órdenes sociales para estudiar cómo se desafía el discurso dominante. Es en este sentido que entiendo que, además de un *análisis feminista del discurso*, es necesario un *análisis del discurso feminista*, que comparta los principios políticos, teóricos y metodológicos planteados por Lazar (2005) para el FCDA, pero se interese por el feminismo como forma creativa y transgresora de discurso político que, en algunos casos, logra constituirse como alternativa al discurso patriarcal dominante. A mi

entender, esto implica que los estudios de lenguaje y género hagan un movimiento en dos niveles. Primero, un cambio de foco desde los discursos que producen y reproducen las jerarquías sociales de género hacia aquellos discursos y prácticas que las impugnan o se erigen como alternativas. El segundo nivel tiene que ver con la discusión en torno al concepto de género y la noción de identidad, debate que se adelantó para los estudios lingüísticos y discursivos y se profundizará en términos más generales en el siguiente apartado. Si, como plantea Cameron (1998), la crítica feminista del lenguaje debe superar los límites de las políticas de identidad y plantear análisis más políticos que descriptivos, estudiar la conformación de sujetos a partir de criterios políticos y no de identidades fijas - que es, en definitiva, lo que hace el movimiento feminista al reunir a mujeres y otras identidades a partir de acuerdos políticos- es tan necesario como el análisis de las formas de opresión hacia las mujeres que toman la identidad de género como categoría analítica central.

En este punto conviene recapitular y recordar que, en la historia amplia de los estudios de lenguaje y género, primero estuvo el desplazamiento desde la categoría *sexo* hacia la categoría *género* (Wodak & Benke, 2013). El segundo movimiento teórico fue desde el género como característica inherente de las personas al género como producción cotidiana que se realiza localmente a través de diversas prácticas, entre las que se encuentran las lingüísticas y discursivas (Cameron, 2005; Litosseliti & Sunderland, 2002). Finalmente, enfatizo aquí en la necesidad de un tercer movimiento, desde la noción de *género* hacia la categoría de *feminismos*. Esto se basa, por supuesto, en lo ya planteado por diversas autoras: en concreto, recuperé aquí la propuesta de una *crítica feminista del lenguaje* de Cameron (1998) y el *análisis feminista crítico del discurso* por el que aboga Lazar (2005). No obstante, mi planteo es dar un paso más para ubicar en el centro de interés la conformación de sujetos basados en criterios políticos y no identitarios, tomando al feminismo como espacio donde se construyen esos sujetos. Esto implica desplazarse desde el *género* hacia el *feminismo* como categoría central, no

solo como posicionamiento del investigador, y desde las formas de dominación y opresión de las mujeres hacia las formas colectivas de resistencia y producción de autonomía como objeto de estudio. Mi interés por las prácticas discursivas del feminismo está dado, entonces, tanto por la relevancia social de este movimiento en el contexto local actual, como por lo que su estudio permite teorizar. En el apartado que sigue profundizo en los debates sobre la noción de identidad que sustentan mi argumento, ya que son estos desarrollos los que dan lugar a la idea de que los sujetos políticos se conforman en las luchas de modo coalicional y para fines específicos y no a partir de identidades preexistentes, o al menos no exclusivamente.

3.2.2. Existimos porque resistimos: repensar la identidad de género desde las luchas

Los primeros estudios de lenguaje y género se interesaban, principalmente, por las diferencias en la forma de hablar de varones y mujeres. El encuentro con las teorías post-estructuralistas y las nociones no esencialistas de la identidad permitió mirar el carácter performativo, local y situado del género. Los enfoques discursivos permitieron profundizar en ese camino.

En la actualidad, o lo que Bauman (Bauman & Vecchi, 2005) denomina como *modernidad tardía*, la identidad ha perdido los anclajes sociales que la hacían parecer natural. Las identidades a partir de las cuales se comprendía el mundo social entraron en declive, a la vez que surgieron nuevas identidades que organizan tanto la comprensión del mundo social como la lucha política con vocación transformadora (S. Hall, 2005). Estas nuevas identidades fragmentan al individuo moderno, hasta ahora concebido como un sujeto unificado (S. Hall, 2005), ya que las diversas divisiones y antagonismos sociales producen diferentes posiciones de sujeto, dando lugar a identidades que solo pueden ser parcial y provisoriamente articuladas (Laclau, 1990 en S. Hall, 2005). Es partir de esta

caracterización del mundo social actual que los autores que se presentan en esta sección propondrán una teoría de la identidad relacional y basada en la noción de diferencia, donde lo discursivo aparece como elemento central.

En los subapartados que siguen recupero esos aportes para comprender más ampliamente el debate sobre las identidades, las críticas que recibieron las políticas de identidad y por qué entiendo necesario pasar de analizar la identidad a estudiar la conformación de sujetos políticos, lo que a su vez implica mirar las luchas y la conformación de coaliciones.

3.2.2.1. El debate sobre las identidades

Como ya fue planteado, en la discusión sobre las identidades se ubican en tensión perspectivas esencialistas y no esencialistas. Cuando la identidad se considera fija e inmutable (visión esencialista), el problema es determinar la pertenencia o no a un determinado grupo. Mientras que una concepción posicional y no esencialista de la identidad no reconoce núcleos estables ni apela a inmutabilidades históricas. Inscrita en esta última corriente, Woodward (2014) sostiene que la identidad es relacional, está marcada por la diferencia respecto a otras identidades y se construye a partir de procesos sociales y simbólicos. En el mismo sentido, Hall (2014) plantea que, en la modernidad tardía, las identidades no son unificadas ni singulares, sino cada vez más fragmentadas y construidas de manera múltiple a través de discursos y prácticas. A partir de lo anterior, el autor define a la identidad como el punto de encuentro entre “los discursos y las prácticas que buscan interpelarnos, hablarnos o convencernos para que asumamos nuestros lugares como sujetos sociales” y “los procesos que producen subjetividades y nos construyen como sujetos” (2014, p. 112).

Pero la identidad no siempre fue concebida de este modo. Hall (2005) presenta tres formas en que fue abordado el tema de la identidad y el sujeto en el pensamiento político y social de occidente, que coexisten en la actualidad. En primer lugar, el iluminismo concibe a los seres humanos como individuos racionales, totalmente centrados y unificados. Su núcleo interior, es decir, su identidad, está dada desde su nacimiento y permanece incambiada a lo largo de su existencia. Además, usualmente es un sujeto masculino. El núcleo del sujeto sociológico, por el contrario, está formado a partir de su relación con otras personas. Se trata de una concepción interactiva de la identidad, influenciada por la sociología del interaccionismo simbólico. Los cambios en las dos concepciones anteriores posibilitan el surgimiento del tercer sujeto, el sujeto posmoderno. Por un lado, de las identidades fijas, únicas y estables se pasa a un sujeto compuesto por varias identidades que pueden ser incluso contradictorias. Por otra parte, el mundo cultural y social en el que se enmarcaban los procesos de identificación se volvió más provisorio y variable. En consecuencia, el sujeto posmoderno no tiene una identidad fija ni permanente, puede asumir distintas identidades en distintos momentos y estas son definidas históricas y no biológicamente.

Este descentramiento en la concepción del sujeto se explica, según Hall, por los distintos avances de la teoría social y las ciencias humanas. Bauman (Bauman & Vecchi, 2005) plantea que, en la *modernidad sólida*, la identidad humana se determinaba fundamentalmente por el lugar ocupado en la división social del trabajo. Sin embargo, en lo que el autor define como *fase líquida* de la modernidad, esperar que la transformación social sea conducida por el proletariado es, para él, forzar demasiado la imaginación. Desde fines de los años sesenta los *nuevos movimientos sociales*, como el feminismo o el movimiento negro, cuestionaron la centralidad política de la clase social (S. Hall, 2005; Woodward, 2014). Así, la reflexión sobre las desigualdades e identidades de género, raciales y étnicas fue fundamental para poner en jaque las concepciones

modernas del sujeto, cuestionando a la clase como *metaidentidad* (Bauman & Vecchi, 2005) o *identidad maestra* (S. Hall, 2005).

Uno de estos desplazamientos fue producido, a partir de los años sesenta, por el feminismo, en particular por sus planteos en torno a la diferencia sexual. La cuestión de la diferencia fue tomada por los estudios culturales como clave para pensar la identidad. Para Woodward (2014), las identidades se fabrican a partir de la diferencia: en las relaciones sociales, la diferencia se establece mediante sistemas clasificatorios que ordenan la vida social. La diferencia separa una identidad de otra estableciendo las distinciones que posibilitan tales clasificaciones. De este modo, la identidad no se opone a la diferencia sino que depende de ella, ya que su construcción se hace siempre en relación a otras identidades. En la misma línea, Hall (2014) plantea que la identificación es una práctica de significación que debe entenderse como proceso, suscribiendo la idea de que la identidad se constituye en la diferencia. El autor agrega que las identidades se valen de los recursos del lenguaje, la historia y la cultura para producir aquello en lo que nos convertimos. Así, las identidades surgen de una *narrativización del yo* que de ningún modo limita su eficacia discursiva, material y política, puesto que para el autor las identidades siempre fueron parte del imaginario y lo simbólico. Lo anterior implica no solo reconocer que la diferencia es constitutiva de la identidad, sino también que es la existencia de un otro la que se erige como el exterior que posibilita la identidad misma.

Butler (2017a) discute como ha sido comprendida la categoría “mujer” y la noción de identidad y plantea el problema del sujeto como asunto fundamental para la política feminista. La autora elabora una crítica al pensamiento feminista, señalando que mediante la categoría “mujeres” asume la existencia previa de una identidad desde la cual construye su discurso, a la vez que designa el sujeto para el cual se busca la representación política. Esto implica la presunción de que a partir de la categoría “mujeres” se puede establecer una identidad común,

conformándose un sujeto político que, pese a sus diferencias, se piensa como uniforme. No obstante, son muchas las autoras, además de la misma Butler, las que señalan que el género no se constituye de la misma forma en distintos contextos culturales e históricos, sino que se entrecruza o interseca con otras categorías de identidad, tales como la etnia/raza, la clase, la sexualidad, etc. (Bidaseca & Vázquez, 2011; Crenshaw, 2012; Davis, 1983; Hernández, 2008; entre otras) por lo cual “es imposible separar el género de las intersecciones políticas y culturales en las que constantemente se produce y se mantiene” (Butler, 2017a, p. 49). Como advierte Hernández (2008), los feminismos que parten de las experiencias y necesidades de las mujeres blancas del primer mundo y asumen la categoría “mujer” como esencialmente homogénea, proponen prácticas políticas excluyentes que no integran las necesidades específicas de las mujeres negras o indígenas. En la misma línea, Bidaseca y Vázquez (2011) advierten que al asumir la postura universalista de que nos une la experiencia común del patriarcado, el feminismo deja de observar las diferencias y la diversidad de realidades que viven las mujeres. Por su parte, Butler plantea que no se debe insistir en la coherencia y unidad de la categoría “mujeres” y apela a construir una política que no parta de una concepción ontológica del género.

Siguiendo a Butler (2017a), entender la identidad como un efecto, como producida, es lo que posibilita la capacidad de acción. Para la autora, la significación no es un acto fundador de la identidad sino un procedimiento regulado de repetición. La capacidad de acción y la posibilidad de subversión de las identidades se traduce en la capacidad de cambiar esa práctica de significación repetitiva. Se puede decir, entonces, que el feminismo reivindica la identidad de género a la vez que la cuestiona, proponiendo formas alternativas de ser mujer y reconociendo la existencia de otras identidades no masculinas por fuera de los marcos binarios. Hay una ruptura con la identidad de mujer para construir otra identidad también de mujer. Pero mientras la primera pertenece al *orden simbólico masculino* (Irigaray, 1985 en Butler, 2017a) la segunda se construye en

oposición a él. Siguiendo a Butler, se puede decir que esta posibilidad de resignificación está ya presente en la obra de Simone de Beauvoir, aún siendo su concepción del sujeto mujer distinta a la del feminismo de la diferencia¹⁴, pues la idea de que no se nace mujer sino que se llega a serlo implica un “procedimiento, un convertirse, un construirse del que no se puede afirmar tajantemente que tenga un inicio o un final. Como práctica discursiva que está teniendo lugar, está abierta a la intervención y a la resignificación” (Butler, 2017a, p. 98).

3.2.2.2. La conformación de sujetos políticos coalicionales

Si el primer problema planteaba el debate sobre las identidades era la definición del sujeto de la transformación social en virtud de la obsolescencia de la clase social como *metaidentidad*, el asunto que surge ahora es cómo pensar la acción política asumiendo el carácter construido, fragmentado y múltiple de las identidades, y considerando la diferencia como parte constitutiva de ellas. Así, por ejemplo, Woodward (2014) se pregunta por la compatibilidad entre una visión de las identidades fluidas y cambiantes y la sustentación de un proyecto político. Bauman, por su parte, se pregunta cómo alcanzar la unidad a pesar de la diferencia y como preservar la diferencia en la unidad. Desde el pensamiento feminista, la reflexión sobre el problema de la fragmentación dio lugar a la propuesta de formación de coaliciones políticas (Bauman & Vecchi, 2005).

Para Butler (2017a), no debe subestimarse la importancia de espacios conformados a partir del establecimiento de políticas de coalición que no den por sentado el contenido de la categoría “mujeres”. La autora sugiere que toda

14 Butler (2017a) opone el planteo de De Beauvoir de que las mujeres han sido pensadas como el otro -el género marcado, lo que no es hombre- con la consideración de las mujeres como lo no representable de Irigaray, quien sostiene que tanto el hombre como la mujer son masculinos porque ambos son parte de un modo masculino de significación. Para Irigaray las mujeres son una diferencia que no puede ser entendida solo como la negación o el otro del sujeto, tal como lo plantea De Beauvoir, sino como una diferencia con el sistema mismo de oposición que establece la distinción binaria hombre/mujer o sujeto/otro y que es monológicamente masculino (De Beauvoir, 1973 e Irigaray, 1985 en Butler, 2017a).

coalición debe asumir sus contradicciones antes de empezar a actuar y agrega que algunas formas de división facilitan la acción política precisamente porque no desean ni presuponen la unidad de la categoría “mujeres” como norma de solidaridad excluyente en el ámbito de la identidad. Así, aparecen unidades provisionales para acciones específicas que no se proponen organizar la identidad y que pueden ser más efectivas, ya que “estas bien podrían iniciarse más rápidamente y parecer más aceptables para algunas ‘mujeres’, para quienes el significado de la categoría es siempre discutible” (Butler, 2017a, p. 69). La política de coalición no requiere una categoría identitaria previa sino que permite establecer identidades contingentes para conseguir cualquier objetivo:

Así, una coalición abierta creará identidades que alternadamente se instauren y se abandonen en función de los objetivos del momento; se tratará de un conjunto abierto que permita múltiples coincidencias y discrepancias sin obediencia a un telos normativo de definición cerrada. (Butler, 2017a, p. 70)

Esto permite pensar que no hay identidades previas al desarrollo de la acción política concreta, sino que estas existen o se configuran en tanto definen sujetos políticos; no es preciso que exista una agente detrás de la acción, este se construye en la acción y a través de ella (Butler, 2017a). De este modo, la cuestión de la capacidad de acción se reformula en la pregunta por cómo operan los procesos de significación y resignificación, ya que al constituirse la identidad por medio de un proceso no es posible pensar en un “yo” previo a la instancia de la significación (Butler, 2017a).

Por su parte, Mohanty (2008) plantea la noción *diferencias comunes* con la intención de que el feminismo pueda superar la fragmentación sin que eso implique negar las diferencias en las experiencias de vida de las mujeres, ni invisibilizar las particularidades que derivan de las intersecciones del género con la raza, la clase o la sexualidad. Para la autora, el reconocimiento de las

diferencias entre las mujeres puede ser la base de una solidaridad profunda, en tanto permite explicar las conexiones con más precisión y posibilita teorizar los problemas universales más integralmente. Su propuesta es entender las especificidades y diferencias históricas y de experiencias de las vidas de las mujeres, poniendo en primer plano no solamente las conexiones de dominación sino también las de lucha y resistencia. En el mismo sentido, Lazar (2005) plantea que solo atendiendo a las diferencias, en lugar de negándolas, es posible teorizar más adecuadamente los aspectos comunes de la opresión de género y construir alianzas entre mujeres con objetivos políticos concretos y dirigidas a asuntos específicos.

3.2.2.3. Críticas a las políticas de identidad

Según Fraser (1997), a fines del siglo XX las luchas por el reconocimiento pasaron a ser las formas paradigmáticas de conflicto político y la identidad de grupo sustituyó a los intereses de clase como mecanismo de acción política. La dominación cultural pasó a ser la explicación preponderante de la opresión, con lo cual el reconocimiento cultural desplazó a la redistribución socioeconómica como solución propuesta a la injusticia (Fraser, 1997). Este proceso sirvió para cuestionar dos aspectos clave del modo en que habían sido pensadas las identidades hasta entonces: el reduccionismo de clase y el esencialismo (Woodward, 2014). Por una parte, la centralidad que tienen en la conformación de algunos movimientos sociales aspectos como el género y la raza obligó a reconocer que la complejidad de las relaciones y divisiones sociales no puede ser deducida solamente de las posiciones de clase (Woodward, 2014). Por otra, el esencialismo derivado de las consideraciones biológicas de la identidad fue cuestionado al evidenciarse el carácter construido de las oposiciones binarias (Woodward, 2014). Ahora bien, la respuesta de los estados y organismos internacionales a esos procesos sociopolíticos es lo que se conoce como *políticas*

de identidad y reconocimiento, es decir, acciones focalizadas hacia distintos grupos en función de su adscripción a distintas categorías de género, étnico-raciales, sexuales, de clase, etc., que intentan corregir los resultados injustos de las desigualdades sociales sin proponerse modificar sus causas estructurales (Fraser, 1997).

Muchos autores advierten que las bases de las políticas de identidad deben ser revisadas críticamente. Para Fraser, por ejemplo, la contraposición entre dominación cultural y explotación socioeconómica es un falso dilema: ambas injusticias se entrecruzan y refuerzan. Las normas culturales están institucionalizadas en el estado y la economía, a la vez que las desventajas económicas impiden la participación igualitaria en la construcción de la cultura. El resultado es un círculo vicioso de subordinación cultural y económica. Por lo tanto, la justicia requiere tanto de redistribución económica como de reconocimiento cultural. Asimismo, el feminismo de la reproducción social, de base marxista, plantea que el sistema económico capitalista se sustenta en la división sexual del trabajo, que escinde el trabajo productivo del reproductivo y de cuidados, negando e invisibilizando este último y ubicándolo como algo propio de la condición de mujer (Federici, 2010, 2013; entre otros).

Por otro lado, en los últimos años se ha vuelto más evidente que las políticas de identidad basadas en la noción de reconocimiento funcionaron como elemento desarticulador de las capacidades políticas que los movimientos sociales tuvieron a fines de los sesenta y durante la década de los setenta. Por un lado, porque instalaron en los movimientos una lógica, propiamente capitalista, donde cada quien reclama más para sí (Draper, 2017). Por otro, por “las contradicciones que produjo la noción de reconocimiento como modo de enfrentar el carácter insurreccional de lo múltiple y el vaciamiento conceptual que implica el regreso de lo múltiple subordinado” (Draper, 2017, p. 190). En este sentido, y a propósito de las movilizaciones de los *chalecos amarillos* en Francia en 2018, resulta

interesante el planteo de Revel (2019), quien señala que su fuerza deriva de su *no unidad*: precisamente por no representar a una clase, el movimiento resultaba imposible de aprehender. Revel sostiene que cuando un movimiento es nombrado, identificado, entonces también se hace posible su gestión:

Identificar implica producir un objeto de conocimiento, de discurso y de práctica. Una vez que yo he producido un objeto lo puedo gobernar. Pero estos son ingobernables, porque rechazan ser un objeto, no se pueden convertir en objeto justo porque no son “uno”. (Revel, 2019, p. s/n)

En cuanto a los feminismos, es importante recordar que los límites de una política basada en definiciones identitarias únicas y estables o en una concepción de la interseccionalidad como suma de etiquetas, no como vínculo estructural entre sistemas de opresión, habían sido de algún modo anticipados por los feminismos negros y chicanos estadounidenses. Por ejemplo, Audre Lorde, en el poema *Who Said It Was Simple* (publicado por primera vez en 1973), dice que su causa está determinada tanto por el color como por el sexo y se pregunta cuál de sus yo es sobrevivirá a todas esas liberaciones (Lorde, 2000, p. 92). En un tono similar, Gloria Anzaldúa dice en *La Prieta*: “What am I? A third world lesbian feminist with Marxist and mystic leanings. They would chop me up into little fragments and tag each piece with a label” (Anzaldúa, 2015, p. 205 [1981]).

Los feminismos actuales parecen haber aprendido de esos límites. Como se verá en el análisis, las proclamas de las marchas del 8 de marzo en Montevideo evidencian un esfuerzo sostenido por la conformación de complicidades políticas, que toman a la diferencia de experiencias y trayectorias de las mujeres y otras identidades no hegemónicas como punto de partida, y orientan sus acciones hacia fines compartidos, sustentados en principios políticos comunes y no en definiciones identitarias ni en la unidad de sus estructuras organizativas.

3.3. Lenguaje, experiencia y subjetividad política feminista

En esta sección reviso cómo ha sido pensada la relación entre lenguaje, experiencia y subjetividad política desde varias corrientes de pensamiento. Especialmente, intento articular la perspectiva del Círculo de Bajtín y de la teoría feminista en relación a las nociones de *experiencia* o *vivencia* (esta distinción será problematizada en el apartado cinco) y cómo estas se vinculan con el lenguaje y el discurso. Aunque creo que es posible un diálogo sobre otros asuntos, esta discusión es relevante para esta investigación porque se parte de la hipótesis de que los espacios feministas son ámbitos donde se organiza y politiza la experiencia de ser mujer, y de que eso se logra fundamentalmente a partir de la posibilidad de decir, de narrar allí la experiencia.

Para cumplir con este objetivo, reviso cómo ha sido entendida la categoría *experiencia* por la teoría feminista. En particular, me detengo en el planteo de Scott (2001, [1992]) y las críticas que recibió debido la centralidad que atribuye al lenguaje en relación con la experiencia. Por otra parte, introduzco los aspectos principales de la filosofía marxista del lenguaje de Volóshinov (2018), para centrarme luego en su propuesta sobre la relación entre vivencia y lenguaje. Posteriormente, trabajo la circulación de la palabra entre mujeres para problematizar no solo qué aspectos de la experiencia pueden ser significados, organizados y comunicados por el lenguaje sino también la relevancia de las *condiciones de enunciabilidad y audibilidad* (Grasselli, 2015, 2017). A partir de lo anterior, planteo que los espacios y organizaciones feministas proveen marcos colectivos donde la escucha y la credibilidad están garantizadas, propiciando una nueva instancia de significación y organización de la experiencia. Esto da lugar tanto a un proceso de subjetivación política como a la producción de un nuevo conocimiento sobre el mundo. A partir de estas reflexiones, al final de la sección formulo una conceptualización de la relación entre experiencia y lenguaje que

entendiendo pertinente para esta investigación.

3.3.1. Experiencia y lenguaje en los estudios feministas

*¿Estoy -muda- en el pensamiento
impedido, en el pensamiento que
no ha encontrado palabras? o
¿estoy en las palabras que lo
impiden, como una que habla a
troche y moche (una que no sabe
llevar a término lo que ha
concebido)?*
Luisa Muraro

El concepto de *experiencia* ha sido central para el feminismo en tanto movimiento que pretende dar una voz colectiva a los distintos modos en que las mujeres han experimentado “las fuerzas físicas y sociales que constituyen lo femenino en la mujer” (Brah, 2004, p. 120). Lo interesante para esta investigación es que, al reflexionar sobre esta categoría, las pensadoras feministas se preocupan por la relación entre experiencia y lenguaje, siendo la naturaleza de esta relación objeto de debate entre las distintas autoras.

Grasselli y Yañez (2018) señalan que el sentido político de la experiencia surge cuando, por medio del lenguaje, esta llega a otros: narrar la experiencia “constituye un acto ético y político para la praxis feminista, porque hace audible lo inaudito y lo inscribe en el ámbito de lo público” (p. 273). Estas autoras destacan la capacidad del feminismo para desplazar las fronteras entre lo dicho y lo no dicho, y agregan:

[E]l feminismo ha demostrado una gran fuerza nominativa, en tanto praxis narrativa y política, para crear un lenguaje-otro capaz de producir palabra colectiva para el reconocimiento de las violencias y los silenciamientos. Al mismo tiempo, el proceso de decir la propia subalternización ha habilitado la crítica y la posibilidad de transformación de la situación de opresión. (Grasselli & Yañez, 2018, p. 269)

La teoría feminista se interesa entonces por el problema de la significación de la experiencia, en tanto se considera que restituir sentido a los acontecimientos vividos opera como fuente de saber y como punto de partida de nuevas prácticas; la experiencia da lugar a tanto a la comprensión del mundo como a la acción política para transformarlo (Rodríguez, 2009). No obstante, la definición y uso de esta categoría ha instalado un debate que no está saldado. En el centro de la polémica se encuentra la relación entre las nociones de *experiencia* y *lenguaje*.

3.3.1.1. La perspectiva post estructuralista de Scott

La centralidad del lenguaje y el discurso en relación con la noción de experiencia fue planteada por la historiadora feminista Joan Scott (2001), en su clásico artículo *Experiencia*. Instalada en una perspectiva post estructuralista, Scott aborda la cuestión de la experiencia a partir de su preocupación por historizar la diferencia, esto es, por hacer una historia de los otros, los marginados, las minorías, los que están fuera de las normas. La autora critica el esquema empirista que entiende que la observación/percepción permite conocer lo real y para el cual la escritura es una actividad posterior, porque entiende que esto restringe la producción de significados a una mera comunicación de un conocimiento preexistente. Para ella, el problema de situar a la experiencia como lugar de origen del conocimiento, sobre el que se construye luego una explicación, es que se asume que los hechos históricos hablan por sí mismos.

Al revisar cómo trabajaron la noción de experiencia las historiadoras feministas, Scott advierte otros problemas. El primero de ellos es atribuir autoridad indiscutible a la experiencia de las mujeres. El segundo, universalizar la identidad de las mujeres, sin distinguir diferencias entre ellas. Como señala Elizalde (2008), cualquier intento de dar por sentada una unidad en las distintas maneras en que las

mujeres experimentan sus vidas e interactúan con otros y con las condiciones materiales y simbólicas de existencia resulta problemático, por lo que sostener una noción abstracta y unificada de la experiencia de las mujeres implica caer en un esencialismo de las identidades y entender a la experiencia como una construcción transhistórica. En tercer lugar, Scott critica que se establezca la agencia como producto de la identidad, es decir, solo por el hecho de ser mujeres. De esto se desprende el cuarto problema: asumir que la experiencia de ser mujer conduce directamente al feminismo. El mero hecho de tener experiencias de mujeres no es suficiente, el conocimiento feminista se produce en el marco del movimiento feminista o gracias a la intermediación de la teoría o el pensamiento feminista (Harding, 1991 en Elizalde, 2008). Para Scott este es un problema central porque ubica a la experiencia como preexistente al orden de lo político, excluyendo las preguntas acerca de cómo se produce la subjetividad femenina, qué hace posible la agencia y cómo se intersectan otras categorías de identidad con el género. La autora propone entonces preguntarse por las maneras en que la política interpreta y organiza la experiencia.

A partir de esta revisión crítica, Scott se pregunta cómo se constituye la experiencia y se propone redefinir su significado atendiendo a su naturaleza política y discursiva. Para la autora no son los sujetos los que tienen la experiencia sino que estos son constituidos por medio de la experiencia. Por lo tanto, la experiencia no es el origen de la explicación sino aquello que debe ser explicado. Esto implica atender a los procesos históricos que, a través del discurso, posicionan a los sujetos y producen sus experiencias.

Como puede verse, Scott reivindica un carácter discursivo de la experiencia. Para ella, no hay una experiencia que luego produce significados, pues esta distinción implicaría volver a un esquema en el que hay una realidad objetiva que puede ser analizada más allá del discurso y los significados. En consecuencia, Scott rechaza la separación entre experiencia y lenguaje. La experiencia es sinónimo de

significación y significado, los sujetos se constituyen discursivamente y la experiencia es entendida como un evento lingüístico, más específicamente como un proceso de significación. La autora agrega que la experiencia es siempre una interpretación y a la vez requiere siempre ser interpretada; que es política y está en disputa; y que indagar en ella es un modo de indagar sobre el proceso de creación de los sujetos. En una línea similar, Brah (2004) plantea que la experiencia es un proceso de significación de lo real. De allí la necesidad de entender esta noción “no como guía inmediata a la verdad sino como práctica de significación tanto simbólica como narrativa; como una lucha por las condiciones materiales y los significados” (p. 121). Sobre la relación entre experiencia y subjetividad, Brah agrega que “contrariamente a la idea de un *sujeto de experiencia* totalmente constituido a quien *las experiencias le ocurren*, la experiencia es el lugar de formación del sujeto” (p. 121; cursivas en el original).

3.3.1.2. Las críticas a Scott y al post estructuralismo

La principal crítica que se le hace a Scott es su definición de experiencia como evento lingüístico, porque se entiende que esto implicaría excluir de la experiencia aquello que no puede ser articulado enteramente por el lenguaje (Elizalde, 2008). Desde la fenomenología, Alcoff (1999, en Elizalde, 2008) plantea que el lenguaje no es el único lugar de producción de significados y señala la importancia de la experiencia corporal en el desarrollo del conocimiento. Para la autora, la experiencia corporeizada y la subjetividad a la que esta da acceso deben pensarse como un *espacio cognitivo* que excede los límites del lenguaje, pues sus efectos no pueden ser representados solo discursivamente. Introduce el ejemplo de la violencia sexual y plantea que el lenguaje no es su única condición de inteligibilidad, ya que muchas veces esta vivencia no encuentra una formulación adecuada bajo los regímenes reinantes del discurso¹⁵. A este respecto, Rodríguez

15 Sin desestimar al cuerpo como espacio cognitivo, quiero recuperar la experiencia de *Memoria para armar*, pues muestra que es posible para las mujeres poner en palabras y politizar

(2009) señala que el dilema es cómo entender el cuerpo sin despojarlo de su materialidad, reconociendo que aunque se encuentre fuera del discurso, el cuerpo solo puede ser comprendido e interpretado por él.

Rodríguez y Elizalde coinciden en que otra de las críticas sustantivas a Scott proviene de las feministas del tercer mundo. Las autoras tercermundistas reflexionan sobre la experiencia de la subalternidad y sostienen que la resistencia desde los márgenes produce un lenguaje propio de la disconformidad (Rodríguez, 2009). Elizalde agrega que la reducción de la experiencia a un mero efecto lingüístico excluye las narrativas femeninas más marginales. Para Stone-Mediatore (1999), en la propuesta de Scott las experiencias de las personas marginalizadas quedan inscriptas en los discursos ya disponibles, sin que sus narrativas sean comprendidas como textos que enuncian perspectivas críticas y

experiencias extremas, como las vividas durante la dictadura, evidenciando además que para eso se requiere tanto de la narración de la experiencia como de un proceso colectivo que habilite la escucha. *Memoria para armar* es el nombre de una serie de publicaciones que recoge los testimonios de mujeres integrantes de todas las organizaciones que vivieron la prisión política en la década del setenta en Uruguay. Si bien los libros que componen la serie fueron publicados entre 2001 y 2003, estos son producto de los talleres de género y memoria de ex-presas políticas uruguayas que comenzaron a funcionar en 1997, en el marco del primer encuentro de ex-presas políticas, “cuando las heridas de la cárcel y el exilio empezaban levemente a cicatrizar, y pudimos hablar, escuchar y escucharnos, para luego contar lo vivido” (*Memoria para armar*, sitio web). Si bien ese proceso permitió a las mujeres compartir sus experiencias en relación con el terrorismo de estado, Alonso y Larrobla (2014) señalan que no pudo generarse en ese entonces el espacio para hablar de la violencia sexual. Los motivos van desde la vergüenza y el pudor hasta que este tipo de violencia o bien no se consideraba parte de la tortura o bien se consideraba denigrante. En tanto lo sexual permanecía todavía adscripto al mundo privado, este tipo de violencia se excluyó del testimonio, quedando restringida a un horror privado y personal (Alonso & Larrobla, 2014). La violencia sexual sufrida durante la prisión política comenzó a ser enunciada públicamente en el marco de procesos judiciales, y recién en 2011 un grupo de ex-presas políticas presentó por una demanda judicial por la violencia sexual sufrida durante su reclusión (Alonso & Larrobla, 2014). Más recientemente, el libro *Las Laurencias* (González & Riso, 2012) presenta una compilación de artículos que toman esa denuncia como punto de partida para abordar el asunto de la violencia sexual durante la dictadura. Aunque no se da cuenta allí del proceso colectivo que permitió a este grupo de mujeres llegar a la instancia de denuncia judicial, sí se sitúa la necesidad de construir espacios donde puedan enunciarse las voces de quienes silenciaron sus experiencias traumáticas por la incapacidad de escucha de la sociedad. Sería interesante indagar más en la dimensión colectiva de esta denuncia, atendiendo específicamente a las características del proceso entre mujeres que les permitió romper el silencio para dar cuenta públicamente de las violencias recibidas.

pueden dar lugar a un conocimiento liberador¹⁶. La autora entiende que tanto el empirismo como el post estructuralismo son insuficientes para abordar las narrativas marginales. En el primer caso, porque se asume que a través de la experiencia se accede a una realidad pre discursiva. En el segundo, porque no se distingue experiencia de lenguaje, preocupándose únicamente por los mecanismos discursivos.

Stone-Mediatore propone atender a cómo las mujeres pueden reinterpretar sus vidas deliberada y estratégicamente, e invita a investigar discursos de oposición. Por otra parte, suscribe la perspectiva de Mohanty (1991, en Stone-Mediatore 1999), quien afirma que la conciencia política no deriva directamente de la situación de marginación social, sino que se desarrolla en la lucha contra la opresión cuando esta incluye el trabajo de recordar y re-narrar experiencias de tensión y resistencia¹⁷. Este proceso creativo transforma la experiencia y da lugar a nuevas subjetividades y luchas. En la misma línea, Grasselli y Yáñez sostienen que las feministas proporcionan un lenguaje nuevo que permite comprender viejas experiencias y modifica las futuras, mediante resignificaciones que posibilitan una reinterpretación política de lo vivido.

Por último, Muraro (2007) rechaza la asimilación entre *experiencia* y *discurso* y se desmarca de la perspectiva post estructuralista en la que Scott se inscribe, aunque identifica en la autora un *punto de detención* que evita la plena disolución de la noción de experiencia. Se refiere en concreto al reconocimiento de que la categoría sirve para hablar de lo que sucede a las mujeres, permitiéndoles reclamar para sí la existencia de un conocimiento inexpugnable. Según Muraro, este punto de detención también ha sido encontrado por la práctica política de las mujeres, quienes al contar su experiencia confían en la posibilidad de poder

16 Prima en estas autoras una concepción del discurso como mera dominación, algo que justamente es puesto en cuestión en esta investigación.

17 Sobre la relevancia del recuerdo y la actividad de recordar en las luchas contra la opresión ver Méndez García (2017).

interpretarla ellas mismas. Por otra parte, la autora destaca el planteo de Scott de que la experiencia es al mismo tiempo una interpretación y algo que debe ser interpretado: “el pensamiento de la experiencia [...] se engarza entre lo ya interpretado y lo que está por interpretar, en un intervalo que es inagotable (at once always). Siempre ya interpretada, la experiencia requiere siempre ser interpretada” (Muraro, 2007, p. 45).

Si la experiencia es siempre algo ya interpretado, significado, entonces se trata de una vivencia que ya fue organizada en el orden de lo lingüístico-simbólico (volveré sobre esto más adelante en esta sección). No obstante, el hecho de que requiera siempre una interpretación posibilita un nuevo momento de significación.

[L]a experiencia pide ser significada, no por una máquina simbólica ya predispuesta, sino por un ser vivo que siente y habla. La experiencia no da pruebas, su evidencia no es una prueba. Ella simplemente llama al sujeto, digamos incluso que le hace nacer, le invita a tomar la palabra y le sostiene en su pretensión de decir algo verdadero. Y no es un sujeto neutro ni neutral, es un ser viviente que, gracias al lenguaje, junto a otras/otros, da cuenta de lo que a él, a ella, se le manifiesta. (Muraro, 2007, p. 46)

De esta posibilidad se vale el feminismo al propiciar espacios que permiten politizar la experiencia, es decir, resignificarla con un propósito político.

3.3.2. Vivencia y lenguaje en la filosofía del lenguaje marxista

La noción de experiencia ha sido trabajada desde el marxismo por diversos autores (Benjamin, 1913, 1917, 1933, 1936; Thompson, 1989; Williams, 1960, 1985, 2000; entre otros)¹⁸. Si bien no profundizaré en ellos aquí, me interesa destacar lo que señala Thompson (1989) en relación a que los procesos y espacios colectivos, tales como la lucha de clases, permiten significar la experiencia.

18 Para profundizar en la discusión sobre la noción de experiencia en Benjamin, Thompson y Williams, ver Hlebovich (2016), Sorgentini (2000) y Vedia (2013) respectivamente.

Pensando el caso de la clase obrera, el autor sostiene que la experiencia es un mecanismo de mediación entre lo que está determinado estructuralmente por las condiciones materiales y el proceso social, político y cultural mediante el cual los trabajadores se disponen a comportarse como clase. Se entiende entonces que la clase no lucha porque existe, sino que existe porque lucha, siendo la conciencia de clase un proceso histórico que deriva de esas experiencias y luchas y no directamente de las relaciones objetivas de producción.

De utilidad para esta investigación es el trabajo de Volóshinov (2018), quien reflexiona específicamente sobre el lenguaje, abordando en particular cómo este se vincula con la *vivencia*. Para comprender cabalmente su planteo, a continuación presento algunas nociones fundamentales de su filosofía marxista del lenguaje, para abordar luego la relación entre vivencia, subjetividad y lenguaje.

3.3.2.1. Bases conceptuales de una filosofía del lenguaje marxista

En *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Volóshinov esboza una filosofía del lenguaje de fundamento social y materialista. Su punto de partida es una crítica al subjetivismo individualista y al objetivismo abstracto, por excluir ambos la dimensión social e ideológica del lenguaje. Importa mencionar de la crítica al objetivismo abstracto la diferenciación entre las ideas de *reconocimiento* (de la señal) y *comprensión* (del signo). Para Volóshinov comprender es mucho más que reconocer la forma lingüística, implica relacionar un signo con el sistema de signos preexistente, en el marco de un contexto social que provee de significación al enunciado. Pero es su crítica al subjetivismo individualista la que da pie a su explicación sobre la relación entre vivencia y lenguaje, aspecto que será abordado en el subapartado 3.3.2.2.

Para Volóshinov, el signo es producto del contexto social y se establece en el

marco de la esfera ideológica, entendida como esfera de la producción cultural. El autor mantiene la distinción entre signos y realidad material: los objetos del mundo real se asocian a los signos ideológicos, pero esto no elimina la frontera entre ellos. A su vez, Volóshinov defiende la exterioridad y materialidad del signo: los signos reflejan y refractan la realidad material, y también son parte material de tal realidad. Por otra parte, la comprensión es descrita por el autor como el proceso mediante el cual un signo se relaciona con otros ya conocidos, formándose una cadena ideológica que une las conciencias individuales en un marco social. Así, la conciencia es un producto social que solo puede realizarse mediante el material signico. La palabra (en sentido amplio, como lenguaje en uso o discurso) es el material signico de la conciencia, lo que la convierte en el “fenómeno ideológico por excelencia” (p. 35). Para Volóshinov, no hay signos culturales que no se estructuren verbalmente en la conciencia, ya que “la palabra está presente en todo acto de comprensión y en todo acto de interpretación” (p. 38). Las palabras son entonces la base material de las ideologías.

Para Volóshinov, cada época y grupo social tiene un repertorio propio de formas discursivas que conforman la comunicación ideológica, siendo este repertorio determinado por las relaciones de producción y el horizonte social del momento. La palabra es sensible a las transformaciones más mínimas de la existencia social, reflejándose en el lenguaje todo proceso de generación ideológica:

En la palabra se ponen en funcionamiento los innumerables hilos ideológicos que traspasan todas las zonas de la comunicación social. Por eso es lógico que la palabra sea el indicador más sensible de las transformaciones sociales, incluso aquellas que van madurando, que aún no se constituyen plenamente ni encuentran acceso todavía a los sistemas ideológicos ya formados y consolidados. La palabra es el medio en el que se acumulan lentamente aquellos cambios cuantitativos que aún no logran pasar a una nueva cualidad ideológica, ni dar origen a una nueva y acabada forma ideológica. La palabra es capaz de registrar todas las fases transitorias imperceptibles y fugaces de las transformaciones sociales. (Volóshinov, 2018, pp. 43-44)

Lo anterior es posible porque entre la existencia social y el signo hay refracción, no meramente reflejo. La refracción es la carga de sentido que un determinado grupo otorga al signo. La multiacentualidad del signo ideológico habilita a que en él se instale una pugna entre los distintos intereses sociales. El autor distingue entre *clase social* y *colectivo semiótico*, y afirma que este último es un grupo social amplio conformado por distintas clases sociales que utilizan la misma lengua. Los signos son elementos compartidos dentro del colectivo semiótico, es decir, entre las clases, pero al ser *multiacentuados* su acento social es objeto de disputa. Por lo tanto, el signo es “la arena de la lucha de clases” (p. 50). “La clase dominante busca adjudicar al signo ideológico un carácter eterno por encima de las clases sociales”, reduciendo “la lucha de valoraciones sociales que se verifican en él” e intentando “convertirlo en un signo monoacentual” (p. 51). En condiciones normales de la vida social el carácter multiacentual del signo no puede manifestarse plenamente, predominando los signos que se apegan a la ideología dominante y que tienden a mantenerse estables en el momento anterior al proceso de cambio social. Pero en los momentos de transformación todo lo que está siendo creado o destruido pasa por el lenguaje. Partiendo de esta premisa de Volóshinov, es interesante estudiar qué sucede con las palabras, con el discurso, cuando las luchas sociales y políticas se intensifican, tal como sucede con el feminismo en el presente.

3.3.2.2. Subjetividad, vivencia y lenguaje en Volóshinov

Para Volóshinov la subjetividad es producto de los factores sociales que determinan la vida del individuo, por lo cual no existe como cualidad singular del ser. Se ubica entre el organismo y el mundo, como frontera entre ambos, encontrándose esas dos esferas en el signo. Así, “una vivencia psíquica es la expresión semiótica del contacto entre el organismo y el ambiente externo”

(Volóshinov, 2018, p. 55). Volóshinov señala que no es posible abstraerse de la significación en búsqueda de una vivencia “pura”. En un planteo que puede vincularse con lo planteado por Scott (2001) para la noción de *experiencia*, el autor sostiene que la *vivencia* “se convierte en tal mediante su significación” (p. 55) y esa significación, evidentemente, “solo puede ser producida por el signo, la significación sin signo es una ficción” (p. 57).

Como fue señalado, la existencia de un resto de vivencia más allá de su articulación discursiva es un punto polémico en la discusión del feminismo sobre la experiencia. Vale la pena recuperar entonces la postura de Volóshinov sobre este asunto, que puede resumirse en tres puntos: (1) toda vivencia es expresiva y no existe por fuera del material sígnico (puede haber cambio de material semiótico, pero siempre dentro de los límites del signo); (2) el signo exterioriza la vivencia tanto para otros como para quien la vive; y (3) no hay salto entre la vivencia interna y su expresión, es más, la expresión organiza la vivencia.

A partir de aquí el autor hace su primera aproximación al asunto de la vivencia: para él *vivencia* es sinónimo de *signo interno*, y todos los signos, internos o externos, son sociales. Ya en la segunda parte de *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Volóshinov plantea con más claridad cómo concibe la relación entre vivencia y lenguaje, al cuestionar cómo fue pensada por el subjetivismo individualista. Influenciada por una noción de lengua como mediación del pensamiento propia del romanticismo, esta perspectiva entiende que la expresión tiene dos instancias: la formación de lo que será expresado en la psique individual y su exteriorización mediante la proyección de signos externos. Hay entonces dos componentes de orden distinto: lo expresado, elemento interno, y un elemento externo que podríamos llamar “lo dicho”. Volóshinov se opone a concebir lo expresado como pre existente y a este “dualismo entre lo interno y lo externo, así como una determinada prioridad de lo interno”, en tanto la expresión se desarrollaría de adentro hacia afuera (2018, p. 144). En las antípodas de esta

perspectiva, formula su propia concepción sobre la vivencia en relación con el lenguaje:

La vivencia -lo expresado y su objetivación externa- están hechos, como ya lo sabemos, del mismo material. *No hay vivencia fuera de su encarnación signica*. Por consiguiente, desde un principio ni siquiera puede plantearse una diferencia cualitativa entre lo interno y lo externo. Pero es más que eso: el centro organizativo y formativo no se encuentra en el interior (es decir, no en el material de los signos internos), sino afuera. *No es la vivencia la que organiza la expresión, sino por el contrario, es la expresión la que organiza la vivencia*, le da por primera vez una forma y una determinación del sentido. (Volóshinov, 2018, p. 145; los destacados son míos).

Si la expresión organiza la vivencia, se puede decir que es a partir de la articulación discursiva que emerge la experiencia, entendiendo esta última como vivencia significada u organizada, es decir, dotada de sentido en un marco sociocultural o esfera ideológica. De este modo, recuperar el planteo de Volóshinov e introducir una distinción entre *vivencia* y *experiencia* permite recoger las críticas feministas a la noción de experiencia sin renunciar al uso de la categoría. Se mantiene abierta la posibilidad de que exista en la vivencia algo más allá de lo que entra en el orden del lenguaje, al tiempo que se delimita una noción de experiencia que refiere a lo significado (que se puede resignificar infinitas veces) en el marco de procesos sociales y colectivos (retomaré este punto al final de esta sección). Por otra parte, si la expresión se construye siempre en el marco de un grupo socialmente organizado y está determinada por la situación social, el contexto valorativo y el horizonte social, puede haber diferentes grados de concientización y articulación, pero no hay vivencia que se organice (que se transforme en experiencia) por fuera de algún tipo de orientación socio-ideológica.

3.3.3. Circulación de la palabra y subjetivación política en los espacios entre mujeres

*What do we want from each other
after we have told our stories
do we want
to be healed do we want
mossy quiet stealing over our scars
do we want
the powerful unfrightening sister
who will make the pain go away
mother's voice in the hallway
you've done it right
the first time darling
you will never need
to do it again.
Audre Lorde*

*The question of what we do want
beyond a "safe space" is crucial
to the differences between the indi-
vidualistic telling with no place to
go and a collective movement to
empower women.
Adrienne Rich*

El asunto de la voz y el silencio, del decir, del lenguaje, aparece una y otra vez en la reflexión feminista para referir a lo que Cunillera Mateos llama *trabajo con las palabras*, es decir, la “voluntad y esfuerzo femenino en relación con la lengua para decir el mundo” (2008, p. 9). Si, como se vio en los apartados anteriores, el lenguaje está directamente vinculado con la experiencia, la práctica feminista de propiciar espacios para llevar al orden del lenguaje las vivencias marginalizadas de las mujeres implica atender a aquello que ha quedado irresuelto entre el silencio y la palabra (Grasselli & Yañez, 2018). En este sentido, “dar cuenta de la opresión ha constituido para las feministas una herramienta por medio de la cual ha sido posible visibilizar, problematizar, dejar de tolerar y combatir la desigualdad derivada de la diferencia sexual” (Grasselli & Yañez, 2018, p. 272).

Una de las principales herramientas para decir la opresión y construir una voz colectiva desde el feminismo fue y es la *autoconciencia* o *concienciación*. Esta

práctica política surgió en los años setenta con grupos de mujeres que, principalmente en Italia y Estados Unidos, se reunían para intercambiar sus vivencias personales. “Las mujeres han tenido desde siempre [...] la costumbre de reunirse a solas para hablar de sus cosas a resguardo de oídos masculinos. La autoconciencia se injertó en esta práctica social, tan difundida como poco considerada, y le confirió dignidad política” (Librería de Mujeres de Milán, 2004, p. 39, [1987]). Recuperada y recreada de diversos modos por espacios feministas en la actualidad, la autoconciencia se configura como un ejercicio intersubjetivo que colabora con la organización de las mujeres y habilita procesos de liberación, pues aumenta su grado de conciencia mediante la denuncia de las condiciones de vida opresivas y la posibilidad de percibir una experiencia compartida (Elizalde, 2008).

Contar nuestras historias, decir nuestros dolores y atrevernos a articular nuestros placeres es una labor que ubica a las subalternizadas en el lugar de sujetxs politicxs. Las insistentes tentativas de narrar para reconstruir genealogías, para procurarnos un relato sobre nuestras trayectorias subjetivas y colectivas, para darnos a conocer nuestras estrategias de resistencia al daño y de desplazamientos hacia el disfrute, implica un trabajo continuo. Se trata de una tarea deseante y memoriosa de rescate de los fragmentos y restos recuperables de todo lo experimentado en ese terreno riesgoso y al mismo tiempo posibilitador de liberaciones que es el tránsito por nuestras luchas. (Grasselli & Yañez, 2018, p. 274).

Ahora bien, también por fuera de los grupos o marcos organizativos la circulación de la palabra entre mujeres posibilita procesos de subjetivación, en tanto habilita a decir la opresión compartida y permite transmitir saberes que normalmente quedan excluidos de la esfera pública. Entre amigas o mediante consejos transmitidos de generación en generación (principalmente dirigidos a evitar abusos y violencias, como “no vuelvas sola”, “no hables con desconocidos”, “no aceptes nada que te ofrezcan”, etc.), se configuran espacios que, como señala Rivera Garretas (2008), expresan a la vez lo contingente y lo trascendente en sus vidas:

Porque las mujeres tenemos una experiencia de contarnos, de decirnos muchas verdades en pequeños grupos, en cualquier rincón y, con el avance de las relaciones instrumentales en el mundo, parece que esas relaciones sean solo contingentes y que esas verdades que la madre dice o que tú dices de pronto porque se te ocurren en la barra del bar, pero que viene de mucho dar vueltas a algo, o eso que ya traes porque se lo quieres decir a una que está en una situación de dificultad, parece que es una verdad contingente. [...] [Pero] la verdad es siempre contingente y trascendente a la vez. La verdad es siempre trascendente, pero el contacto con la trascendencia lo tengo siempre contigo, con alguien contingente y en una situación contingente. [...] Trascender no es un lujo, trascender es el requisito para seguir viviendo. (Rivera Garretas, 2008, p. 55)

Dentro de este marco, la palabra testimonial de las mujeres militantes puede ser considerada como una intervención antipatriarcal que anuda la experiencia con la política y la historia (Grasselli, 2017). Estos testimonios inscriben en el orden político y discursivo vivencias silenciadas por causa de la condición subalterna de las mujeres, son una toma disruptiva de la palabra desde su subjetividad y a contrapelo de la neutralidad de la historia (Grasselli, 2017).

Considerando lo anterior, en este apartado se discute primero el lugar del chisme como práctica informal de circulación de la palabra entre mujeres con potencial subversivo, para profundizar luego en la autoconciencia como práctica política feminista. En ambos casos, narrar la experiencia funciona como actividad epistémica, además de tener una dimensión política, ya que produce conocimiento subjetivo y pone en circulación un saber sobre el mundo.

3.3.3.1. La circulación de la palabra femenina en espacios informales: el chisme

Para Jones (1990), el chisme es un estilo o tipo de lenguaje específico de las mujeres, definido como: “a way of talking between women in their roles as a women, intimate in style, personal and domestic in topic and setting, a female cultural event wich springs from and perpetuates the restrictions of the female

role, but also gives the comfort of validation” (Jones, 1990, p. 243). Basándose en el modelo sociolingüístico de Ervin-Tripp (1964 en Jones, 1990), la autora caracteriza al chisme como un tipo de discurso propio del ámbito personal/privado, que tiene lugar en espacios asociados a roles femeninos (casas, peluquerías, lugares de compras) o en espacios domésticos dentro de instituciones masculinas (baños de mujeres, pasillos, salones de té), y que ocurre siempre en tiempos arrebatados al trabajo (productivo o doméstico/reproductivo). Los tópicos están asociados a los roles femeninos (tareas domésticas, crianza, papel de esposas), pero en términos más amplios el tema es siempre la experiencia personal, la vida de quien habla y quienes la rodean, desde allí se crea una visión del mundo. Por medio del chisme, señala Jones, no solo se intercambia información sino también significaciones sobre los hechos, abundando las referencias implícitas al conocimiento y los valores comunes del grupo.

Entre las funciones del chisme está el proveer entrenamiento para desempeñar el rol social de mujer (se intercambian recetas, saberes sobre tareas domésticas, consejos sobre las vestimenta o las relaciones con maridos e hijos), pero también atender a las necesidades emocionales brindando apoyo afectivo (Jones, 1990). Si bien Jones reconoce que el chisme es a veces un espacio donde se juzgan los comportamientos de otras mujeres, sostiene que estos juicios no están fundados en la malicia sino en códigos morales sexistas, que las mujeres refuerzan porque es el papel social que les fue asignado pero no fueron creados por ellas. Otras veces el chisme sirve como espacio de queja para expresar la insatisfacción en relación a los hombres. Cuando esto sucede, señala Jones, la opresión no se discute como concepto general sino a través de situaciones concretas y personales. La expectativa de las mujeres no es producir un cambio sino expresar su enojo en un ámbito donde será comprendido.

A partir de un recorrido por el significado de la palabra *gossip* a lo largo de la historia, Federici (2018) plantea que el término pasó de designar una amistad

cercana entre mujeres a ser una expresión que refiere a una conversación informal y no pública, asociada a las mujeres ociosas y a la discordia, destinada a arruinar la reputación de las personas. Si bien este cambio se tramitó a lo largo del tiempo, tuvo en el siglo XVI un punto de quiebre: la amistad entre mujeres fue uno de los blancos de la caza de brujas. Entre muchas otras atrocidades, en los juicios las mujeres eran forzadas a denunciarse unas a otras, incluyendo amigas entre sí, madres e hijas, etc. En este contexto histórico, la palabra *gossip* dejó de indicar amistad y afecto entre mujeres para convertirse en una expresión denigrante. En la actualidad, se asume que las mujeres “chusmean” porque no tienen nada mejor que hacer y porque son incapaces de elaborar discursos racionales debido a su falta de acceso a un verdadero conocimiento (Federici, 2018). En este sentido, la asociación chisme-mujeres sirve para devaluarlas. En la misma línea, Jones toma los aportes de varias autoras para afirmar que “the fear of gossip and its subversive power has been associated with witchcraft (Gluckman 1963: 314; Oakley 1974: 16)”, y agrega que el chisme “is one of women’s strengths and, like all our strengths, is both discounted and attacked” (1990, p. 145).

Por su parte, Lagarde (2011) define el chisme como una práctica cultural propia de las mujeres, que cumple la función social de decir lo que no puede ser enunciado públicamente. Desde una perspectiva feminista, su interpretación puede ser ambigua: ante los hombres funciona como espacio de resistencia y supervivencia; ante otras mujeres puede ser un mecanismo de agresión fundado en la rivalidad y la competencia (Lagarde, 2011). Pese a esta ambigüedad, resulta interesante la dimensión perlocutiva de esta actividad, ya que su finalidad es “influir en el curso de los acontecimientos mediante el poder de la palabra” (Lagarde, 2011, p. 363). El chisme permite a las mujeres construir una versión propia de los hechos e intercambiar saberes con otras, lo que a su vez posibilita intervenir en la vida: inhabilitadas de ciertas acciones por las relaciones de poder a las que se ven sometidas, las mujeres se valen de la palabra (Lagarde, 2011).

El chisme funciona como espacio de expiación y de sanación (Lagarde, 2011). Puede ser pensado como una práctica emparentada con la autoconciencia, ya que permite compartir en pequeños grupos de mujeres aquello que deriva de su experiencia como tales:

A través del chisme las mujeres se transmiten de una a otra -en cadenas y redes interminables, en lo que constituye un complejo sistema de comunicación-, sus recetas para sobrevivir, su saber, su filosofía mediada por sus afectos y su erotismo. [...] Unas a otras, hable y hable, las mujeres se enseñan a ser mujeres con las pruebas irrefutables de los hechos: con lo acaecido en sus vidas, usándose a sí mismas a medida de ilustración de lo que para ellas es universal. (Lagarde, 2011, p. 374)

En la misma línea, Jones señala que, por tratarse de un grupo oprimido, la experiencia común de las mujeres a menudo no encuentra otras formas de expresión. De este modo, el chisme provee un espacio íntimo para que esa experiencia pueda ser compartida: “[g]ossip is a ‘language of intimacy’ as Rubin describes it, an intimacy arising from the solidarity and identity of women as a members of a social group with a pool of common experience (Rubin 1972: 513)” (Jones, 1990, p. 244).

Aún sin funcionar en el marco de una organización política, el chisme da lugar a procesos de subjetivación relevantes, ya que permite a las mujeres adquirir conciencia de lo que les es compartido: “el chisme las confronta y les permite una operación de síntesis intelectual, a partir de la homologación de experiencias dispersas e inconexas, muchas veces no elaboradas hasta ese momento” (Lagarde, 2011, pp. 370-371). Probablemente, de este potencial subversivo deriva su condena social: Lagarde afirma que el chisme goza de un gran desprestigio porque su eficacia produce temor. Agrega que no tendría ningún valor social si se mantuviera como una vivencia individual, “pero lo tiene a partir de su carácter político como práctica intelectual que incide, mediante la palabra, sobre la realidad” (Lagarde, 2011, p. 374). La condena social deviene del temor a que “las

mujeres se sobrepongan a la rivalidad y se vuelvan cómplices”, ya que “lo que está absolutamente proscrito en la cultura patriarcal, es la alianza entre mujeres” (Lagarde, 2011, p. 376). En suma, ese este carácter político y estratégico el que permite que el chisme funcione como espacio de resistencia.

3.3.3.2. La autoconciencia como práctica epistémica y política colectiva

Las comisiones, colectivos y grupos de mujeres -estén más o menos estructurados como organizaciones- son ámbitos que las mujeres crean para sí donde se dan procesos de significación compartidos. Los espacios entre mujeres generan vínculos de confianza y permiten asignar significados a los eventos sociales (Gutiérrez, 2018). A partir de los años setenta, en Estados Unidos, Europa y, en menor medida, América Latina, diversos feminismos pusieron en práctica lo que llamaron *autoconciencia* o *concienciación* (Forer, 1978; Gargallo, 2006; Hill Collins, 2000 [1990]; Librería de Mujeres de Milán, 2004 [1987]; Rivolta Femminile, 2017 [1987]; Sarachild, 1978). Pese a las críticas recibidas en sus inicios (se la calificaba como terapia o se negaba su carácter político y potencial transformador), la autoconciencia como práctica no privada pero sí íntima entre mujeres permitió a las feministas, en distintos momentos y lugares, establecer las bases de procesos colectivos de organización y politización que sostendrán luego la lucha en la calle y otros ámbitos de lo público. Así, a través de la práctica del pequeño grupo que el movimiento de mujeres encontró “su primera forma política” (Librería de Mujeres de Milán, 2004, p. 37).

En Estados Unidos, la concienciación o *consciousness-raising* fue puesta en práctica inicialmente por las feministas autodenominadas “radicales” (porque aspiraban a una transformación profunda de las estructuras sociales), principalmente el colectivo Redstockings de Nueva York. Siguiendo su ejemplo, a principios de los setenta la autoconciencia comenzó a difundirse también en Italia

entre las feministas de la diferencia sexual, especialmente gracias al impulso del colectivo Rivolta Femminile. Los espacios de autoconciencia eran descritos como: “un grupo voluntariamente pequeño, no inserto en organizaciones más amplias, formado exclusivamente por mujeres que se reúnen para hablar de sí mismas o de cualquier otra cosa, pero siempre a partir de su experiencia personal” (Librería de Mujeres de Milán, 2004, p. 38). En ambos casos, el europeo y el norteamericano, la experiencia propia, el partir de sí, era la clave: “everything we have to know, have to prove, we can get from the realities of our own lives” (Sarachild, 1978, p. 145).

Los principios más o menos explícitos de esta práctica pueden resumirse del siguiente modo: (1) se da en pequeños grupos; (2) se le atribuye autenticidad intrínseca a la vivencia personal y a la palabra que la expresa; (3) se le atribuye eficacia liberadora a la palabra intercambiada en grupo y entre pares; y (4) cada mujer puede hablar con la certeza de que será escuchada y no será juzgada (Librería de Mujeres de Milán, 2004).

En los grupos de concienciación las mujeres abordaban tópicos como la crianza, la maternidad, los vínculos con los hombres o el trabajo. Esto les permitía identificar aspectos comunes, es decir, estructurales y/o derivados de su condición de mujeres, y las conducía a preguntarse qué o quién tenía interés en que las opresiones se mantuviesen (Sarachild, 1978). Las italianas sostienen que el descubrimiento, en el marco de los grupos de autoconciencia, de que los problemas de las mujeres eran comunes a todas permitió poner en marcha al movimiento. Aún así, advierten que la autoconciencia, en tanto práctica colectiva, implica aceptar que los problemas de cada una no sean recogidos inmediatamente: “[p]ara que el discurso sea [...] colectivo, es preciso evitar ‘la inmediatez del deseo y de la experiencia’, pero sin dejar de poner ‘en circulación’ tanto el deseo como la experiencia” (Librería de Mujeres de Milán, 2004, p. 66). Pero, aunque no sea inmediata, son los problemas comunes los que definen la acción política:

“through shared experience, one learns that uncovering the truth, that naming what’s really going on, is necessary but insufficient for making changes. With greater understanding, one discovers new necessity for action and new possibilities for it” (Sarachild, 1978, p. 148).

La práctica de la autoconciencia se funda en la necesidad política de las mujeres de hablar por sí mismas y de sí mismas. Según Sarachild, esto provee al movimiento feminista de amplitud y radicalidad en tanto (a) las preocupaciones no se restringen a un solo tema, sino que abarcan todas las opresiones cotidianas, y (b) no se pelean las batallas de otros sino las propias. Esta integrante del grupo Redstockings afirma que el solo hecho de nombrar los problemas de las mujeres era una acción radical porque se enunciaba lo que nunca había sido dicho. Cabe recordar que en esta época surge la consigna *lo personal es político* (Hanisch, 2016 [1969]) y se ponen sobre la mesa temas como la sexualidad, el lesbianismo, la anticoncepción, el aborto, etc.

Ahora bien, partir de cada una no significa quedarse en lo anecdótico sino ver lo común para producir un saber sobre el mundo. Para las norteamericanas, el trabajo de concientización fue entendido desde un principio como medio para la acción y organización, y también como método para llegar a la verdad, para producir conocimiento: “the decision to emphasize our own feelings and experiences as women and to test all generalization and readings we did by our own experience was actually the scientific method of research” (Sarachild, 1978, p. 145).

La autoconciencia se basa principalmente, aunque no exclusivamente, en narrar la experiencia, por lo que la palabra se vuelve una herramienta fundamental para los procesos de subjetivación política que se dan en el marco de estos espacios. En el proceso de establecimiento de relaciones entre mujeres, la palabra permite dar cuenta de la propia experiencia poniéndola en común con las demás (Muraro, 2007). En relación con otras, con los procesos de las otras, es posible acabar con

el silenciamiento de las mujeres, que ahora pueden contar sus vidas en un ámbito donde se crea orden simbólico para ellas. En este sentido, Rivera Garretas señala:

[C]uando nos juntamos, nos gusta hablar, decir el sentido de la vida y de las relaciones. Ese sentido que tú traes, no el que aprendiste en la escuela - que también ayuda-. Ese que tú has ido reflexionando, dando vueltas, viviendo, sintiendo, necesitas que sea dicho porque tú traes alguno nuevo al mundo siempre. Esta experiencia de juntarse para hablar, para decir el sentido de la vida y de las relaciones, es también un método o camino de conocimiento. (Rivera Garretas, 2008, p. 54)

Las feministas de la diferencia sexual plantean que a las mujeres les está vedado el nivel simbólico y que, a causa del dominio masculino, su experiencia queda excluida del discurso social. Por eso para ellas la toma de conciencia se vincula con la toma de la palabra: “las mujeres sufren fundamentalmente porque no se expresan a partir de sí mismas sino a partir de lo que dicen otros” (Librería de Mujeres de Milán, 2004, p. 60). Ingresar en el orden simbólico es posible gracias a la mediación femenina, es decir, al apoyo de una figura que permite identificar y expresar el deseo propio:

El trabajo sobre lo simbólico consistirá, pues, en pensar las figuras simbólicas que traducen el hecho de pertenecer al sexo femenino en la razón social de toda la libertad que una mujer puede desear para sí misma. La primera de las figuras encontradas tomó el nombre de *madre simbólica* para indicar la fuente de legitimidad social de la diferencia femenina, encarnada concretamente para una mujer por aquellas mujeres que dan razón a su deseo y lo respaldan frente al mundo. (Librería de Mujeres de Milán, 2004, p. 159; cursivas en el original)

De este modo, “el pequeño grupo de autoconciencia fue para muchas el lugar social donde por primera vez pudieron hablar abiertamente de su experiencia y donde su palabra tenía un valor reconocido” (Librería de Mujeres de Milán, 2004, p. 39). Las feministas norteamericanas comparten esta idea y destacan además el lugar de la escucha:

The purpose of hearing from everyone was never to be nice or tolerant or to develop speaking skill to the 'ability to listen'. It was to get closer to the truth. Knowledge and information would make it possible for people to be 'able' to speak. The purpose of hearing people's feelings and experience was not therapy, was not to give someone a chance to get something off her chest... that is something for a friendship. It was to hear what she had to say. The importance of listening to a woman's feelings was collectively to analyze the situation of women, not to analyze her. The idea was not to change women, was not to make 'internal changes' except in the sense of knowing more. It was and is the conditions women face, it's male supremacy, we want to change. (Sarachild, 1978, p. 148)

Las narrativas subalternas deben ser comprendidas a partir de las condiciones sociohistóricas que habilitan tanto la toma de la palabra como la escucha (Grasselli, 2017). El hecho de que los espacios entre mujeres se conformen como lugares de escucha, que además garantizan credibilidad para su palabra, resulta vital para la práctica política feminista. Como señala Grasselli, "los espacios construidos por mujeres para la politización de las opresiones sufridas propician una palabra testimonial combativa (y posibilitadora de prácticas emancipatorias)" (2017, p. 51).

Ahora bien, no es solo la pertenencia a un grupo de mujeres lo que posibilita narrar la experiencia, sino también un contexto más amplio en que el movimiento feminista (con su historia, sus genealogías de lucha y su presente) funciona como habilitador de la palabra y garante de credibilidad. Como sostiene Butler (2019), lo que cada una puede decir, demandar o querer desde el feminismo es posible en parte porque otras lo dijeron, nombraron o enunciaron antes, son las genealogías de lucha anteriores las que hacen posibles nuestros actos de habla hoy. En el mismo sentido, Grasselli (2015) plantea que son las condiciones históricas las que hacen posible decir y escuchar, procesos estos que son a la vez subjetivos y sociales. Las circunstancias políticas, sociales y culturales proveen las condiciones de enunciabilidad y audibilidad que hacen posible la emergencia de ciertos relatos (Grasselli, 2017). Desde esta perspectiva es posible comprender la constante

circulación de consignas como “ya no nos callamos más”, “yo sí te creo”, “nunca tendrán la comodidad de nuestro silencio otra vez”, entre otras, en el movimiento feminista actual. La emergencia de estos discursos evidencia una irrupción en lo habilitado para ser dicho a la vez que ensancha “los márgenes de aceptabilidad de lo que puede ser pronunciado y escuchado”, en un proceso dialéctico posibilitado por los acontecimientos sociales y políticos de una época determinada (Grasselli, 2017, p. 57).

Volviendo a las primeras experiencias de autoconciencia, y para no desconocer sus límites, las italianas plantean que, con el paso del tiempo, grupos cuya actividad principal era hablar sintieron la necesidad de incorporar otras acciones. Hacia 1975 empezaron a multiplicarse las librerías, bibliotecas, editoriales, centros de documentación, etc. Esta etapa es definida como *práctica* o *política del hacer* entre mujeres, aunque sean actividades también vinculadas con la palabra, pues se reconoce la necesidad de “prestar a la palabra las atenciones materiales” (Librería de Mujeres de Milán, 2004, p. 114).

Más allá de lo anterior, el ser exclusivamente “grupos de palabra” provocó otros problemas. Algunas mujeres empezaron a sentir que esta práctica política servía para tomar conciencia pero no para transformar la sociedad, por lo que el trabajo dentro del grupo no bastaba. Se generó un sentimiento de insatisfacción, la modificación personal producida por el feminismo se convertía a veces en un fin en sí mismo y no conseguía traducirse en forma política (Librería de Mujeres de Milán, 2004). La toma de conciencia en el pequeño grupo permitía una transformación individual y potenciaba las relaciones entre las mujeres, pero los cambios en el cuerpo social eran mínimos en relación con lo que sucedía a nivel de sus subjetividades (Librería de Mujeres de Milán, 2004). A esto se suma que algunas feministas contraponían la práctica del pequeño grupo con las movilizaciones de masas, lo que produjo divisiones dentro del movimiento. Además, surge la dificultad para lidiar con el malestar generado en las mujeres a

partir de la insistencia en los aspectos dolorosos derivados de su condición de género. A partir de lo anterior, hubo entre las feministas italianas dos movimientos: para algunas, el “repliegue sobre su parte oscura”, para otras, la “extraversión hacia la sociedad” (Librería de Mujeres de Milán, 2004, p. 49).

Las feministas norteamericanas, por su parte, explícitamente reconocen en la autoconciencia el punto de partida para la acción pública del movimiento, con lo cual no parece haber contradicción entre el trabajo en pequeños grupos y la movilización de masas. De todos modos, también tuvieron dificultades, en este caso vinculadas a la instrumentalización de la práctica de autoconciencia y su reducción a una mera técnica o metodología participativa, que prescinde del contenido político y desconoce que es una herramienta al servicio de la transformación social (Sarachild, 1978).

Para terminar este apartado es oportuno señalar que en América Latina también existieron en los sesenta y setenta grupos de autoconciencia “donde las mujeres estrenaron el diálogo entre sí como una forma de apropiarse del lenguaje y del espacio de la política” (Gargallo, 2006, p. 14). Estos grupos convivieron con las prácticas militantes “de mujeres de izquierda que nunca salieron de sus partidos”, pero que aún así “se reivindicaban autónomas con respecto a las organizaciones políticas masculinas” (Gargallo, 2006, p. 35). Sin embargo, la situación política en la que se encontraba el continente estableció otras prioridades y tensionó el vínculo entre los distintos espacios organizativos en los que las mujeres participaban, impidiendo el pleno desarrollo o la continuidad de esta práctica política:

[L]os movimientos de mujeres empezaron a presionar sobre los grupos feministas intentando desdibujar las fronteras entre ambos y cuestionando la autonomía feminista. La izquierda -desde otra perspectiva, pero concomitantemente con la derecha- lanzó críticas deslegitimadoras, particularmente violentas, contra quienes se atrevían a reivindicar la

autoconciencia, el psicoanálisis y la autonomía como formas de la política de las mujeres y contra aquellas que denunciaban la discriminación y la violencia sexual y doméstica, sin pasar por el combate contra la pobreza y la falta de escuelas y hospitales. (Gargallo, 2006, p. 55)

Más allá de las vicisitudes de la autoconciencia desde los setenta hasta hoy, lo que resulta de interés para esta investigación es reconocer el lugar relevante de la circulación de la palabra entre mujeres en los procesos de subjetivación política a partir de un antecedente histórico: la autoconciencia como forma y como práctica política y epistémica del feminismo. Actualmente coexisten en el movimiento feminista organizaciones fuertemente estructuradas con grupos informales de afinidad; hay colectivos feministas autónomos y espacios o comisiones de mujeres que son parte de organizaciones mixtas mayores; la autoconciencia es reconocida y practicada como tal por algunas y probablemente desconocida, incluso desestimada, por otras. Pero es imposible imaginar un espacio de mujeres y/o feminista, del tipo que sea, en el que no se comparta, por medio de la palabra, la experiencia de ser mujeres en una sociedad patriarcal. De la misma manera, es difícil pensar los temas, preocupaciones o agendas políticas de las militantes desvinculados de esa experiencia puesta en común para ser resignificada. Partir de sí, de la experiencia propia compartida por medio de la palabra, haciendo político lo personal y personal lo político, es un rasgo característico de la forma de hacer política del feminismo. Y esta forma se diferencia de las formas masculinas de la política, que “no son simplemente distintas de las formas más apropiadas de la experiencia femenina. Con frecuencia son distintas y hostiles porque pretenden la universalidad y por eso mismo son contrarias a la significación de la diferencia sexual” (Librería de Mujeres de Milán, 2004, p. 23).

3.3.4. Hacia una concepción de la experiencia y del discurso que habiliten la agencia

El recorrido presentado en los apartados anteriores permite caracterizar al

feminismo como una praxis nominativa, narrativa y política (Grasselli & Yañez, 2018) que parte de la experiencia de las mujeres. El lenguaje se vincula con la noción de experiencia porque, como afirma Volóshinov (2018), permite organizar la vivencia. Cuando las mujeres narran sus experiencias en contextos colectivos como los espacios de autoconciencia, por medio de la palabra se habilitan procesos de subjetivación que permiten comprender el mundo (dimensión epistémica, saber) y transformarlo (dimensión política, acción). Por lo tanto, dada la centralidad de la noción de experiencia para el feminismo, pero también los múltiples modos en que ha sido comprendida, en este último apartado me propongo formular una definición de la categoría *experiencia*, fundada en la distinción entre *vivencia* y *experiencia*.

Un buen punto de partida para pasar en limpio una definición de experiencia, que sea operativa para esta investigación y atienda a los procesos de significación sin disolver toda realidad en un fenómeno discursivo, es retomar el planteo de Volóshinov, quien sostiene que la expresión organiza la vivencia. Mantener una clara distinción entre *vivencia* y *experiencia* permite diferenciar los acontecimientos -es decir, lo que sucede en un mundo que existe no solo discursivamente-, y lo que sobre eso se significa. A partir de clarificar esta distinción puede considerarse que la experiencia es la vivencia organizada y significada. La experiencia es el resultado de un proceso de significación de la vivencia, pero puede ser resignificada una y otra vez. Por lo tanto, en este trabajo utilizaré una noción de experiencia entendida como vivencia ya interpretada, significada, organizada simbólicamente y por tanto parte del orden lingüístico -o materialidad signica (Volóshinov, 2018)-, que no obstante puede ser, y de hecho es, siempre resignificada¹⁹.

Por la vía de los hechos, aunque sin problematizar el uso de estos conceptos, la

19 Otro modo de entender la distinción entre *vivencia* y *experiencia*, a partir de la obra de Walter Benjamin, puede verse en Hlebovich (2016).

distinción entre *vivencia* y *experiencia* es manejada por Méndez (2017), quien en su investigación sobre el lugar del recuerdo en las luchas sociales señala:

Lo vivido no es suficiente para la construcción de la experiencia. La vivencia pasa por el lenguaje, toma forma en él. La vivencia para ser verbalizada necesariamente también es reflexionada. El acto de la enunciación implica un proceso analítico, una reflexión del lugar desde el que se recuerda, y también es un acto sensible en que emergen simultáneamente emociones. (Méndez García, 2017, p. 69)

La distinción entre vivencia y experiencia permite sortear las críticas que se le hacen a Scott acerca de en qué medida el lenguaje puede dar cuenta de experiencias como la violencia sexual, donde el cuerpo y lo no lingüístico parecen tener un lugar predominante. Aunque haya siempre un resto de vivencia que no puede ser significado, entender la experiencia como lo ya organizado e interpretado (aunque no definitivamente) permite reconocer y trabajar con aquello que sí entra en el orden del discurso a partir del esfuerzo femenino por nombrar el mundo (Cunillera Mateos, 2008).

Por otra parte, la multiacentualidad del signo planteada por Volóshinov permite superar la concepción del discurso como mera dominación. Algunas de las perspectivas feministas presentadas anteriormente asumen que todo discurso se inscribe en el orden dominante, restringiendo o anulando cualquier posibilidad de agencia de los sujetos. Sin embargo, el discurso no es solo norma, la reproducción del discurso dominante no es lo única posibilidad que ofrece el lenguaje. Aunque en las condiciones normales de la vida social el carácter multiacentual del signo no se manifieste plenamente, los tiempos de antagonismo social aprovechan la naturaleza multiacentual del signo para disputar su acento (Volóshinov, 2018). Por lo tanto, reconocer que el acento social del signo está en disputa permite pensar al discurso como espacio viable para la expresión de la resistencia y la agencia.

Considerando que el presente es caracterizado por las propias feministas como

“revuelta” o “tiempo de rebelión”, es posible decir que estamos en un momento en que la lucha por el acento del signo se tensa. Cabe preguntarse entonces cómo se vincula esto con la multiplicación de espacios y organizaciones de mujeres, en tanto ámbitos colectivos que proveen significación política a sus experiencias, y también si hay una relación entre el silencio individual de las mujeres y el silencio del movimiento antes de este tiempo particular (o quizás más importante, si hay una relación entre la ruptura de un silencio y otro). Méndez señala que “en los espacios para el intercambio de ideas, dudas y saberes, que se despliegan en los momentos de lucha, la palabra cobra un sentido fundamental” y agrega que en esos procesos el lenguaje “produce un nuevo saber, que devela lo que aparentemente había quedado oculto bajo las capas de olvido impuesto por los discursos capitalistas” (2017, p. 90). A partir de lo anterior, creo que es posible afirmar que la proliferación de espacios de mujeres y feministas ocurrida en los últimos años habilita una interpretación del feminismo como lucha que, entre otras cosas, abre para las mujeres y las disidencias una posibilidad fértil de disputar el acento social de los signos, en tanto provee marcos colectivos desde donde desarrollar procesos de significación política. Sobre este asunto central trata esta tesis.

4. Objetivos y metodología

4.1. Objetivos, preguntas e hipótesis de investigación

El objetivo general de esta investigación es estudiar el rol del lenguaje y el discurso en el proceso de subjetivación política de las militantes feministas en el Uruguay contemporáneo.

Los objetivos específicos son: (a) analizar las prácticas discursivas públicas del movimiento feminista uruguayo actual y (b) examinar qué procesos se dan en los espacios feministas que contribuyen a esa toma de la palabra pública y colectiva.

La pregunta general que orienta esta investigación está inspirada en un texto de Audre Lorde, que además da título a la tesis: ¿cómo se transforma el silencio en lenguaje y acción? Aunque más precisamente la pregunta sería ¿cómo los feminismos uruguayos contemporáneos rompen los silenciamientos que el patriarcado impone sobre las mujeres y disidencias²⁰ y logran desplegar en el espacio público acciones y prácticas político-discursivas potentes en términos de su capacidad de impugnar el orden patriarcal?

Las preguntas asociadas al primer objetivo específico son: ¿Qué características presentan los discursos públicos del feminismo? ¿Cuáles son las formas de enunciación existentes en las movilizaciones feministas? ¿Cómo se construye

20 Para evitar una comprensión binaria de las identidades sexo-genéricas e incluir a todas aquellas identidades que el feminismo reconoce en sus discursos, uso esta denominación (o la similar “mujeres y otras identidades disidentes”) que entiendo abarcadora y es utilizada por el propio movimiento. Otras formas de referir a este conjunto heterogéneo utilizadas por el movimiento son: “mujeres e identidades no hegemónicas”, “mujeres y cuerpos feminizados”, “mujeres e identidades femeninas”, “mujeres, lesbianas y trans”, etc.

discursivamente el sujeto político del movimiento? ¿Cómo esa construcción discursiva crea resistencias o directamente impugna el orden patriarcal? ¿Qué nos dicen las prácticas discursivas sobre las formas de hacer política de los feminismos uruguayos contemporáneos?

Las preguntas asociadas al segundo objetivo específico son: ¿Cómo ha sido pensado el problema del silencio y silenciamiento de las mujeres por las escritoras y lingüistas feministas? ¿Cómo ese problema está siendo abordado en la actualidad por los feminismos en Uruguay? ¿Las militantes identifican dificultades a la hora de hacer oír su voz? ¿Qué aspectos vinculados al lenguaje y al discurso son identificados como relevantes por las feministas para su práctica política? ¿Cómo se vinculan las prácticas discursivas que las militantes sostienen en la intimidad de sus espacios colectivos con las prácticas discursivas públicas del movimiento?

La hipótesis principal de la investigación surgió a partir de la elaboración del marco teórico y la realización de la primera etapa del trabajo de campo. Como adelanté en la presentación, la revisión teórica fue sobre todo una búsqueda para formarme una perspectiva. Necesité articular la teoría feminista y los estudios del discurso, entre otros aportes, para conformar un punto de vista que me permitiera mirar como investigadora un objeto de estudio que me era muy familiar como militante. Mi interés fue contar con un marco para comprender las prácticas políticas del feminismo desde un enfoque que, sin ser estrictamente disciplinar, responde a un campo específico de conocimiento.

La reflexión teórica y la realización en paralelo del trabajo de campo evidenciaron que lo más relevante para esos fines no es tanto describir el discurso del movimiento feminista sino comprender cómo se logra decir lo que se dice; es decir, entender cuál es el proceso que posibilita la existencia de tal discurso y cómo se relacionan ambos, proceso y producto, con las prácticas políticas. A partir

de lo anterior, y formulada de modo muy general, la hipótesis de trabajo que me planteo es que el movimiento feminista y los espacios entre mujeres son habilitadores de palabra. Esto no es una novedad, de hecho es la propia producción teórica del feminismo la que permite, al menos en parte, formular la hipótesis; pero lo que señalo es que en el marco de las luchas feministas que suceden en el presente esto sigue funcionando así. Explicada más en detalle, la hipótesis es que los espacios feministas son ámbitos donde se organiza y politiza la experiencia de las mujeres y disidencias, y que eso se logra fundamentalmente a partir del decir, de compartir por medio de la palabra sus experiencias. Esto es posible porque los espacios feministas proveen marcos colectivos donde la escucha y la credibilidad están garantizadas. Así, por medio de la palabra (entre otros elementos, como el cuerpo y el afecto) se habilitan procesos de subjetivación que permiten comprender el mundo (dimensión epistémica, saber) y proponerse transformarlo (dimensión política, acción). Con el desarrollo de la investigación fui refinando esta hipótesis y su versión más detallada fue el punto de partida para la segunda etapa del trabajo de campo. La presento de forma más pormenorizada en el apartado 5.2.3. Las etapas del trabajo de campo se presentan en la siguiente sección.

4.2. Abordaje metodológico

Los estudios feministas y el análisis crítico del discurso son dos perspectivas que reivindican hacer explícito el posicionamiento de quien investiga por varias razones: porque este atraviesa todo el diseño de la investigación, porque entienden que el conocimiento se produce siempre desde una subjetividad y porque la interpretación es parte del proceso de análisis. Por lo tanto, el punto de partida para explicar el diseño metodológico de esta investigación es plantear desde qué lugar la desarrollé. Para eso recupero una pregunta de Lemke que me parece sugerente: “So, where do I stand? From what standpoint do I observe, analyze and desire?” (1995, p. 4). En esta investigación propongo un ejercicio situado (Haraway, 1995) en el que mi lugar de enunciación y puntos de partida están determinados por una *superposición de roles* (Canale, 2019): el ser una investigadora feminista o una feminista que también investiga. Integro el movimiento feminista desde fines de 2012, cuando conformamos con un grupo de compañeras y amigas el colectivo Minervas, del que aún soy parte. Más recientemente comencé a participar en espacios de mujeres o feministas de otros espacios (laborales, sindicales, comunicacionales, etc.). Además, fui parte de la mayoría de los procesos y ámbitos que se mencionaron la sección 2.2: el Primer Encuentro de Feminismos; la primera etapa de la Coordinadora de Feminismos y luego, más esporádicamente, la articulación Tejido Feminista Montevideo; todas las marchas del 8 de marzo realizadas en Montevideo desde 2015 hasta hoy, en muchas alertas feministas, y en otras movilizaciones y actividades; etc. Como integrante de la comisión de formación del colectivo Minervas organicé talleres y generé vínculos político-afectivos con muchos colectivos y compañeras feministas, espacios de mujeres y comisiones de género, sobre todo en Montevideo, pero también en otras ciudades del país. Asimismo, participé en algunos encuentros feministas o de mujeres realizados en Argentina, México, Estados Unidos y Alemania e intercambié con colectivos y militantes de varios

países de América Latina y Europa. Con esto quiero decir que el feminismo ocupó mucho de mi tiempo, energía y producción de pensamiento fuera del espacio académico en los últimos años y eso, evidentemente, influye en mi reflexión sobre la temática que abordo en esta tesis.

Lo descripto explica mi compromiso político, parte de mi perspectiva teórica (el feminismo es también una teoría crítica) y mi vínculo con el movimiento, pero no responde cabalmente a la pregunta de Lemke. El punto de vista desde el que observo y analizo es, sobre todo, el de una lingüista. Mucho han dicho y escrito ya las investigadoras feministas sobre la necesidad de abordar los objetos de investigación desde epistemologías y metodologías feministas (ver Haraway, 1995; Harding, 1987; Hill Collins, 2000, entre muchas otras). Esa es también la propuesta del análisis crítico feminista del discurso (Lazar, 2005), por solo mencionar un ejemplo del campo de los estudios de lenguaje y género. Pero el deseo que guía esta investigación es, sobre todo, aportar desde la lingüística y el análisis del discurso a esta lucha social y el horizonte de transformación que propone. Para eso necesité preguntarme qué tiene para aportar esta mirada, qué puede ayudar a conocer sobre las prácticas que se estudian, cuáles de los asuntos que pone sobre la mesa el movimiento feminista pueden comprenderse mejor desde el campo de conocimiento. Por lo tanto, el punto de partida desde el cual observo, analizo y deseo es el de alguien que busca contribuir desde su formación y entusiasmo a dar cuenta de lo que los feminismos están logrando impugnar y crear.

El diseño metodológico de la investigación combina varias estrategias y tipos de análisis porque los objetivos específicos son de diferente naturaleza y, precisamente, el desafío es plantear una reflexión que ponga en diálogo dos campos de problemas relacionados pero distintos. Los procedimientos y herramientas de análisis utilizados en cada caso se presentan en las secciones del capítulo de análisis correspondientes (5.1 y 5.2). En el marco teórico ya fue

presentado el enfoque teórico-metodológico general. Por lo tanto, este apartado agrego algunas consideraciones metodológicas y describo el trabajo de campo realizado.

Esta es una investigación cualitativa que se orienta por los principios del análisis crítico del discurso, pero que recoge también los planteos de las perspectivas post fundacionales. Más concretamente, la propuesta de desarrollar una crítica generativa que se interese por los momentos de inestabilidad de los órdenes sociales y los modos en que se desafía el discurso dominante y se crean nuevos mundos. Ahora bien, estudiar prácticas discursivas de resistencia o contra hegemónicas implica un desafío metodológico, porque generalmente tienen lugar en contextos poco institucionalizados, donde los procesos de producción de significados son múltiples y dispersos. Si el movimiento feminista es un entramado de colectivos, actores, articulaciones, vínculos y prácticas, ¿cómo acercarse a lo que allí sucede sin reducir su complejidad? Si además ese movimiento está en pleno proceso de masificación, multiplicando su alcance social, la cantidad y tipo de acciones que realiza, el espectro de temáticas que aborda, y el número de personas y organizaciones que lo integran, ¿cómo delimitar un objeto de estudio que sea fiel a esa impronta y a su vez sea abordable para un trabajo de estas características? Es decir, ¿cómo investigar un movimiento en movimiento?

La respuesta que ensayo aquí es que, aunque nunca es posible dar cuenta de la totalidad y complejidad de un fenómeno social, las herramientas etnográficas son las que mejor permiten investigar un objeto con las características mencionadas anteriormente. Los enfoques etnográficos del discurso permiten describir los procesos de producción de significados poniéndolos en relación con las prácticas sociales, en este caso políticas. Mediante la participación, la descripción y los análisis densos, estos enfoques apuntan a descubrir e interpretar qué es significativo en las prácticas sociales situadas (Macgilchrist & van Hout, 2011).

Por eso adopté para esta investigación una perspectiva etnográfica y desarrollé un trabajo de campo que combinó distintas técnicas y abarcó unos cuatro años (tres en la primera etapa, uno en la segunda).

Algunas investigaciones sobre las prácticas discursivas y lingüísticas de otros movimientos sociales proveen pistas acerca de cómo llevar adelante el trabajo de campo cuando se quiere observar el despliegue de acciones de movilización y protesta en la calle. Por ejemplo, el trabajo de Martín Rojo y Díaz de Frutos (2014) sobre el movimiento de los indignados de Madrid y la toma de la Plaza del Sol en 2011 destaca la espontaneidad que caracteriza a estos movimientos y afirma que el espacio configurado por la protesta es cambiante, móvil y efímero. En consecuencia, plantean que los abordajes no pueden tener una planificación previa estricta sino que son más bien el resultado del tránsito y participación de los investigadores en el espacio. Explican también que en su investigación combinaron varias formas de registro (fotográfico, notas de campo, etc.) no con el propósito de conformar un corpus para el análisis sino para identificar las distintas modalidades enunciativas presentes en las movilizaciones. Agregan que fue importante participar de las actividades, movilizaciones y asambleas como cualquier integrante del movimiento. Estas y otras consideraciones que se desarrollan a continuación sobre las técnicas aplicadas fueron tenidas en cuenta a la hora de diseñar el trabajo de campo.

Organicé el trabajo de campo en dos etapas. Cada una de ellas se corresponde con uno de los objetivos específicos. A su vez, en el capítulo 5, el análisis y los resultados se presentan siguiendo este mismo criterio: la sección 5.1 examina las prácticas discursivas públicas del movimiento feminista y la 5.2 reflexiona sobre los procesos que habilitan la toma de la palabra por parte de las militantes que lo integran. Antes de pasar a describir esas etapas, cabe señalar que si bien el movimiento feminista tiene alcance nacional, mi trabajo se centró en Montevideo. Esta decisión se fundamenta, por una parte, en que mi conocimiento del contexto

es mucho mayor porque es la ciudad donde vivo y participo en espacios feministas. Por otra parte, entiendo que es preferible para el abordaje etnográfico plantearse un estudio profundo de un espacio geográfico acotado.

La primera etapa del trabajo de campo atendió a las prácticas discursivas públicas del movimiento feminista. Las técnicas utilizadas fueron: (a) la recolección de textos -en el sentido de Fairclough (2003)- de diverso tipo producidos por el movimiento o sobre el movimiento; y (b) la observación en movilizaciones, reuniones, asambleas y otras actividades públicas. Para la recolección de los textos consideré un periodo de cinco años, comprendido entre la realización del Primer Encuentro de Feminismos (8 y 9 de noviembre de 2014) y fines de 2019. La observación sistemática para esta investigación se realizó durante el periodo 2017-2019.

A partir de la recolección de textos conformé un corpus de discursos públicos que organicé en una serie principal y una complementaria. La serie principal está compuesta por las declaraciones y proclamas de actividades centrales del movimiento feminista en fechas clave como el 8 de marzo (día internacional de las mujeres), el 3 de junio (día en que se realiza la marcha Ni Una Menos contra los feminicidios) o el 25 de noviembre (día internacional de lucha contra la violencia hacia las mujeres). Todos esos textos aportan a comprender las características generales del género discursivo, especialmente en lo que refiere a las formas de enunciación de los textos (ver análisis de la lectura colectiva en el apartado 5.1.2). Luego, dentro de esa serie, seleccioné tanto para el análisis estructural como fino (Jäger, 2003) las cinco proclamas del 8 de marzo del periodo 2015-2019. En la sección 5.1 explico más en detalle las características de estos textos y por qué fueron los que elegí para el análisis. La serie complementaria contiene documentos que aportan elementos para la contextualización. Está compuesta por proclamas de las alertas feministas, entrevistas a las voceras del movimiento en medios de comunicación, consignas y

cánticos pronunciados en las movilizaciones, afiches, convocatorias, volantes, etc. Estos textos aparecen en sitios web de las organizaciones feministas, en la prensa, fueron solicitados a las informantes o fueron recolectados o registrados por mí en el trabajo de campo.

En la primera etapa del trabajo de campo también utilicé la técnica de la observación participante/participación con observación en actividades públicas, encuentros y movilizaciones. Tal como señala Guber (2004), la observación participante sirve para conocer los contextos y situaciones en los cuales se expresan y generan los universos culturales y sociales, en el entendido de que la presencia del investigador permite aprehender los sentidos que subyacen a las actividades. La autora plantea que mientras que los enfoques positivistas bregan porque el investigador mantenga suficiente distancia para observar y registrar, para el interpretativismo los significados culturales se aprenden viviéndolos, siendo la participación una condición del conocimiento. Para ella, la participación pone el énfasis en la experiencia vivida y elaborada por el investigador. Las herramientas son la experiencia directa, el uso de los órganos sensoriales y la afectividad. Se busca la comprensión, no únicamente la explicación. Propone en consecuencia la *participación con observación* o la *participación observante* como técnica. Yo suscribo esta perspectiva sobre la producción de conocimiento, pero además entiendo que la noción de participante observador se ajusta mejor a mi situación, dado que participo activamente en el movimiento. La participación con observación me permitió atender no solo a los contenidos sino también a los procesos de producción y los modos de enunciación de los textos que se seleccionaron para el análisis. Asimismo, contribuyó a poder describir de forma más general el repertorio enunciativo que se despliega en las movilizaciones y las características más relevantes de las prácticas políticas del movimiento. Se tomaron notas de campo y se realizaron registros de audio, fotografía y video en las movilizaciones.

La segunda etapa del trabajo de campo apuntó a conocer qué procesos se dan en los espacios feministas que contribuyen a la toma de la palabra pública y colectiva. Como se verá en el análisis, para cumplir con este objetivo me desplazo de las herramientas del análisis del discurso y apunto a recuperar la reflexión metapragmática de algunas militantes feministas, poniéndolas en diálogo con los aportes de lingüistas y escritoras feministas. El terreno de cómo reflexionan las mujeres y disidencias acerca de sus prácticas discursivas en los espacios de militancia está poco explorado; menos explorado aún está el asunto de cómo se vincula la circulación de la palabra en el marco de espacios organizativos propios con los procesos de enunciación pública de los feminismos. Por lo tanto, considero que la investigación abre un terreno para la reflexión metodológica que se puede seguir profundizando.

Para recoger las reflexiones de las militantes, inicialmente había previsto realizar entrevistas grupales con integrantes de organizaciones feministas o espacios de género, pero la llegada a Uruguay de la pandemia a comienzos de 2020 afectó esos planes. La suspensión de todas las actividades y el “distanciamiento social” que signó la primera etapa de la pandemia hizo que la mayoría de los colectivos feministas dejaran de reunirse o de hacerlo presencialmente. A su vez, la sobrecarga que implicó especialmente para las mujeres hacerse cargo del cuidado material y afectivo de los niños y niñas que dejaron de ir a los centros educativos, de los mayores que no podían exponerse al contacto con otras personas, de quienes vieron su salud afectada, de quienes tuvieron que transitar duelos, etc., hizo que encontrar un tiempo para hacer estas entrevistas fuera inviable. Esto no quiere decir que el movimiento feminista haya desaparecido, de hecho se mantuvieron algunas movilizaciones y las mujeres organizadas siguieron sosteniendo la primera línea de las iniciativas comunitarias que se pusieron en funcionamiento para afrontar la crisis que trajo consigo la pandemia. Fueron y son las protagonistas en la organización de ollas populares, merenderos, huertas comunitarias, iniciativas de apoyo para quienes quedaron sin casa o sin trabajo,

entre muchas otras acciones. Pero en ese tiempo excepcional y doloroso las prioridades de todas (también las mías) fueron otras, la vida nos requería en otros lugares.

En 2021, cuando la pandemia estuvo un poco más controlada, retomé el trabajo de campo. Como tenía bastante avanzado el análisis de la primera parte y ya había formulado una hipótesis, en lugar de hacer las entrevistas colectivas me propuse otra cosa. Realicé un grupo de discusión con integrantes del colectivo feminista Minervas, que yo misma integro desde su creación en 2012. Más allá de que mi implicación con el colectivo me planteaba un desafío importante, lo elegí por cuatro razones. En primer lugar, porque es un colectivo que participó en el Primer Encuentro de Feminismos y en el proceso que le siguió y dio lugar al resurgimiento de las luchas feministas en Uruguay. En segundo lugar, porque es un colectivo que tiene regularmente espacios de autoconciencia, práctica política que surgió en el marco de los feminismos de la segunda ola y contribuyó a politizar y llevar al ámbito público problemas hasta entonces excluidos por considerarse parte de la vida personal (ver 3.3.3.2). En tercer lugar, es un colectivo integrado por unas treinta personas con edades que mayormente se ubican entre los veinte y los cuarenta años, y que se sumaron al colectivo en distintos momentos durante sus diez años de existencia. Esto hace que algunas de sus integrantes hayan llegado al colectivo con experiencias previas de militancia en otros espacios (que se mantienen o no), mientras que para otras el feminismo está siendo su primer ámbito de politización y activismo. Esta combinación me parece interesante y, aunque no es exclusiva, tampoco es tan habitual. El movimiento cuenta con muchos colectivos pero, probablemente por ser más pequeños o estar asociados a una actividad específica (gremial, temática, etc.), suelen ser internamente más homogéneos. La cuarta razón es de orden práctico: a mediados de 2021 el colectivo ya había retomado casi todas sus actividades y estaba manteniendo un funcionamiento casi igual al anterior a la pandemia, por lo tanto fue viable la realización del grupo de discusión.

En el apartado 5.2.3 describo más detalladamente la instancia y cómo registré y procesé lo que surgió de ella. Aquí quiero detenerme en algunas reflexiones que me fueron útiles para esta segunda etapa del trabajo de campo. En primer lugar, es evidente que con los datos que surgen del campo no es posible hacer ningún tipo de generalización. En este sentido, lo que busqué al tomar un caso (el del colectivo Minervas) y ponerlo en diálogo con otros aportes fue abrir algunas líneas de pensamiento vinculadas al segundo objetivo específico de la investigación. Por otra parte, recuperar la experiencia de las militantes feministas no es sinónimo de hacer entrevistas, grupos de discusión, historias de vida o cualquier otra técnica de las que son habituales en los abordajes etnográficos. Como señala Brah (2004), no se trata de tomar a la experiencia como guía directa a la verdad sino interesarse por las prácticas de significación que toda experiencia implica. En este sentido, es pertinente aclarar que con el grupo de discusión no se pretendió acceder a un núcleo real, objetivo y prediscursivo de las vivencias, sino recuperar como se sienten las participantes a la hora de hablar en diferentes ámbitos. En este sentido, es pertinente lo que señala Méndez (2017) cuando sostiene que su investigación sobre los recuerdos no busca datos concretos veraces ni certezas verificables, sino que su interés está en percibir cómo los entrevistados articulan sus historias y emociones. En mi caso, no busco determinar si efectivamente las mujeres y disidencias tienen o no dificultades para hacer oír su voz en algunos espacios mientras que no las tienen en otros (para lo cual sería más pertinente otro abordaje, por ejemplo, análisis conversacional), sino cómo significan la vivencia de hablar en distintos ámbitos.

Otro problema a considerar es la relación entre lo individual y lo colectivo, ya que a través de las experiencias de las militantes feministas no se busca generalizar pero sí dar cuenta de procesos colectivos. Es decir, me interesan los procesos de subjetivación política que se dan en las organizaciones a través de la palabra, pero para dar cuenta de ellos propongo recuperar las experiencias particulares de las

militantes, aunque lo haga a través de una técnica grupal. Sobre este asunto, Brah plantea que las biografías personales y las historias colectivas de un grupo son mutuamente inmanentes, a la vez que son también relacionalmente irreductibles. El lugar de las biografías personales es reconocido también por Volóshinov (2018) al referir a la singularidad en contraposición con la individualidad. Teniendo en cuenta el planteo del autor, es posible decir que lo singular no prescinde nunca de lo colectivo -no puede hacerlo-, al tiempo que lo colectivo se reajusta permanentemente por las acciones singulares.

Para cerrar esta sección, simplemente enumeraré algunas de las dificultades con las que me encontré al desarrollar mi investigación: el cambio constante del campo y la dificultad para delimitarlo; la producción de significados descentralizada; la combinación de diversas modalidades expresivas y semióticas; la co-existencia de lo virtual y lo presencial (o lo *online* y lo *offline*); mi propia implicación con el objeto de estudio; la dificultad para incorporar las dimensiones vinculadas a los afectos, emociones y el cuerpo desde mi formación como lingüista, aún sabiendo que son aspectos muy importantes; los tiempos que requiere el trabajo etnográfico son más largos que los previsto por los plazos formales y mecanismos de financiación de las investigaciones; la necesidad de una pluralidad teórica y metodológica para la que la academia no siempre prepara y además no siempre es bienvenida. Si bien el diseño metodológico apuntó a lidiar lo mejor posible con estas dificultades, es justo reconocer que se mantuvieron como tensiones a lo largo de todo el proceso de trabajo y escritura de la tesis.

5. Análisis

5.1. Las prácticas discursivas públicas del feminismo uruguayo contemporáneo

En esta sección se analizan los discursos públicos del feminismo uruguayo contemporáneo para evaluar en qué medida impugnan el *orden simbólico patriarcal* (Gutiérrez et al., 2018) y qué revelan sobre las formas de hacer política del movimiento. En ese sentido, el punto de partida es entenderlos como discursos de resistencia pero también de esperanza (en el sentido de Macgilchrist, 2016); esto es, como discursos que no solo se oponen al orden patriarcal vigente sino que lo desafían proponiendo una alternativa. Por lo tanto, se busca identificar qué aspectos pueden entenderse como estrategias no contenibles por los marcos de referencia hegemónicos y los caracterizan como discursos contra hegemónicos (en el sentido de Raiter, 1999). En los apartados que siguen examino cómo se construye discursivamente el sujeto político del feminismo y otros sujetos relacionados con él (5.1.1), así como las particularidades que presenta la forma de enunciación de los discursos feministas (5.1.2). Elijo estas dos dimensiones de análisis porque entiendo que son relevantes a la hora de caracterizar las prácticas discursivas del feminismo uruguayo contemporáneo y de ponerlas en relación con las prácticas políticas. A la luz de lo anterior, en el último apartado (5.1.3) me concentro en los rasgos más distintivos de las formas de hacer política que el feminismo propone en el presente.

Para el análisis decidí concentrarme en los discursos que cerraron las movilizaciones del 8 de marzo (8M) en Montevideo entre 2015 y 2019^{21 22}. Si bien estas no son las únicas movilizaciones del movimiento feminista, ni los textos analizados los únicos que circulan, seleccioné estos cinco porque el 8 de marzo es la fecha más relevante para el movimiento y porque -a diferencia de instancias como el 3 de junio o el 25 de noviembre, donde el foco está puesto en los feminicidios y la violencia hacia las mujeres- son discursos que abordan una amplia gama de temáticas. No obstante, siempre que sea pertinente recurriré a otros textos del corpus para ampliar el análisis. Por otra parte, el proceso de interpretación de los textos siempre está informado por elementos que surgen del trabajo de campo, especialmente de la participación observante en movilizaciones y otras actividades del movimiento.

Las cinco proclamas que se analizan fueron elaboradas por la Coordinadora de Feminismos, espacio que en el periodo estudiado organizó las marchas del 8M²³.

21 En el Anexo 1 presento un detalle pormenorizado de las características del corpus, que surge del trabajo de campo y de un primer análisis global de los textos. En el Anexo 3 se presentan los textos completos.

22 Cabe aclarar que aunque el propósito inicial de esta investigación es estudiar ese periodo de cinco años, de forma puntual se incluyen en el análisis referencias a hechos posteriores. En el tiempo transcurrido entre 2019 (fecha prevista para cerrar el trabajo de campo de observación en movilizaciones) y el presente seguí participando del movimiento feminista como militante, pero también como investigadora del proyecto “Poner el cuerpo, tomar la palabra. Indagaciones teórico-metodológicas para una comprensión articulada de las categorías experiencia, cuerpo y lenguaje desde la teoría y la praxis feminista” (Programa de Iniciación a la Investigación, Comisión Sectorial de Investigación Científica, Universidad de la República), del que soy co-responsable junto con Valeria Grabino (docente del Departamento de Antropología Social, Instituto de Antropología, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República). Si bien los objetivos de ese proyecto son diferentes a los de esta investigación (aunque se desprenden de ella), en paralelo a su desarrollo continué escribiendo mi tesis, por lo que, inevitablemente, lo observado y reflexionado en ese marco nutre este análisis.

23 Durante el periodo estudiado, la Coordinadora de Feminismos funcionaba durante todo el año con reuniones quincenales o mensuales. Cada año, su funcionamiento se intensificaba desde fines de enero para preparar la marcha del 8M. En ese marco, los plenarios pasaban a ser semanales y se conformaban varias comisiones: redacción de la proclama, logística, autocuidado (seguridad de la marcha), intervenciones artísticas y culturales, vocería de prensa, etc. Además, en la previa de la marcha, los colectivos que asistían esporádicamente al espacio pasaban a tener una participación más sostenida.

En todos los casos, los textos se elaboraron del siguiente modo: en las semanas previas a cada 8M se conformó en el marco de la Coordinadora una comisión abierta para escribir la proclama. Esa comisión preparó un texto preliminar, que en general recogió elementos de proclamas anteriores (o de los acuerdos del Primer Encuentro de Feminismos para el año 2015) y algunas consignas nuevas pensadas en función de la coyuntura social y política del momento. Esa versión preliminar fue discutida, modificada y finalmente aprobada en uno o varios plenarios de la Coordinadora de Feminismos. En 2019 el procedimiento fue un poco diferente: primero se prepararon diez textos temáticos breves que fueron difundidos durante las semanas previas al 8M. Para algunos de los temas se consultó a colectivos o espacios feministas que los trabajan específicamente; fue el caso de maternidad, educación y salud mental. Luego, esos diez textos sirvieron de base para elaborar la proclama leída al cierre de la marcha. La forma de enunciación de los textos fue cambiando con el paso de los años, desde la lectura por dos representantes de la Coordinadora al cierre de la marcha, hasta la lectura colectiva por las participantes de la marcha en una o varias rondas simultáneas. Esta particularidad, que no se restringe a las movilizaciones del 8M, se examina en detalle en el apartado 5.1.2.

5.1.1. ¡Nosotras paramos! Sujetos políticos y hacer común en los discursos del 8M^{24 25}

En este apartado estudio como las feministas se representan a sí mismas y a otros actores sociales, siguiendo principalmente lo propuesto por van Leeuwen (2008). Su modelo resulta pertinente porque busca determinar de qué modo son representados los actores sociales en el discurso a partir de considerar la agencia en términos sociológicos y lingüísticos. Para esto el autor postula un inventario

24 Un avance de este análisis fue publicado en Furtado (2021).

25 A lo largo de este capítulo se utilizan cursivas cuando se toman ejemplos concretos del corpus (salvo en el caso de fragmentos extensos, que se presentan en párrafo aparte) y se reservan las comillas para sentidos figurados.

socio-semántico de las formas en que los actores sociales pueden ser representados, lo que constituye un sistema o matriz de opciones. A su vez, esto se enmarca en un proyecto mayor que se interesa también por los modos en que las acciones y circunstancias sociales son representadas en el discurso. El modelo distingue dos estrategias de representación de actores sociales: la exclusión y la inclusión. La exclusión puede ser de dos tipos: la supresión, que no deja huellas del actor social en el texto (aunque eventualmente se puede recuperar por contexto o comparación con otros textos) y el *backgrounding*, o puesta en segundo plano, que sí deja huellas. La inclusión puede analizarse mediante la asignación de roles, las estrategias de activación y pasivización, o las categorizaciones. Si bien el sistema de categorías propuesto por van Leeuwen es muy amplio y detallado, en este trabajo me referiré exclusivamente a aquellas que resultan relevantes para mi corpus.

Para el análisis procedí de la siguiente manera: primero realicé un relevamiento de todos los actores sociales presentes en las proclamas, sin detenerme en las formas de representación de los mismos. Luego, los clasifiqué en tres grupos: (a) los actores sociales que constituyen el “nosotras” desde el que se habla, (b) los actores sociales que se ubican como un otro próximo o aliado y (c) los actores sociales que se presentan como un otro antagonista (ver anexo 2). En tercer lugar, apliqué el modelo de van Leeuwen para describir las formas de representación de cada grupo, abordando con mayor detenimiento aquellos que constituyen el “nosotras” que conforma el sujeto político enunciador del discurso. A partir de estos elementos examino en qué medida el sujeto enunciador coincide con lo que el propio discurso construye como sujeto político del feminismo y reflexiono sobre cómo este crea resistencias al orden patriarcal.

5.1.1.1. Nosotras, las otras y aquellos: actores sociales en los discursos del 8M

En los cinco textos se establece desde el inicio un sujeto enunciador amplio, constituido por mujeres y otras identidades disidentes, que se representa mediante estrategias diversas. Siempre se utiliza la primera persona del plural, es decir, se habla desde un “nosotras” y no “de” o “sobre” las mujeres. Por otra parte, aunque aparece de forma puntual la expresión *mujeres* como abarcadora de todas las enunciantoras, la construcción del “nosotras” a lo largo del discurso es plural y aditiva, mediante la introducción progresiva de diversos actores sociales que van conformando el sujeto político que habla. Así, se incluye a personas de distintas edades (*Nosotras, viejas y jóvenes, niñas y adolescentes*), proveniencias étnicas y geográficas (*Afro descendientes, blancas, indígenas, mestizas. Nacimos en Uruguay o no, migramos o estamos de paso. Somos de la capital o del interior, urbanas y rurales*), que desarrollan múltiples actividades (*Nosotras, que estudiamos, trabajamos en nuestras casas y fuera de ellas*), que se vinculan de diferentes modos con la experiencia de la maternidad (*Somos madres, no somos madres, queremos serlo o no; abortamos nosotras mismas, acompañamos a otras o nunca lo hicimos*), con variadas identidades de género y orientaciones sexuales (*Nosotras las mujeres trans, las tortas, las lesbianas, las de identidades disidentes; Nosotres que deseamos amar fuera de las reglas heteronormativas*), que participan en distintos tipos de organizaciones sociales y políticas (*Somos mujeres sueltas y mujeres colectivas, organizadas, institucionales, autónomas, mujeres de partidos políticos, académicas, artistas, cooperativistas, sindicalistas*), etc. En las proclamas de 2017 y 2018 aparecen como enunciantoras las mujeres que paran. Y en 2019 se deja de hablar de *paro de mujeres* para utilizar la expresión *huelga feminista*, introduciéndose más claramente como enunciantoras a las *mujeres, trans, travas, tortas, lesbianas y disidencias*. Precisamente, fue para dar cuenta de todas estas identidades que se decidió abandonar la expresión *paro de mujeres* y convocar, desde ese año y hasta el presente, a la *huelga feminista*.

En todos los casos, con el transcurrir del discurso y conforme se van abordando distintos temas de la agenda feminista, se suman al “nosotras” otros actores

sociales, constituidos como tales a partir de su vínculo con las temáticas abordadas o producto de las relaciones sociales y de poder que se problematizan. Así, por ejemplo, se habla como mujeres que se movilizan contra la discriminación, la violencia y los feminicidios; como poseedoras de cuerpos concretos que reciben esas violencias o que se ponen en movimiento manifestándose contra ellas; como mujeres privadas de libertad; como trans, travas, lesbianas; como trabajadoras; como luchadoras sociales, mujeres en lucha, mujeres que resisten o mujeres que aspiran a la transformación social; como feministas; etc. Al final de cada proclama, aparece como actor social la Coordinadora de Feminismos del Uruguay, que firma las versiones en papel aunque no se nombra al momento de leer los discursos en las marchas.

En los cinco textos aparecen también representados actores sociales directamente vinculados con este sujeto colectivo de la enunciación, que no obstante se presentan como otras y otros. Estos se agrupan en tres tipos: (a) actores sociales aliados, compañeros o antecesores en la lucha feminista; (b) actores sociales por los cuales se expresa preocupación, interés o se denuncia su situación; y (c) actores sociales que se ubican como un otro en el presente pero se aspira a que formen parte del “nosotras” en el futuro. Entre los primeros se encuentran las mujeres que constituyen la genealogía del movimiento feminista (*Están con nosotras las diversas mujeres que se hicieron oír a lo largo de la historia, que nos regalaron su lucha florecida y amorosa, que comparten su potencia revolucionaria*), los movimientos que se organizan en torno a otras luchas (*Están con nosotras quienes han construido al movimiento social uruguayo y latinoamericano, solidario, rebelde y organizado*), las organizaciones que se declaran antipatriarcales, otras militantes sociales, los varones antipatriarcales, quienes participan en las alertas feministas, las redes feministas y el feminismo internacional, y las mujeres en general. Los actores sociales por los que se expresa preocupación son las activistas sociales amenazadas o asesinadas en distintas partes del mundo (por ejemplo, la proclama de 2016 empieza con una frase de

Berta Cáceres y la denuncia de su asesinato días antes), las víctimas de feminicidio, las mujeres que sufren abuso y violencia, las personas discriminadas por su identidad de género u orientación sexual, las mujeres más pobres, las trabajadoras de fábricas ocupadas, las personas presas o muertas por abortar o acompañar abortos fuera del sistema de salud, los hijos e hijas y los seres amados. Finalmente, salvo en 2019, los textos convocan a otras mujeres, expresando el deseo de que pasen a ser parte del “nosotras”, es decir, que se integren al feminismo (*¡Mujer escucha. Únete a la lucha!*). Estas son representadas como *otras mujeres, más mujeres* o *compañeras*, como asistentes y espectadoras de la movilización, como aquellas a quienes se invita a luchar, y como *mujeres en tiempo de rebelión*.

La apelación a la auto organización de las mujeres y disidencias es un tópico central de los discursos del 8M. Sin embargo, la proclama de 2019 hace más énfasis en las distintas personas movilizadas que en las que se aspira a que se sumen a la lucha. Para interpretar este cambio de énfasis, desde la auto organización de las mujeres y disidencias a la variedad de luchas que las feministas están dando en ese presente, hay que considerar que en los cinco años transcurridos entre 2015 y 2019 el movimiento creció, combinando masividad y capilaridad (Furtado & Sosa, 2020). Es decir, se consolidó como un movimiento que convoca manifestaciones de cientos de miles de personas, a la vez que se conforma por una multiplicidad de redes y tramas formales e informales, reuniendo una amplia variedad de experiencias y formas organizativas con escalas diversas. Como señalamos en Furtado y Sosa (2020), cada 8 de marzo implica un importante trabajo de organización y articulación política, generándose vínculos, redes y espacios que se mantienen más allá de la fecha puntual. El 8M de 2019 se caracterizó por convocar a una cantidad enorme de mujeres y disidencias, organizadas en una multiplicidad de espacios que surgieron o se consolidaron entre 2018 y 2019: colectivos de maternidades feministas, de profesoras de secundaria, de maestras, de actrices, de mujeres del carnaval, de músicas, de

vecinas, de mujeres cooperativistas, etc., que se sumaron a los colectivos feministas y comisiones de género de organizaciones gremiales y sindicales que ya venían participando de las marchas.

Los actores sociales antagonistas son aquellos “otros” que limitan la autonomía u oprimen a las mujeres y otras identidades disidentes. Aparecen representados como individuos, colectivos o mediante términos abstractos (generalmente nominalizaciones). Se menciona a los hombres/varones, representados mediante su adscripción a categorías propias de la identidad hegemónica (*hombre blanco, heterosexual y burgués*), y a quienes ejercen violencia contra las mujeres, especialmente los feminicidas y asesinos de activistas sociales. Como actores que limitan la autonomía de las mujeres aparecen los poderes médico, político, judicial y religioso; el sistema de salud; los responsables de las limitaciones de la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo; y quienes imponen su moral y los estereotipos de feminidad dominantes (*Quitemos los velos morales que se imponen sobre nuestras prácticas y nos siguen condenando*). En 2019, estos actores siguen siendo nombrados específicamente, pero también aparecen asociados a expresiones como *avanzada fascista* o *avance disciplinador*. Este elemento novedoso introduce la preocupación por la consolidación de una ofensiva conservadora que existía en el continente, pero se expresaba tímidamente en el país. En términos más estructurales, se responsabiliza al *sistema*, al *capitalismo*, al *patriarcado*, al *racismo* o al entramado de todos ellos por las opresiones que sufren las mujeres y disidencias. También son antagonistas *la cultura de la violación*, la violencia machista, la violencia obstétrica y la división sexual del trabajo.

Como puede verse, abundan las nominalizaciones para representar a los actores sociales antagonistas. La nominalización es una estrategia de exclusión parcial (*backgrounding*) que generalmente disimula la responsabilidad del actor social. Expresiones como *cultura de la violación* (proclama 2019) o las nominalizaciones

antes mencionadas son supresiones que podrían interpretarse de manera simple como mecanismos para esconder a los responsables concretos de ciertas acciones. Pero tratándose de un discurso de resistencia puede hacerse una interpretación alternativa: el descentramiento de los actores sociales individuales se adecúa a la intención política de evidenciar el carácter estructural y sistemático de la violencia que reciben cotidianamente las mujeres. En este sentido, el principal problema no son, por ejemplo, los violadores -o sea, unos pocos hombres cuyas conductas individuales se consideran un “desvío”- sino una cultura en la cual no funciona el principio de inviolabilidad del cuerpo femenino.

Al aplicar el modelo de van Leeuwen a este corpus, se destaca para los tres grupos el recurso de la generización (*genericisation*) y son pocos los ejemplos de individualización²⁶. La clasificación es un elemento central en la construcción de concepciones sobre la realidad social a partir de la experiencia concreta (Kress y Hodge, 1979 en van Leeuwen, 2008). En este caso, los diversos actores sociales son representados mayoritariamente como clase y no como individuos, con lo cual parece suscribirse una visión de lo social que entiende que hay clases que constituyen lo real, siendo los participantes concretos especímenes o ejemplos de dichas clases. No obstante, esto no debe ser interpretado en forma estricta para los discursos analizados. Si se considera, por ejemplo, la referencia a las mujeres de diversas edades que conforman el “nosotras”, hay un cambio desde la asociación, mediante parataxis (*Nosotras, viejas y jóvenes, niñas y adolescentes*; proclama 2017), hacia la asimilación por colectivización (*Nosotras diversas en edad*; proclama 2018). Es pertinente recordar lo que señala van Leeuwen en relación a estas dos estrategias: mientras que la parataxis establece una alianza relativa a un tema o actividad y no un grupo estable o institucionalizado, la asimilación simplemente representa como grupo a los individuos, produciendo un único actor

26 Son excepciones las menciones a Berta Cáceres y Ahed Tamimi en las proclamas de 2016 y 2018.

social²⁷. Esto podría explicarse por la necesidad de abreviar las proclamas para la lectura colectiva o por la consolidación del movimiento como grupo social diverso, pero grupo al fin. De todos modos, más allá de qué motivos operaron en la instancia de producción, importa considerar los efectos de sentido que estas opciones suponen en el momento de la recepción/interpretación del discurso.

Es muy recurrente en el corpus el uso de funcionalizaciones y categorizaciones, es decir, la representación de actores sociales a partir de identidades o funciones compartidas y no a través de la nominación. Algunos ejemplos son las expresiones *estudiantes, trabajadoras, jubiladas, desempleadas* cuando se representa al “nosotras” o *personal médico* cuando se mencionan los actores antagonistas. Se destacan también los ejemplos de identificaciones, ya sea mediante clasificación (*mujeres, varones, el hombre blanco, heterosexual y burgués*), identificación relacional (*madres, hermanas, compañeras, nuestros hijos e hijas*) o identificación física (*blancas, mestizas, niñas, viejas*). Sobre esta última cabe destacar, como señala van Leeuwen, que es un tipo de identificación connotativa que sobre determina al actor social. En el caso del color de la piel, por ejemplo, no solo se describe una característica física, sino que se adscribe al actor a una categoría social, en este caso racial.

Las múltiples referencias al cuerpo de las mujeres en general o a algunas de sus partes en particular (*ojos inquietos, voces que se elevan, puños decididos*) pueden ser interpretadas según el modelo de van Leeuwen como somatizaciones, es decir, como una estrategia de impersonalización mediante objetivación. Según el autor, uno de los efectos de la impersonalización es dar autoridad o fuerza a una cualidad o actividad del actor social. Por otra parte, también se utiliza la somatización para referir a los hombres que asesinan a las mujeres, como en *la abrumadora cantidad de mujeres asesinadas en manos de un hombre* o *atrás de*

27 Aunque en este caso cabe señalar que el uso de *diversas* puede ser un matiz que resiste a la completa asimilación.

cada mujer muerta a manos de un varón. En este caso, la impersonalización que deriva de las expresiones *manos de un hombre* o *manos de un varón* permite referir a la violencia ejercida por varones, sin generalizar a todos (no se dice “a manos de los hombres/varones”) pero evitando al mismo tiempo referir a los feminicidas en concreto, ya que, como fue señalado, se entiende a la violencia como un problema estructural de la sociedad y no como un fenómeno individual.

Por último, resta señalar que la presentación de los actores aliados y antagonistas se hace en forma progresiva, en la medida en que se abordan distintas temáticas, mientras que la construcción del “nosotras”, aunque también es progresiva y se vincula a los temas, aparece como una línea argumental en sí misma. Esto se analiza más detalladamente a continuación.

5.1.1.2. Existimos porque resistimos o la construcción de un “nosotras”

Como señalé en el apartado anterior, además de su construcción progresiva a lo largo del texto, los discursos analizados se preocupan por establecer explícitamente el “nosotras” desde el cual se habla. Esto se hace al inicio de los discursos mediante un pasaje o párrafo destinado a tal fin. La proclama de 2015 comienza con una referencia exofórica hacia las mujeres que allí se encuentran: *Acá estamos, estas somos... Hasta acá llegamos, pisando fuerte y alzando nuestra voz para celebrar nuestra lucha*. A continuación, el texto se aboca a situar la diversidad de identidades y experiencias que constituyen el “nosotras”, reunidas en este caso a partir del *somos*:

Somos todas mujeres: adultas, jóvenes, niñas, viejas. Afro descendientes, blancas, indígenas, mestizas. Nacimos en Uruguay o no, migramos o estamos de paso. **Somos** de la capital o del interior, urbanas y rurales. **Somos** estudiantes, trabajadoras, jubiladas, desempleadas, militamos hace años, hace meses, o recién nos estamos acercando. Nos reconocemos lesbianas, heterosexuales, bisexuales, mujeres trans, queer, cis. **Somos** madres, no **somos** madres, queremos serlo o no; abortamos nosotras mismas, acompañamos a otras o nunca lo hicimos. Nos parió

una mujer, que fue parida por una mujer, que fue parida por otra mujer. **Somos** mujeres sueltas y mujeres colectivas, organizadas, institucionales, autónomas, mujeres de partidos políticos, académicas, artistas, cooperativistas, sindicalistas. **Somos** todas feministas. (Proclama 8M 2015)

El comienzo del discurso (*acá estamos, estas somos*) y esta repetición del verbo *ser* ubica a este pasaje como una declaración de existencia. A su vez, la anáfora enfatiza, da fuerza al discurso. Siendo que la marcha de 2015 era la primera que se volvía a convocar luego de casi treinta años, parece necesario afirmar una existencia social. El pasaje muestra, además, que se intenta establecer una existencia diversa, reunida a partir de dos elementos comunes: *somos todas mujeres y somos todas feministas*. A lo largo de esta proclama, pero también en las subsiguientes, se verá que esta referencia a las *mujeres* no implica la exclusión de otras identidades, aunque será con el paso de los años que esas otras identidades cobrarán mayor protagonismo. Por otra parte, la expresión que cierra el párrafo y condensa la diversidad enumerada antes, *somos todas feministas*, define un común existencial a partir de una lucha y un posicionamiento político compartido, y no exclusivamente a partir de una identidad de género. Esta misma idea se resume en la consigna *existimos porque resistimos*, que circula en proclamas, carteles y posteos.

En 2016, luego de un año de movilizaciones ante cada feminicidio y donde se marchó también el 3 de junio, la existencia parece estar establecida. Se pasa entonces de la declaración a la reafirmación de una existencia colectiva que se enuncia, ahora sí, desde un *nosotras*:

Nosotras, mujeres, hermanas, compañeras, trabajadoras. **Nosotras**, viejas y jóvenes, niñas y adolescentes. **Nosotras**, las afro, las blancas, las indígenas, las mestizas. **Nosotras** las de este lado del río, las de otros mares. **Nosotras** las del campo, las de la ciudad, las privadas de libertad. **Nosotras**, que estudiamos, trabajamos en nuestras casas y fuera de ellas. **Nosotras**, activistas y militantes sindicales, sociales, estudiantiles, intelectuales, políticas, artistas. **Nosotras**, lesbianas, heterosexuales, bisexuales, trans, cis, queer. **Nosotras** las que parimos y abortamos, las que cuidamos y las que no deseamos cuidar. **Nosotras**, mujeres,

hermanas, compañeras, trabajadoras: ¡Estamos juntas, en alerta y en las calles una vez más! (Proclama 8M 2016)

Nuevamente aparece la anáfora (repetición de *nosotras* al inicio de cada oración) para aportar fuerza elocutiva y cadencia al discurso, recurso que será una constante en los textos analizados. Al igual que en 2015, se reúne una diversidad de identidades, experiencias y realidades. Por otra parte, el cierre del párrafo, *¡Estamos juntas, en alerta y en las calles una vez más!*, define un modo de estar en el mundo (*juntas*) que habilita la agencia.

En 2017 se habla desde un *nosotras* igualmente diverso, pero se agrega una acción social, el paro, como elemento común que reúne a los actores representados:

Nosotras paramos. Nosotras, mujeres, compañeras, trabajadoras. **Nosotras**, desde las niñas hasta las mujeres de más edad. **Nosotras**, que estudiamos, trabajamos en nuestras casas y fuera de ellas. **Nosotras** las libres, las encerradas y las locas. **Nosotras** que tenemos la piel de diversos colores, y raíces en distintos pueblos. **Nosotras** que deseamos amar fuera de las reglas heteronormativas. **Nosotras** las mujeres trans, las que parimos hijas e hijos o las que no queremos hacerlo **¡Paramos y estamos juntas, en alerta y en las calles una vez más!** (Proclama 8M 2017)

El paro, la movilización y la presencia en la calle se constituyen a partir de aquí en el común del movimiento. Se preservan las distinciones identitarias y la inclusión de múltiples experiencias, pero se pone en relieve la capacidad de hacer juntas. Así, lo que funciona como elemento aglutinador son las acciones compartidas y no la unicidad o identidad del actor social, gesto que muestra una búsqueda por accionar desde una política del hacer y no del ser²⁸. Esta es una estrategia

28 Esta forma de hacer política se empezó a esbozar en la primera reunión de la Coordinadora de Feminismos: “Quienes participamos del espacio nos sabemos diversas, pero queremos trabajar juntas y estamos dispuestas a construir acuerdos. Sabemos que no los tendremos en todos los temas, pero apostamos a fortalecernos a partir de los puntos en común. [...] Retomando la consigna de poner al movimiento en movimiento, este es un espacio desde donde, entre otras cosas, pensaremos actividades conjuntas. [...] Además es un espacio desde donde proponernos objetivos políticos, temas a trabajar, etc. Se acuerda que es necesario construir una agenda propia. Se valora que esto es muy importante, pero es algo a ir construyendo a medida que trabajamos juntas y vamos generando instancias de encuentro, deliberación y acción.” (Acta de la primera reunión de la Coordinadora de Feminismos, 11 de diciembre de 2014).

interesante si se considera que el movimiento feminista resurge luego de un período en el que las políticas de identidad basadas en la noción de *reconocimiento* -junto con el proceso de institucionalización ya referido- funcionaron como elemento desarticulador, instalando en los movimientos sociales una lógica capitalista donde cada quien reclama más para sí (Draper, 2017)²⁹. Por otro lado, a partir de 2017 se observa en el corpus un mayor énfasis en las acciones sociales que se llevan a cabo desde el “nosotras”, lo que puede interpretarse como consolidación de un sujeto político con capacidad de agencia³⁰.

La proclama de 2018 es similar a la de 2017 en los aspectos recién referidos. Se observa tanto la afirmación del “nosotras”, nuevamente compuesto por una diversidad de actores sociales, como el énfasis en la acción del paro como aspecto común:

Nosotras mujeres. **Nosotras** trabajadoras con o sin salario.
Nosotras estudiantes. **Nosotras** compañeras.
Nosotras las afro, las de los pueblos originarios, las rurales, las urbanas.
Nosotras las mujeres trans, las tortas, las lesbianas, las de identidades disidentes.
Nosotras las que parimos o las que no queremos hacerlo.
Nosotras las libres, las encerradas y las locas.
Nosotras diversas en edad, en piel, en procedencia y en deseo.
¡Hoy 8 de marzo **nosotras paramos y nos movilizamos!**

Nosotras todas, paramos. Cada una paró dónde y cómo pudo.
Hicimos asambleas. Reflexionamos y cuestionamos cada opresión que sentimos.
Desplegamos toda nuestra creatividad para invitar a otras.
Por un rato dejamos de producir, de cuidar y de consumir.
Nos dimos tiempo para cuidarnos a nosotras mismas.
Y estamos ahora en la calle para encontrarnos, mirarnos, reconocernos.
¡Paramos y estamos juntas una vez más!

29 Sobre este asunto Draper (2017) señala además: “las exploraciones en lo común, como horizonte de transformación y como deseo, se conectan con un interés en atender a los procesos colectivos de construcción de formas de espacios y tiempos de vida en común que no pasen necesariamente por la lógica de la transacción económica” (p. 189).

30 Sería interesante en trabajos futuros ampliar el análisis y aplicar también a este corpus el modelo de acciones sociales de van Leeuwen (2008).

(Proclama 8M 2018, se mantiene la disposición textual original)

Como particularidad, hay una ampliación de las acciones sociales vinculadas al paro que se destacan: lo que en 2017 era mencionado simplemente como *paro*, amplía sus sentidos en 2018 para designar un espectro de actividades que se suspenden el 8 de marzo (trabajo asalariado, trabajo doméstico, consumo) y a otras que se realizan especialmente ese día (asambleas, cuidado de sí mismas, generación de espacios de encuentro, convocatoria a otras mujeres, etc.). De todos modos, hay una conciencia de que no todas pueden parar (*Cada una paró donde y como pudo*), planteándose como objetivo principal del 8M que el día sirva para producir tiempos y espacios propios.

La presentación del sujeto enunciador en la proclama de 2019 es prácticamente igual a la de años anteriores, pero esta vez se alternan los pronombres *nosotras* y *nosotres*:

Nosotras compañeras, desde las niñas hasta las de más edad. **Nosotres**, que estudiamos, trabajamos en nuestras casas y fuera de ellas. **Nosotras** las libres, las encerradas y las locas. **Nosotres** que tenemos la piel de diversos colores y raíces en distintos pueblos. **Nosotres** que deseamos amar fuera de las reglas heteronormativas. **Nosotras** las que parimos, las que no podemos o no queremos hacerlo. **¡Paramos y estamos juntas, en alerta y en las calles una vez más!**
(Proclama 8M 2019)

Como ya fue señalado, en 2019 la Coordinadora de Feminismos optó por convocar a una *huelga feminista* en lugar de a un *paro de mujeres*, con el propósito de incluir a un espectro amplio de identidades que forman parte de la lucha feminista pero no siempre se identifican como mujeres (personas transgénero, lesbianas, personas no binarias, etc.). Esta decisión política se refleja en el discurso, por un lado, a través de las referencias a esta diversidad de identidades (*traemos a la memoria la lucha de las mujeres, trans, travas, tortas, lesbianas y disidencias; Estamos en Huelga feminista, para que nuestras voces como trans, travas, lesbianas, tortas, mujeres y no binaries sean escuchadas*) y,

por otro, a través del uso de lo que se conoce como lenguaje inclusivo³¹. Si bien las guías y manuales de lenguaje inclusivo de circulación local proponen el uso de desdoblamientos (todos y todas), barras (todas/os) u otros recursos gráficos (tod@s), es habitual que organizaciones sociales, activistas y militantes usen la -x o la -e en sustitución de la vocal del morfema de género (todxs, todes). Esto se hace porque se considera que el uso de la -a junto con la -o reproduce una concepción binaria del género, que solo reconoce la existencia de varones y mujeres y excluye a otras identidades. En este caso, consistentemente con la intención política de integrar en el discurso del feminismo a personas que en los hechos ya eran y siempre fueron parte del movimiento, se apela al uso de la -e en alternancia o combinada con la -a (*nosotres*, *nosotras* o bien *nosotras* y *nosotres*)³².

Si bien la voluntad de incluir en la construcción del “nosotras” una amplia diversidad de actores sociales es una intención ya presente desde 2015, es pertinente señalar que durante 2018 hubo una importante movilización social a favor de la aprobación de la Ley Integral para Personas Trans (ley 19.684), que avanzó en el reconocimiento legal de estas identidades. Esta lucha estuvo encabezada por organizaciones que nuclean específicamente a personas trans, pero tuvo un fuerte acompañamiento de organizaciones feministas y de la diversidad sexual.

La alternancia de los pronombres *nosotras* y de *nosotres* es también un rasgo interesante. A diferencia de las iniciativas institucionales de lenguaje inclusivo,

31 Llamo “lenguaje inclusivo” a un conjunto de estrategias lingüísticas que buscan visibilizar a las mujeres y otras identidades no binarias, centradas principalmente en evitar el uso del morfema de género masculino en sentido genérico (Furtado, 2018a, 2013a).

32 Es interesante notar que este proceso continuó y en 2022 la combinación de formas con -e y con -a se puso en práctica no solo con el uso desdoblamientos (del tipo *nosotras* y *nosotres*) sino con su inclusión en la misma palabra, tal como muestra este ejemplo: “Tejido feminista nace del deseo de colectivas y compañeraes por entramar juntaes nuestro tiempo abierto de rebelión” (post en redes sociales de Tejido Feminista Montevideo, 25 de febrero de 2022, disponible en: <https://www.instagram.com/p/CaZ-VIKLFpS/?igshid=YmMyMTA2M2Y=>).

parecería que desde el movimiento no se busca instalar una nueva norma. Tampoco se abandona la categoría *mujer* (ni los pronombres asociados a ella), que sigue teniendo presencia importante en el discurso. Sí se cambia al principio del párrafo la expresión *Nosotras mujeres*, que aparecía en los años anteriores, por *Nosotras compañeras*. De este modo, el acento está puesto en la relación política entre las enunciadoras más que en la identidad. Se expresa así un afianzamiento del movimiento a través del estrechamiento de lazos, aspecto que resulta más evidente al contrastar la referencia exofórica difusa del *Acá estamos, estas somos* (2015) con el *Nosotras compañeras* (2019).

El párrafo de presentación del “nosotras” de 2019 culmina con la consigna *¡Paramos y estamos juntas, en alerta y en las calles una vez más!*. Sin embargo, es pertinente señalar que, en lo que sigue, ocho de los doce párrafos de la proclama comienzan con la frase *Estamos en Huelga feminista* (siete ocurrencias) o *Estamos en Huelga* (una ocurrencia). Siendo que el *nosotras paramos* aparecía como rasgo relevante para la conformación y caracterización del sujeto enunciador -lo cual me permitió afirmar que el feminismo propone una política basada en el hacer común más que una política del ser-, es necesario valorar las implicancias de esta nueva fórmula.

La huelga se presenta como un estado por el que se está transitando ese día, el 8 de marzo, como consecuencia de haber decidido parar las actividades (tanto el trabajo productivo como el reproductivo) y producir un tiempo propio que todavía está transcurriendo. A su vez, esa decisión se toma por una serie de situaciones que se denuncian a lo largo de la proclama, utilizando para eso la estructura *Estamos en huelga feminista, porque....*. Es decir, ante una serie de violencias y opresiones se decide accionar para producir un estado y un tiempo diferentes: la huelga. Se interrumpe una cotidianidad que ya no es tolerable para instalar un momento excepcional donde se enuncia lo que ya no se quiere, lo que ya se está haciendo y lo que se pretende lograr, un momento de resistencia y también de

esperanza. En tanto no es una cualidad inherente sino elegida, producida por una acción/decisión, la huelga queda configurada como una prerrogativa de las mujeres y disidencias. De este modo, se construye un sujeto político en lucha y con capacidad de agencia, el énfasis en la idea de estar en huelga da cuenta de una capacidad política de las feminsitas para disponer de sí mismas, sus acciones y su tiempo.

No obstante, cabe señalar que a través del uso de la construcción *Estamos en huelga feminista, porque...* esa capacidad política siempre se presenta en contraste y a la vez en relación con aquello que se denuncia. Así, la mayor parte del texto está estructurado en torno a lo que se rechaza y esta es una diferencia con los años anteriores. Pese a ser también textos de denuncia, estos parecen dar más espacio a destacar lo que el movimiento feminista está construyendo, la presencia que se ha logrado sostener en la calle, las estrategias colectivas para enfrentar la violencia, la importancia de encontrarse entre mujeres, la invitación a auto organizarse y a imaginar el mundo al que se aspira. En la proclama de 2019, en cambio, lo que se quiere o ya se está haciendo aparece mayormente en las consignas destacadas al final de cada párrafo, que funcionan como respuestas a lo que se denuncia en cada caso.

Estamos en **Huelga** porque en las instituciones educativas nuestro trabajo y accionar siguen desvalorizados e invisibilizados, porque los contenidos curriculares niegan nuestra presencia y aportes. **¡Construyamos otras prácticas que nos encuentren juntas y juntas a estudiantes, madres y cuidadoras!** (Proclama 8M 2019, negritas en el original)

De todos modos, aunque tenga menos centralidad, lo que las militantes están haciendo juntas forma parte del discurso. Se resalta sobre todo la capacidad de lucha o acción colectiva para resistir y crear: *Somos parte de una historia y un presente de rebeldía que desborda fronteras; Resistimos ante todo discurso odiante, biologicista, moralista, racista y fundamentalista; desarrollamos nuestras propias formas de luchar; Nos reinventamos en la lucha y sentimos la*

experiencia de libertad; Desplegamos nuestra creatividad y nuestra fuerza colectiva, nos hermanamos para seguir con el puño el alto y la dignidad rebelde; entre otras.

5.1.2. Decir la rebelión: hacer otra política desde la enunciación

La construcción de este sujeto, discursivo y político, plural se logra también mediante la lectura colectiva de las proclamas al final de cada movilización. Los textos que funcionan como discursos de cierre de todas las movilizaciones feministas se leen al unísono en la calle, en una o varias rondas conformadas por todas las personas que participan y quieren hacerlo. Para esto, las proclamas se imprimen y se distribuyen en el momento. En el caso del 8M, por ser una movilización significativamente más grande que otras del movimiento, el texto se difunde en redes el mismo día o el día antes, además de que también se imprime y es distribuido durante la movilización. Una vez en el punto de llegada, se lee.



Lectura colectiva de la proclama en una alerta feminista
Fuente: Colectivo RebelArte



Lectura colectiva de la proclama el 8M de 2019
Fuente: Colectivo RebelArte

La primera vez que la lectura colectiva tuvo lugar fue el 3 de junio de 2016, en la marcha *Ni una menos*. En una entrevista realizada unos días antes, las integrantes de la Coordinadora de Feminismos decían lo siguiente:

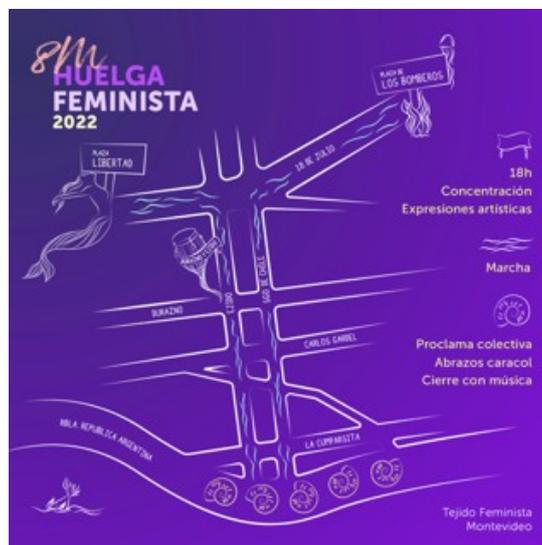
Una de las cosas que pensamos que puede ser una innovación es la proclama. Se va a entregar a las personas que vayan una copia y la leeremos todas. Deseamos compartir eso, va a ser una forma de horizontalizar y participar, porque nos pertenece. Pretendemos que todas las que vayamos, al unísono, leamos juntas la proclama del Ni una menos, porque tiene que ver con todas nosotras. (Zur, 31 de mayo de 2016³³)

A partir de ese momento, la lectura colectiva se incorporó a las alertas, a las marchas del 8M y a la mayoría de las movilizaciones feministas que tienen lugar en Montevideo. Con el paso del tiempo, “esta práctica ha ido reforzando su sentido, al punto tal de que aquello que se presentaba casi como ensayo entonces [2016], se reivindica hoy como uno de los rasgos centrales” (Furtado & Grabino, 2018, p. 30). Así por ejemplo, en los días previos al 8M de 2018, se planteaba lo siguiente:

33 Disponible en: <http://www.zur.org.uy/content/juntas-y-en-las-calles>

Leemos la proclama de forma colectiva, en ronda y sin estrados porque lo primero que queremos es hablarnos a nosotras mismas, reconocernos, hacernos espejo de mujeres en lucha. (Volante de la Coordinadora de Feminismos convocando a la marcha del 8 de marzo de 2018³⁴)

Si bien excede el periodo analizado, es pertinente resaltar que a partir del año 2020, la lectura colectiva de la proclama, junto con otros elementos como las intervenciones artísticas, es incorporada a los mapas que difunden el recorrido y las actividades del 8M en Montevideo.



Mapa de difusión de la marcha principal del 8M de 2022
Fuente: Tejido Feminista Montevideo

Esta forma de enunciación se constituye como un modo a la vez novedoso y particular de hacer pública una voz colectiva. Como adelantamos en Furtado y Grabino (2018), por una parte hay un descentramiento del interlocutor: las mujeres se están hablando, antes que nada, a sí mismas; por otra parte, esta

34 Disponible en:
<https://www.facebook.com/coord.feminismos.uy/photos/pcb.2022026691352801/2022370504651753/?type=3&theater>

modalidad desafía las formas tradicionales de enunciar públicamente una voz colectiva. A continuación se profundizará en estos dos rasgos.

5.1.2.1. Particularidades en la articulación de una voz colectiva

Para discutir las implicancias lingüísticas y discursivas de la lectura colectiva de las proclamas en las movilizaciones feministas, recuperaré algunas ideas de la teoría de la enunciación tal como fue desarrollada en el marco del análisis del discurso francés (cf. Benveniste, 1997 [1971], 1999 [1977]; Ducrot, 1984), así como algunas revisiones y ampliaciones planteadas posteriormente (cf. Charaudeau & Maingueneau, 2005; Maingueneau, 2018).

La enunciación es un asunto de interés para la lingüística y los estudios del discurso, entre otras cosas, porque se la considera “el pivote entre la lengua y el mundo” (Charaudeau & Maingueneau, 2005, p. 210). Siguiendo a Benveniste (1997), es mediante la inscripción de la subjetividad en el lenguaje que el locutor tiene la capacidad de plantearse como sujeto. De allí deriva la relevancia de la enunciación, que Benveniste (1999) define como el acto individual de utilización de la lengua. Ahora bien, esta concepción individual de la enunciación debe problematizarse, y de hecho es lo que hicieron tanto los aportes teóricos posteriores como algunos trabajos empíricos. La complejización de la comprensión puramente individual de la enunciación fue articulada de dos maneras: por una parte, lo meramente individual se puso en cuestión a través de una mirada discursiva del proceso de enunciación que incorpora el contexto social en el análisis y no solo al individuo que enuncia. Por otra parte, con el desarrollo de la noción de *polifonía* (Ducrot, 1984) apareció la posibilidad de distinguir entre el sujeto que efectivamente produce el enunciado, el sujeto que se hace responsable del mismo, el sujeto fuente del punto de vista, etc. A continuación ahondo un poco más en cada uno de estos desplazamientos teóricos.

Como se sostiene en Charaudeau y Maingueneau (2005), una concepción lingüística de la enunciación la describirá como el conjunto de operaciones que constituyen un enunciado y son efectuadas por el sujeto hablante. Una concepción discursiva, en cambio, la entenderá de modo más complejo como un “acontecimiento único definido en el tiempo y en el espacio” (p. 210), es decir, en un determinado contexto social. Por lo tanto, desde la perspectiva del análisis del discurso “no es posible contentarse con una definición estrictamente lingüística de la enunciación que la considera tan solo como una puesta en funcionamiento individual de la lengua” (Charaudeau & Maingueneau, 2005, p. 213).

En lo que refiere a la subjetividad hablante, las reflexiones de Ducrot (1984) sobre polifonía instan a considerar las distintas voces que se pueden identificar en el proceso de producción del enunciado. Para él, la enunciación puede ser considerada con independencia de todo autor, ya que el individuo que produce el enunciado no necesariamente se hace responsable de él. A partir de aquí, la noción de enunciador va a establecer relaciones próximas con otras nociones, como *locutor*, *sujeto hablante* y *punto de vista*, cuya distinción y delimitación mutua es siempre compleja. Ducrot distingue entre dos tipos de locutores: el emisor, o sujeto empírico que produce el discurso pero es exterior a este, y el enunciador o locutor propiamente dicho, que es interior al acto de enunciación y se construye discursivamente como su responsable. Este esquema plantea una distinción analítica que puede operar sobre un mismo individuo real o no. Pero al aplicarlo a la lectura colectiva de las proclamas, se presenta el problema de que quienes las elaboran y quienes las leen no son exactamente las mismas pero tampoco completamente diferentes. Es decir, aparece aquí el interesante fenómeno de estar ante un discurso político que se elabora colectivamente y se enuncia también colectivamente, por unas emisoras que se piensan a sí mismas como locutoras, y por unas locutoras que, hayan participado o no del proceso de elaboración de la proclama, asumen su responsabilidad como sujetos discursivos pero también

como sujetos empíricos, porque el sujeto político que componen abarca ambas dimensiones. Como ya fue señalado, el “nosotras” se conforma implícitamente a lo largo de los discursos, pero también se presenta explícitamente porque hay una intención manifiesta de darle existencia social y política.

Por otra parte, si bien el planteo de Ducrot cuestiona la idea individual de enunciación al ampliar la cantidad de posibles sujetos involucrados en el proceso, lo cierto es que cada uno de ellos sí está pensado en términos individuales, cuando todos o al menos algunos de esos sujetos podrían ser colectivos. Este problema fue abordado por la escuela francesa del análisis del discurso, que propuso la noción de *locutor colectivo* para designar a un grupo que constituye una comunidad discursiva (Charaudeau & Maingueneau, 2005). No obstante, las investigaciones clásicas en esta línea se basaron principalmente en discursos provenientes de partidos, sindicatos, colectivos u otros grupos organizados (Charaudeau & Maingueneau, 2005). En el marco de estas comunidades se identifica la figura que podríamos denominar “referente” o “líder”, que sería quien produce los discursos que se asumen como representativos del grupo. A su vez, se plantea que esa figura puede coincidir con la persona que oficia de portavoz, es decir, el enunciador que habla en nombre del grupo. De este modo, la noción de locutor colectivo fue utilizada para designar a un locutor que habla en nombre de un grupo, al grupo mismo en el caso de textos escritos o, en el marco del análisis de la conversación, para describir los procesos de cooperación entre interlocutores (Maingueneau, 2018).

Es interesante observar en este punto como la teorización misma de la idea de locución colectiva está atravesada por la lógica de la política representativa. Tal como se plantea en Charaudeau y Maingueneau (2005), en los estudios que trabajan con este concepto se anula heurísticamente la variable individual, o sea, se omite que son discursos enunciados por un individuo para considerarlos como del grupo. Entre los problemas que estos autores identifican en el uso del concepto

así entendido se menciona que los trabajos empíricos con este tipo de discursos muestran un mayor interés por el objeto producido (discurso) que por el proceso de producción; y que no verifican en sí el carácter colectivo, sino que lo presuponen a partir de manifestaciones extralingüísticas (por ejemplo, adherentes a la organización). De algún modo, estas críticas apuntan a señalar que el grado de representatividad del colectivo que se asume podría ser cuestionable. Pero resulta por lo menos curioso que nunca aparezca la pregunta acerca de si existen o son posibles otros modos de articular y enunciar una voz colectiva, que desborden la lógica de la política representativa.

Más recientemente, Maingueneau (2018) desarrolla algunas conceptualizaciones que resultan más ajustadas para caracterizar el fenómeno de la lectura colectiva de las proclamas. El autor se propone cuestionar la idea de que un enunciado es producido por un locutor asociado a un único cuerpo a partir de la observación de dos fenómenos empíricos: cuando un único locutor tiene más de un cuerpo (lo cual es posible mediante intervenciones tecnológicas), y cuando varios cuerpos constituyen un único locutor. El autor denomina a este último *locutor múltiple*. El concepto refiere a un “groupe d’individus (au moins deux) qui mêlent leurs voix pour produire conjointement la même énonciation” (Maingueneau, 2018, p. 52). En la definición de Maingueneau, los locutores dicen el mismo enunciado, de forma oral y simultánea, en el mismo lugar, y asumiendo la misma responsabilidad. Por lo tanto, este concepto parece ser más adecuado para describir la lectura colectiva de las proclamas, que propongo definir entonces como una práctica política que implica la enunciación (emisión y locución) múltiple de un discurso político.

El ejemplo que presenta Maingueneau como más representativo de este tipo de locución es el del coro, que es justamente la figura que introducimos en Furtado y Grabino (2018) para describir esta práctica. En ese trabajo, que tuvo un carácter exploratorio, nos basamos en Tolja y Speciani (2006), quienes sostienen que “el

sentido de la coralidad está estrechamente ligado al equilibrio en la relación entre espacio personal y espacio colectivo” (p.142). Al llevar esta idea al caso estudiado, puede afirmarse que se está ante un modo de enunciar públicamente un discurso político que articula de manera novedosa lo individual y lo colectivo. Primero, porque en lugar de delegar las capacidades políticas en una representante, las feministas asumen, cada una con voz propia, la responsabilidad del enunciado. Segundo, porque pese a que cada individualidad tiene un lugar y participa, es solo en su articulación coral colectiva que el enunciado adquiere sentido político plenamente; es mediante esa multiplicidad de voces que la pluralidad política que compone el “nosotras” encuentra su materialidad enunciativa. Este modo de resolver el equilibrio entre lo individual y lo colectivo desafía las formas tradicionales de enunciar públicamente una voz colectiva: distanciándose de la política representativa que delega capacidades políticas, mediante esta práctica se explora un nuevo modo de hacer juntas, que produce lo colectivo en lugar de lo representativo.

De regreso al planteo de Maingueneau (2018), es pertinente señalar que si bien el autor menciona a los participantes de una manifestación que vociferan una misma consigna como un caso de locución múltiple, lo cierto es que el abordaje más detallado del fenómeno no incluye discursos políticos (se basa principalmente en el caso de los rezos religiosos), lo que no permite retomar el punto señalado anteriormente sobre el vínculo entre las formas de enunciación y las formas de hacer política. Por otra parte, el autor concibe este locutor múltiple como una unidad que se caracteriza por la abstracción de las diferencias entre los diversos individuos que la constituyen. En los discursos feministas, por el contrario, la locución colectiva está a cargo de un sujeto político que se construye explícitamente a partir de reunir una diversidad de actores sociales; pero esto no se hace abstrayendo las diferencias en pos de una esencia identitaria o unidad política. Como se vio en el apartado anterior, ese sujeto político se construye

subrayando esas diferencias constitutivas, lo que no le impide desarrollar un accionar político compartido en el espacio público.

5.1.2.2. La construcción de una interlocución propia

Todos los discursos construyen un interlocutor, un destinatario. El análisis de las proclamas de los 8M en Montevideo mostró que se construyen discursivamente tres grupos de actores sociales: el “nosotras” desde el cual se habla, las otras aliadas y los otros antagonistas. Lo que resulta interesante observar es que, dentro de ese espectro de actores sociales, son las personas que componen el “nosotras” las que se constituyen como principales destinatarias del discurso.

Como ya se señaló, las proclamas dan cuenta de los procesos organizativos y políticos que el movimiento feminista va transitando e invitan a que otras personas se organicen. De este modo, se va elaborando una suerte de memoria colectiva que recuerda por qué y para qué se está en la calle, pero también cómo se llegó hasta ahí, al tiempo que se ubica como tópico central la auto organización y la necesidad y el deseo de estar juntas. A través de estas y otras estrategias, los discursos feministas construyen como interlocutoras principales a las militantes y a otras mujeres que se convoca a ser parte del movimiento. Esta característica se expresa también a través del modo de enunciación: la proclama se lee en una o varias rondas en la calle compuesta por las propias participantes. Así, estos discursos -que condensan los significados más relevantes que la acción feminista despliega- no se enuncian desde un estrado ni se dirigen prioritariamente hacia unos otros (que podrían ser el público, los medios de comunicación, o simplemente quienes pasan por allí), sino hacia las propias participantes.



Una de las rondas de lectura de proclama en el 8M de 2019
Fuente: Colectivos RebelArte y Zur

Si se atiende a la recepción, el análisis de discurso trabaja con por lo menos dos nociones de destinatario: el sujeto empírico, exterior al sujeto hablante, y el sujeto ideal, construido discursivamente por el sujeto hablante e interior a la enunciación considerada como acto y proceso (Charaudeau & Maingueneau, 2005). En este caso, esos sujetos se superponen con el sujeto empírico de la enunciación, es decir las propias emisoras, y con el locutor múltiple, como sujeto construido por el propio discurso (más allá de que también hay destinatarias que exceden a ese sujeto y que son las otras personas a las que se convoca a sumarse al feminismo). De este modo, las feministas parten de sí mismas, de su propia subjetividad y experiencia, para hablarse también a sí mismas, no como gesto político que cierra el alcance público de los discursos del movimiento -que de hecho es bien amplio y circula socialmente por varios medios-, sino para construir una interlocución propia que busca desbordar los marcos de comprensión y las formas de producción y circulación de sentidos patriarcales³⁵.

35 Esto debe entenderse además en un contexto en el que asuntos como el abuso y la violencia han ganado visibilidad no solo porque el feminismo ha logrado colocarlos en la agenda pública, sino porque el movimiento produjo una subjetividad política en la cual la escucha y credibilidad están garantizadas para las mujeres. Lo anterior queda de manifiesto, por ejemplo, en consignas como “yo sí te creo”, “no estás sola” o “nunca más contarán con la complicidad de nuestro silencio”, que circulan permanentemente en redes, movilizaciones, etc. Por lo tanto, la construcción de una interlocución feminista es mucho más amplia que la lectura colectiva y en ronda de la proclama al final de una movilización. Se vincula con los diversos modos en los

Por otra parte, la no distinción entre emisor y receptor, así como otros rasgos de las movilizaciones feministas (cf. Furtado & Grabino, 2018), puede interpretarse también como parte de un esfuerzo por desdibujar las distinciones entre organizadoras y asistentes a la movilización. Nuevamente, aparece aquí una diferencia sustancial con otras tradiciones políticas en las que el líder o referente se presenta como poseedor de un saber que expone a otros, los militantes, al mismo tiempo que se erige como portavoz y representante de sus intereses³⁶. Tomar la palabra, y no solo adscribirse mediante la presencia y la escucha, implica para las participantes de las movilizaciones hablar de sí mismas y por sí mismas, asumiendo la responsabilidad del enunciado y, con él, de la globalidad de la acción política que se despliega en la calle:

[Sobre el 8 de marzo de 2018] “Eso también que decías del sentir, ¿no? Qué diferente que es, que ta, que ponele lo vimos el año pasado y este, una proclama leída por alguien, que ta que vos estás como ahí abajo escuchando. Porque ta, ponele, sí, si no es abajo vos estás ahí escuchando. Y el leerlo colectivamente, de estar diciéndolo, estar reclamándolo vos, con tu propia voz.” (Intervención de una militante del Colectivo Feminista Paysandú en el Encuentro de Feminismos Populares y Desde Abajo, Montevideo, 16 de junio de 2018)

Una tercera línea de reflexión que abre esta forma de construir la interlocución es que la acción enunciativa del feminismo contemporáneo no puede interpretarse o traducirse como demanda, menos aún como demanda al estado. Al hablarse a sí mismas, las feministas plantean de hecho una *política no-estadocéntrica* (Gutiérrez, 2015), que no ignora la existencia del estado, pero sitúa su horizonte de deseo más allá de él. Esto se ve reforzado por el hecho de que, como ya fue dicho, entre las temáticas que se abordan tiene un lugar central el propio proceso

que el feminismo genera las condiciones sociales para poder decir.

36 Sobre esto Raiter (1999) afirma: “Los discursos políticos habitualmente constituyen al enunciador como un abanderado, un ungido, un poderoso que todo lo sabe, que debe ser elegido representante porque él es quien sabe qué y a quiénes debe representar: conoce los problemas y soluciones. En este sentido no es un hombre común, típico, sino un tipo (Luckács, 1945) que ha superado, por su saber y su poder, el lugar de los hombres y las mujeres comunes -lugar de donde proviene- para estar por encima de ellos” (p. 39).

organizativo y político del movimiento y los deseos en un sentido amplio. La ronda, en tanto *escena de enunciación* (Maingueneau 1993, 1998 en Charaudeau & Maingueneau, 2005), es decir, como un espacio instituido por el propio género discursivo que no solo es marco sino constitutiva del discurso (Charaudeau, 1988 en Charaudeau & Maingueneau, 2005), da cuenta de esta intencionalidad política, que se construye a través de la práctica discursiva y se materializa en la disposición espacial.

5.1.3. Recrear los modos de estar juntas para desafiar el orden patriarcal

En esta sección me propuse examinar algunas de las prácticas discursivas públicas de los feminismos uruguayos contemporáneos para analizar cómo se construye el sujeto político del feminismo, de qué maneras estas prácticas impugnan el orden patriarcal y qué revelan sobre las formas de hacer política del movimiento.

En relación a cómo se construye el sujeto político del movimiento, del análisis se desprenden una serie de elementos: en primer lugar, el sujeto enunciator del discurso se construye tanto progresivamente a lo largo de los textos como mediante estrategias específicas que buscan darle existencia y caracterizarlo, reafirmando un “nosotras” colectivo que tiene siempre centralidad en los textos. En segundo lugar, se trata de un sujeto plural, que surge del reconocimiento de una diversidad de experiencias, categorías sociales y trayectorias, trascendiendo ampliamente cualquier intento de unificar una variedad de realidades bajo la categoría “mujer”. Esta construcción plural se refuerza con la lectura colectiva de las proclamas, que articula una multiplicidad de voces para enunciar juntas lo que se desea decir. En tercer lugar, el sujeto político del feminismo se plantea como más amplio que el sujeto enunciator del discurso, ya que se establece tanto a partir del “nosotras” como de un conjunto de “otras”. Estas “otras” son actores sociales que forman parte de la acción política del feminismo, son beneficiarias de

esa acción o son convocadas a sumarse al movimiento. En este sentido, y simplificando muchísimo, podría decirse que hay un sujeto político concreto, que son las diversas mujeres en lucha que enuncian el discurso, y un sujeto político meta, en construcción, que incluye al anterior pero lo trasciende, y que son las mujeres y disidencias en general. Razonablemente, en 2019 este proceso parece estar más consolidado y el “nosotras” tiene más protagonismo, en detrimento de esas “otras” que eventualmente ahora forman parte de las enunciantoras. En cuarto lugar, el sujeto político del feminismo se construye como un sujeto con agencia, es decir, con capacidad política para disponer sobre sí mismo, sus acciones y su tiempo. Esta noción de disponer del tiempo para sí aparece a lo largo de los cinco años, pero se plantea con mayor énfasis a partir de 2017, cuando además de marchar se realiza un paro o huelga feminista el 8M.

Entiendo que esta construcción discursiva del sujeto político del feminismo - amplia, diversa y plural- crea resistencias al orden patriarcal porque desafía las separaciones que este impone entre las mujeres sin desconocer sus diferencias. Afirmo esto siguiendo el planteo de Gutiérrez, Reyes y Sosa (2018), quienes teorizan la *mediación patriarcal* como el elemento central que sostiene el régimen patriarcal-capitalista y que opera mediante la ruptura, el bloqueo y la negación de las relaciones entre mujeres. Para estas autoras, la reconstrucción de las relaciones entre mujeres posibilita nuevas formas de mediación, que expanden la experiencia de la lucha y dan lugar a nuevas relaciones de interdependencia social necesarias para la sostenibilidad de la vida. En los discursos analizados se destaca la búsqueda por hablar desde una variedad de experiencias que dialogan, la recuperación de genealogías de lucha anteriores y una cuidada construcción de un “nosotras” a contrapelo de las divisiones que impone el patriarcado, elementos todos que colaboran con la construcción de un orden simbólico alternativo.

Por otra parte, el énfasis en la diversidad de experiencias y trayectorias vitales permite afirmar que no se pretende representar de diversos modos a un actor

social único -por ejemplo, la mujer o las mujeres-, sino que se busca reunir diversos actores sociales bajo un interés político común. Por lo tanto, el “nosotras” puede interpretarse como una coalición. Siguiendo a Butler (2017a), entiendo la idea de *coalición* como una unidad provisional para acciones específicas que no se propone organizar la identidad. Del trabajo de campo se desprende, además, que esta coalición se plantea como una alianza contingente que acciona a partir de principios políticos y organizativos muy generales, sin estructurarse en una organización fuertemente cohesionada³⁷. Esta forma política permite eludir los límites de las políticas de identidad/reconocimiento que, como se señaló antes, funcionaron como desarticuladoras de los movimientos sociales. La coalición posibilita establecer identidades contingentes orientadas a objetivos concretos: “una coalición abierta creará identidades que alternadamente se instauren y se abandonen en función de los objetivos del momento; se tratará de un conjunto abierto que permita múltiples coincidencias y discrepancias sin obediencia a un telos normativo de definición cerrada” (Butler, 2017a, p. 70).

El ensayo de formas políticas coalicionales, establecidas a partir de alianzas contingentes basadas en objetivos y acciones compartidas concretas, dotan a la lucha feminista de radicalidad. Las diferencias al interior del movimiento siempre están en tensión. Pero mayormente son fuente de fuerza porque, como plantea Revel (2019) para los *chalecos amarillos* en Francia, la no unidad hace que el movimiento sea más difícil de aprehender. Identificar un movimiento hace posible su gestión, “implica producir un objeto de conocimiento, de discurso y de práctica. Una vez que yo he producido un objeto lo puedo gobernar. Pero estos son ingobernables, porque rechazan ser un objeto, no se pueden convertir en

37 Como señala la propia Coordinadora de Feminismos (2018): “En las primeras reuniones se empieza a discutir el nombre del espacio y el modo de funcionamiento. Si bien estaba presente la idea de feministas en alerta y en las calles como lo que nos estaba nucleando en ese momento, se acuerda llamarla coordinadora en tanto se buscaba que se integren todos los grupos feministas que desearan hacerlo, así como compañeras que lo hacen de modo personal. No se buscaba desconocer la existencia de otros espacios feministas, sino de buscar un modo de estar coordinadas, 'uniendo fuerzas y donde cada una conserve su perfil' (Acta reunión 5 de febrero de 2015)” (p. 218).

objeto justo porque no son ‘uno’” (Revel, 2019, p. s/d). Si los feminismos de la segunda ola introdujeron la noción de *diferencia* para denunciar las prácticas políticas excluyentes de los feminismos blancos hegemónicos que desconocían la intersección del género con categorías sociales como la raza, la clase o la sexualidad (Bidaseca & Vázquez, 2011; Crenshaw, 2012; Davis, 1983; Hernández, 2008; entre otras), los feminismos actuales parecen partir de ese aprendizaje. La diferencia ya no es entendida como problema sino como punto de partida para crear alianzas estratégicas y sujetos políticos plurales, recuperando “el carácter insurreccional de lo múltiple” (Draper, 2017, p. 190) para enfrentar opresiones y despojos que también son múltiples.

Por último, la lectura colectiva de las proclamas al cierre de cada manifestación propone una performance coral que desafía las formas tradicionales de enunciar públicamente una voz colectiva. En los discursos feministas hay tanto enunciación (producción de lo que se dice) como locución (el acto de decir) colectiva. Pero la colectivización no se da mediante la lógica política de la representación. No se elige una portavoz o representante sino que se explora lo múltiple como otra forma de resolver el equilibrio entre lo individual y lo colectivo. Asimismo, como se vio en el análisis, se produce un descentramiento del interlocutor: las feministas se hablan antes que nada a sí mismas y construyen de ese modo sus propios criterios de validación. Esto implica que la legitimidad pública de lo que el feminismo plantea no depende de actores sociales externos (como el sistema político, los medios de comunicación, el mercado u otros) ni se ajusta a los marcos de referencia establecidos por las lógicas discursivas hegemónicas. En suma, este activismo toma distancia de la lógica representativa que delega capacidades políticas y de las definiciones identitarias rígidas, para ensayar modos novedosos de estar y hacer juntas, creando en ese proceso sus propios marcos de referencia y universos de sentido.

5.2. No nos separan nuestras diferencias sino el silencio: pensar con Lorde

Luego de considerar las prácticas discursivas públicas de los feminismos uruguayos contemporáneos surgen varias preguntas: ¿Qué hace posible una enunciación tan novedosa y potente en el espacio público? ¿Cómo pese a todas las diferencias que se nombran los feminismos logran decir tantas cosas? Y quizás la más fundamental, ¿por qué, aún cuando se logra esa enunciación pública, el asunto del silencio aparece de modo tan recurrente como preocupación de las militantes y del movimiento? Esta sección del análisis pretende ensayar algunas respuestas. Pero antes quiero explicitar desde qué lugar la escribo.

Esta sección es la que más me costó escribir; es la que dejé para el final, pero fue pensada desde el principio. Y la pensé desde el principio porque en diez años de militancia feminista y otros tantos como investigadora en lenguaje y género, el asunto del silencio y, su contrario, la posibilidad de hablar, de decir, apareció de manera recurrente en cada conversación informal, en cada actividad en la que participé, en cada movilización a la que asistí, en cientos de posteos en redes sociales, en muchísimos textos del movimiento, etc. Como ya explicité, soy una investigadora feminista o una feminista que también investiga, pero también soy una lingüista bastante entusiasta, la lingüística no solo es a lo que me dedico, es también un prisma desde el cual miro el mundo, conforma -junto con otros saberes- mi cosmovisión. Y como lingüista interesada por las dimensiones sociales y culturales del lenguaje, cada vez que el tema del silencio, el silenciamiento o la posibilidad de decir aparecía en la conversación llamaba mi atención; me hacía preguntarme por qué, si era una preocupación tan recurrente, había sido tan poco trabajada por la disciplina; por qué en mi formación de grado y posgrado nunca había sido ni siquiera mencionada. Luego fui encontrando algunos trabajos dispersos que trataban el tema, pero aún sigo pensando que la lingüística lidia bien con la palabra pero mal con el silencio, como si no fueran

ambos las dos caras de una misma moneda. Todo lo contrario sucedió a medida que fui leyendo a escritoras, poetas y ensayistas feministas: en sus textos, el asunto del silencio era una constante.

Sobre la recurrencia de este problema, además de mis propios nervios cada vez que tengo que hablar en público, en actividades políticas, académicas o de otro tipo, o de las muchas veces que me sentí intimidada en espacios mixtos para tomar la palabra, dos episodios puntuales con los que me encontré como militante ilustran lo que señalé en el párrafo anterior. En primer lugar, cuando estábamos elaborando el primer libro publicado por Minervas entrevistamos a integrantes de colectivos feministas de varias ciudades de Uruguay. En esas entrevistas, realizadas en 2016, el tema de animarse a hablar apareció todo el tiempo. Este pasaje es solo un ejemplo:

Nos sentimos identificadas entre nosotras de todo lo que afuera nos estaba pasando. En espacios de militancia nos pasaba a todas de que no hablábamos. Era la típica, la secretaria, la que organizaba, la que hacía actas, pero ni ahí la que hablaba. Y ahora nos estamos encontrando con esa necesidad de hablar. (Militante del Colectivo Feminista Paysandú, en *Mujeres por la vida digna. Tejiendo feminismos desde abajo*, Minervas, 2016, p. 34)

El segundo ejemplo es de 2019 cuando, como integrante de la comisión de formación de Minervas, acompañé a la comisión de género de un sindicato en la preparación de unos talleres que iban a realizar con las trabajadoras. Uno de los primeros asuntos que surgió en el intercambio con las integrantes de la comisión fue la dificultad de plantear en el sindicato sus propuestas o preocupaciones. Todas manifestaron que les costaba muchísimo animarse a hablar en las asambleas e incluso me contaron que en una ocasión habían diseñado previamente una estrategia para defender su postura, que consistía en algo así como que una de ellas argumentaba el planteo mientras que otras tenían la tarea de bloquear las interrupciones o responder a los cuestionamientos que pudieran surgir cuando hablaran. La situación no me sorprendió, viví y escuché situaciones similares

incontables veces. Lo que sí llamó mi atención fue el nivel de conciencia que se tenía sobre este problema. En esa misma conversación una de ellas dijo que no se había animado a hablar en una asamblea, pero agregó: “yo sabía que tenía algo bueno para decir”. Esto sí me sorprendió, porque hasta entonces me había encontrado principalmente con la inseguridad de las mujeres militantes, la duda de si al hablar podían aportar algo o no, y acá aparecía otro problema.

Partiendo de estas experiencias y preocupaciones, en esta sección busco tejer un diálogo entre los aportes de la lingüística feminista, algunas escritoras feministas de distintas épocas y lugares, y el movimiento y las militantes feministas uruguayas actuales. Es decir, ubico estos tres ámbitos de reflexión en el mismo plano de relevancia para intentar construir un diálogo que permita profundizar en el abordaje y la comprensión del problema del silencio y el silenciamiento, así como de las estrategias colectivas que se crean para romper el silencio y habilitar la voz de las mujeres y disidencias. Elijo trabajar de este modo porque estoy convencida de que es la realidad de las luchas, y en concreto la experiencia feminista, la que permitirá ahondar en la teorización del asunto. Soy consciente de que esto resulta más bien atípico para un trabajo académico, pero creo que vale la pena el desafío de integrar estos universos de sentido y alimentar la reflexión lingüística con las producciones de otros ámbitos que se han dedicado a pensar algo que la propia disciplina no aborda cabalmente. El análisis se nutre de diversos géneros discursivos y textuales, corrientes de pensamiento, tipos de reflexión; hay poemas, ensayos, notas de campo, relatos míticos, aportes teóricos, transcripciones de un grupo de discusión, etc. En este sentido, no sigo el esquema académico tradicional en el que a partir de un marco teórico se aplican ciertas categorías conceptuales a un corpus para construir datos, analizarlos y sacar conclusiones. Las dimensiones de análisis surgen del trabajo con las fuentes y la conceptualización teórica se elabora a partir de la articulación de los distintos aportes. De lo anterior se desprende por qué dejé este capítulo para el final: es el más heterodoxo y, por lo tanto, también el más desafiante. Por la misma razón es

probablemente la sección del análisis que más se parece a mí, porque mi forma de pensar y entender el mundo también se alimenta de muchos lugares, saberes y experiencias; y porque estoy convencida de que un verdadero compromiso con la vitalidad y diversidad de existencias que habitan el mundo requiere alejarse del dogmatismo que casi siempre acompaña a las ortodoxias, sean políticas, teóricas, o de otra índole.

La sección se organiza en cuatro apartados. Los tres primeros presentan las reflexiones de las escritoras feministas, de las lingüistas y de un grupo de militantes feministas uruguayas, en ese orden. En cada caso explico con qué criterios seleccioné los aportes que nutren la discusión. El último apartado resume los puntos centrales que surgen de la articulación de estos tres conjuntos de voces y que permiten una mejor comprensión tanto del problema del silencio y el silenciamiento de las mujeres como de los procesos que hacen posible la ruptura del silencio y la acción enunciativa pública del movimiento feminista. Las conceptualizaciones que propongo no tienen pretensiones generalistas. Por un lado, porque estoy convencida de que todo universalismo responde a una forma de pensamiento moderno que es precisamente la que los feminismos impugnan desde que se atrevieron a cuestionar las bases mismas del proyecto político y filosófico de la Ilustración. Por otro lado, porque la forma en que trabajo se parece más a un estudio de caso: tomo la experiencia de un colectivo feminista y la pongo en diálogo con una selección acotada de otras voces para identificar algunas líneas de reflexión en torno al problema del silencio que, por supuesto, no son todas las posibles.

Por último, aunque hay aportes de muchas autoras, este capítulo invita a “pensar con Lorde” porque creo que es quien nombró el problema del silencio y el silenciamiento de las mujeres más explícitamente, y porque en su obra poética y ensayística podemos encontrar múltiples pistas para pensarlo. También porque su ensayo *La transformación del silencio en lenguaje y acción* fue la lectura

fundamental que inspiró esta tesis. Como ya dije, es un texto que me acompaña hace años y en el que encuentro certezas cuando pierdo de vista cuál es el aporte que puedo hacer como lingüista a las luchas feministas. Por lo tanto, la propuesta es dejarse llevar por el pensamiento radical y fértil de Audre Lorde, por la potencia de su forma provocadora y a la vez amorosa de escribir y de vivir (que en ella son lo mismo), al tiempo que, siendo fiel a su propio planteo, su pensamiento se pone en diálogo con el de otras distintas.

5.2.1. El silencio no nos protegerá: una poética contra el silenciamiento

El silencio es un asunto recurrente para el feminismo y uno de los espacios en que se lo ha tematizado de modo más sugerente es el amplio y extremadamente variado universo de las producciones literarias y ensayísticas de escritoras feministas. En este apartado tomo como punto de partida una selección de textos de escritoras con las que me fui encontrando en mi propio recorrido como lectora y me pregunto cuáles son los distintos significados que tiene el silencio para ellas y, también, cómo se piensa, imagina o invita a la ruptura de esos silencios³⁸. Asumo que estos textos recogen las preocupaciones de las mujeres que los escribieron y dan cuenta de sus contextos sociales, históricos, familiares, políticos, etc. Los textos con los que trabajo pertenecen a Audre Lorde (poeta y ensayista), Nayyirah Waheed (poeta), Susana Thénon (poeta, traductora y fotógrafa), Adrienne Rich (poeta y ensayista), Hélène Cixous (escritora y ensayista) y María-Milagros Rivera Garretas (historiadora y ensayista).

En general, puede decirse que en estas autoras el silencio es presentado como algo negativo, como una imposibilidad, y su ruptura como algo necesario pero costoso para las mujeres. El miedo, o temor, aparece reiteradamente, asociado tanto al

³⁸ Los poemas, ensayos y extractos completos se encuentran en el anexo 4. Cada uno de ellos está numerado. Cuando se introducen ejemplos se indica la autora y el número del extracto al que se refiere, por ejemplo (Thénon, 8).

silencio como a su ruptura. Además, estos dos momentos aparecen casi siempre en relación: es decir, el asunto del silencio se tematiza cuando se aborda su ruptura, o la imposibilidad o dificultad de su ruptura.

La asociación entre silencio y miedo a menudo se asocia con el miedo a hablar, a decir. Sin embargo, los textos parten de esa idea pero introducen matices. Por ejemplo, en Lorde hay un reconocimiento de que el miedo existe tanto al estar en silencio como al estar en la palabra, y es por eso que la autora insiste en hablar, porque en silencio tampoco se elude el miedo. Insiste también en analizar el miedo, porque de su mejor comprensión deriva una fuente interna de poder (Lorde, 4). El miedo asociado al hablar es de dos tipos: miedo a no ser escuchadas y miedo a que lo que se dice no sea bien recibido:

and when we speak we are afraid
our words will not be heard
nor welcomed
but when we are silent
we are still afraid
(Lorde, 9)

Por otra parte, en *Letanía para la supervivencia*, el miedo a romper el silencio es uno más de los tantos que sufren las mujeres y se transmite de generación en generación: *For those of us who were imprinted with fear / like a faint line in the center of our foreheads / learning to be afraid with our mother's milk* (Lorde, 9).

El problema de cómo será recibido aquello que las mujeres osan decir es clave en varias de estas autoras, que no refieren a un silencio que calla cualquier cosa que una mujer podría decir sino al miedo que aparece cuando ellas van a decir algo que no se espera que sea dicho, cuando hay consciencia de que el silencio se rompe para decir algo verdaderamente significativo. A partir del pensamiento de la filósofa María Zambrano, María-Milagros Rivera Garretas dice que *no es miedo por poco sino por mucho* y que lo que a veces se interpreta como un miedo

a no estar a la altura es en realidad algo que se presenta *cuando hay todo este trabajo para fundar algo, se suele presentar un más de sentido porque hay tanta energía femenina puesta en la labor* (Rivera Garretas, 3). En una línea similar, para Waheed el miedo a hablar es una medida de su libertad:

when i am afraid to speak
is when i speak.
that is when it is most important
- the freedom in fear
(Waheed, 5)

La entiendo como una libertad que deriva de tomar consciencia del lugar que se ocupa y de saber que hablar desde ese sitio implica una desobediencia. Si el lugar socialmente reservado a las mujeres es la vida doméstica y el mundo privado, mientras que el ámbito público ha sido tradicionalmente un dominio masculino, tomar la palabra implica el desafío y la dificultad de habitar un mundo que se siente ajeno y del cual ellas no merecen participar:

Escuchen a la mujer que se esfuerza por encontrar palabras para expresar lo que está pensando, intuyendo que las expresiones del discurso académico no son su lengua, intentando acomodar su pensamiento a las dimensiones de un discurso que no ha sido concebido para ella (pues no es decoroso que una mujer hable en público); o a la que lee su trabajo a toda velocidad, lanzando al aire sus palabras, menospreciando su tarea por efecto de un prejuicio reflejo: «No merezco ocupar un tiempo y un espacio». (Rich, 1)

En este sentido, el silencio de las mujeres es lo socialmente adecuado, su lugar “natural”, mientras que inscribir su palabra en el ámbito público *es una temeridad, una transgresión* (Cixous, 2).

Al examinar cómo se habita con la palabra ese mundo del cual han sido históricamente excluidas, aparece la idea de que las discursividades de las mujeres obedecen a una lógica diferente, determinada por su experiencia particular, que a su vez está anclada en una corporalidad específica:

Pensar como mujer en un mundo masculino significa pensar críticamente, negándose a aceptar lo dado, estableciendo vinculaciones entre hechos e ideas que los hombres han dejado disociados. Significa recordar que toda mente reside en un cuerpo; seguir siendo responsables ante los cuerpos en los que vivimos; contrastar continuamente las hipótesis dadas con la experiencia vivida. (Rich, 1)

Escucha a una mujer hablando en una asamblea (si no ha perdido el aliento dolorosamente): no 'habla', lanza al aire su cuerpo tembloroso, se suelta, vuela, toda ella se convierte en su voz, sostiene vitalmente la 'lógica' de su discurso con su propio cuerpo; su carne dice la verdad. Se expone. En realidad, materializa carnalmente lo que piensa, lo expresa con su cuerpo. En cierto modo, inscribe lo que dice, porque no niega a la pulsión su parte indisciplinable, ni a la palabra su parte apasionada. Su discurso, incluso 'teórico' o político, nunca es sencillo ni lineal, ni 'objetivado' generalizado: la mujer arrastra su historia en la historia. (Cixous, 2)

Los miedos mencionados anteriormente y el saberse fuera del lugar que socialmente les fue reservado, hacen que la incomodidad de las mujeres se traslade a su cuerpo y a su voz: *Toda mujer ha conocido el tormento de la llegada a la palabra oral, el corazón que late hasta estallar, a veces la caída en la pérdida del lenguaje, el suelo que falla bajo los pies, la lengua que se escapa* (Cixous, 2). Por otra parte, el cuerpo aparece también vinculado a lo que no se logra verbalizar. Esta forma de silencio, al no encontrar materialización lingüística, se asocia fuertemente a un desborde de lo corporal:

my whole life
i have
ate my tongue.
ate my tongue.
ate my tongue.
i am so full of my tongue
you would think speaking is easy
but it is not
- for we who keep our lives in our mouths
(Waheed, 6)

what
we hide
and do not
say
turns into

another mouth
that
only we know.
- mouths
(Waheed, 7)

La lengua, la boca y la garganta son los espacios corporales asociados a lo no dicho, aunque también participan en lo que logra exteriorizarse:

Some words live in my throat
Breeding like adders. Others know sun
Seeking like gypsies over my tongue
To explode through my lips
Like young sparrows bursting from shell.
(Lorde, 10)

Estos fragmentos invitan a retomar la discusión sobre experiencia y lenguaje presentada en el marco teórico, pues aquí lo que no es dicho o verbalizado no se presenta como algo no significado o para lo que no habría palabras, sino como un sentido que no encuentra las condiciones sociales para ser dicho (lo que a su vez puede vincularse con la discusión sobre la audibilidad y credibilidad). Es decir, estos textos permiten pensar que puede haber significación de la vivencia mediada por el lenguaje (o sea, experiencia) más allá de que no sea enunciada públicamente, pues el proceso de enunciación depende de condicionamientos sociales y es por tanto de orden político y no ontológico. Esta línea de reflexión dialoga además con el planteo de Orlandi (2007), que se desarrolla en el apartado siguiente, sobre las distintas formas de estar en el sentido y sobre la política del silencio.

La interlocución es otro elemento utilizado para delimitar o definir el silencio, cuando se lo entiende como falta de escucha o de comprensión. O sea, no se está en silencio porque no se habla, sino cuando lo que se dice no es escuchado o no es comprendido. En *¿Por qué grita esa mujer?* (Thénon, 8), la alternancia entre la pregunta insistente que recorre todo el poema y los demás versos ubica estos dos

fenómenos. Por una parte, hay una escucha que no comprende el motivo del grito (sus causas), pero la pregunta recuerda también el cuestionamiento que suelen recibir las mujeres cada vez que su forma de enunciar se desmarca de lo que se considera apropiado para ellas, es un *¿por qué grita?* en el sentido de “¿por qué levanta la voz?” (*voces de mujeres a quienes se les enseñó que los tonos seguros, desafiantes, enfadados o asertivos son estridentes y poco femeninos*, Rich, 1). Este punto será planteado también por las militantes feministas (ver 5.2.3). La falta de comprensión se vincula también con la mala interpretación de lo dicho: *what is most important to me must be spoken, made verbal and shared, even at the risk of having it bruised or misunderstood*, (Lorde, 4). Además, hay directamente un no escuchar, más que un no comprender, ni el grito ni la pregunta por el grito (*mirá que flores bonitas / ¿por qué grita esa mujer? / jacintos / margaritas*, Thénon, 8). La falta de escucha es la del *sordo oído masculino* (Cixous, 2) y la de la sociedad patriarcal en general.

Por otra parte, en el poema de Thénon aparece la idea de la locura: *¿y esa mujer? / ¿y esa mujer? / vaya a saber / estará loca esa mujer* (Thénon). La asociación entre la palabra de una mujer que dice una verdad que socialmente no quiere ser escuchada y la locura está simbolizada en la cultura occidental a través del mito de Casandra. Los mitos clásicos resumen parte del universo simbólico patriarcal y occidental. El de Casandra transmite a través de la cultura una amenaza, lo que les sucede a las mujeres que se atreven a hablar. Vale la pena recuperar a grandes rasgos el mito: Casandra le solicita a Apolo el don de la profecía, quien accede a otorgárselo a cambio de que se case con él. Ella acepta, pero luego de que recibe el don no quiere casarse. Como castigo, Apolo la maldice escupiéndole en la boca. Así, Casandra mantiene la capacidad de ver el futuro, pero pierde la de persuadir. A partir de allí nadie creerá en sus visiones, en su palabra, y cada vez que las diga será acusada de loca (además de encerrada,

perseguida, violada, exiliada y, finalmente, asesinada)³⁹. Las mujeres están condenadas al silencio o al descreimiento, la rebeldía de decir la verdad se castiga quitando credibilidad a la palabra, de eso nos habla el mito de Casandra. El peligro de hablar es que nadie te crea. En mi opinión, el feminismo de algún modo viene a romper el mito al garantizar la credibilidad de la palabra de las mujeres. Es esa credibilidad la que hace posible romper el silencio, permite hablar a las que no se atreven a hacerlo y hace que las que sí lo hacen no sean ubicadas como locas a las que nadie cree ni escucha, porque hay escucha y credibilidad.

Para cerrar este apartado es interesante retomar lo planteado por Audre Lorde en *Letanía para la supervivencia* y ponerlo en relación con el ensayo *La transformación del silencio en lenguaje y acción*, ambos publicados por primera vez en 1978. Allí la autora aborda el asunto del miedo e insiste en la necesidad de hablar, bajo la premisa de que también en silencio se tiene miedo (Lorde, 9; Lorde 4) y de que el silencio no nos protegerá (Lorde, 4). Asimismo, en ambos textos se plantea la idea de que las mujeres siguen vivas pese a que nunca se esperó que lo hicieran: *We were never meant to survive* (Lorde, 9); *we have had to learn this first and most vital lesson -that we were never meant to survive* (Lorde, 4). Estos dos aspectos se vinculan porque el miedo a hablar se explica como un miedo a ser más visibles, y se entiende que muchas veces la visibilidad social implica más vulnerabilidad para las mujeres, especialmente para las mujeres negras (Lorde, 4). Hay entonces una invitación a tomar el riesgo que implica romper el silencio por dos razones: porque nunca se esperó que sobrevivieran y aún así siguen (seguimos) vivas y por la convicción de que los beneficios de hablar son mucho mayores a los de permanecer en silencio (*I HAVE COME to believe over and over*

39 Un texto interesante que no se incluye en este análisis es la novela *Kassandra*, de Christa Wolf. La novela no es solo una relectura feminista del mito de Casandra sino de todo el relato mitológico griego. En ella, a través de la memoria y perspectiva de Casandra se presenta otra visión del mundo de los hombres y sus guerras. Lo que siempre se narró como heroico cede lugar para mostrar la insensatez de la violencia y la muerte, y construir así la imagen de un mundo en decadencia. Es muy interesante, además, el modo en que la autora presenta los vínculos entre mujeres en el texto, incluyendo la relación de Casandra con Clitemnestra, que es quien la mata.

again that what is most important to me must be spoken, made verbal and shared, even at the risk of having it bruised or misunderstood. That the speaking profits me, beyond any other effect, (Lorde, 4). En este sentido, el ensayo desarrolla las ideas introducidas en el poema y amplía los sentidos positivos que se asocian a la ruptura del silencio. Plantea que hablar es una necesidad vital, es fuente de fuerza, otorga una visibilidad en el fondo necesaria y es parte de un proceso de auto-revelación. Pero lo que más me interesa retomar del ensayo es que, a diferencia del poema, se encuentran aquí más pistas acerca de cómo se hace o qué posibilita esta ruptura del silencio tan vital. La clave es el encuentro con otras mujeres:

I was going to die, if not sooner then later, whether or not I had ever spoken myself. My silences had not protected me. Your silence will not protect you. But for every real word spoken, for every attempt I had ever made to speak those truths for which I am still seeking, I had made contact with other women while we examined the words to fit a world in which we all believed, bridging our differences. And it was the concern and caring of all those women which gave me strength and enabled me to scrutinize the essentials of my living. (Lorde, 4)

The women who sustained me through that period were Black and white, old and young, lesbian, bisexual, and heterosexual, and we all shared a war against the tyrannies of silence. (Lorde, 4)

Lo que esa diversidad de mujeres comparten es su voluntad de romper el silencio. Además, es la escucha de lo que otras mujeres, diferentes (y este es un punto muy importante), tienen para decir lo que habilita no solo el proceso individual de que cada una pueda romper su silencio, sino también el superar las divisiones que el patriarcado impone entre ellas:

And where the words of women are crying to be heard, we must each of us recognize our responsibility to seek those words out, to read them and share them and examine them in their pertinence to our lives. That we not hide behind the mockeries of separations that have been imposed upon us and which so often we accept as our own. (Lorde, 4)

Así, ese hablar tan necesario es un hablar con las otras, que son distintas a una. Y eso es importante no solo por el sostén mutuo que las mujeres se brindan unas a

otras, y que hace posible para ellas la enunciación, sino porque es a partir de la palabra y la escucha que puede darse el encuentro. La palabra es el puente con la otredad, la escucha permite reconocer a la otra en su diferencia y ese es el punto de partida para superar las divisiones sin negar esas diferencias.

The fact that we are here and that I speak these words is an attempt to break that silence and bridge some of those differences between us, for it is not difference which immobilizes us, but silence. And there are so many silences to be broken. (Lorde, 4)

5.2.2. Desentrañar el silencio: diversidad y estrategia como legado de las lingüistas

Los textos poéticos y ensayísticos presentados en el apartado anterior ubican el asunto del silencio y su ruptura como una preocupación feminista e introducen los significados que se le atribuyen desde la literatura. A partir de esa misma preocupación, desde fines de los ochenta y durante los años noventa algunas lingüistas feministas se propusieron aportar con sus investigaciones a una mejor comprensión del silencio. En este apartado recojo las contribuciones de dos referentes en los estudios de lenguaje y género: Susan Gal y Deborah Cameron. Luego de exponer los planteos de estas autoras se suma a la discusión la propuesta de Eni Orlandi, quien, más recientemente y desde una perspectiva discursiva, teoriza el silencio de un modo muy interesante.

5.2.2.1. El silencio como metáfora feminista

Susan Gal (1989) plantea que el silencio de las mujeres en la vida pública y sus luchas por ganar una voz llaman la atención sobre lo que ella considera una *poderosa metáfora* introducida por las feministas. Términos como “silencio” o “mutismo” no son usados en el sentido corriente de imposibilidad de expresarse en los intercambios conversacionales, sino que tienen un sentido metafórico:

refieren a la dificultad de las mujeres para producir un discurso propio socialmente significativo (Gal, 1989). En el mismo sentido, Deborah Cameron afirma: “*speech and silence* have been powerful metaphors in feminist discourse, used to figure all the ways in which women are denied the right or the opportunity to express themselves freely” (1998, p. 3).

Cabe preguntarse cuáles son los significados que las autoras atribuyen a esta metáfora. Para Gal, términos como “lenguaje de mujeres”, “voz” o “palabra” son utilizados no solo para designar el habla cotidiana sino el esfuerzo de representar la experiencia propia de las mujeres a través de la expresión pública. Así, “palabra”, cuando se habla de “la palabra de las mujeres”, es en realidad una forma de decir “conciencia”. Cameron, por su parte, señala que el uso metafórico dificulta delimitar a qué condiciones se refieren en concreto las feministas:

A claim that women are ‘silent’ or ‘silenced’ cannot mean that they are always and everywhere *literally silent*, nor that they lack the capacity to use language, which is inalienable birthright of every human being. It cannot even mean that there are no linguistic activities associated with women more than with men, for in fact there are many: in the culture I belong to, ‘gossip’, keeping teenage diaries, and writing letters or cards to family members are among those that come to mind. (Cameron, 1998, p. 3)

No obstante, esta lista de géneros discursivos asociados a las mujeres da pistas acerca de qué podría significar el *women’s silence*: son géneros no prestigiosos, incluso algunos menospreciados, como es el caso del chisme. Precisamente, Cameron señala que se trata de usos privados del lenguaje, confinados al espacio del hogar, la familia y la comunidad más inmediata. Agrega que en el ámbito público los géneros asociados a las mujeres no son frecuentes, por lo que puede interpretarse que “the silence of women is above all an absence of women’s voices from high culture” (1998, p. 3).

La autora advierte que este debate a menudo deriva en la pregunta sobre cómo serían una escritura o un lenguaje femeninos, pero para ella pensar que puede existir tal cosa es una idea que debe problematizarse. Para eso, recupera dos posturas contrapuestas sobre el tema que resumen la discusión. Por un lado, hay quienes sostienen que las mujeres necesitan hablar no solo “contra” sino “fuera” de la estructura y que, por lo tanto, el desafío para ellas es reinventar un lenguaje (Felman, 1975 en Cameron, 1998). La otra postura entiende que el silenciamiento de las mujeres no es causado por una insuficiencia del lenguaje para expresar su conciencia sino una consecuencia de su acceso deficitario a los recursos lingüísticos (Showalter, 1981 en Cameron, 1998). Cameron suscribe esta última perspectiva y agrega que nociones como “lenguaje de las mujeres”, si bien fueron usadas por algunas autoras, tienen un carácter utópico y ahistórico. La autora recuerda que aunque las convenciones de uso del lenguaje cambian, no es posible inventar el lenguaje desde cero en el sentido literal que algunas feministas parecen reclamar. El uso del lenguaje es una práctica social basada en la historia y condiciones de vida de los usuarios. Por lo tanto, no se puede hablar “fuera de la estructura”, ni de la lengua, ni de la sociedad. No obstante, considera que las feministas pueden luchar desde adentro para hablar contra la estructura, impugnando la representación de las mujeres en el lenguaje y el discurso.

De lo anterior se desprende que para las lingüistas feministas el problema tiene más que ver con la distribución desigual de los recursos simbólicos en la sociedad que con el lenguaje en sí. Gal sostiene que las relaciones de género no se crean solamente mediante la división sexual del trabajo, sino también a través de las diferentes posibilidades de expresarse a las que acceden hombres y mujeres. Para Gal las habilidades verbales de las mujeres son una respuesta a su posición subordinada en el sistema de género. Pero advierte que esto no sucede en todas las culturas por igual, justamente porque es resultado de una construcción social. Las investigaciones sociolingüísticas sobre el habla cotidiana muestran que “is in part through verbal practices in social interaction that the structural relations of gender

and dominance are perpetuated, and sometimes subverted: in social institutions such as schools, courts and political assemblies, talk is often used to judge, define and legitimate speakers” (Gal, 1989, p. 2). Pero también hay investigaciones sobre sociedades en las que las mujeres participan de actividades y discursos públicos: “such evidence effectively counters the persistent but erroneous image of women as universally silent in public, or restricted to domestic activities” (Gal, 1989, p. 9).

Para Cameron, el silencio de las mujeres es una metáfora que refiere principalmente a la ausencia de sus voces en algunos de los géneros discursivos más valorados por la sociedad, como los ceremoniales religiosos, la retórica política, el discurso legal, la ciencia o la poesía. Por otra parte, Gal afirma que el género es una relación social que organiza el funcionamiento de todos los espacios institucionalizados, como el lugar de trabajo, la escuela, la justicia o las reuniones políticas: “patterns of talk and interaction play an important role in maintaining, legitimating and often hiding the gendered aspect of these institutional arrangements” (Gal, 1989, p. 13).

Quizás resulte evidente ahora, pero en el momento en que se desarrollaron estas investigaciones fue muy importante que la lingüística feminista mostrara que estos ordenamientos de género eran construcciones culturales propias del mundo occidental. Gal da ejemplos de sociedades no occidentales en las cuales las mujeres no pueden hablar en reuniones políticas, es decir, están excluidas del discurso público, pero sí participan activamente en instancias informales que suceden antes o después de esas reuniones y que es donde efectivamente se toman las decisiones⁴⁰. Esto la lleva a preguntarse por el significado de la exclusión de las mujeres. La respuesta que propone es que estas pautas de funcionamiento lingüístico ordenadas genéricamente no dicen cómo se toman las decisiones sino que dan cuenta de qué es lo que en una determinada cultura se entiende que puede

40 A este respecto es interesante también el trabajo de Brown (1993).

ser presentado como una realidad legítima. Así, la exclusión de las mujeres en estos casos no las inhabilita a ser parte de los procesos de toma de decisión, pero sí refuerza una ideología según la cual está bien que las mujeres ocupen un lugar subordinado:

In sum, societal institutions are not neutral contexts for talk. They are organized to define, demonstrate and enforce the legitimacy and authority of linguistic strategies used by one gender -or men of one class or ethnic group- while denying the power of others. (Gal, 1989, p. 16)

5.2.2.2. La política del silencio

Pese a que no se inscribe dentro de la lingüística feminista, el trabajo de Orlandi (2007) aporta elementos interesantes para pensar el problema del silencio de las mujeres y disidencias. Su abordaje discursivo vincula el silencio con la producción de sentidos, la conformación del sujeto y las relaciones de poder. Esto permite hablar de una *política del silencio* e introducir la distinción fundamental entre *silencio* y *silenciamiento*.

Orlandi sostiene que el ser humano está constituido por su relación con lo simbólico y que la producción de sentido es un proceso que no se detiene; por lo tanto, no se puede no significar. De aquí se deriva el primer punto importante: estar en silencio no significa estar fuera del sentido, esto no es posible, como no se puede estar fuera de la historia. Cuando no es posible significar por medio de la palabra hay una búsqueda por significar en otros lugares. La propuesta de la autora es descentrar el lenguaje verbal como espacio privilegiado de significación y comprender al silencio como un continuo significante. Con ese objetivo, propone una tipificación de las formas del silencio que establece una distinción fundamental entre el *silencio fundador* y la *política del silencio*.

El *silencio fundador* es un silencio inicial, una especie de origen que produce las condiciones para significar. Desde la perspectiva de la autora, “há um ritmo no significar que supõe o movimento entre silêncio e linguagem” (p. 25). Al comprender así a la palabra, como movimiento, el silencio es el estado primero que hace posible toda significación. Más relevante para esta investigación es la segunda categoría propuesta por Orlandi. La *política del silencio* es la que dispone las separaciones entre el decir y el no decir. Esta se divide a su vez en dos: el *silencio constitutivo* y el *silencio local*. El *silencio constitutivo* tiene que ver con las elecciones discursivas del sujeto hablante (no necesariamente conscientes, pero aun así político-ideológicas); para decir es preciso no decir, decir una cosa implica no decir otras, por lo que todo decir calla necesariamente otros sentidos. En palabras de la autora, “o silêncio recorta o dizer. Essa é sua dimensão política” (p. 53). Por otra parte, el *silencio local* es la censura propiamente dicha, lo que en una determinada coyuntura no se puede o está prohibido decir. Cabe aclarar en este punto que Orlandi amplía la noción de censura para comprender cualquier proceso de silenciamiento que afecte al sujeto. Plantea que, en el discurso, sentido y sujeto se constituyen al mismo tiempo. La censura prohíbe al sujeto ocupar ciertos lugares discursivos y sociales, configura localmente que parte de lo decible no deber ser dicho. Se trata de lo (no) decible producido por la intervención de relaciones de fuerza en las circunstancias de enunciación. Es decir, para Orlandi, este tipo de silencio no es un problema de la constitución de un discurso sino de su enunciación, no es un no decir asociado a un no saber, la censura hace que no se pueda decir localmente algo que sí es decible socio históricamente.

La dimensión política del lenguaje puede asociarse a varios procesos: tomar la palabra, obligar a decir, hacer callar, silenciar. La idea de silenciamiento refiere entonces a esta política del silencio local e implica comprender que el silencio es diferente a la ausencia de palabras y que imponer silencio no necesariamente es callar al interlocutor, sino también impedirlo de sustentar otro discurso, de expresar sentidos disidentes. Aún así, el hecho de que el silencio signifique en sí

mismo hace que el no decir tenga un sentido, Orlandi plantea que lo que no puede ser dicho siempre encuentra otros modos para significarse: “como o silêncio significa em si, á ‘retórica da opressao’ -que se exerce pelo silenciamento de certos sentidos- responde a ‘retórica da resistência’, fazendo esse silêncio significar de outros modos” (2007, p. 85). La censura obliga al sujeto a construir otro lugar para ser escuchado, para significar, y es en esta dimensión política que el silencio “pode ser considerado tanto parte da retórica da dominação (a da opressão) como da sua contrapartida, a retórica do oprimido (a da resistência)” (Orlandi, 2007, p. 29). Además de la distinción entre silencio y silenciamiento, este planteo de Orlandi también habilita a que se considere la existencia de un tipo de silencio que significa, a su modo, una resistencia. Este punto se retomará en el subapartado siguiente.

Luego de haber complejizado la comprensión del silencio, distinguiendo sus distintas formas para ubicar mejor lo que es de interés para este análisis (la política del silencio), conviene retomar las reflexiones de Orlandi en relación a su estudio. La autora señala que el silencio presenta la dificultad de que no es observable directamente, por lo tanto, su abordaje implica rechazar el positivismo de la observación de hechos del lenguaje. Agrega que una concepción no negativa del silencio permite definirlo no como lo que el lenguaje no es, sino en su relación constitutiva con la significación. Orlandi entiende que los sentidos son dispersos, van en todas direcciones, y también se expresan en distintas materias, entre ellas el silencio. Pero la materia significativa del silencio es diferente a la materia significativa del lenguaje. En consecuencia, comprenderlo no es atribuirle un sentido metafórico (traducirlo en palabras), sino conocer los procesos de significación que este pone en juego. Al no haber marcas formales, “não podemos observá-lo senão por seus efeitos (retóricos, políticos) e pelos muitos modos de construção da significação” (Orlandi, 2007, p. 46). A partir de lo anterior, plantea que el silencio requiere ser examinado indirectamente, por métodos discursivos,

históricos, críticos o deconstructivistas, y que su análisis implica desplazarse desde los productos (textos) hacia los procesos de producción de sentido.

5.2.2.3. El silencio como resistencia

Como ya se adelantó al presentar los aportes de Orlandi, el silencio puede ser considerado como una forma de resistencia. Así lo entiende también Gal, quien plantea que, pese a que generalmente se lo asocia a la pasividad, el silencio puede ser una defensa estratégica contra los poderosos (por ejemplo, cuando se utiliza como forma de protesta política). Para la autora, el significado del silencio es más complicado que la simple falta de poder: los vínculos entre habla y poder están definidos culturalmente y muchas veces las prácticas lingüísticas son acciones estratégicas. De este modo, el silencio es a veces una estrategia de resistencia a la opresión o una forma de protegerse contra los peligros que pueden derivar de tomar la palabra. Algo similar plantea Cameron:

[I]t is not just that women do not speak, they may actually be prevented from speaking, whether by explicit taboos and restrictions or by the more genteel tyrannies of custom and practice. Even where it seems women could participate if they chose to, the conditions under which they are obliged to live their lives may make this a difficult or dangerous choice. Silence also mean censoring yourself for fear of being ridiculed, attacked or ignored. (Cameron, 1998, p. 3)

Las investigaciones de Gal y otras lingüistas feministas permitieron contar con datos que, además de cuestionar el supuesto carácter universal del silenciamiento de las mujeres, aportaron evidencia empírica sobre usos del silencio como estrategia de resistencia:

Gal's (1989, 1995) influential work during this period is concerned with the meaning attributed to silence in much of the feminist literature of the time. In such literature, silence was overwhelmingly viewed in negative terms as a strategy used to exclude women from structures of power. However, in her review of ethnographic and archival research on uses of

silence in cultures as diverse as the Malagasy of Madagascar, working-class African Americans in the United States, the Kuna of Panama, the Laymi of Bolivia, and the Tenejapan of Mexico, Gal uncovers a diversity of meanings for silence that goes well beyond subordination. In fact, she finds many instances in which women use silence as a strategy to overhaul established power structures. (Borba et al., 2020, p. 2)

Esta forma de entender el silencio que nos presentan las lingüistas, que llamaré *silencio estratégico*, nos permite a las mujeres y disidencias amigarnos con nuestros propios silencios. En primer lugar, porque aunque sepamos con Lorde que al hablar tememos y al callar también, quizás hay contextos en los que el silencio sí nos protege. No nos protege en términos absolutos de nuestra posición subordinada en la sociedad patriarcal, pero quizás nos protege circunstancialmente de las violencias que por alguna razón -en general porque estamos solas- no podemos enfrentar en un determinado momento. Esta idea será retomada con mucho énfasis por las militantes feministas. En segundo lugar, porque si como propone Orlandi estar en silencio no es estar fuera del sentido sino que puede ser una estrategia de resistencia y cuidado, ese silencio puede expresar una forma de agencia, porque hay una lectura política del contexto en el que se está y se pone en práctica lo que se considera más adecuado para tal contexto.

5.2.3. El deseo de la palabra: feminismos para decir, feminismos para vivir

*y qué es lo que vas a decir
voy a decir solamente algo
y qué es lo que vas a hacer
voy a ocultarme en el lenguaje
y por qué
tengo miedo*

Alejandra Pizarnik en "El deseo de la palabra"

*Es para nosotras
este instante y este triunfo
Nunca se esperó que sobreviviéramos
Audre Lorde*

En este apartado recojo el tercer conjunto de voces que quiero poner en diálogo para pensar el problema del silenciamiento y el vínculo entre la participación en espacios feministas y la ruptura de algunos silencios: las de algunas de las muchas militantes que son protagonistas de este tiempo de rebelión. Para convocar a estas voces organizamos un espacio de intercambio con compañeras del colectivo Minervas. Digo “organizamos” porque aunque la planificación de contenidos y dinamización de la actividad estuvieron a mi cargo, las características generales se pensaron en conjunto con la comisión de formación del colectivo. La actividad se realizó el sábado 6 de junio de 2021 por la tarde en la casa de Minervas (barrio Cordón, Montevideo). Duró unas tres horas y media. La convocatoria fue abierta a todas las integrantes del colectivo que quisieran participar. Asistieron once personas, que se identifican todas como mujeres cis. El clima fue relajado, hubo muchas risas, compartimos una merienda; algunas hablaron más, otras menos, pero todas participaron. Antes de comenzar solicité permiso para grabar y aclaré que en todo momento cualquier participante podía pedir que se detuviera la grabación. La transcripción completa del intercambio se puede leer en el anexo 5; salvo el mío, los nombres que se utilizan son ficticios.

Al inicio de la conversación se hizo una ronda de presentaciones en la que cada una contó lo que quiso de sí misma. Luego, una integrante de la comisión de formación presentó la actividad y leyó un fragmento del texto *La transformación del silencio en lenguaje y acción*, de Audre Lorde, que ella misma había seleccionado. A partir de allí, tomé la palabra y expliqué cuál era la dinámica que había planificado para el intercambio. Este tuvo tres momentos: primero, una presentación general de mi investigación (temática, enfoque teórico-metodológico, objetivos) y de las hipótesis elaboradas hasta el momento; segundo, un espacio de intercambio a partir de la lectura de algunos poemas de escritoras feministas (ver anexo 6, muchos de ellos son los que se trabajaron en el apartado 5.2.1.); tercero, una breve presentación de los principales aportes de la lingüística

sobre el asunto del silencio (tomados de lo que ya fue desarrollado en el apartado 5.2.2).

El primer momento no fue pensado solo para informar a las participantes sobre la investigación de la cual iban a ser parte. La intención era que pudieran valorar mis hipótesis y que el intercambio sirviera para profundizarlas, ajustarlas, ratificarlas o rebatirlas. Evidentemente, al ser yo misma parte del colectivo fue viable plantearse un intercambio en estos términos, ya que la confianza mutua contribuyó a acortar las distancias y/o posibles jerarquías entre la investigadora y quienes son sujeto de la investigación. Las hipótesis planteadas son una versión más detallada de la hipótesis principal que presenté en el capítulo de metodología. Esquemáticamente, planteé lo siguiente:

1. El movimiento feminista y los espacios entre mujeres en general (todos ellos, no solo los espacios feministas y no solo los espacios políticos), son habilitadores de la palabra para nosotras.
2. Los espacios específicamente feministas (aunque esto no excluye a otros, pero habría que investigarlo) son ámbitos donde nuestra experiencia se organiza y se politiza. Es decir, una no deviene feminista solo por ser mujer, hay un proceso que se da en esos espacios.
3. Este proceso se da, entre otras cosas, a partir de compartir por medio de la palabra lo que nos pasa. Narrar nuestras experiencias tiene un rol importante en el proceso de subjetivación política: nos permite entender el mundo, especialmente las opresiones que nos son comunes, y, a partir de ese entendimiento, desplegar acciones colectivas para transformarlo.
4. Lo anterior es posible, además, porque los espacios entre mujeres garantizan la escucha y la credibilidad⁴¹. Esta hipótesis se ve reforzada si se consideran los varios episodios de denuncias públicas masivas sobre situaciones de acoso

41 Hay otros elementos que operan en este proceso, en los que yo no profundizo en esta investigación, que tienen que ver con el cuerpo y el afecto y cómo estos intervienen la conformación de vínculos políticos en el feminismo.

y violencia que hubo en los países de la región en los últimos años, que fueron precedidos y acompañados de la circulación de consignas como “yo sí te creo”, “no estamos solas”, “rompemos el silencio”. Es decir, también circula a nivel público la idea de que se cree en la palabra de la mujer o persona que denuncia.

5. Hay una relación entre romper el silencio entre nosotras (los silencios individuales de cada una) en marcos colectivos íntimos (al interior de los espacios feministas) y la potente toma de la palabra pública del movimiento feminista en los últimos años. Esto no tiene un orden lineal (aquí se plantea así con fines analíticos), sino que hay una retroalimentación permanentemente.
6. En esa retroalimentación, luego de la enunciación pública hay una vuelta a lo íntimo, pero ya no es (solo) lo íntimo individual, sino lo íntimo colectivizado y público. Esto quedó en evidencia con la ola de denuncias públicas a varones de diversos ámbitos del año 2020⁴² ⁴³.

42 Al respecto se puede leer la nota que escribimos con Verónica Viera, donde repasamos esos hechos y reflexionamos sobre el mecanismo que posibilitó las denuncias, las disculpas de algunos de los varones denunciados y la respuesta del movimiento feminista. Disponible en: <https://zur.uy/a-un-ano-de-varones-carnaval-cuando-la-ola-se-vuelve-tsunami/>

43 La hipótesis que se vincula con esta afirmación se desprende de lo reflexionado en la tesis pero la excede, ya que no me propuse investigar específicamente el proceso social de las denuncias, que podría ser una tesis en sí misma. Aún así, planteo mis ideas preliminares, para que queden como hipótesis para trabajos futuros: la violencia ya venía siendo denunciada públicamente por el movimiento feminista pero en términos generales, solo se refería a situaciones concretas cuando ocurrían feminicidios. Con la emergencia de estas denuncias, se inscriben en el espacio público situaciones particulares e íntimas. Este episodio muestra que también la voz pública propicia la toma de palabra desde lo íntimo: las denuncias son posibles porque la presencia pública del movimiento favorece las condiciones sociales de escucha y credibilidad necesarias para poder enunciarlas (además de los mecanismos concretos para que se realicen). Por otra parte, como en un espiral que se ensancha, hacer públicas estas situaciones repercute de nuevo sobre el plano individual, porque sus efectos tienen consecuencias sobre la denunciante, los denunciados, las personas que sin ser denunciante se identifican en esas experiencias, los vínculos familiares, de amistad, etc. Es decir, se afecta desde lo público, lo privado, pero no directamente sino mediado por estos espacios/momentos donde la experiencia individual fue organizada y politizada. En todos esos procesos hubo rupturas de silencios y prácticas discursivas feministas en acción.

El segundo momento fue un espacio de trabajo en cuatro grupos que intercambiaron a partir de la lectura de diferentes poemas. Luego se retomó la ronda general y las integrantes de cada grupo expusieron al resto sus reflexiones. El tercer momento estaba pensado a modo de cierre, como una instancia breve para compartir con mis compañeras algunas ideas que desde la lingüística aportan elementos que me parecen interesantes para pensar el asunto del silencio. Pero a partir de estas ideas hubo una última ronda de intervenciones.

En el intercambio surgieron muchos más temas y asuntos de los que es posible recoger en este análisis. Por lo tanto, luego de procesar el corpus e identificar los distintos asuntos tematizados, seleccioné las reflexiones que se vinculan con las hipótesis de trabajo y las que permiten retomar algunos de los puntos abordados en los apartados anteriores. A partir de ese recorte, la discusión se organiza en dos subapartados, que reflejan a su vez las dos dimensiones de análisis principales: el primero refiere al problema del silencio y todo lo que se vincula con él (el miedo a hablar, los silenciamientos, los sentidos positivos del silencio, etc.); el segundo refiere a los espacios entre mujeres y los modos en que estos habilitan la palabra. Dejo afuera asuntos interesantes, como la dimensión intergeneracional, que las militantes introducen a partir de la preocupación por sus madres, sus hermanas menores y, en el caso de algunas que son docentes, sus estudiantes, por mencionar solo un ejemplo.

5.2.3.1. ¡Tiembra la tierra! Reconocer el miedo, usar el silencio, vociferar el grito

El asunto del silencio inmediatamente remite al problema del miedo, más específicamente el miedo a hablar. En el intercambio, ese miedo se asocia a distintos motivos. Uno de ellos es la inseguridad para tomar la palabra (*Pero también a veces el tener que exponer algo, que es otro miedo, que esa inseguridad que toda la vida te dijeron “no servís para nada”, “no podés*

hablar”, Ana). Pero en el que se hace más énfasis es el que aparece cuando hay algo significativo para decir (*El miedo es reconocer que tenemos todo ese mundo interior, es reconocer que existimos y es reconocer que tenemos como un montón de cosas para transformar, o decir, y que lo que vamos a hacer o decir genera impacto, y por eso mismo nos da miedo*, Carla). Tal como se vio con las escritoras feministas, si lo que se tiene para decir da miedo es porque se sabe que decirlo (además del hecho mismo de hablar) implica una desobediencia. De lo anterior deriva que también se sabe, aunque sea de modo intuitivo, que la respuesta a esa desobediencia puede ser violenta, por eso aparece el miedo (*Y una vez que decimos y que enunciamos hay una respuesta también. Como con la respuesta, me quedo un poco ahí. Que puede ser violenta*, Fernanda).

Los relatos evidencian, además, que la invalidación de la experiencia y subjetividad política de las estas mujeres opera como otra forma de silenciamiento:

Yo lo pienso con, o lo venía pensando desde más temprano, con esto de decirse “feminista”, que para mí ha sido re difícil, mucho más difícil que decir que me gustaban las mujeres. No entiendo por qué, tipo, en el trabajo no pasa nada, digo “no, es mi novia”, está todo bien, ante mis compañeros de trabajo. Pero decirme “no, soy feminista”, ¡guau! Como mucho más difícil. (Karina)

O sea, en pila de espacios decís que sos feminista y en realidad tu palabra ya no tiene el mismo valor, porque, en realidad: “bueno, claro, lo que pasa es que vos sos feminista”. O me pasaba en facultad, cuando yo siempre hablé de mi situación familiar en cuanto a los presos en dictadura. O sea, como que siempre estuvo como muy enredado conmigo, como que siempre es algo que tengo arriba de la mesa. Y entonces, cuando se daban discusiones acerca de la impunidad, la justicia, los silencios: “ah, lo que pasa es que a vos te pasó”. (Carla)

En esta intervención Carla vincula los silenciamientos propios con los que son parte de su historia familiar, atravesada por la experiencia de la prisión política durante la última dictadura:

Cómo animarse a poner en palabras y cómo animarse a hablar, eh, justamente, en el caso de las presas políticas o de todo este tema, o sea, ¿cómo no tener ese miedo si en realidad no hay justicia, no? En esto de, de que la injusticia es algo que obra para mantener el silencio. (...) Claro, cómo no van a tener miedo de hablar si las mismas personas que se las llevaron, torturaron, etc., no hubo una consecuencia, no hubo un castigo, no hay justicia, no hay un reconocimiento de esa injusticia. Entonces, claro, te pasás toda la vida luchando con todas las otras injusticias que tampoco pudiste resolver como de tu historia y de tu linaje. Y que me parece que el silencio ahí está zarpado, o sea, que no es un eslogan de que hay que... de que mantenemos el silencio porque no hay justicia. (Carla)

Creo que el asunto de la transmisión familiar del silencio y el silenciamiento producido por experiencias como la dictadura, y facilitados por el mantenimiento de la impunidad, es muy relevante y podría ser objeto de una investigación específica. Aquí me limito a señalar que los silenciamientos de esas mujeres se inscriben también en nuestro linaje social y político. Todas somos herederas de las desobediencias que protagonizaron las militantes antes que nosotras y, por lo tanto, también del castigo que recibieron por eso.

A partir de la lectura de uno de los poemas de Waheed, las militantes agregan que, luego de reconocer los miedos y sus causas, hablar es potente y liberador. Pero agregan que para ellas lo más importante es que hablar o callar sea una elección y no una imposición.

Y como que... llamarlo como una posibilidad de libertad y no solo como una lo ve a veces, que es como el límite. Por qué no dije, por qué no hablé, por qué, no sé, por qué no lo puedo poner ahí o por qué no está. Como que, nada, reconocer que hay algo de eso que es porque del otro lado puede haber algo liberador a mí me hizo bien. (Belén)

No puedo conectar, como, que el miedo es esa libertad, sino que para mí, en realidad, la libertad es lo que nosotras hacemos con eso. (...) O sea, si nosotras decidimos cómo enfrentarlo, si nosotras decidimos transformarlo, o si decidimos dejarlo ahí. O sea, como que sentía que en realidad el vínculo con el miedo era lo que te daba la libertad, como que no el miedo en sí mismo. (Carla)

Por otra parte, se reconoce que el miedo a hablar también aporta información útil, vital en algunos casos:

El miedo al final termina siendo un indicador del contexto o de la situación en la que estamos. Porque hay cosas que acá a... a nosotras capaz que no nos da miedo decir, o nunca nos va a dar miedo decir. Y después vamos viendo como ese gradiente de, bueno, capaz que en mi casa sí lo digo, pero después en el trabajo ya no lo digo. Pero lo siento por el miedo, no tanto capaz que por una racionalización de la situación. No todo el tiempo estamos razonando “en este contexto se están poniendo en juego estas construcciones o estas dinámicas de poder”, pero el miedo nos lo hace sentir: “bueno, acá capaz que no digo esto”. (...) si escuchamos el miedo nos damos cuenta, como, donde estamos. (Karina)

Y el miedo además es una lectura muy lúcida que hacemos de las situaciones y el contexto, no es una cuestión de “ay, soy una cagada”. No, el miedo es una lectura lúcida de “acá hay peligro, acá hay daño posible”. (...) A veces el miedo cuida, ¿no? (Julia)

En realidad, como que te negás el miedo que es muy útil, porque nosotras hemos sobrevivido escuchando los miedos. Porque, ta, eso que decía Julia, muy lúcido: tenés miedo porque te das cuenta que te pueden matar y te pueden pasar cosas. (Helena)

Si los miedos relatados son de algún modo indicadores de las violencias a las que están expuestas las mujeres, hay otras formas más extremas y explícitas de la violencia de género que se asocian con el silencio:

El otro día con [nombra a otra compañera del colectivo] nosotras escribimos para el altar el nombre de una compañera asesinada en sociales, que era el de Melina, y yo pensaba que ese era como el primer silencio roto, ¿no? El romper con la muerte, con, estar vivas, porque en definitiva ese es como el último silencio que te pueden imponer. (Belén)

Esta idea de la muerte como silencio último, definitivo, aparece también en Lorde (*Death, on the other hand, is the final silence*, Lorde, 4), aunque en ella no necesariamente está asociada a los feminicidios. Como ya fue señalado (ver capítulo 2), los feminicidios y las violencias contra mujeres y disidencias son problemas centrales para los feminismos contemporáneos y una de las preocupaciones que reactivaron al movimiento. Al vincular silencio y muerte Belén desarma el uso metafórico de la noción de silencio que hace el feminismo para ubicarlo en una dura literalidad. Es decir, hay muchos silencios metafóricos,

pero las militantes llaman la atención sobre el hecho de que el patriarcado también produce silencios literales. De hecho, como señalamos en Furtado y Grabino (2018), las alertas feministas que se realizan cada vez que hay un feminicidio son movilizaciones en las que las participantes ponen el cuerpo y la voz por aquellas que en efecto ya no pueden hacerlo.

En esa misma intervención, Belén contrapone el silencio de luto que acompaña algunas muertes con la necesidad del grito cuando se trata de un feminicidio:

Me acuerdo, tipo, la primera vez que vi el titular de cuando murió Líber Arce⁴⁴, que decía “silencio, un estudiante ha muerto”. Y yo pensaba como que en realidad para nosotras fue otra cosa, ¿no? Fue como... bueno, gritemos, porque se murió una mujer. Y eso no estaba dicho, porque nuestras muertes estaban más normalizadas, porque nosotras nos moríamos y le decíamos amor... eh... mal conducido, y... ¿no? Pero entonces, poder decir “no, en verdad es muerte, y yo no quiero estar muerta” es también como esa cosa de tomar la palabra. (Belén)

Hay por tanto dos tipos de silencio asociados a los feminicidios que se vinculan y refuerzan mutuamente: el silencio literal de las mujeres asesinadas y el silencio social que se produce cuando esas muertes se naturalizan. Pero, como dice Belén, si los feminicidios silencian, su denuncia rompe el silencio y devuelve la palabra. Por un lado, cada vez que desde el feminismo se toma la palabra pública se rompe el silencio metafórico impuesto sobre las mujeres y disidencias. Por otro lado, al decir “nos queremos vivas” (consigna que circula en muchos países de América Latina), pero sobre todo al estar efectivamente vivas, se rompe el silencio literal que trae la muerte. La reflexión de Belén ayuda a comprender mejor los versos de *Letanía para la supervivencia*, cuando Lorde dice que nuestro triunfo es sobrevivir cuando nunca se esperó que lo hiciéramos. Estar vivas, seguir vivas pese a todo y en medio de tanta muerte, es una forma de resistir al silenciamiento

44 Estudiante universitario asesinado por la policía en 1968, en el marco de las medidas prontas de seguridad y la represión que precedió al golpe de estado en Uruguay. A partir de su asesinato, el 14 de agosto de cada año se conmemora el día de los mártires estudiantiles.

definitivo. Vivir es, como dice Belén, el primer silencio roto, y por eso es también, como dice Lorde, nuestro primer triunfo.

Pero más allá de estar vivas, lo cierto es que sobrevivir es una cosa y vivir una vida libre, digna y gozosa (retomo aquí una consigna feminista de los últimos años) es otra. La intervención de Karina aporta elementos para elaborar esta distinción:

O sea, nunca se esperó que sobreviviéramos... Sí se esperó que sobreviviéramos físicamente, porque se espera que eso... que sigamos viviendo, se espera que sigamos produciendo. Pero ¿qué es lo que nunca se esperó que sobreviviéramos? Como, bueno, yo creo que esto: la posibilidad de hablar, de... de generar algo fuera de sí, de generar intersubjetividad. Sí se espero que sobreviviéramos adentro de las casas, o aisladamente, pero nunca se esperó que mantuviéramos la posibilidad de generar intersubjetividad, creo, o que tuviéramos la posibilidad de generar intersubjetividad. De generar algo en cierto sentido público, en el sentido que es más que cada una. (Karina)

Otro asunto interesante que surge del intercambio y llama mi atención como lingüista es lo que se reflexiona sobre el grito a partir de la lectura del poema de Susana Thénon. En primer lugar, se discute el tema de la escucha, que se entiende como una construcción social o como resultado de la socialización. Las participantes introducen esta idea a partir de imaginar las diferencias entre un niño y un adulto:

O sea, yo me imaginé en ese momento un niño que sí está haciendo las preguntas porque está escuchando, y tipo, una respuesta de un adulto y que no le responde, o sea, que prefiere ocultar. (Diana)

Me parece que también tiene que ver con esto de, de la ingenuidad, de la inocencia, como esto de está gritando y esa persona adulta ya tiene construida su manera de pensar, su manera de vivir, su ideología, su todo, su identidad. Y, como, con todo eso que implica, con todo lo que implica, ¿no?, toda esa subjetividad. Y, ta, me parece que los niños en eso no están metidos, si la escuchan la van a oír. (Elisa)

Y en esto de la niñez y la adultez, me parece que el adulto ya tiene como un registro más o menos consciente de lo que se puede decir, de lo que se puede

preguntar, y de lo que mejor esconder o mejor no involucrarse. Entonces yo lo asocio como mucho a esto, esto que decían ellas del niño, más vinculado a eso, como que niño no tiene como ese patrón social, ese mandato de no preguntar, no te metas, no preguntes, no sepas. (Carla)

Más allá del poema el grito se asocia a otras situaciones. Por un lado, al desborde de las mujeres sobrepasadas de las múltiples tareas de la vida cotidiana (*Como el desborde, como que el desborde que sale de la casa es grito*, Julia). Por otro lado, las participantes hacen una analogía entre el grito de la mujer del poema y los gritos propios, más específicamente los que se dan en las movilizaciones (*dos hombres en un balcón, en una marcha nos imaginamos, diciendo: “¿qué, por qué están gritando?”*, Elisa). En tercer lugar, pero vinculado a los dos puntos anteriores, se intercambia sobre la molestia que produce el grito de las mujeres, sea en el ámbito doméstico o cuando toman la calle:

Y también pregunta “¿por qué grita?”, no “¿qué grita?”. O sea, no es qué es lo que está diciendo sino por qué lo está gritando, y como que ya mismo en la pregunta en verdad no veía tanto la búsqueda de ella sino el ocultamiento de ella en vivo. Porque, tipo, el problema es que está gritando y por qué está gritando, y es esa, y hasta que no se va, no desaparece el problema. Pero, no sé, como que era una manera mismo de silenciarla me parecía, en algún punto, el ejercicio de la pregunta. (...) No sé, esa cosa cuando nosotras hablamos también que a veces la reacción es “¡uf! loca, estábamos tan bien”, ¿no? (Belén)

Otra cosa que, perdón, que pensaba, con esto que trajo Belén, era también como esta molestia cuando salimos a reclamar algo a la calle. Que es eso, ¿no? Que pensaba eso, por qué grito. Ese “ay, ¿por qué están ahí?”. Pero no es un “¿por qué están ahí?” (imita tono de interés) sino es un “¡ah! ¿por qué están ahí si esto ya es así? ¿cuánto más?” (imita tono de molestia). O sea, como que no es una pregunta, sino como enojados con que estemos ahí. (Ana)

Pasa que el grito molesta, entre otras cosas porque sale de eso íntimo. El grito en esa clave sale de lo íntimo. O sea, molesta porque ya no estás como en el espacio de tu casa. (Julia)

El grito lleva la enunciación a un contexto que no es el socialmente asignado a las mujeres (mundo privado o doméstico) y hace uso de recursos expresivos no verbales que tampoco son los esperados para ellas. Dentro de los múltiples elementos que componen la comunicación no verbal, el volumen o intensidad de

la voz “es uno de los efectos comunicativos más elocuentes, y ofrece muchas posibilidades expresivas” (Aznárez, 2000, p. 217). En particular, se da en el grito una combinación de lenguaje verbal y paralenguaje cuya característica principal es el alto grado de intensidad de la voz, que se entiende como indicio del estado emocional del hablante (Aznárez, 2000). De este modo, a diferencia del silencio - que tiene sentido, pero no puede traducirse en palabras (Orlandi, 2007)-, o de la risa y el llanto -que también son fuertemente expresivos, pero no son una articulación verbal del lenguaje sino sonidos del cuerpo que exceden al discurso (Butler, 2020)-, el grito combina una alta expresividad con un significado que se articula verbalmente. Eso lo hace muy potente y disruptivo. No obstante, la secuencia siguiente muestra que las militantes saben que lo que socialmente se expresa como molestia por la intensidad de la voz en realidad da cuenta de otras incomodidades:

Ana: Y te invisibilizan con eso, te niegan con eso del “no grites”. “Ay pero decí esto mismo sin gritar”, o “calmate” (hay comentarios de todas superpuestos)

Elisa: El “calmate”... ¡al contrario, no te calmás!.

Carla: Te ahorco si estoy nerviosa y me decís “calmate”.

Elisa: Aparte el grito es eso también, es poner lo que estás sintiendo. Escuchalo el grito, ¿por qué te molesta? Te está temblando.

Ana: No molesta el grito, molesta...

Elisa: Claro, [molesta] lo que te estoy diciendo, totalmente.

Carla: Lo que te estoy diciendo y que lo digas. Porque no es solo el contenido de lo que estás diciendo, ya solo el.. como que lo estés poniendo...

Elisa: Trayendo a la mesa ¿no? Sí, totalmente.

Carla: Y cuando gritamos todas juntas, ni que hablar, ¿no?, o sea, claro...

Helena: ¡Tiembra la tierra!

Para cerrar el apartado, quiero recoger los significados positivos asociados al silencio. Además de la protección, las militantes mencionan: la posibilidad del encuentro con una misma, el auto cuidado, el dar un espacio para el autoconocimiento, el cuidado de la energía propia y el silencio como decisión política o forma de lucha. En relación a esto último plantean el ejemplo de la marcha del silencio⁴⁵. Algunas de estas ideas fueron retomadas cuando, en el tercer momento de la actividad, presenté los aportes de las lingüistas y en particular la noción de silencio estratégico:

A mí me parece re valioso, re interesante esto de la estrategia, porque es verdad que creo que somos muy estratégicas en eso. Estar en un lugar, en una reunión en la que sabemos que no hay receptividad a nada de lo que podemos decir, desde cierto plano, no lo decimos. Es una estrategia. Pero capaz que estamos en un lugar donde no hay receptividad hasta cierto punto, pero sabemos que una persona por cierta posición puede ser receptiva, aunque no hayamos entablado nunca un diálogo con ella. Pero entonces capaz que decimos una palabra que nadie más va a entender, pero que esa persona va a entender, o lo enunciamos de cierta manera. (...) Y es todo estrategia, micro estrategia política. Y es un juego entre hablar y no hablar al mismo tiempo, porque depende de los interlocutores y del mapa que hayamos hecho de eso. (...) O no queremos legitimar cierta interlocución, cierto interlocutor, y me parece super válido, y me parece también una forma de reconocer cierto poder. (Karina)

La intervención de Karina permite complejizar la idea de silencio estratégico. Estar en silencio puede ser una forma de resistencia. Pero, además, una vez que se reconoció el miedo y se lo usó para leer el contexto, puede haber un uso estratégico más consciente o refinado del silencio. En el juego entre hablar y callar, entre decirlo todo o decir apenas una palabra, seleccionando con quien se quiere establecer la interlocución, se da un paso más allá de la mera resistencia y hay una agencia mayor.

45 Movilización que se realiza, desde 1996, cada 20 de mayo en recuerdo de los detenidos-desaparecidos en la última dictadura y con el objetivo de reclamar verdad, memoria y justicia. Se organiza por el colectivo Madres y familiares de detenidos desaparecidos, con el apoyo de múltiples organizaciones que conforman el movimiento social por los derechos humanos, uno de los más importantes del país. En Montevideo asisten miles de personas que caminan en estricto silencio y sin identificaciones político-partidarias. La marcha está encabezada por los familiares de los detenidos-desaparecidos, quienes llevan carteles con sus nombres y fotografías. También se realiza en otras ciudades del país, aunque la escala es menor.

5.2.3.2. El entre mujeres como posibilidad de decir

Luego de haber examinado algunas de las formas en que se comprenden el silencio y los silenciamientos a partir de la experiencia de grupo de militantes feministas, resta intentar responder a la pregunta de qué es lo que explica la circulación permanente de la idea de “acá sí podemos hablar”. Es decir, al menos algunos de los factores que permiten a las feministas romper los silenciamientos y tomar la palabra, tanto en los espacios colectivos íntimos entre mujeres como en el espacio público. Tomo el concepto de *entre mujeres* de Gutiérrez, quien lo define como “la práctica cotidiana e intencional de generar vínculos de confianza entre mujeres diversas para generarnos fuerza y claridad, unas a otras, a fin de impugnar las mil formas de violencia y negación a través de las cuales se ejerce la dominación patriarcal cotidianamente en espacios privados y públicos” (2018, p. 45). Me gustaría aclarar, no obstante, que cuando utilizo el concepto estoy pensando específicamente en espacios feministas. Esto es importante porque aunque considero que todos los espacios entre mujeres potencialmente pueden ser ámbitos donde se comparta la palabra y se resignifique la experiencia, en los espacios feministas se da un proceso de subjetivación política que no necesariamente sucede en otros ámbitos. Asimismo, mantengo el uso del término “mujeres” porque así se auto identifican las participantes del intercambio y porque, más en general, entiendo que se habla de mujeres como una categoría política más que identitaria. Pero de todos modos, creo que sería necesario empezar a hablar de “entre mujeres y disidencias” o de “entre nosotras”.

Del intercambio con las integrantes de Minervas surgen algunas claves para identificar qué elementos se ponen en juego en los espacios entre mujeres y permiten romper los silencios. La confianza ocupó un lugar central en la conversación, pero no se trata de una confianza personal sino política, aunque

sepamos que lo personal es político y viceversa. Lo que intento señalar es que no es una confianza que derive de un vínculo personal previo sino que es producida en y por la propia práctica política.

[En relación a un taller realizado el 25 de noviembre de 2020 con mujeres que asistían a las meriendas populares que organizaba el colectivo]: eran mujeres que si bien habían compartido muchos sábados con nosotras, porque en realidad eran de las que venían siempre, tampoco era que nos conocían personalmente. Y se dio tremenda charla, nos contaron cosas fuertísimas, nosotras también, o sea, hablando desde nuestras propias experiencias, y creo que ellas se pudieron también contar ahí porque se sentían contenidas, porque había confianza, porque había credibilidad, y volver esto, a explicitar, que a veces no nos damos cuenta en las prácticas del entre mujeres, o no podemos, o no lo medimos. (Carla)

Aunque siempre es necesaria, la credibilidad se vuelve fundamental cuando se trata de poder enunciar/denunciar situaciones de violencia y abuso:

[En relación a la ola de denuncias de 2020]: una cosa es decir “todas fuimos acosadas, todas fuimos violentadas”, a eso ponerle cuerpo y decir “a mí me pasó en tal momento tal y tal cosa”. Y no solo ponerle cuerpo sino ponerle nombre y apellido, decir “fue con tal persona”. Entonces, creo que ahí primero se gestó como un tiempo de escucha, de potenciar eso, de que cuando lo ibas a decir te íbamos a creer, nos íbamos a creer, y después poderlo decir. Y... y claro, esto que decís, o sea, todo ese proceso no fue como de un momento a otro. (...) Digo, si en medio de una pandemia un montón de mujeres pudieron salir a ponerle nombre a esos abusos y violencias fue por eso, porque un tiempo anterior estuvo, eh, una campaña de “yo sí te creo”, que yo creo que fue tipo 2019 si no me equivoco, 2018. Creo que fue con esto de Thelma Fardin en Argentina que ahí todas empezamos a decir “yo sí te creo” y se armó la campaña y todo⁴⁶. (Ana)

Por otra parte, luego de varios años de rebelión feminista, en algunos espacios la credibilidad parece estar dada de hecho y se pierde de vista cómo se llegó a ese punto:

Me quedé, no sé, me quedé así como pensando en esto de que, ta, precisábamos el saber que alguien nos iba a creer y saber que alguien nos iba a escuchar. Y pensaba, tipo, ¿por qué sabíamos eso en un momento? O sea, yo estaba pensando en mi vida, que, como que descubrí el feminismo así, en el centro de estudiantes,

46 Al respecto de la circulación de esta consigna en el movimiento y de la campaña específica realizada para el 3 de junio de 2018 ver Furtado (Furtado, 2018b).

y estábamos como todas descubriéndolo. No sé, como que eso era algo que íbamos creando a la vez que lo teníamos seguro, como que en realidad no era “ah, ya sé que me van a creer en este espacio” o “ya sé que le estoy hablando a una feminista”, que a veces después se da, ¿no? Y pensaba, tipo, en por qué sabíamos que nos iban a creer. (Belén)

La pregunta de Belén es muy pertinente y si bien ni como investigadora ni como militante tengo por qué saber la respuesta, de esa combinación de roles surgen algunas pistas. Por una parte, como señalaba Ana, la insistencia en hacer explícita la credibilidad va sedimentando eso que con el paso del tiempo aparece como dado para las militantes más jóvenes. Por otra parte, también sé que no siempre estuvo así de claro, en algunos momentos hubo que explicitar ciertos acuerdos de cuidado. Evocando esos primeros momentos del ciclo actual de luchas feministas, Helena (con quien integramos el colectivo desde que se creó en 2012) recupera uno de los acuerdos que primero fueron explicitados como parte de la práctica política dentro del colectivo:

Pero las primeras autoconciencias que hacíamos, me acuerdo incluso de haber hecho como este pacto muy explícito (...) hicimos como un ritual de tomarnos las manos, de mirarnos unas a las otras, decir que, como..., que nada de eso que se dijera ahí iba a ser, eh..., usado para dañar, para dañarnos. Claro, que fue super fuerte, como, el ritual de saber que de verdad estamos haciendo eso, que no nos íbamos a dañar. (Helena)

Con el paso del tiempo, algunos de estos elementos pueden funcionar más implícitamente:

En esto de la propia experiencia conecté con mi primera autoconciencia en Minervas (...) Y empecé a escuchar que cada una contaba de su propia experiencia y contaba... que fue, tipo..., uh, claro. O sea, no sé como explicar la sensación, pero creo que se entiende. O sea, viene de adentro, de muy adentro. Y en esto de que no siempre tenés que explicitar que eso en realidad no va a salir de ahí (...) Al ser las propias compañeras que están contando como su propia experiencia, también te invitaba a conectar con tus propias cosas, y con tus propias violencias o tu propia experiencia a través de lo que la otra conectaba. (Carla)

La reflexión de Carla introduce un tercer elemento que contribuye a la producción de confianza: la palabra de una habilita la de las otras. El pacto de no hacerse daño aporta a la construcción de confianza y sin duda anima a que todas puedan narrar su experiencia. Pero compartir la experiencia propia (lo que las feministas de la diferencia nombraron como *partir de sí*) funciona como elemento horizontalizador de los espacios. También anima a las demás a compartir lo que tengan para decir porque evidencia que todas tenemos algo para decir. Helena ahonda en esto:

Y creo que en esto de que le pasan las cosas a otras y yo estoy ahí que escucho, y acompaño, y eventualmente ayudo a resolver, pero lo mío no está puesto ahí. Entonces, ahí es como una versión nueva de una separación entre nosotras: de la que es víctima y la que no, y así. Y nosotras todo el tiempo insistiendo con esto, porque también las otras se animan a hablar porque nosotras hemos contado mucho de nosotras mismas. (...) Pero que mi experiencia y mi “yo” entero también está puesto ahí es parte de lo que habilita, que es una confianza, como, distinta, ¿no? Porque no es solo “estás acá en este taller...”. Es distinto a la terapia, por ejemplo, que hay un lugar donde te van a creer lo que vas a decir pero vos no sabés nada de la vida de la terapeuta que te está acompañando ahí. (Helena)

Este compromiso con “ponerse a una misma” es en realidad un compromiso con las otras, las ubica como interlocutoras válidas y en ese gesto las establece como iguales (aún en las diferencias). La confianza se produce no porque yo te convengo de que podés confiar en mí, sino al demostrarte que yo confío en vos. Entonces, es porque yo confío en vos que vos podés confiar en mí.

Lo planteado hasta aquí abona la idea de que en los espacios entre mujeres se tejen vínculos que habilitan la posibilidad de decir. Del intercambio surgen tres componentes que aportan a la producción de confianza y están asociados con la palabra: (a) el pacto implícito o explícito de que lo que se dice en esos espacios no será utilizado para hacer daño; (b) el punto de partida de que se cree en la palabra de la otra; y (c) el compromiso de cada una de hablar desde la experiencia propia. Creo que en los tres casos se trata no solo de características sino de principios

éticos de las prácticas políticas de estos feminismos, que podrían formularse como principio de cuidado, principio de credibilidad y principio de reciprocidad.

La credibilidad, junto con la audibilidad, ya había sido señalada por algunas autoras como un componente relevante de la práctica política feminista (ver sección 3.3). La experiencia de los feminismos contemporáneos, recuperada aquí a partir de un caso muy concreto, permite ampliar ese planteo. Entiendo que este conjunto de cuatro principios (cuidado, credibilidad, audibilidad y reciprocidad) dotan a la práctica política de una potencia enunciativa tal que posibilita el desborde desde los espacios colectivos íntimos hacia el espacio público. Los espacios entre mujeres facilitan la acción enunciativa en lo público porque funcionan como fuente de fuerza y sitio seguro desde el cual posicionarse, además de que cobijan el proceso de subjetivación política que hace posible tener un posicionamiento y construir un lugar de sujeto para enunciar:

Y un poco con lo que vos decías, Helena, más temprano, de que, ta, siempre, obviamente, siempre queremos sobrevivir y evitar el daño. Entonces, de a poco, creo que estos espacios íntimos de politización ayudan a evitar ese daño. Y ayudan a tenerle menos miedo al daño que nos puedan hacer las cosas cuando las decimos fuera de este espacio. (...) Entonces, bueno, puedo decir, puedo exponerme, que me juzguen o que piensen cualquier cosa. Yo sé que puedo volver acá, siempre. Sea acá físicamente o sea el espacio en mi mente que es “acá”. (Karina)

Y al enunciar desde lo público los feminismos vuelven a afectar lo privado:

De lo íntimo a lo público y después como eso vuelve a lo íntimo, ¿no? Pensaba en esta idea de como las cosas que vamos pudiendo abrir, porque las abrimos entre nosotras y las sacamos para afuera, después se mete en lo íntimo de un montón de lugares. No sé, piensen, no sé, creo que fue una navidad, no me acuerdo, hubo un momento que ni siquiera me acuerdo qué fue, pero me acuerdo que todas las navidades, todas las mesas de navidad seguro estaban hablando de eso, ¿no? Como que en algún punto abrimos y nos metemos de nuevo en la intimidad de cada quien. Y a veces más consciente, menos consciente, pero eso también está. O sea, nos estamos metiendo en las casas, en las conversaciones, en las parejas, en las familias, en el puesto de la verdura. (Julia)

Julia utiliza el término “íntimo” tanto para referir a lo que sucede en espacios colectivos entre mujeres como a lo que sucede en espacios tradicionalmente nombrados como “privados” (vinculados a la vida personal e individual). No obstante, en su intervención se distingue claramente lo que se produce en los espacios feministas, como eso es llevado por el propio feminismo al ámbito público y como luego eso se cuele en la vida cotidiana. Esto resulta muy interesante porque da cuenta de algo que a esta altura puede parecer obvio, pero es muy radical: en los momentos de efervescencia de la lucha los feminismos logran afectar simultáneamente múltiples espacios.

Por su parte, Belén señala otra afectación que se da en el plano individual o personal y que tiene un sentido político y vital profundamente radical:

Y entonces yo creo que en eso de encontrarnos y poder poner la palabra, y poder recibir la de la otra, es, o sea, para mí es una pelea a la muerte, porque es una pelea a poder abrir a quiénes podemos ser a partir de la palabra de la otra.
(Belén)

Por último, quiero recuperar un comentario que introduce una dimensión que no había considerado hasta ahora sobre lo que permiten los espacios entre mujeres, pero que las compañeras señalan como un posible aporte de la conversación que mantuvimos y de la investigación en general. Los feminismos de la segunda ola, que practicaron y teorizaron la autoconciencia, ya explicaron que los espacios entre mujeres proveen un marco colectivo para poner en común las opresiones, y mostraron que eso incita a desplegar acciones de lucha para transformar las relaciones de género. Es decir, que son espacios que permiten organizar y politizar la experiencia de la opresión. Con ese punto de partida, los feminismos contemporáneos agregan una necesidad, que seguramente no es nueva, pero aparece con mucha fuerza en el presente, la de nombrar, organizar y documentar no solo la experiencia de opresión sino también nuestra experiencia presente de lucha y rebeldía:

Los espacios entre mujeres nos permiten organizar la experiencia, una experiencia que ya vivimos. No sé, la violación que una tuvo, la situación en el trabajo, lo que sea. Pero al mismo tiempo nos permite ordenar esta experiencia de rebelión. Que además es un huevo, porque para lo demás, con todo a veces tenemos un poco más de palabras, en el sentido de que hay muchas otras que han escrito, por suerte, en cada ola feminista, cómo son las violencias que recibimos, como que hemos podido nombrar de qué se trata como esta opresión y dominación. Pero nuestra experiencia de libertad y nuestra experiencia de hacer una sociedad distinta, no anclada sobre todo eso, es lo que nos cuesta un montón, ¿no? (...) Es eso también, cómo ordenar esa experiencia (...) esta vida nueva que al mover eso, erosionarlo, correrlo, romperlo, como sea, estamos haciendo. (Helena)

5.2.4. Hacer del silencio poesía

Toda palabra es capaz de poesía, todo sentido es capaz de silencio

Eni Orlandi

La combinación de los tres grupos de reflexiones recogidas en esta sección del análisis permitieron ubicar algunos problemas relativos al silencio y silenciamiento de las mujeres y disidencias. Las feministas, sean estas escritoras, lingüistas o militantes actuales, hablan del miedo a tomar la palabra cuando saben que no se espera que lo hagan o cuando son conscientes de que dirán algo significativo, del rechazo que se produce cuando la toma de la palabra pública es en forma de grito, de la invalidación de su experiencia y subjetividad como forma de silenciamiento, entre muchos otros asuntos. Una de las explicaciones que encuentran para comprender mejor ese miedo refiere a la falta de escucha o de capacidad de escucha, que entienden como una construcción social patriarcal. Otra de las explicaciones tiene que ver con el saber que hablar implica una transgresión, una desobediencia con el orden social patriarcal que puede tener una respuesta violenta. Un tercer elemento explicativo refiere a la distribución desigual de los recursos simbólicos en la sociedad.

Los elementos mencionados ubican al problema del silencio/silenciamiento de las mujeres y disidencias como un asunto de orden político y no ontológico. Es decir, el problema no es el lenguaje en sí, como plantearon en otro momento las feministas, sino las condiciones sociales que posibilitan o no la enunciación y la escucha. Aparece así una primera conclusión interesante de esta sección del análisis: si el problema es ese, entonces no se necesita un lenguaje propio sino un orden simbólico alternativo. En este sentido, lo que los feminismos hacen al crear sus propias condiciones de enunciación y criterios de validación de la palabra es, precisamente, instituir, aunque sea en ensayos parciales o aproximativos, una nueva organización simbólica.

Por otra parte, como expresaban de distinta manera los tres conjuntos de voces, se reconoce que estar en silencio no significa estar fuera del sentido o no tener nada para decir. Es aquí donde la idea de silenciamiento resulta útil, pues permite nombrar más específicamente ese silencio que se produce por las relaciones de poder que intervienen en el proceso de enunciación. En relación al problema que se aborda en esta investigación, esta distinción, junto con las demás reflexiones presentadas, permite afirmar que puede haber experiencia (es decir, vivencia significada) más allá de que esta no pueda ser enunciada públicamente, ya que como plantea Orlandi, el silencio que deriva de la censura entendida de modo amplio (o silenciamiento) no es un problema de la constitución de un discurso sino de su enunciación. La autora sostiene que en estos casos se requiere desplazar el análisis desde los productos/textos hacia los procesos de producción de sentido. Siguiendo esta premisa, me interesé por lo que sucede en los espacios entre mujeres.

El proceso de producción de sentido que se da en los espacios entre mujeres implica una resignificación de la experiencia propia que da lugar a la subjetividad política feminista. Además, estos espacios funcionan como fuente de fuerza para que la voz de las mujeres desborde hacia el espacio público. A su vez, al enunciar

desde lo público los feminismos vuelven a afectar lo privado, incidiendo en múltiples ámbitos de la vida cotidiana.

Tanto las militantes como las escritoras feministas hacen énfasis en que hablar es una necesidad vital y en que la clave que posibilita la ruptura del silencio es el encuentro con otras mujeres. Los espacios entre mujeres habilitan a decir, entre otras cosas, mediante la generación de confianza. La experiencia de un colectivo feminista permite ver que, al menos en algunos casos, esa confianza es producida por la propia práctica política, que se sustenta en un conjunto de principios éticos vinculados a la palabra. Los nombré como *principio de cuidado*, *principio de credibilidad*, *principio de audibilidad* y *principio de reciprocidad*. Por otra parte, la escucha mutua entre mujeres diferentes permite superar las divisiones y separaciones que el patriarcado impone. A partir de la escucha se puede reconocer a la otra en su diferencia y encontrar los puntos comunes de su opresión. Por lo tanto, como muy lúcidamente planteaba Audre Lorde ya a fines de los setenta, no son las diferencias las que dividen a las mujeres sino los silencios que se les han impuesto; por eso para ella es tan imperioso romperlos.

Por último, si pensamos en las distintas formas de estar en silencio como un espectro que va desde absoluta falta de agencia hasta la elección deliberada del silencio con fines políticos, hay dos formas del silencio abordadas en este análisis que se ubican en polos opuestos: el silencio literal o muerte y el silencio estratégico.

Para las militantes feministas hablar es potente y liberador, pero lo más importante es que hablar o callar sea una elección. Por otra parte, tanto ellas como las lingüistas entienden que el silencio puede ser una defensa estratégica y que su significado es más complejo que la falta de poder. A veces es una estrategia de resistencia a la opresión o una forma de protegerse contra los peligros que derivan de tomar la palabra. Otras veces hay un uso estratégico más explícito, cuando el

silencio se usa para preservar la energía o tiempo propios, para inhabilitar ciertas interlocuciones o como forma de lucha. Pero en todos los casos estos silencios dan cuenta de la agencia de las hablantes, que hacen una lectura política del contexto en el que están y ponen en práctica lo que consideran más adecuado para ese contexto. En consecuencia, la noción de silencio estratégico permite reconocer un uso del silencio que no implica despojar a las mujeres y disidencias de sus capacidades políticas.

En un sentido totalmente contrario, el silencio también puede ser una consecuencia de la forma más extrema y explícita de la violencia de género: el feminicidio. Aunque el silencio es usado como metáfora feminista, el patriarcado produce un silenciamiento literal de las mujeres por medio de la muerte. Es por eso que las militantes feministas insisten en reafirmar su existencia por medio de la resistencia, porque el acto de reclamar públicamente que sus vidas son dignas de ser vividas, que merecen ser valoradas y respetadas, es un esfuerzo por romper el silencio más extremo de todos. Por otra parte, si la posibilidad de resistir a la muerte deriva de la acción política feminista y esta a su vez es posible porque por medio de la palabra se da el encuentro con otras y se superan las divisiones impuestas por el patriarcado, entonces el lenguaje tiene un rol radicalmente vital para nosotras.

Invocando nuevamente a Audre Lorde podemos decir que nuestro primer triunfo es estar vivas. Invocando las certezas que nos traen los feminismos contemporáneos podemos reformular esa idea y decir que nuestro primer triunfo es la ruptura del silencio literal que implica la muerte. Y si rompimos ese silencio, podemos romperlos todos.

6. Reflexiones finales

En esta tesis me propuse estudiar el rol del lenguaje y el discurso en el proceso de subjetivación política de las militantes feministas en el Uruguay contemporáneo. Para eso, realicé una revisión teórica que buscó poner en diálogo las concepciones sociales del lenguaje y el discurso con la teoría feminista y los estudios de lenguaje y género; analicé algunas de las prácticas discursivas públicas del movimiento feminista, atendiendo en particular a la conformación de su sujeto político; y discutí el problema del silencio y silenciamiento de las mujeres y disidencias, a la vez que describí algunos de los procesos que se dan en los espacios feministas y contribuyen a la toma de la palabra pública colectiva.

La articulación de distintos aportes teóricos me permitió formular algunas hipótesis y ensayar una primera respuesta a la pregunta de cuál es el rol del lenguaje y el discurso en la constitución de subjetividades políticas. Por ejemplo, afirmar que es posible caracterizar al feminismo como praxis nominativa, narrativa y política (Grasselli y Yáñez, 2018) y establecer que la expresión organiza la vivencia (Volóshinov, 2018). A partir de esas y otras ideas propuse la distinción entre vivencia y experiencia y sostuve que el lenguaje permite organizar la vivencia para transformarla en experiencia. Considero que esta definición de experiencia como vivencia organizada y significada, que puede ser resignificada una y otra vez, es útil para poder trabajar con este concepto. En este caso, facilitó atender a los procesos de politización de la experiencia que se dan en los espacios feministas, sin desconocer que puede haber zonas de la vivencia no significadas o que incluso no pueden ser articuladas por el lenguaje.

Las investigaciones sobre discursos de resistencia (Raiter, 1999; Martín Rojo y Díaz de Frutos, 2014), los enfoques post fundacionales del discurso (Macgilchrist,

2007, 2016) y la noción de que el acento social del signo siempre está en disputa (Volóshinov, 2018) invitan a enfocarse en prácticas discursivas que desafían el discurso dominante y abren nuevas posibilidades de acción histórica. El trabajo empírico con el movimiento feminista mostró que sus prácticas discursivas no solo se oponen sino que desafían al discurso patriarcal dominante en tanto marco de referencia. Eso se logra, entre otras cosas, mediante la construcción discursiva de un sujeto político plural que resulta de la articulación de distintas voces y experiencias. Se trata de un sujeto con agencia y capacidad política para disponer de sí y para hacer un uso estratégico tanto del silencio y como de la palabra. Como señalé en el análisis, la constitución de este sujeto político plural crea resistencias al orden patriarcal porque desafía las separaciones que este impone entre las mujeres y disidencias sin desconocer sus diferencias.

Ahora bien, más allá de cómo se conforma ese sujeto político, considero que el mero hecho de romper los silenciamientos ya desafía el marco de referencia patriarcal. A partir del trabajo con distintas voces, en la segunda sección del análisis afirmé que el histórico problema del silencio de las mujeres y disidencias es de orden político y no ontológico, porque tiene que ver con las condiciones sociales que posibilitan la enunciación y la escucha. Orlandi (2007) plantea que el silenciamiento resulta de las relaciones de poder que intervienen en el proceso de enunciación y que, por lo tanto, no es un problema de la constitución de un discurso. Esta investigación muestra que cuando las feministas crean sus propias condiciones de enunciación y escucha, logran producir discursos muy potentes en su capacidad de impugnar los sentidos comunes que sustentan la dominación patriarcal. Pero, además, al romper con el ordenamiento patriarcal de las condiciones sociales de enunciación, se despliega una práctica discursiva contra hegemónica. Es en este sentido que sostengo que no se reproduce el marco de referencia patriarcal; dentro de él no hay lugar para una voz autónoma de las mujeres y disidencias, por lo que enunciar con voz propia implica una ruptura con ese marco.

Por otra parte, luego de revisar el desarrollo del campo de estudios de lenguaje, discurso y género planteé la necesidad de realizar dos desplazamientos para ampliar los objetos de estudio del área. Por un lado, desde el estudio de la reproducción de las desigualdades y jerarquías de género hacia el estudio de las prácticas discursivas que desafían el orden patriarcal. Por otro lado, desde el trabajo con la categoría “género” como identidad hacia el estudio de la conformación de sujetos a partir de criterios políticos y no identitarios. El caso del movimiento feminista en el Uruguay contemporáneo es un ejemplo de cómo los sujetos políticos se conforman en las luchas mediante procesos complejos en los que intervienen el lenguaje y el discurso. En las movilizaciones feministas, ese sujeto político construye y es constituido por las prácticas discursivas públicas del movimiento, que logran darle existencia y caracterizarlo. Esta investigación propone pensar que tal cosa es posible porque en la intimidad de los espacios feministas se dan procesos y prácticas políticas que habilitan la enunciación.

Las dos secciones del análisis muestran como los feminismos contemporáneos crean de distintas maneras sus propias condiciones de enunciación e interlocución y sus criterios de validación de la palabra. En el espacio público esto se logra con la orientación del discurso hacia las propias participantes de las movilizaciones y con la reafirmación permanente de que se cree en la palabra de las otras. En el espacio íntimo, mediante la producción de vínculos de confianza que habilitan la posibilidad de decir y, con ella, la conformación de una posición de sujeto desde la cual enunciar. El trabajo con un colectivo me permitió postular que esa confianza es generada por la propia práctica política y que intervienen en el proceso por lo menos cuatro principios relacionados con el lenguaje: el principio de cuidado (nada de lo dicho se usará para dañar), el de credibilidad (se cree en la palabra de las compañeras), audibilidad (se garantiza la escucha) y reciprocidad (todas asumen el compromiso no solo de escuchar sino de hablar de y desde sí mismas).

En suma, en este trabajo planteé, por un lado, que para que la vivencia se convierta en experiencia se necesita del lenguaje. Por otro, que para que la experiencia de las mujeres y disidencias se convierta en voz propia y discurso público se necesita de los espacios feministas. Estos facilitan la acción enunciativa en lo público porque funcionan como fuente de fuerza y sitio seguro desde el cual posicionarse, además de que cobijan el proceso de subjetivación política que hace posible tener un posicionamiento y construir un lugar de sujeto para enunciar. Lo anterior se logra mediante procesos de resignificación e interpretación política de la experiencia y la producción de vínculos de confianza. Pero también porque, como plantea Scott (2000), los grupos subordinados producen discursos ocultos a espaldas del dominador que son los que permiten entender la resistencia, ya que se ensaya en el territorio propio el discurso que luego se hará público.

A su vez, la escucha mutua permite a las mujeres y disidencias evitar las separaciones que el patriarcado les impone. Con Audre Lorde sabemos que romper el silencio ayuda, sobre todo, a reconocerse por medio de la palabra con otras diferentes. En este trabajo intenté mostrar que es tanto la palabra pública como la íntima la que da lugar al encuentro con otras para superar las divisiones sin desconocer las diferencias. El hecho de que las diferencias pueden ser un punto de partida se evidencia en que los feminismos no se posicionan como un actor social único sino como un sujeto político constituido como coalición de varios actores. Es decir, no se organiza políticamente la identidad sino que se establece una alianza contingente a partir principios políticos y organizativos generales y orientada a fines específicos. Y como se vio con el análisis de la lectura colectiva de las proclamas en las manifestaciones, en ese proceso se ensaya la colectivización como una forma de hacer política alternativa a la lógica representativa.

La acción feminista permite resistir a la muerte y crear vidas más libres para todas. En buena medida, esa acción es posible porque hablar entre nosotras nos permite resistir a las violencias, interpretar políticamente nuestras experiencias, construir un lugar desde el cual enunciar públicamente y desplegar prácticas discursivas potentes, que expanden nuestros procesos de politización y permiten una adscripción activa al movimiento. El lenguaje es condición y posibilidad de ese proceso, aunque, claro, no es suficiente. Entre otras cosas, se requiere también de autonomía. Sin contar con espacios propios que cuidan, producen vínculos político-afectivos de confianza y habilitan la palabra, difícilmente pueden desarrollarse los procesos de subjetivación política mencionados. Entiendo que esta es una línea de reflexión que debe ser explorada en más detalle y eventualmente profundizada, pero creo que la experiencia de los feminismos contemporáneos en Uruguay muestra que este puede ser un camino de exploración interesante para seguir aportando a la comprensión de cómo hacemos lo que hacemos. Es decir, para seguir nombrando qué procesos y prácticas políticas creamos para ampliar la posibilidad de disponer de nosotras mismas, de nuestro tiempo, de nuestra energía, de nuestros cuerpos y de nuestra libertad para decidir, desear y soñar.

En esta tesis quedan muchos temas sin abordar y otros tantos se abren como asuntos a profundizar en investigaciones futuras. Esto es lo habitual en este tipo de trabajo y por suerte no hay esfuerzo individual ni abordaje académico que pueda dar cuenta de la complejidad y multiplicidad de lo que sucede en los procesos sociales que buscan transformar la vida y crear mundos nuevos, mundos donde quepan todos los mundos. Por eso este trabajo no tuvo otra aspiración que la de contribuir a dejar registro de nuestra experiencia de rebelión y de lo que en este momento fértil y esperanzador estamos pudiendo crear juntas. Porque, como dice Audre Lorde, en el ensayo que da título a esta tesis, “cuando las palabras de las mujeres claman por ser oídas, cada una de nosotras debe reconocer su

responsabilidad de sacar esas palabras afuera, leerlas, compartirlas y examinarlas en su pertinencia a la vida”.

Referencias bibliográficas

- Aguirre, R., & Rostagnol, S. (1986). Las mujeres organizadas. *Revista Relaciones*, 30, 15-17.
- Alonso, J., & Larrobla, C. (2014). Memorias femeninas en el Uruguay post-dictadura. *Aletheia*, 5(9).
http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.6417/pr.6417.pdf.
- Álvarez, S. (1998). Latin American Feminism “Go Global”: Trends of the 1990s and Challenges for the New Millennium. En S. Álvarez, E. Dagnino, & A. Escobar (Eds.), *Cultures of Politics. Politics of Culture. Re-visioning Latin American Social Movements* (pp. 293-324). Routledge.
- Angermuller, J., Maingueneau, D., & Wodak, R. (2014). *The Discourse Studies Reader. Main currents in theory and analysis*. John Benjamins.
- Angouri, J., & Baxter, J. (Eds.). (2021). *The Routledge Handbook of Language, Gender and Sexuality*. Routledge.
- Anzaldúa, G. (2015). La prieta. En G. Anzaldúa & C. Moraga (Eds.), *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color* (pp. 198-209). SUNY Press.
- Aznárez, M. (2000). Comunicación no verbal y discurso en la fraseología metalingüística con «hablar» o «decir» en español actual. *Rilce*, 16(2), 213-224.
- Barrancos, D. (2007). *Mujeres en la sociedad argentina: Una historia de cinco siglos*. Sudamericana.
- Bauman, Z., & Vecchi, B. (2005). *Identidade*. Zahar.
- Beauvoir de, S. (2018). *El segundo sexo*. Lumen.
- Benjamin, W. (1913). Experiencia. En W. Benjamin, *Obra completa* (Vol. 1, pp. 54-56). Abada.
- Benjamin, W. (1917). Sobre el programa de la filosofía venidera. En W. Benjamin, *Para una crítica de la violencia* (pp. 75-84). Taurus.
- Benjamin, W. (1933). Experiencia y pobreza. En W. Benjamin, *Obra completa* (Vol. 1, pp. 216-222). Abada.
- Benjamin, W. (1936). El Narrador. En W. Benjamin, *Para una crítica de la violencia* (pp. 111-134). Taurus.
- Benveniste, É. (1997). *Problemas de lingüística general I. Siglo XXI*.
- Benveniste, É. (1999). *Problemas de lingüística general II. Siglo XXI*.
- Bidaseca, K., & Vázquez, V. (2011). Feminismos y (des)colonialidad. Las voces de las mujeres indígenas del sur. *Temas de Mujeres*, 7(7), 1-18.
- Borba, R. (2020). *Discursos transviados: Por una lingüística queer*. Cortez Editora.

- Borba, R., Hall, K., & Miramoto, M. (2020). Language and Gender. En J. Stanlaw (Ed.), *The International Encyclopedia of Linguistic Anthropology* (1.ª ed., pp. 1-22). Wiley. <https://doi.org/10.1002/9781118786093>
- Brah, A. (2004). Diferencia, diversidad, diferenciación. En AAVV, *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (pp. 107-136). Traficantes de Sueños.
- Brown, P. (1993). Gender, politeness and confrontation in Tenejapa. En D. Tannen (Ed.), *Gender and conversational interaction*. Oxford University Press.
- Bucholtz, M. (2003). Theories of Discourse as Theories of Gender: Discourse Analysis in Language and Gender Studies. En J. Holmes & M. Meyerhoff (Eds.), *The handbook of language and gender* (pp. 43-68). Blackwell Publishing.
- Butler, J. (2017a). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Butler, J. (2017b). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós.
- Butler, J. (2019, abril 9). *Activismo y pensamiento*. <https://youtu.be/YSZrXUUDLpQ>
- Butler, J. (2020). *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*. Taurus.
- Caldas-Coulthard, C. R. (Ed.). (2020). *Innovations and challenges: Women, language and sexism*. Routledge.
- Calero, M. L. (1998). El discurso de la mujer y el discurso sobre la mujer. En M. Casas & M. T. Díaz Hormigo (Eds.), *III Jornadas de Lingüística de la Universidad de Cádiz* (pp. 43-63). Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.
- Cameron, D. (1985). *Feminism and Linguistic Theory*. Macmillan.
- Cameron, D. (1995). *Verbal Hygiene*. Routledge.
- Cameron, D. (Ed.). (1998). *The Feminist Critique of Language: A Reader*. Routledge.
- Cameron, D. (2005). Language, Gender, and Sexuality: Current Issues and New Directions. *Applied Linguistics*, 26(4), 482-502.
- Cameron, D., & Kulick, D. (2003). *Language and Sexuality*. Cambridge University Press.
- Canale, G. (2019). *Technology, Multimodality and Learning. Analyzing meaning across scales*. Palgrave Macmillan.
- Canale, G. (2022). *A Multimodal and Ethnographic Approach to Textbook Discourse*. Routledge.
- Charaudeau, P., & Maingueneau, D. (Eds.). (2005). *Diccionario de análisis del discurso*. Amorrortu.
- Coates, J. (2009). *Mujeres, hombres y lenguaje. Un acercamiento sociolingüístico a las diferencias de género*. Fondo de Cultura Económica.
- Coordinadora de Feminismos. (2018). Abrazarnos para decir basta, estar juntas para ser libres. En Servicio de Paz y Justicia, *Derechos Humanos en el Uruguay. Informe 2018* (pp. 216-222). SERPAJ.

- Crenshaw, K. (2012). Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color. En R. Platero (Ed.), *Intersecciones: Cuerpos y sexualidades en la encrucijada. Temas contemporáneos* (pp. 87-122). Bellaterra.
- Cuadro, I. (2018). *Feminismos y política en el Uruguay del Novecientos*. Banda Oriental-Asociación Uruguaya de Historiadores.
- Cunillera Mateos, M.-L. (2008). Prólogo. En L. Cigarini, L. Muraro, & M.-M. Rivera Garretas (Eds.), *El trabajo de las palabras. Una creación inacabada nacida de la relación entre mujeres* (pp. 9-12). horas y HORAS.
- Davis, A. (1983). *Women, Race & Class*. Random House.
- Draper, S. (2017). Para imaginar revoluciones del día después: Mujeres marxistas y filosofías de transformación. *Escrituras Americanas*, 2(2), 172-195.
- Ducrot, O. (1984). *Le dir et le dit*. Minuit.
- Eckert, P., & McConnell-Ginet, S. (1992). Think Practically and Look Locally: Language and Gender as Community-based Practice. *Annual Review of Anthropology*, 21, 461-490.
- Eckert, P., & McConnell-Ginet, S. (2003). *Language and gender*. Cambridge University Press.
- Elizalde, S. (2008). Debates sobre la experiencia. Un recorrido por la teoría y la praxis feminista. *Oficios Terrestres*, 23, 18-30.
- Erlich, S., Meyerhoff, M., & Holmes, J. (Eds.). (2014). *The Handbook of Language, Gender, and Sexuality*. Wiley-Blackwell.
- Fairclough, N. (1989). *Language and power*. Longman.
- Fairclough, N. (1992). *Discourse and Social Change*. Polity Press.
- Fairclough, N. (2003). *Analysing discourse*. Routledge.
- Fairclough, N., & Wodak, R. (2000). Análisis crítico del discurso. En T. van Dijk (Ed.), *El discurso como interacción social* (pp. 367-404). Gedisa.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Tinta Limón.
- Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Traficantes de Sueños.
- Federici, S. (2014). Rumbo a Beijing: ¿Cómo las Naciones Unidas colonizaron el movimiento feminista? *Contrapunto*, 5, 87-96.
- Federici, S. (2018). *Witches, Witch-hunting and Women*. PM Press.
- Forer, A. (1978). Thoughts on Consciousness-Raising. En Redstockings of the Women's Liberation Movement (Ed.), *Feminist Revolution* (pp. 151-151). Random House.
- Fraser, N. (1997). *Iustitia interrupta: Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*. Siglo del Hombre.
- Furtado, V. (2018a). De niñas y niños: Las políticas lingüísticas de género en la educación primaria uruguaya. *Lingüística*, 34(2), 9-31.
- Furtado, V. (2018b, junio 3). 3 de junio: Del ni una menos al yo sí te creo. *Zur*. <https://zur.uy/3-de-junio-del-ni-una-menos-al-yo-si-te-creo/>

- Furtado, V. (2021). Decir la rebelión. Las prácticas político discursivas del feminismo uruguayo contemporáneo. *Anuario de Glotopolítica*, 4, 179-208.
- Furtado, V. (2013b). *El lenguaje inclusivo como estrategia de visibilización de un grupo: Análisis de la Guía de lenguaje inclusivo del Congreso de Intendentes* [Monografía de grado de la Licenciatura en Lingüística]. Universidad de la República.
- Furtado, V. (2013a). El lenguaje inclusivo como política lingüística de género. *Revista Digital de Políticas Lingüísticas*, 5, 48-70.
- Furtado, V., & Grabino, V. (2018). Alertas feministas: Lenguajes y estéticas de un feminismo desde el sur. *Observatorio Latinoamericano y Caribeño*, 2, 18-38.
- Furtado, V., & Sosa, M. N. (2020). Huelga feminista: Memoria de lucha, tiempo de rebelión. Notas sobre el feminismo en Uruguay hoy. En N. Tello, N. Reyes, & M. Leyva (Eds.), *Horizontes políticos desde Nuestra América: Entre el dolor y la esperanza* (pp. 71-94). Pez en el Árbol-EDUCA AC.
- Gago, V. (2019). *La potencia feminista, o, El deseo de cambiarlo todo*. Tinta Limón Ediciones.
- Gal, S. (1989). Between Speech and Silence: The Problematics of Research on Language and Gender. *IPrA Papers in Pragmatics*, 3(1), 1-38.
- Gargallo, F. (2006). *Las ideas feministas latinoamericanas*. UACM.
- González, S., & Risso, M. (Eds.). (2012). *Las Laurencias. Violencia sexual y de género en el terrorismo de Estado uruguayo*. Trilce.
- Grasselli, F. (2015). Experiencias políticas de mujeres, relatos de militancia y literatura testimonial durante los años setenta. Textos de Rodolfo Walsh, Francisco Urondo y María Esther Giglio desde una lectura en clave de género. *La Aljaba*, XIX, 183-200.
- Grasselli, F. (2017). Cuando la sangre de una muchacha es dicha y escuchada. Apuntes sobre testimonio y experiencia política de mujeres militantes en "Djamila Boupacha" (1962) de Simone de Beauvoir y Gisèle Halimi. *Nomadías*, 24, 49-66.
- Grasselli, F., & Yañez, S. (2018). Los vínculos entre lenguajes-experiencias-genealogías en escritos de dos autoras feministas del sur. *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia*, 13, 265-280.
- Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós.
- Gutiérrez, R. (2015). *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*. BUAP.
- Gutiérrez, R. (2018). Porque vivas nos queremos, juntas estamos trastocándolo todo. Notas para pensar, una vez más, los caminos de la transformación social. *Theomai*, 37, 41-55.
- Gutiérrez, R., Sosa, M. N., & Reyes, I. (2018). El entre mujeres como negación de las formas de interdependencia impuestas por el patriarcado capitalista y

- colonial. Reflexiones en torno a la violencia y la mediación patriarcal. *Heterotopías*, 1, 53-67.
- Hall, K., & Bucholtz, M. (Eds.). (1995). *Gender articulated. Language and the socially constructed self*. Routledge.
- Hall, S. (2005). *A identidade cultural na pós-modernidade*. DP&A.
- Hall, S. (2014). Quem precisa da identidade? En T. Tadeu da Silva (Ed.), *Identidade e diferença* (pp. 103-133). Vozes.
- Hanisch, C. (2016). *The Personal is Political*.
<http://www.carolhanisch.org/Chwritings/PIP.html>
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Cátedra.
- Harding, S. (Ed.). (1987). *Feminism and Methodology*. Indiana University Press.
- Hernández, A. (2008). Feminismos poscoloniales: Reflexiones desde el sur del Río Bravo. En A. Hernández & L. Suárez (Eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 75-113). Cátedra.
- Hill Collins, P. (2000). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Routledge.
- Hlebovich, L. (2016). *Crisis y reconfiguración de la experiencia: Una conceptualización del rol del cuerpo en la filosofía de Walter Benjamin* [Tesis de grado, Universidad Nacional de La Plata].
<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1504/te.1504.pdf>
- Holmes, J., & Meyerhoff, M. (2003). Different voices, different views: An introduction to current research in Language and Gender. En J. Holmes & M. Meyerhoff (Eds.), *The handbook of language and gender* (pp. 1-17). Blackwell Publishing.
- Jäger, S. (2003). Discurso y conocimiento: Aspectos teóricos y metodológicos de la crítica del discurso y del análisis de dispositivos. En R. Wodak & M. Meyer (Eds.), *Métodos del análisis crítico del discurso*. Gedisa.
- Johnson, N., Rocha, C., & Schenck, M. (2015). *La inserción del aborto en la agenda político-pública uruguaya. 1985-2013*. Cotidiano Mujer.
- Jones, D. (1990). Gossip: Notes on women's oral culture. En D. Cameron (Ed.), *The Feminist Critique of Language* (pp. 242-250). Routledge.
- Kiesling, S. (2011). The interactional construction of desire as gender. *Gender and Language*, 5(2), 213-239. <https://doi.org/10.1558/genl.v5i2.213>
- Lagarde, M. (2011). *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. horas y HORAS.
- Lakoff, R. (1975). *Language and Woman's Place*. Harper & Row.
- Lazar, M. (2005). Politicizing Gender in Discourse: Feminist Critical Discourse Analysis as Political Perspective and Praxis. En M. Lazar (Ed.), *Feminist Critical Discourse Analysis. Gender, Power and Ideology in Discourse*. (pp. 1-28). Palgrave Macmillan.
- Lemke, J. (1995). *Textual politics: Discourse and social dynamics*. Taylor & Francis.

- Librería de Mujeres de Milán. (2004). *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*. horas y HORAS.
- Litosseliti, L., & Sunderland, J. (2002). Gender Identity and Discourse Analysis. Theoretical and empirical considerations. En L. Litosseliti & J. Sunderland (Eds.), *Gender Identity and Discourse Analysis* (pp. 1-39). John Benjamins.
- Livia, A., & Hall, K. (Eds.). (1997). *Queerly Phrased: Language, gender and sexuality*. Oxford University Press.
- Lorde, A. (2000). *The Collected Poems of Audre Lorde*. Norton & Co.
- Macgilchrist, F. (2007). Positive Discourse Analysis: Contesting Dominant Discourses by Reframing the Issues. *Critical Approaches to Discourse Analysis Across Disciplines*, 1(1), 74-94.
- Macgilchrist, F. (2016). Fissures in the discourse-scape: Critique, rationality and validity in post-fundational approaches to CDS. *Discourse & Society*, 27(3), 262-277.
- Macgilchrist, F., & van Hout, T. (2011). Ethnographic Discourse Analysis and Social Science. *Forum: Qualitative Social Research*, 12(1), Art. 18.
- Maingueneau, D. (2018). Le locuteur à têtes multiples. El hablante de múltiples cabezas. En R. Bein, M. di Stefano, J. E. Bonin, & M. C. Pereira (Eds.), *Homenaje a Elvira Arnoux. Estudios de análisis del discurso, glotopolítica y pedagogía de la lectura. Tomo IV* (pp. 51-68). Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Martín Rojo, L., & Díaz de Frutos, C. (2014). En #Sol, revolución: Paisajes lingüísticos para tomar las plazas. *Journal of Spanish Cultural Studies*, 15(1-2), 163-186. <https://doi.org/10.1080/14636204.2014.982889>
- McDowell, L. (2009). La definición del género. En R. Ávila, J. Salgado, & L. Valladares (Eds.), *El género en el derecho. Ensayos críticos* (pp. 5-38). Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.
- Méndez García, E. (2017). *De relámpagos y recuerdos... Minería y tradición de lucha serrana por lo común*. Universidad de Guadalajara-CIESAS.
- Menéndez, M. (2018). 8 de marzo: Entre el acontecimiento y las tramas. En V. Gago, S. Draper, M. Menéndez, M. Montanelli, S. Rolnik, & R. Gutiérrez, *8M Constelación feminista ¿Cuál es tu lucha? ¿Cuál es tu huelga?* (pp. 73-84). Tinta Limón.
- Menéndez, M. (2018a). Entre mujeres: "Nuestro deseo es cambiarlo todo". Apuntes sobre el re-emergir feminista en el Río de la Plata. *El Apantle*, 3, 55-68.
- Milani, T. (2016). Language and Sexuality. En O. García, N. Flores, & M. Spotti (Eds.), *The Oxford Handbook of Language and Society* (pp. 403-422). Oxford University Press.
- Milani, T. (2018). *Queering Language, Gender and Sexuality*. Equinox.
- Mohanty, C. (2008). De vuelta a Bajo los ojos de Occidente: La solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas. En A. Hernández & L.

- Suárez (Eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 407-464). Cátedra.
- Muraro, L. (2007). El pensamiento de la experiencia. *Douda. Estudos de la Diferença Sexual*, 33, 41-46.
- Orlandi, E. P. (2007). *As formas do silêncio: No movimento dos sentidos*. Editora da Unicamp.
- Raiter, A. (1999). *Lingüística y política*. Biblos.
- Revel, J. (2019). La protesta de los chalecos amarillos tiene que ver con la vida, la gente dice: “No conseguimos vivir así”. Entrevista de Sarah Babiker. *El Salto*. https://www.elsaltodiario.com/chalecos-amarillos/la-protesta-de-los-chalecos-amarillos-tiene-que-ver-con-la-vida-dicen-no-conseguimos-vivir-asi?fbclid=IwAR0pOc7kNRSYqo1hhsBnj_P9cJbK10mO1nV_X_l8SrKq5lhv2hQDpZwEEsI
- Rivera Garretas, M.-M. (2008). La relación sin fin. En L. Cigarini, L. Muraro, & M.-M. Rivera Garretas (Eds.), *El trabajo de las palabras. Una creación inacabada nacida de la relación entre mujeres* (pp. 15-98). horas y HORAS.
- Rivolta Femminile. (2017). Significado de la autoconciencia de los grupos feministas. En C. Lonzi (Ed.), *Escupamos sobre Hegel y otros escritos* (pp. 147-154). Tinta Limón.
- Rodríguez, R. (2009). *Experiencia y Corporalidad. Categorías útiles para el análisis feminista y la praxis política*. I Jornadas del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género. Teorías y Políticas: desde El Segundo Sexo hasta los debates actuales, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina.
- Ruiz, M., & Sanseviero, R. (2012). *Las rehenas. Historia oculta de once presas de la dictadura*. Fin de Siglo.
- Sapriza, G. (2008). Participación política de las mujeres en la Argentina, Chile y Uruguay. En M. del C. Feijoó (Ed.), *Participación política de las mujeres en América Latina* (pp. 29-99). Sudamericana.
- Sapriza, G. (2014). Devenires del feminismo latino-uruguayo. *Contrapunto*, 5, 13-21.
- Sarachild, K. (1978). Consciousness-Raising: A Radical Weapon. En Redstockings of the Women's Liberation Movement (Ed.), *Feminist Revolution* (pp. 144-150). Random House.
- Scott, J. (1986). El género: Una categoría útil para el análisis histórico. En M. Lamas (Ed.), *El género. La construcción de la diferencia sexual* (pp. 265-302). PUEG.
- Scott, J. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Era.
- Scott, J. (2001). Experiencia. *La Ventana*, 13, 42-73.
- Sorgentini, H. (2000). La recuperación de la experiencia histórica: Un comentario sobre E. P. Thompson. *Sociohistórica*, 7, 53-80.

- Sosa, M. N. (2021). *De la orfandad al linaje. Luchas feministas en el Uruguay postdictadura*. CIESAS-Cátedra Jorge Alonso.
- Stone-Mediatore, S. (1999). Chandra Mohanty y la revalorización de la “experiencia”. *Hiparquia*, 10(1), 85-109.
- Tannen, D. (1991). *Tú no me entiendes*. Javier Vergara Editor.
- Thompson, E. P. (1989). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Crítica.
- Tolija, & Speciani, F. (2006). *Pensar con el cuerpo*. Del Nuevo Extremo.
- van Leeuwen, T. (2008). *Discourse and Practice. New tools for critical discourse analysis*. Oxford University Press.
- Vedia, E. (2013). *Historia y literatura: Una aproximación a la noción de experiencia en Raymond Williams*. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. <http://cdsa.aacademica.org/000-010/1025.pdf>
- Volóshinov, V. (2018). *El marxismo y la filosofía del lenguaje* (T. Bubnova, Trad.). Godot.
- West, C., Lazar, M., & Kramarae, C. (2000). El género en el discurso. En T. van Dijk (Ed.), *El discurso como interacción social* (pp. 179-212). Gedisa.
- West, C., & Zimmerman, D. (1987). Doing gender. *Gender in Society*, 1, 125-151.
- Williams, R. (1960). *Culture and Society, 1780-1950*. Anchor Books.
- Williams, R. (1985). *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. Oxford University Press.
- Williams, R. (2000). *Marxismo y literatura*. Península.
- Wodak, R., & Benke, G. (2013). El género como variable sociolingüística: Nuevas perspectivas sobre los estudios de variación. En F. Coulmas (Ed.), *Manual de sociolingüística* (pp. 143-168). Instituto Caro y Cuervo.
- Wodak, R., & Meyer, M. (2003). *Métodos de análisis crítico del discurso*. Gedisa.
- Woodward, K. (2014). Identidade e diferença: Uma introdução teórica e conceitual. En T. Tadeu da Silva (Ed.), *Identidade e diferença* (pp. 7-72). Vozes.
- Zibechi, R. (2018). *Los desbordes desde abajo. 1968 en América Latina*. Zur.
- Zienkowski, J. (2017). *Articulations of Self and Politics in Activist Discourse. A Discourse Analysis of Critical Subjectivities in Minority Debates*. Palgrave Macmillan.

