



LO PERSONAL ES POLÍTICO. RECEPCIÓN Y RESIGNIFICACIÓN DESDE EL FEMINISMO URUGUAYO POSDICTADURA

Ana Laura di Giorgi

Las iniciativas feministas que se desplegaron en la década de los 80 en el Uruguay comenzaron por focalizar la atención en un fenómeno antes no abordado y que en dicho momento fue una de las novedades conceptuales para pensar la opresión de la mujer: la domesticidad. La centralidad que adquirió esta preocupación permite identificar un vínculo fuerte con los feminismos del norte, especialmente con los de Estados Unidos y Europa. Sin embargo, el significado que adquirió el espacio doméstico para el feminismo vernáculo tuvo sus especificidades, fundamentalmente por la experiencia del pasado inmediato y por la coyuntura del momento. Aun cuando aquel espacio fue identificado como la expresión mayor de la opresión, caracterizado como el lugar del encierro, el agobio o la trampa, también fue reapropiado y politizado por quienes lo reivindicaron como espacio político con impacto directo en la cuestión pública. En el contexto de la redemocratización y de amplias expectativas no se impugnó totalmente espacio doméstico, sino que se hicieron apuestas a transformarlo con consignas como *democracia en la*



casa y pareja democrática. La promesa del hombre nuevo se reeditó así en los primeros años acompañada de un repertorio emocional marcado por la risa y el humor, que daban cuenta también de ciertos modos de intervención del feminismo de la época para politizar asuntos que la mayoría consideraba no políticos.

*Acá, las feministas
A punto de parir su política, se preguntan por la
autonomía, por la doble militancia
por la democracia en el país y en la casa
por la producción y reproducción
por los nuevos significados de las viejas palabras
por las mujeres pobres y las otras-adornos, objeto de
uso sexual, decorados*
Julieta KIRKWOOD, 1984

En 1984, Julieta Kirkwood anunciaba la llegada y presencia de las feministas en lo que se consideraba un tiempo nuevo en el que aquellas se encontraban a punto de parir una nueva política. Esta última emergía de una apuesta político-intelectual y de las entrañas, desde el cuerpo. Una forma más que novedosa de anunciar la apuesta a una nueva causa política y de ubicarse desde su condición de mujeres, desde un lugar situado, que daba cuenta de que la condición femenina estaba marcada por la capacidad y el mandato reproductivo. La agenda de esta nueva causa era amplia y ambiciosa; aun cuando compartía las principales preocupaciones con el feminismo del norte, «acá» —que era Chile pero podía extenderse al Cono Sur o a toda América Latina— se anclaba en preocupaciones específicas o en modos particulares de enunciarlas.



Democracia en el país y en la casa y producción y reproducción son dos ejes que dan cuenta de la apuesta feminista orientada a discutir la arbitraria división de lo público y lo privado y a hacerlo a partir de ciertas preocupaciones o lenguajes disponibles. La novedad de los 70 y 80 fue la consigna *lo personal es político*, aquella que buscaba otorgar estatus político a una esfera que nunca había sido considerada objeto de debate y deconstruir así el lugar subordinado de lo privado. Esta tarea no fue sencilla, implicaba —y aún implica— desandar todo un camino de cómo se pensaba lo político, desafío aún mayor en un contexto donde la política en mayúscula recuperaba su protagonismo.

La traducción y difusión de la consigna *lo personal es político* implicó un esfuerzo intelectual, político y afectivo importante. Se precisaron un nuevo lenguaje, la creación de nuevos conceptos —trabajo invisible, trabajo reproductivo, domesticidad—,¹ nuevas modalidades de reflexión que alojaran de forma más amigable el registro de lo personal, y un trabajo emocional para pensar y transmitir a otras una agenda de preocupaciones que tradicionalmente había quedado fuera de debate y que rápidamente era descalificada como «secundaria» o «accesoria». El intercambio entre las participantes de un taller de mujeres militantes expresaba lo imprescindible que resultaba generar confianza:

Aunque parezca mentira todo esto [la discusión sobre tareas en el hogar] tiene que ver con nosotras y pro-

1 | Este texto focaliza la atención en este último concepto, el de domesticidad. Para el abordaje de la discusión sobre el trabajo invisible o reproductivo se requiere otro abordaje que reconstruya el análisis marxista que se desarrolló en torno a estos temas y que dio origen a dichos conceptos, pero que excederían los límites de un trabajo de pequeña escala como el que aquí se presenta.



bablemente mañana algo vamos a tener para decir; con humor, con audacia, con sencillez, con miedos y también con desparpajos; de a poquito aunque con urgencias y sobre todo **con confianza, con muchísima confianza**, así como somos nosotras para que podamos decir, así somos y así queremos ser.²

Politizar el registro de lo personal requirió de nuevas energías y de la elaboración de un argumento que pusiera en evidencia cómo lo privado estaba atravesado por lógicas de poder patriarcal, cómo las tareas realizadas allí —por las mujeres— y los imaginarios que las respaldaban eran una construcción social y por tanto política. En este proceso de reflexión, además de los múltiples talleres y espacios de encuentro llevados a cabo, fue fundamental el rol cumplido por los emprendimientos editoriales feministas y las intervenciones en la prensa escrita que tuvieron entre tantas apuestas la de poner en circulación la consigna *lo personal es político*. Los nombres de las principales publicaciones feministas de los 80 hacían referencia a la idea de lo personal: *La Cacerola* y *Cotidiano* referían a ese mundo que se pretendía atender y politizar como antes no había sucedido. En su apertura, las responsables de *Cotidiano* señalaban su interés específico en «hablar de nuestra vida cotidiana, de la historia pocas veces escrita por la mujer protagonista, de nuestros problemas».³ *La Cacerola* por su parte explicaba el ejercicio de reapropiación que realizaba al utilizar un nombre que hacía referencia al símbolo de los quehaceres de la casa.

2 | Transcripción de intervenciones en el taller realizado con mujeres comunistas. Documentos Lila Dubinsky.

3 | *Cotidiano*, editorial, setiembre, año I, n.º 1, 1985.



La cacerola era un «símbolo del aprendizaje al que somos sometidas las mujeres», en palabras casi como de Beauvoir, «se aprende a ser mujer como se aprende a vivir». Y aunque era un símbolo del espacio doméstico al que «naturalmente» las mujeres fueron destinadas, no reivindicaban esta subordinación sino que apostaban a dotarla de nuevos significados. Señalaban en los años de dictadura cómo la cacerola se había transformado en un dispositivo de protesta que sin las manos de las mujeres no habría tenido el mismo efecto porque se habría escuchado «la mitad del bochinche».⁴

El primer número de *La Cacerola* estuvo especialmente dedicado al *trabajo doméstico*, no al servicio doméstico, sino al trabajo invisible y no pago que todas las mujeres realizan en la casa. En este número se explicaba cómo se aprende a ser mujer y cómo ser mujer implica una preparación específica para lo doméstico. Con mucha inspiración en los aportes de Betty Friedan, el número explicaba el proceso de construcción de la feminidad y el ideal de *domesticidad* que regía para la construcción de la identidad de las mujeres. Las mujeres desde pequeñas eran educadas para incorporar ciertas aptitudes que las harían las mejores en la vida doméstica y para asumir entonces de forma naturalizada ese rol. Así los aprendizajes relacionados con las tareas reproductivas se tornaban invisibles y esta ideología justificaba la distribución sexual del trabajo que, aunque injusta, no era concebida como tal.

En la comprensión y denuncia de dicho proceso de construcción identitaria, las feministas destacaron no solo los aprendizajes desde pequeñas de ciertas tareas concretas

4 | Portada La Cacerola, año 1, n.º 1, abril 1984.



asociadas a la limpieza y la cocina, sino el aprendizaje emocional en tanto mujer, el adquirir las capacidades de llorar, asustarse y sonrojarse, así como fundamentalmente desarrollar habilidades para cuidar al otro, para con mucho amor realizar un sinnúmero de tareas no remuneradas y ser el «sostén emocional» del hogar.⁵ En este sentido la construcción de la identidad femenina implicaba una educación en el registro del sentir que preparaba a las mujeres para realizar un específico trabajo emocional. Las emociones en este caso no eran atributos psicobiológicos, sino que eran movilizadas especialmente para cumplir ciertas funciones, como ha estudiado Hochschild (1979).

Sara Ahmed analiza, en *The Promise of Happiness* (2010), cómo la felicidad fue utilizada como argumento para sostener la división sexual del trabajo y cómo las mujeres fueron las elegidas para proveer esa felicidad en el espacio doméstico. Este sería el objeto principal de denuncia del feminismo; la esposa feliz, dirían, no era auténticamente feliz, porque en aras de alcanzar el objeto de la felicidad había renunciado en el camino a muchas cosas, especialmente a su ser mismo. La idea del vacío, de haberse perdido, de encontrarse alienada en una vida sin sentido sería una imagen clara de esta lectura, expresada en intervenciones y escrituras varias como los versos que acompañaban un artículo sobre el tema en *Cotidiano*:

Tendida la ropa
Tendida la mesa
Tendida la cama
Tendida la trampa de convivir con la nada
o el sueño⁶

5 | Estoy cansada, m'hija, La Cacerola, año 1, n.º 1, abril de 1984, 3.

6 | Cotidiano, año I, n.º 7, mayo de 1986, 3.



Aquella imagen de la mujer esclava del hogar —la madre de Mafalda— cobraba plena vigencia.⁷ El espacio doméstico no era significado como un lugar de empoderamiento, de cuidados, de espacio protegido desde el cual contestar los imaginarios y prácticas hegemónicas, sino un lugar en el que las mujeres caían en una trampa o en el encierro. Un poema de Amanda Berenguer publicado en *La Cacerola* daba cuenta del drama doméstico

Sacudo las telarañas del cielo
desmantelado
con el mismo utensilio de todos los días
sacudo el polvo obsecuente
de los objetos regulares, sacudo el polvo,
sacudo el polvo
de astros, cósmico abatimiento
de siempre, siempre muerta caricia
cubriendo el mobiliario terrestre
sacudo puertas y ventanas, limpio
sus vidrios para ver más claro
barro el piso tapado de desechos
de hojas arrugadas, de cenizas
de migas, de pisadas
de huesos relucientes
barro la tierra, más abajo, la tierra
y voy haciendo un pozo
a la medida de las circunstancias⁸

En varias notas tanto de *La Cacerola* como de *Cotidiano* aparecerá esta idea. En una nota que tenía como

7 | Varios números de la publicación *Ser Mujer* fueron ilustrados con tiras de Mafalda en las que la protagonista se preocupaba por «heredar la capacidad de fracasar» de la madre o soñaba con que su mamá «dejaba de ser una mediocre y estudiaba una carrera».

8 | *La Cacerola*, año 2, n.º 4, mayo de 1985, 11.



protagonista a una referente de la industria textil, María Julia Alcoa, se expresaba a través de su testimonio la experiencia de la doble explotación, pero haciendo hincapié fundamentalmente en aquella que se desplegaba en el espacio doméstico, un espacio que no era el de la consagración de la felicidad, sino el de la alienación, paradójicamente mucho más que aquel de la fábrica. Costaba pensar y decirlo, «atreverse», pero en su narración sobre lo cotidiano se expresaba cómo se articulaba el agobio doméstico:

¿Feminismo?, nunca tuve tiempo de pensar, siempre tuve la impresión de vivir de prisa, de comer de prisa, de dormir de prisa, para estar a las 5.15 horas tomando el autobús, a la mañana siguiente, para la fábrica. Sin embargo, siento que las ocho horas de trabajo compartido con otras personas me daba cierta sensación de comunidad y libertad y **la sensación de prisión la sentía en casa**, y una actitud individualista, de **soledad**, en la suerte del ama de casa, triste, gris, en la cual no dejaba desde el punto de vista de la producción, **NADA**, no dejaba nada, **no me quedaba nada**, entre las manos. ¿Cómo es posible que me anime a pensar en voz alta eso, qué contradicción. ¡En el momento que era explotada, en el momento en que me quitaban la plusvalía, marxistamente hablando, era cuando yo tenía la sensación de libertad! ¿Sería que cuando yo dejaba un objeto físicamente logrado, ya sabía que tantas canillas de hilo correspondían a tantos kilos de hilado, era socialmente libre? **Cuando volvía a casa me sentía atrapada**, todo el peso de la casa me oprimía, **me aplastaba**, me sentía indefensa, de nada me servía el socialismo,



se me escapaba toda teoría de plusvalía, **me sentía como mujer sola**. Solo sé que con mis compañeras me sentía un tejido fuerte, difícil de romper.⁹

Lo que Ahmed señala para el feminismo del norte se ajusta también al del Río de la Plata: la genealogía del feminismo puede ser descrita como la genealogía de las mujeres que no solo no apuestan por la felicidad de ciertas cosas, sino que hablan de su infelicidad (Ahmed, 2010: 60), fundamentalmente de un vacío, de seguir un camino (matrimonio y maternidad) e ir a los mismos lugares donde van las otras hasta no encontrar nada. «Ser feliz, pero a costa de qué. ¿A costa de... la capacidad de ser una misma?, ¿de ahogar aspectos de nuestra personalidad? ¿De no estar nunca sola porque, mismo ausente el otro siempre está allí, como referencia o como espera? De no saber ¿cuándo empieza el nosotros y cuando termina el yo?»¹⁰

El problema de la domesticidad como asunto central fue abordado desde diversas perspectivas, desde las notas y testimonios autobiográficos, las estadísticas sobre inserción laboral femenina y horas de trabajo no remunerado, hasta el humor gráfico. Este último era un muy buen aliado para dar cuenta de una realidad que por estar tan naturalizada resultaba difícil de conceptualizar y abordar políticamente, por lo que la mayoría de las veces quedaba como «asuntos de mujeres». Las caricaturas de la época fueron un gran instrumento para mostrar a las mujeres que pasaban sus días y sus vidas en el hogar, atrapadas en las múltiples tareas reproductivas, solas o con sus maridos sentados cómodamente en el sillón leyendo el diario o mirando la TV.

9 | ¿Soy feminista o sindicalista?, Cotidiano, año I, n.º 5, marzo de 1986, 3.

10 | Un hombre y una mujer, Cotidiano, año II, n.º 18, junio de 1987, 9.



La Cacerola, año I, n.º 1, abril de 1984, 5.

La imagen era la de una familia heterosexual, blanca, de clase media urbana en la que el marido usaba traje y la mujer un atuendo que era para el espacio doméstico, como un pañuelo en la cabeza, un delantal o una bata. Si aparecían niños, estos nunca eran más de tres, lo que también daba cuenta de un modelo de familia nuclear.¹¹ Las mujeres siempre aparecían agobiadas por las tareas domésticas, lavando y colgando importantes cantidades de ropa, cocinando, limpiando —a veces con la ayuda de algunos electrodomésticos, lo que daba cuenta de cierto poder adquisitivo— y atendiendo a los niños, en una jornada tan intensa como la remunerada, pero en estos casos impaga e invisibilizada. Dentro de un horario y una rutina doméstica las mujeres cumplían un sinfín de tareas que comenzarían a denominarse *trabajo reproductivo* o *trabajo invisible*.

11 | En Colombia, Cine Mujer en 1981 había producido el corto *Y su mamá qué hace*, que con mucho humor representaba las múltiples tareas reproductivas que realizaba el ama de casa y la falta de reconocimiento de estas como trabajo. En *Cotidiano* se publicaban caricaturas como la de la francesa Bretecher, que también retrataba a través del humor la opresión del espacio doméstico.

Hasta aquí se podría decir que el abordaje de la domesticidad como problema central de la experiencia de las mujeres y los modos de representarla coincidía con aquellas miradas que habían logrado protagonismo en el feminismo occidental estadounidense o europeo. Sin embargo, a partir de esa interpretación general, se realizó una lectura del espacio doméstico en una clave que era muy potente discursivamente para la época: el espacio doméstico no solo era alienante y una trampa para la verdadera felicidad de las mujeres, sino un espacio autoritario. Nominar como autoritario el espacio doméstico, el matrimonio o la familia no era una crítica menor.



Asamblea, 2 de agosto de 1984, 16.

La caricatura publicada en *Asamblea* mostraba otra vez a un hombre en un sillón y a una mujer vestida de ama de casa, pero esta vez el señor venía de una manifestación pública y desplegaba todo su autoritarismo en el espacio doméstico exigiéndole a su esposa un repertorio de atenciones, quien blandiendo la escoba tal cual un cartel de protesta cantaba en silencio la consigna de la



transición democrática que no llegaba a finalizar porque casi cualquiera en la época podía comprenderla: «se va a acabar, se va a acabar [la dictadura militar]». Una dictadura que era la del espacio doméstico.

Se trataba entonces de denunciar aquella ideología de la domesticidad que convencía a las mujeres de que el destino de ama de casa era el indicado y que lo doméstico era el lugar donde realizarse y ser felices, pero que focalizaba la atención en los hombres, aquellos que imponían su autoridad y tallaban día a día la opresión de la mujer. Julieta Kirkwood lo había expuesto en su texto *Feministas y políticas* publicado en 1984 y presentado en un seminario organizado por GRECMU en el mismo año:

... la experiencia cotidiana concreta de las mujeres es el autoritarismo. Que las mujeres viven —han vivido siempre— de cara al autoritarismo en el interior de la familia, su ámbito reconocido de trabajo y experiencia. Que lo que allí se estructura e institucionaliza es precisamente la Autoridad indiscutida del «jefe de familia» —el padre— la discriminación y subordinación de género; la jerarquía y el disciplinamiento de este orden denominado «natural»...¹²

La democracia, que se había transformado casi en la única idea disponible para ordenar la discusión político-ideológica de las salidas de las dictaduras del Cono Sur, delineaba también la recepción de la problemática de la domesticidad. La dicotomía autoritarismo-democracia articulaba identidades separando un *nosotros* de

12 | *Feministas y Políticas*, n.º 63, agosto de 1984, FLACSO, Santiago de Chile.



un *vosotros*, «autoritarios *versus* demócratas» (Lesgart, 2003: 68), y también hacía a los modos de construir la agenda de la domesticidad; el espacio doméstico —autoritario— debía ser democratizado.¹³

Dentro de una plataforma de 18 medidas que habían propuesto las mujeres para ser discutidas e incorporadas en el programa del Frente Amplio en el contexto de la campaña de 1984, se ubicó aquella que demandaba «democracia en el hogar» —la única medida rechazada por el Frente Amplio—, que convocaba a luchar «contra el autoritarismo en todos los frentes. Tareas domésticas compartidas entre todos los miembros de la familia que estén en condiciones de realizarlas, independientemente de su sexo». Esta forma de denunciar las prácticas y los imaginarios patriarcales era especialmente provocadora para la época, claramente no adquirirían la misma densidad el adjetivo *machista* o *patriarcal* que el calificativo *autoritario*.

La opresión del espacio doméstico era además la que impedía la circulación por el espacio público, especialmente la participación política. Así, a las mujeres se les iban las horas en las tareas domésticas y no podían dedicar su tiempo a la militancia o al simple ejercicio del voto. No solo no podían, sino que eran incomprendidas por los compañeros varones y por el compañero de la vida, el marido, que sin realizar tarea reproductiva alguna señalaban la falta de compromiso o dedicación de las mujeres con lo político. La frustración —y la indignación que convocaba— era entonces doble. Así lo representaba Laura Cavagnaro:

13 | El texto de Julieta Kirkwood (1983) El feminismo como negación del autoritarismo es un ejemplo claro.





El fenómeno de la participación política era abordado desde las condiciones materiales que limitaban a las mujeres como desde los imaginarios que poseían y reproducían los hombres. No había lugar para las mujeres en el mundo público, y si estas eran aceptadas en tanto mujeres esto implicaba un inmediato retorno al espacio doméstico porque no podían ser imaginadas de otra forma. Los que impedían la participación de la mujer eran los maridos, la elite política en general y los compañeros políticos, quienes naturalmente concebían el espacio público como su ámbito natural de acción y el espacio doméstico, el de las mujeres. Ni aun en causas «específicas» como la de la mujer lograban comprender que esta vez les tocaba a ellos quedarse en casa.



La Hora, 20 de noviembre de 1988, 13.

Esta era una fuerte crítica, pero también un llamado específico a los hombres, especialmente a los compañeros —políticos y afectivos—, aquellos que tomaban



las decisiones por las mujeres, los que habían decidido «sacar a las mujeres de la cocina para hacer la revolución y luego las habían devuelto de la revolución a la cocina», como citaba Mercedes Sayagués, editora de *La Cacerola*, en un artículo publicado en *Aquí* en 1984. Entonces había que volver a salir de la cocina y lograr al menos que los compañeros lavaran los platos,¹⁴ tareas que irían hacia una democratización del hogar y a la revisión de la división sexual del trabajo.

Silvia Rodríguez Villamil, en una de sus columnas en las que abordaba la politización de la vida cotidiana, apelaba a integrar al proyecto político global un cambio que hiciera posible «la mujer nueva, el hombre nuevo y la familia democrática».¹⁵ Esta no solo era la voz de una feminista comunista, casada y madre de tres hijas, sino la de quien integraba un campo más general, el de la izquierda, donde la imagen del hombre nuevo permitía pensar y tener expectativas sobre otras subjetividades. La familia democrática requería de la mujer nueva y de un nuevo hombre nuevo.

Este hombre nuevo era quien podía dejar atrás al hombre viejo, volverse más moderno, dejar sus ideas «obsoletas» o «arcaicas», su «cabeza de hombre viejo». El hombre nuevo, según el libro de la socióloga brasileña Muraro, era un «hombre inteligente y sensible, capaz de entender la filosofía, cambiar al bebé y preparar una comida», un hombre «más próximo a la mujer porque

14 | La centralidad que ocupa esta tarea en la época en las múltiples referencias es enorme.

15 | Silvia Rodríguez Villamil. La vida cotidiana ¿también es política? *La Hora*, 1.º de noviembre de 1987, 27.



no tiene miedo al afecto, a relacionarse» (1995: 4).¹⁶ Las esperanzas estaban depositadas en quienes ya se habían acercado a la figura del hombre nuevo y pervivían también ciertas expectativas en este proceso de transformación de la subjetividad de los hombres.

En términos generales no se llamó a abandonar el hogar, a constituir comunidades de mujeres, a vivir en base a otros arreglos interpersonales más allá de la pareja heterosexual y renunciar a la maternidad. La denuncia del hogar y de la pareja autoritaria convivía con una expectativa de que podría construirse de otra forma. Y en este sentido discutir la pareja fue un modo de pensar otros modos de las relaciones sexoafectivas. La pareja —siempre heterosexual— era concebida como el núcleo de esa familia democrática, y podía ser una pareja horizontal, solidaria, incluso abierta. El modelo Baeuvoir-Sartre era una inspiración para ello, una pareja integrada por un hombre y una mujer —en igualdad de condiciones—, una pareja moderna, que, como se verá en el próximo capítulo, era concebida como un horizonte y un desafío en el contexto de una América Latina regida por el machismo. La nota de *Cotidiano* presentaba a esta pareja adelantada, fuera de serie:

Una pareja fuera de serie [...] Eligieron una relación libre en la que los «amores contingentes», es decir secundarios, ocuparían en sus vidas el lugar que ellos, la pareja quisiera darles. Asumiendo el riesgo de abrirse al mundo afectivo.

16 | El hombre nuevo. Entrevista a la socióloga brasileña que había sido publicada por la revista brasileña *vib* y republicaba aquí en Uruguay. Rose Marie Muraro, *Hombres nuevos, viejos y de transición*, La República de las Mujeres, 18 de agosto de 1991.



Consideraban que solo así, en esa libertad de pareja podría darse la verdadera unión, la libremente elegida [...] un «desafío enorme, no poseer al otro y estar con él».¹⁷

Simone de Beauvoir era una figura especial también porque no tenía hijos, componente esencial del agobio en el hogar. Los hijos también constituían ese encierro del espacio doméstico, y la feminista europea representaba justamente el mayor ejemplo de liberación en este sentido. Sin embargo esta era una imagen que resultaba bastante lejana para la realidad de las uruguayas, y dentro de ellas también de las feministas, quienes en su mayoría eran madres. Un ama de casa vinculada a PLEMUU brindaba sus impresiones sobre una entrevista a Beauvoir transmitida en la televisión, se preguntaba cuánto ella podía ser feminista con su realidad, que era la de su condición de madre:

esa mujer, por momentos metálica, que explicaba cómo había llegado al feminismo con muchas renunciadas en su vida personal [...] Yo creía que me hubiera gustado ser en algunas cosas como Simone de Beauvoir, pero yo me sentía atrapada por los hijos a los que adoraba y adoro y me parecía que no tenía lugar porque todos esos espacios estaban muy alejados de mi casa...¹⁸

La maternidad, o más bien la renuncia a ella, fue un tema complejo. En varias intervenciones se señalaba que la maternidad no podía ser concebida como un destino inexorable. Quien más trabajó sobre este tema

17 | Un hombre y una mujer, Cotidiano, año II, n.º 18, junio de 1987, 9.

18 | Del inventario de prejuicios. Las feministas son malas madres. La República de las Mujeres, 19 de agosto de 1990, 9.



fue *Cotidiano*, lo que se vio reflejado en el n.º 4 del primer año de su edición. En la presentación de esa edición llamaban la atención sobre el discurso maternal que presentaba a la maternidad como la única función gratificante para la mujer y la «esencia» de la condición femenina. En este sentido buscaban desarmar la identidad mujer de la madre y plantear la maternidad como una opción, entre otras, aun cuando por maternidad se entendiera aquella del lazo de sangre y en un esquema heterosexual. La maternidad debía ser una opción, «una elección real de la mujer y el hombre».

A pesar de la tematización de la maternidad y de la denuncia de su centralidad en el imaginario sobre la mujer, no hubo un llamado a la «no maternidad», una convocatoria directa a renunciar a dicho mandato.¹⁹ Como se mencionó, muchas de las protagonistas del feminismo vernáculo ya eran madres,²⁰ y la maternidad era además un fenómeno que definía gran parte de la vida cotidiana de las mujeres uruguayas y latinoamericanas, especialmente la vida de las mujeres de los sectores populares, a las que las feministas de izquierda especialmente buscaban llegar.²¹ Marieta Caramba, un personaje radial interpretado por Jelebe Sand que había ocupado un lugar importante durante la censura de la dictadura, continuaba vigente encarnando a un ama de

19 | En la otra orilla del Río de la Plata, integrantes del feminismo surgido en los setenta sí desplegaron este discurso. La imagen icónica de esto es la de María Elena Oddone portando un estandarte en plena manifestación con la leyenda «No a la maternidad, sí al placer».

20 | Algunas de las integrantes de GRECMU tenían incluso un promedio de hijos por encima del promedio de la clase media y ellas mismas se recuerdan como las «feministas con muchos hijos».

21 | Tanto *Cotidiano* como GRECMU abordarían de forma recurrente lo que hoy denominamos sistema de cuidados para los sectores populares y la demanda de un servicio público de guarderías.



casa que articulaba su rol doméstico con una batalla política desde el hogar, una especie de doña Petrona politizada que enseñaba a elaborar canelones verdes en clara alusión al referéndum de 1989.²²

Para las interpretaciones de izquierdas y derechas el rol materno no había sido en modo alguno neutral. Las mujeres detenidas y presas habían sido consideradas por el régimen la mejor expresión del enemigo interno, eran ellas quienes reproducían y transmitían valores opuestos a la «seguridad nacional». Desde las izquierdas se reivindicaba el lugar de la madre en la transmisión de valores durante los años de dictadura, y de la familia como bastión de la resistencia.

Este argumento fue bastante común entre las organizaciones, especialmente en las partidarias, pero también en las organizaciones sociales. En ese pasado mítico se habían forjado una tradición de participación y una cultura política democrática. Esta cultura democrática también sería señalada en algunas interpretaciones realizadas para visibilizar el rol de la mujer en la resistencia al autoritarismo como un tesoro que se había logrado conservar o defender gracias al aporte de las mujeres desde la clandestinidad del hogar. Desde *La Cacerola* en el contexto de 1984 también se reivindicaba la trayectoria democrática uruguaya:

«La mujer uruguaya», decía *La Cacerola*, había ofrecido «resistencia pasiva y elástica frente a la penetración en su hogar de ideologías ajenas, durante la dictadura» porque «nunca estuvo ajena a la **tradición civilista y democrática del país**».²³

22 | Veo veo, qué comemos hoy. Canelones ¿de qué color? La Hora, 16 de abril de 1989, 12.

23 | La Cacerola, año 1, n.º 1, abril de 1984, portada.



Por un lado se procesaba una reapropiación del espacio doméstico como un espacio político, y en este sentido las mujeres no solo proveían cuidados, sino que realizaban una labor política de resistencia a las ideas conservadoras. Esta reapropiación sin embargo se realizaba a costa de la reivindicación del rol materno en la transmisión de valores; la responsabilidad de la educación volvía a quedar en manos de la madre

durante este decenio de autoritarismo que hemos padecido, las mujeres supimos trazar estrategias de resistencia e hicimos política, y de la buena, a partir del ámbito doméstico: contrarrestando la deformación que se pretendió implantar a través de los planes escolares y liceales, transmitiendo a nuestros hijos la memoria y los valores de un pasado democrático...²⁴

Durante el terrorismo de Estado, un proyecto conservador (Jelin, 2007), «antifeminista» dirán algunas después (Pedro, 2010), la maternidad había sido amenazada e intervenida. Embarazadas y madres presas sufrieron el terror, tuvieron a los hijos en cautiverio o les fueron secuestrados, los militares les recordaron de forma continua que en su condición de militantes eran «malas madres», en algunos casos sus hijos también se lo reprocharon. La maternidad también fue intervenida cuando a aquellas que sí querían ser madres se lo prohibieron por vivir su etapa reproductiva en la cárcel o haber quedado estériles luego de la tortura. Si apenas se había producido una revolución sexual discreta que

24 | Con el voto no alcanza. La Cacerola, año 1, n.º 3, noviembre de 1984, 4.



corrió algunos mandatos de género, después de estas intervenciones menos posibilidades quedaron de contestar el mandato maternal que para muchas implicó no la opresión, el agobio, sino el reencontrarse con la vida.

En una nota en otro número de *Cotidiano*, esta vez dedicado al referéndum de 1989, Sara Méndez abordaba esta temática con un título que decía «Ustedes me pidieron que hablara de maternidad».²⁵ En esta breve intervención, Sara daba cuenta de lo difícil que había sido tematizar la maternidad en la cárcel, sobre todo cuando implicaba «echar sal sobre la herida». También señalaba el lugar desde donde hablaba, madre de Simón, que en ese momento ya llevaba diez años secuestrado. En estas condiciones resultaba muy complejo para Sara abordar lo que le habían pedido —aquellas otras—, que hablara de su maternidad, pero Sara casi no tenía o no podía hablarla porque se la habían secuestrado.

Con la sexualidad sucedió algo parecido: se apostó a una reapropiación, a dejar en evidencia los mandatos sociales de género, y se la contestó en el margen, al menos al principio de la mitad de la década. Las mujeres debían poder disfrutar de la sexualidad, reapropiarse de su cuerpo y realizar un nuevo aprendizaje específico que les permitiera encontrarse con un deseo anulado por una educación que las había transformado en seres pasivos y con tendencias masoquistas (*La Cacerola*, año 2, n.º 5, octubre 1985). Se abordó el placer sexual de la mujer, la sexualidad no reproductiva, la sexualidad en la tercera edad, pero en general en un marco heterosexual. Muchos de los artículos estaban centrados en la sexualidad no reproductiva con el varón.

25 | *Cotidiano*, n.º 10, agosto 1986, 7.



Como se mencionó, la mayoría de quienes integraban las organizaciones feministas o se autodenominaban feministas eran heterosexuales. Una organización central para el feminismo como GRECMU estaba integrada por mujeres casadas y con familias numerosas. Recuerdan cómo se reían de su propia condición de heterosexuales en ese momento, insertando la categoría *heterosexual* como una etiqueta más del tipo de feminismo que las definía. Esto que luego el feminismo lesbiano nominaría como tal en ese momento parecía una ironía dado que la sexualidad no tenía el estatus teórico en la discusión del feminismo que tendría *a posteriori*.

Lo que hoy se denominan *prácticas sexuales disidentes* fue muy poco abordado y también muy poco visible para la sociedad en general y para las propias feministas. Elvira Lutz era quien más publicaba sobre sexualidad de la mujer en la revista *Cotidiano* y en el propio boletín *Ser Mujer*, a su cargo. En los primeros años, el boletín *Ser Mujer* insistió en la idea de que las mujeres podían y debían disfrutar del *sexo recreativo*, es decir, liberado de la reproducción, algo que resultaba posible gracias a los avances de los métodos anticonceptivos,²⁶ y también llevó a cabo una tarea importante en la difusión de la investigación de Masters y Johnson sobre el orgasmo femenino,²⁷ que permitía pensar el placer sexual de la mujer más allá de las relaciones con los varones, aunque esto no estuviese planteado directamente.

26 | Boletín *Ser Mujer*, editorial, abril de 1984, n.º 2, 1.

27 | Consideraciones sobre sexualidad femenina, Boletín *Ser Mujer*, n.º 4, junio de 1985, 7. Varios artículos publicados en *Cotidiano Mujer* a cargo de Elvira Lutz también difundirían las investigaciones de Master y Johnson.



Los artículos en *Cotidiano* instaban de forma constante al conocimiento del cuerpo, a la reivindicación del placer sexual para las mujeres, a la necesidad de una educación desde las mujeres y hacia las mujeres que fuera abierta a nuevas temáticas, pero el lesbianismo no era mencionado. La Casa María Abella en Paso Carrasco pretendía ser un centro de salud para las mujeres alternativo a la medicina tradicional, que les permitiera conocer su cuerpo y replicar los mecanismos de «autoayuda» del feminismo internacional,²⁸ pero no brindaba ninguna señal de que en ese espacio fuera posible plantear la discusión sobre otras prácticas sexuales.²⁹

No se realizaban talleres ni encuentros, ni existían organizaciones del feminismo lésbico. Las prácticas lesbianas eran muy poco visibles y escandalizaban a las propias feministas que en espacios regionales como los EFLAC tenían la posibilidad de ser interpeladas y de comenzar a pensar si la sexualidad podía ser parte o no de lo politizable. La sexualidad permanecía en el orden de lo no político y quienes proviniendo del campo de la militancia contestaban los mandatos heteronormativos debían correrse a otras comunidades de pertenencia. Si ya el feminismo era considerado un acto de deslealtad, mucho más lo sería el lesbianismo.

28 | Casa de la Mujer María Abella. El cuerpo como idea de libertad, *Cotidiano*, año III, n.º 24, 10, 1988.

29 | Se brindaban servicios como anticoncepción, orientación para el embarazo y parto sin temor, autoexamen genital, grupos de reflexión sobre aborto, violencia, operaciones mutilantes, esterilizaciones y orientación sexual. Es importante señalar también que la Casa María Abella ubicada en Paso Carrasco atendía fundamentalmente a mujeres de los sectores populares y pretendía brindar una atención en salud alternativa, pero no ser un centro de discusión sobre la sexualidad.



La asociación feminismo-lesbianismo era recurrente en la época como uno de los tantos ítems que integraban el repertorio de prejuicios hacia el feminismo. De esta asociación, en la que nadie quería asumir una condición

que aún era considerada una anormalidad, las feministas buscaban tomar distancia de modo recurrente, aclarando constantemente su condición de heterosexuales y madres. Como cita Sempol en su investigación y como se recogió también en esta, una estrategia de salida al espacio público en tanto feministas fue aclarar desde un primer momento que eran feministas, pero también esposas y madres.

La existencia de fuertes lazos entre los partidos políticos y el movimiento feminista, junto a un clima de época restauracionista también en materia de mandatos, frenó las oportunidades para discutir y politizar autónomamente la sexualidad. Aquellas que sí optaban por asumir públicamente su condición lesbiana y tenían lazos con los espacios partidarios pagaban altos costos. En la investigación de Sempol esto queda claro con el testimonio de una doble militante que luego de asumir su condición lesbiana comenzó a ser apartada de la toma de decisiones importantes y cuando manifestó su desacuerdo le contestaron: «¿Y qué querés?, lo tuyo —sabés de qué te hablo— es impresentable» (Sempol, 2013 214).

El Uruguay de los 80 no era tampoco el de un «destape» a pesar de la centralidad que la sexualidad había adquirido en ciertos medios de prensa local.³⁰ Dentro del movimiento gay-lésbico se procesó en Uruguay una

30 | Citar Jaque, Vamos, etc.



discusión sobre las estrategias discursivas y de visibilización de la disidencia sexual, uno de cuyos ejes fue la preocupación por no escandalizar, avanzar de a poco, mientras que otros impugnaban esta estrategia asimilacionista y reivindicaban el derecho a «pavonearse» (Sempol, 2013 137). En el caso del feminismo no solo el lesbianismo fue silenciado e invisibilizado, sino también las prácticas heterosexuales que se corrían un poco de los mandatos.

No había en este sentido figuras que contestaran directamente el mandato monogámico, que convocaran abiertamente al amor libre, a la bisexualidad, al poliamor, ni siquiera a relaciones esporádicas. El feminismo cooperador, no antihombre, también era un feminismo bien comportado, en el que cuando alguna se corría un poco provocaba a las demás. Iris recuerda en este sentido como «Fany [Puyesky] podía llegar a una reunión y escandalizar con sus conjuntos de ropa interior», y Fabiana interpreta la figura de Puyesky como la adopción de un rol de «amazonas» que también se alejaba de una estrategia que se consideraba de diálogo con los varones y que podía poner en riesgo una táctica para avanzar en cuestiones concretas de políticas.

La traducción de la consigna *lo personal es político* encontró entonces aquí también sus límites. Las lesbianas no se congregaron en organizaciones específicas de mujeres, sino que se integraron a las organizaciones mixtas que abordaban la sexualidad, como Escorpio y especialmente Homosexuales Unidos.³¹ La politización de la

31 | Sempol (2013). De los baños a la calle. Historia del movimiento lésbico, gay, trans uruguayo (1984-2013). Montevideo: Sudamericana.



sexualidad por el feminismo vernáculo pudo procesarse además luego de que otras agendas se habían cerrado, como fue el caso de la campaña por la derogación de la Ley de Caducidad, y cuando se produjo un mayor alejamiento de los espacios partidarios.

El número II de *Cotidiano* de la segunda época que comenzó a salir en los 90 fue dedicado al lesbianismo y salió con una portada en la que dos mujeres se besaban en la boca. El primer artículo anunciaba responder un interrogante: «Qué hacemos las lesbianas en la cama».³² De forma irónica se respondía que en la cama se dormía, miraba televisión y se leía. A continuación también se daba cuenta del ejercicio del placer sexual en el que se podía prescindir del pene aunque costara imaginarlo. También con ironía respondían al interrogante de si era posible curar a una lesbiana: dependía de la dolencia, si era una gripe se curaba con té de limón y cama.

En el editorial de este número, titulado «Pasto a las fieras», se reconocía la ausencia que había tenido el lesbianismo en los talleres realizados y en los artículos publicados. Ensayaban varias respuestas sobre esta ausencia: los costos de autonombrarse feminista habían sido demasiado altos y habían implicado ser llamadas «locas», «histéricas», «frustradas», «abandonadas por el marido», como para tratar el lesbianismo y que esto fuera utilizado como una descalificación. El miedo a perder convocatoria hacia las mujeres también habría operado, y luego los

32 | *Cotidiano*, N°2, marzo 1991, pp.1



miedos y fobias de las propias feministas. Quedaba claro en este editorial que *Cotidiano* asumía parte de la responsabilidad y revisaba el lugar que el lesbianismo o la vivencia lesbiana habían tenido en la agenda.³³

El editorial del número siguiente hacía visibles las críticas recibidas por haber dedicado tres artículos al lesbianismo. El título del editorial daba cuenta de los límites para abordar el tema: «Hablemos pero un poquito». Es decir que en el espacio de circulación de *Cotidiano* podía hablarse de ese asunto, pero no mucho, con más discreción, «sin exhibirlas tanto», porque podía asustar a «las mujeres del barrio». En un tono ya de enojo muy característico de la época, denunciaban el llamado recibido a comportarse mejor, a «hablar pero no tanto, decir las cosas pero sin hacer revuelo, sin confrontar, sin transgredir», decían, «siempre alimentando la vieja y querida hipocresía social». Por último, cuestionaban el argumento sobre la voz para pronunciarse sobre ciertas temáticas:

Así como no se necesita ejercer la prostitución para hablar sobre la prostitución; así como no es necesario haber abortado para defender la legalización del aborto; así como no tiene una por qué haber sido violada, raptada o torturada para defender los derechos humanos, no hay por qué ser lesbiana para asumir el tratamiento del tema. Pero además, y fundamentalmente ¿qué si lo fuéramos?

33 | Pasto a las fieras, *Cotidiano* N°2, marzo 1991, Editorial, pp.2



APUNTES FINALES

Las apuestas feministas en los 80 trascendieron radicalmente las que habían sido las preocupaciones de lo que se suele denominar primera ola del feminismo, aquella que denunció la desigualdad entre hombres y mujeres y demandó políticas específicas para «igualar» la condición de estas últimas, especialmente a partir del reclamo de derechos políticos y civiles. Pero este segundo momento del feminismo implicó denunciar que la obtención de la igualdad formal no había revertido el lugar subordinado de las mujeres y que este fenómeno era el resultado de un largo proceso de construcción social que alcanzaba los modos de pensar los lugares sociales y simbólicos de hombres y mujeres.

En este proceso de reflexión sobre el género como construcción social se identificó un elemento que se constituía en central para definir y delimitar lo femenino: el espacio doméstico. Las mujeres eran socializadas desde muy temprano en y para el espacio doméstico, algo que no sucedía con los hombres. Esta socialización temprana de los roles de lo femenino y lo masculino se incorporaban de forma tan naturalizada que hacía que resultara imperceptible su construcción social y se creyeran naturales ciertas aptitudes de las mujeres para una esfera y de los hombres para otras. No solo se naturalizaban sino que se deseaban; el gran problema con el espacio doméstico era que ofrecía un futuro de felicidad para las mujeres que no podrían conseguir en ningún otro lugar.

Las feministas comenzaron a denunciar esta «trampa»; no había tal felicidad allí, sino un desdibujamiento a costa de la felicidad de otros, y lo que le sucedía a una les sucedía



a muchas, no había experiencias personales sino políticas. La divisoria entre lo público y lo privado era arbitraria, beneficiaba a unos y perjudicaba a otras, que quedaban encerradas en la trampa doméstica. Una estructura patriarcal definía prácticas de socialización e imaginarios que llevaban a naturalizar un repertorio inmenso de tareas y actitudes reproductoras de un lugar subordinado.

Deconstruir esto no fue una tarea sencilla, implicaba desandar hasta las emociones, los modos de disfrutar, los modos de concebir la felicidad, entre tantos otros desafíos. Sin embargo el feminismo de la época incorporó la consigna *lo personal es político* y buscó explicar la dimensión política de la domesticidad, mostrando que no había aptitudes naturales para lo doméstico en las mujeres y que lo que sucedía en dicho espacio debía ser discutido políticamente y reapropiado desde otros lugares donde lo doméstico dejara de estar subordinado a lo público y no solo tuviera como protagonistas a las mujeres.

Esta no fue una tarea sencilla, sobre todo en el contexto de la transición política, en la que a pesar de que lo doméstico era reivindicado como un espacio político, lo público volvía a tener un protagonismo importante en el marco de la restauración de la democracia competitiva. Concebir lo doméstico como espacio político en este contexto no fue una tarea sencilla, menos aún con las expectativas que había en los primeros años respecto a la democracia.

Lo personal es político implicó discutir el espacio doméstico y todo aquello relacionado con él, fundamentalmente la familia, la pareja, la reproducción y la sexualidad. La denuncia de la domesticidad había ocupado un importante lugar en las preocupaciones feministas,



pero estos asuntos resultaron más difíciles de abordar. Las experiencias de la mayoría de las propias feministas involucradas —heterosexuales y madres— hacían difícil la impugnación de la maternidad o pensar otras relaciones sexoafectivas. La experiencia inmediata del pasado reciente durante el terrorismo de Estado, de absoluta invasión de la intimidad, también era parte de las condiciones que tornaban complejo abrir la intimidad y politizar los afectos y el deseo. Por último, un feminismo cercano a los espacios partidarios mixtos también marcaba límites a la politización de lo personal.





BIBLIOGRAFÍA

AHMED, Sara (2010). Feminist Killjoy. En S. AHMED: *The Promise of Happiness*. Durkam University.

HOCHSCHILD (1979). Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure. *American Journal of Sociology*, vol. 85, n.º 3, 551-575.

JELIN, Elizabeth (2007). Víctimas, familiares y ciudadanos/as: las luchas por la legitimidad de la palabra. *Cadernos Pagú* (29), 2007, julho-dezembro, 37-60.

LESGART, Cecilia (2003). *Usos de la transición a la democracia. Ensayo, ciencia y política en la década del 80*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones.

MURARO, Rose Marie (1995). Hombres nuevos, viejos y de transición. *La República de las Mujeres*, 18 de agosto.

PEDRO, Joana Maria (2010). Narrativas do feminismo em países do Cone Sul (1960-1989). En Joana PEDRO y Cristina WOLFF: *Gênero, feminismos e ditaduras no Cone Sul*. Florianópolis: Ed. Mulheres.

SEMPOL, Diego (2013). *De los baños a la calle. Historia del movimiento lésbico, gay, trans uruguayo (1984-2013)*. Montevideo: Editorial Sudamericana.