

**Narrativas y decires de mujeres.
La experiencia a través del testimonio como praxis política.**

**Narrativas e discursos das mulheres.
A experiência através do testemunho como prática política.**

**Women's narratives and sayings.
Experience through testimony as political praxis.**

Valeria Fernández Hasan y Fabiana Grasselli¹
CONICET/UNCUYO
vfhasan@mendoza-conicet.gob.ar
fgrasselli@mendoza-conicet.gob.ar

*“Como Alicia y su ovillo de lana, hilo de una Ariadna sin heroicidades que el gato
no cesa de enredar, el feminismo ha osado penetrar en el laberinto del lenguaje”*

RESUMEN

En este trabajo nos interesa saber cómo se articulan las experiencias de mujeres transidas de la encarnadura sexuada y las palabras disponibles/obturadas en los discursos legitimados socialmente. A partir de esto, trabajamos con la noción de testimonio y sus posibilidades para la praxis política feminista. Nuestro abordaje asume el lenguaje como una praxis en la que las experiencias de los sujetos sexuados establecen una dialéctica con las palabras, con la situación de enunciación y con el terreno de la historia.

Palabras claves: Testimonios; Narrativas; Experiencia; Praxis feminista.

RESUMO

Neste trabalho interessa-nos saber como se articulam as experiências das mulheres em transição da encarnação sexual e as palavras disponíveis/obstruídas nos discursos socialmente legitimados. A partir disso, trabalhamos com a noção de testemunho e suas possibilidades para a práxis política feminista. Nossa abordagem assume a linguagem como uma práxis em que as experiências dos sujeitos sexuais estabelecem uma dialética com as palavras, com a situação de enunciação e com o terreno da história.

Palavras-chave: Testemunhos; Narrativas; Experiência; Práxis Feminista.

ABSTRACT

In this work we are interested in knowing how the experiences of women transitioning from sexual incarnation and the available/obstructed words in socially legitimized discourses are articulated. From this, we work with the notion of testimony and its possibilities for feminist political praxis. Our approach assumes language as a praxis in which the experiences of sexual subjects establish a dialectic with words, with the situation of enunciation and with the terrain of history.

Keywords: Testimonies; Narratives; Experience; Feminist Praxis.

¹ Ambas autoras contribuyeron en igual medida en la producción de este trabajo y el orden de aparición se corresponde con el arbitrio alfabético, por tanto ambas deben ser consideradas como primeras autoras al momento de difundir y/o citar el mismo.

1. De lo inefable al lenguaje como praxis: las tensiones entre lo dicho y lo no dicho. Nuestras preguntas

Eso no lo supe desde un principio, porque aún era inefable para mí ese todo aquello que andaba buscando, pero lo sé casi con certeza ahora y puedo incluso arriesgar una definición: todo aquello es todo lo otro; lo distinto a mí y a mi mundo; lo que se fortalece justo allí donde siento que lo mío es endeble; lo que se transforma en pánico y en voces de alerta allí donde lo mío se consolida en certezas; lo que envía señales de vida donde lo mío se deshace en descreimiento; lo que parece verdadero en contraposición a lo nacido del discurso o, por el contrario, lo que se vuelve fantasmagórico a punta de carecer de discurso: el envés del tapiz, donde los nudos de la realidad quedan al descubierto. Todo aquello, en fin, de lo que no podría dar fe mi corazón si me hubiera quedado a vivir de mi lado. (Restrepo, 2001, pp. 8-9)

Un fragmento de la novela *La multitud errante* (2001) de Laura Restrepo es la puerta de entrada para revisar el nudo complejo y denso que entrecruza las experiencias de mujeres, los decires que el lenguaje habilita para ellas, la irrupción del gesto testimonial y la praxis política. Es una entrada entre otras posibles. La elegimos interpeladas por dos elementos presentes en este soliloquio del personaje femenino protagonista: por una parte, la alusión a la búsqueda de una mujer que se revela como una experiencia ambigua de desconocerse y re-conocerse en una identidad que resulta extraña, aunque más propia; y por otra parte, la mención a un saber que era inefable, pero que en algún momento logra ser puesto en palabras. Estos elementos nutren la sospecha esbozada por la personaje acerca de que hay algo suyo y al mismo tiempo ajeno que se le presenta *verdadero porque no nace del discurso, el envés del tapiz donde los nudos de la realidad quedan al descubierto*, aquello que ha conocido porque no se quedó a vivir de su lado, en otras palabras, porque atravesó un umbral, el del encuentro con otros/as, el umbral que religa lo íntimo y lo público, lo personal y lo político.

El itinerario que proponemos aquí gravita en torno de las tensiones entre lo dicho y lo no dicho; entre lo habilitado en una situación histórica para ser pronunciado y aquello que insiste/irrumpe en las fronteras de la enunciabilidad, el silencio y la escucha; entre el pasado y el presente; entre lo singular y lo colectivo. Para realizar este recorrido nos planteamos una serie de preguntas que nos permiten, a la manera de una hoja de ruta, tramar conceptos y argumentos: ¿Cómo se articulan las experiencias de mujeres transidas de la encarnadura sexual y las palabras disponibles/obturadas/silenciadas en los discursos legitimados socialmente? ¿Qué papel juega el gesto testimonial como discurso disruptivo y como praxis política feminista? ¿De qué manera los testimonios de mujeres muestran las huellas de las condiciones históricas que abren la posibilidad de que las sujetos hablen y sean escuchadas? ¿En qué medida la dialéctica entre pasado y presente; recuerdo/vivencia y relato; experiencia subjetiva y colectivización sorora de la experiencia configuran las modulaciones de los testimonios de mujeres acerca de esas experiencias? De lo que se trata en este trabajo, finalmente, es de intentar un recorrido para pensar esa frontera mujeril de los discursos, las narrativas, los testimonios desde una perspectiva situada y encarnada.

Este abanico de interrogantes tiene como telón de fondo una idea recurrente en planteos de pensadoras feministas como Adrienne Rich y Audre Lorde acerca de que los espacios contruidos por mujeres para la politización de las opresiones y malestares propician una palabra testimonial combativa. En *Nacemos de mujer* (1996) Adrienne Rich plantea: “Estoy cada

vez más convencida de que sólo el deseo de compartir una experiencia privada y muchas veces dolorosa, puede capacitar a las mujeres para crear una descripción colectiva del mundo que sea verdaderamente nuestro” (1996, p.51). En el mismo sentido Audre Lorde relata en *La hermana, la extranjera*:

Yo iba a morir tarde o temprano, hubiera hablado o no. Mis silencios no me habían protegido. Tampoco las protegerá a ustedes. Pero cada palabra que había dicho, cada intento que había hecho de hablar sobre las verdades que aún persigo, me acercó a otra mujer, y juntas examinamos las palabras adecuadas para el mundo en que creíamos, más allá de nuestras diferencias. (1984, p.5)

En esta línea, nuestro abordaje insiste en asumir el lenguaje como una praxis en la que las experiencias transidas de una encarnadura sexual establecen una dialéctica con las palabras, con la situación de enunciación, con el terreno de la historia.

El Hombre hace, dicen, y la Mujer es.

Haciendo y siendo. Hacer y ser.

Vale, yo soy escribiendo, Hombre.

Yo soy contando.

(«Je suis la où ça parle»,
dice la bella Héléne).

Yo soy diciendo y parlamentando.

Yo soy siendo

así. ¿Cómo hago el ser?

Igual que soy haciendo.

(...)

La escritora en el trabajo
es rara, extraña, particular,
sin duda, pero creo que no es
singular.

Tiende a lo plural.

Yo por ejemplo soy Ursula; señorita

Ursula Kroeber;

después, señora Le Guin;

Ursula K. Le Guin; esta última es

«la escritora», pero ¿quiénes eran,
quiénes son, las otras?

(...)

He ahí el buen momento.

El momento en el que la escritora plural
encuentra lo que debe escribirse.

A la luz del alba,

viendo con los ojos

del niño al despertar,

tumbada entre el dormir y el día,

en el cuerpo del sueño,

en el cuerpo de la carne,

que ha sido/es

feto, bebé, niña, muchacha, mujer, amante, madre,

ha contenido otros cuerpos,

seres incipientes, mentes por despertar, o que no
despertarían,

ha enfermado, ha resultado herida, se ha curado,

ha envejecido, nace y muere, morirá,

en el cuerpo mortal,

inagotable

de su trabajo:

He ahí el buen momento. (Le Guin, 2018, pp.278-280)

En conflicto con lo hegemónico, androcéntrico y sexista, las mujeres dicen a contrapelo, resisten al silencio, habitan contornos en sus prácticas discursivas, dan lugar a otras escuchas, fundan modos propios de convertir lo innominado

en contenido para las resistencias y las luchas antipatriarcales. Como señalan Yañez y Grasselli (2018), la toma de la palabra por parte de las mujeres es un intento inacabado por evocar lo vivido desde un registro singular/colectivo que nombra y cuestiona habitando ambivalencias y ambigüedades. Para ellas, asumir lo arduo de decir la experiencia inconveniente y ensayar su narrativa constituye un acto ético y político para la praxis feminista que hace audible lo inaudito y lo inscribe en el ámbito de lo público.

2. Experiencia, diferencia sexual y lenguaje: el decir de las mujeres

Según la filósofa argentina Ana María Bach, en la epistemología feminista se parte de la experiencia y se realiza un esfuerzo permanente por reivindicarla, a sabiendas de que las voces de las mujeres no sólo no han sido escuchadas sino que han sido desestimadas, encubiertas, o se las ha considerado subalternas en el contexto del sistema androcéntrico occidental (Bach, 2010). Bach entiende esta subalternidad de las experiencias de las mujeres en el sentido de que no hay institución que escuche y legitime el relato de las mismas; es decir que no pueden llevar a cabo eso que se denomina “acto de habla”, en buena medida porque carecen de autoridad para hacerlo, aun cuando se trata de sus propios temas o problemas (embarazos, abortos, violencias, abusos, etc.).

Un concepto de experiencia productivo para anudar en este sentido es el que proviene del trabajo de los intelectuales ingleses pertenecientes al círculo de Birmingham. E.P. Thompson sostiene que la experiencia es una dimensión que permite percibir los modos de agencia política de los sujetos frente a las condiciones heredadas del pasado. Pasado y presente se entrecruzan en la experiencia, también lo subjetivo y lo objetivo, lo individual y lo colectivo (2001). Esta noción de experiencia así legada por Williams y Thompson remite a comportamientos, acciones, pasiones, resistencias, sentimientos, percepciones; una gama amplia de registros del mundo anclados a una subjetividad atravesada por la relación entre pasado y presente en el marco de un terreno no elegido, marcado por las circunstancias históricas. Entendida de este modo, la experiencia incluye la repetición de la vida cotidiana, y al mismo tiempo, los acontecimientos decisivos, las transformaciones en las condiciones de vida (Thompson, 2002). En referencia a Thompson, especialmente, la dimensión subjetiva resulta central para considerar lo corporal en relación a la experiencia en la tradición de los estudios culturales británicos, es decir, su carácter sexuado. Los ecos se ligan, en este sentido, con la idea de experiencia que aportan los estudios feministas. Como ha señalado Bach (2010) pero también Dorothy Smith (1989), Shari Stone-Mediatore (1999), Adrienne Rich (1996), entre otras, la experiencia remite fundamentalmente a poner de relieve la diferencia corporal y las consecuencias políticas que esto tiene para las mujeres. Desde los grupos de concienciación hasta la exposición de las marcas sexuales, corporales y subjetivas en la construcción del conocimiento, la de experiencia es una categoría ampliamente trabajada por la teoría feminista por sus potencialidades para pensar de modo complejo sus anudamientos entre lo subjetivo, lo corporal, el tiempo, la ubicación (Fernández Hasan, 2018). Stone-Mediatore (1999) la define como ubicada, fuente de crítica y rebelión, marcada por relaciones de dominación y generadora de discursos y prácticas que permiten recordar y relatar vivencias de dominación y resistencia.

Esta conceptualización permite historizar los modos de transitar las vivencias, de significarlas, de nombrarlas, de politizarlas, o bien, de no poder hacerlo, de intentarlo sin conseguirlo. La

temporalidad surge como un elemento clave, así como el vínculo con el ámbito de lo colectivo que se juega en la elaboración, interpretación y narración de las experiencias de mujeres. Es decir que la puesta en el orden del lenguaje de las experiencias tiene para las mujeres la complejidad de producirse en una trama de posibilidades e imposibilidades dadas por las condiciones históricas (políticas, culturales, sociales) en las que esa experiencia es atravesada, recordada, significada y relatada y al mismo tiempo aunque no siempre de manera explícita, cómo aparece tematizada la relación cuerpo/experiencia y hasta dónde esa relación puede expandirse. En este sentido, Yañez y Grasselli (2018) se preguntan por las condiciones en las que podemos escribir las mujeres y si existe la posibilidad efectiva de legitimar las voces de las escrituras múltiples vinculadas a la diferencia sexual, racial, de clase.

Aproximarse a este conjunto de tensiones implica comprender, como lo plantearan Bajtín (1989) y Voloshinov (1976), que el lenguaje en el cual se dice la experiencia es un campo de disputa ideológica. Para el Círculo Bajtín, la palabra es una arena de combate dado que el significado del signo está acuñado socialmente en el marco de la lucha de clases, lo que produce que en él convivan en conflicto valoraciones hegemónicas y subalternas. Los sectores dominantes en su necesidad de mantener un orden establecido se esfuerzan por impartir al signo ideológico un carácter unívoco, por extinguir u ocultar la lucha entre los juicios sociales de valor que aparecen en su seno. No obstante, en los momentos de crisis sociales o cambios revolucionarios, cuando el combate social se encuentra en un punto álgido, los sentidos silenciados salen a la superficie con valoraciones opuestas a los acentos hegemónicos, en pugna por apropiarse del signo.

La tradición de la filosofía del lenguaje se encuentra con algunos de los planteos de la teoría feminista que, tomando como punto de partida el hecho de que las relaciones de dominación patriarcales se entrelazan con las relaciones de dominación capitalistas, señalan la posición de subalternidad y marginalidad políticas, sociales, económicas, culturales y también discursivas en las cuales esas relaciones de dominación colocan a las mujeres. Como señala la teórica italiana, Giulia Colaizzi (1990, pp.17-18), sea cual sea la clase social explotada en los diferentes estadios del desarrollo económico, las mujeres siempre han sido explotadas en cuanto tales, desde el momento en que, excluidas de los procesos de producción y del control de los medios de producción, han sido relegadas al papel 'natural' de re-productoras de la fuerza de trabajo: un papel al que no se la ha otorgado ningún tipo de reconocimiento social. Las mujeres, por ello, han tenido que soportar una forma de explotación que ha sido al mismo tiempo explotación de clase y explotación de género y que ha pasado por la expropiación y cosificación de sus cuerpos, usados no sólo para reproducir otros cuerpos con destino a la sociedad *productiva* de los varones, sino como objetos para el placer masculino y para el intercambio que consolida la economía patriarcal y los lazos entre los varones. En este marco, Colaizzi (1990) sostiene que las sociedades patriarcales no son sólo regímenes de propiedad privada de los medios de producción, también lo son de la propiedad lingüística y cultural, sistemas en los que el nombre del padre es el único “nombre propio”, el nombre que legitima y otorga autoridad y poder, el *logos* que controla la producción de sentidos y determina la naturaleza y cualidad de las relaciones, el *modus* propio de interacción humana.

Por su parte, Patrizia Violi (1991) plantea que, dado que la diferencia sexual constituye una dimensión fundamental de nuestra experiencia y de nuestra vida, y que no existe ninguna actividad que no esté en cierto modo marcada, señalada, o

afectada por esta diferencia en alguna de sus facetas, el hecho de que el lenguaje tienda a la neutralización e invisibilización de la diferencia sexual, esto debe interpretarse como la inadecuación del lenguaje con respecto a las mujeres (Violi, 1991, pp.14-15). Se trata de reconocer que varones y mujeres no se encuentran en la misma posición ante el lenguaje porque la diferencia entre masculino y femenino no está simbolizada en el mismo nivel, es decir, conforme a las diferencias específicas, sino que ya está inscrita según una doble articulación de sujeto y objeto, de primer término y de término derivado, de término definidor y su negación. De este modo, las mujeres se encuentran atrapadas en una situación paradójica: situadas como sujetos hablantes en un lenguaje que ya las ha construido como objetos. Para acceder a la posición de sujetos, las mujeres tienen que identificarse con la forma universal, la de lo masculino, y negar por tanto lo específico de su género, invalidando la diferencia. Esta diferencia se convierte en aquello de lo que no se puede hablar, no se llega a mencionar, no en virtud de una imposibilidad metafísica, sino como resultado de una exclusión, una prohibición histórica. Las experiencias de las mujeres se sitúan en el espacio de lo no dicho de la cultura masculina, lo no dicho desde el punto de vista histórico, no su indecible ontológico (Violi, 1991). El siguiente extracto de “Egoísta” de Leila Guerriero habilita, a través del repaso de la rutina diaria, recorrer los velos de lo no dicho (por oscuro, por abyecto, por mísero) y que, al mismo tiempo, por ser prohibido para las mujeres, permite entre los resquicios, la entrada de la felicidad.

Fue un día tan bueno. Un día como un trozo de tela bien planchado. Como un vidrio sin mácula. Como una madera. Sin más planes que levantarse y vivir. Un día sin secretos. Sin prisa por terminar nada porque no había nada que empezar: no hacía falta. Un día sin ganancias ni pérdidas, sin sucia ansiedad, sin impaciencia. Un día como una casa donde todo está hecho. Sólido. Limpio. Recto. ¿Qué fue? Todo estaba en orden. Todo estaba donde debía estar. Nada puede hacerle daño a un día como ese, que llega desde el centro de la tierra y se planta sobre la superficie como una caja perfecta, blanca, reluciente. ¿Fue el sol, fue la temperatura, fue la luz, fueron las gatas que se corrían entre ellas, fue el paseo en auto, fue la música, fue la merienda con mermelada recién hecha, fue la caminata sin rumbo, fue esa película inesperada en la televisión? Claro que no. Fue algo vil. Que vino del sitio del que provienen (toda) la felicidad y (toda) la desdicha. Fue que el día anterior, después de horas de maldita paciencia, de esclava paciencia, de espera lenta y dura, de estar quieta, de permanecer con la tozudez de un pescador clavando palabras trabajosamente en la pantalla de la computadora —como pequeños cortes infectados, como cofres inconexos, como cosas muertas— sin que nada pasara, el viejo engranaje de toda la vida se puso en marcha y un pequeño vibrón débil y movedizo brotó dentro de mí y me abalancé sobre él y lo hice rodar como una piedra modesta, de aquí para allá, hasta que lo apreté entre los dientes y, como quien lleva su presa al río, lo ahogué en un nido de frases, y de ese ínfimo cogollo de emoción salió algo, chorreante, que era lo que yo quería. Fue eso, nada más. Unas cuantas palabras. Un párrafo. No otra cosa. Una felicidad egoísta, miserable y pasajera (Guerriero, 2019, p.101).

Leonor Calvera, en este sentido, reflexiona acerca de que las mujeres, en tanto sujetos subalternos, inscriben sus experiencias bajo los “umbrales de tolerancia del patriarcado” (1990). Así, los modos de decir esas experiencias, los relatos y narrativas, las formas de nombrar ingresan en el lenguaje, por así decirlo, alienadas, expropiadas de un sentido para sí, o bien, ambivalentes, en resistencia; también violentando las palabras,

ensayando otros decires. No obstante, en momentos históricos en los que las correlaciones de fuerza y las conquistas de las luchas de las mujeres abren una brecha, estas experiencias logran arrebatarle al silencio y a los discursos dominantes un locus de enunciación y una palabra articulada como Sujeto (Sujeta). Estas experiencias, al romper el silencio, quiebran las “jerarquías epistémicas” de los discursos dominantes y de las instituciones que los sostienen (Calvera, 1990). Esa palabra mujeril dice rechazando el lugar de otredad impuesta y empuñando la inscripción en el orden de lo político, del lenguaje y de una tradición histórica las vivencias silenciadas y marcadas, no sólo por las opresiones de clase y raciales, sino también por las consecuencias políticas de la diferencia sexual.

3. Las modulaciones discursivas femeninas como gesto: el valor ético y político de la palabra testimonial

Como señalaran Pêcheux (1976) y Angenot (2010), el discurso, socialmente situado, dice aquello que es posible a partir de lo que se ha denominado condiciones históricas de decibilidad. De manera que en esta tensión entre el orden de lo real y el del lenguaje se teje la materia discursiva sobre las experiencias de mujeres.

En la misma tradición de Bajtín, Angenot concibe al discurso como un hecho inscripto históricamente y acentuado a partir de determinada evaluación social. El *discurso social* implica una mirada totalizadora de un complejo entramado de voces que dan cuenta de *lo enunciable* y *lo decible* en una instancia específica de la historia. A su vez, esa aceptabilidad generalizada en las producciones discursivas de una sociedad dada supone la existencia de cierto orden hegemónico como regulador básico del discurso social, aunque ese orden no sea exclusivamente discursivo, sino que se relacione íntimamente con “los sistemas de *dominación* política y *explotación* económica que caracterizan una formación social” (Angenot, 2010, p.29). No obstante, en diálogo con el pensamiento gramsciano, Angenot sostiene que si la hegemonía instituye un orden dominante esto no implica inexistencia o anulación total de contradicciones. La hegemonía aparece, más bien, como el efecto de múltiples conflictos en una relación dialéctica de dominaciones y resistencias.

En articulación con esta perspectiva podemos vincular la idea de que las modulaciones discursivas desde las cuales las mujeres ponen en palabras sus experiencias marginalizadas se configuran a contrapelo de lo hegemónico, es decir, se articulan en un gesto de palabra testimonial capaz de perforar aquello que se acepta como lo decible y lo audible. Para Foucault (2002), el sistema de relaciones entre lo no dicho y lo decible en tanto enunciado define “el archivo”. El archivo se ubica entre la *langue*, la posibilidad de decir, y el *corpus*, conjunto de palabras ya dichas o pronunciadas o escritas efectivamente (Foucault, 2002). Por el contrario, Agamben define al *testimonio* como el “sistema de relaciones entre el adentro y el afuera de la *langue*, entre lo decible y no decible en toda lengua; o sea, entre la potencia de decir y su existencia, entre una posibilidad y una imposibilidad de decir” (Agamben, 2002, pp.151-152).

Estas conceptualizaciones de Agamben resultan valiosas puesto que señalan que la potencia semántica y performativa de un enunciado testimonial radica en el hecho mismo de que tenga lugar (Agamben, 2002, p.144). El concepto de archivo corresponde básicamente al sistema general de la formación y de la transformación de los enunciados que configuran un campo de saber. Es aquello que puede ser dicho. Se trata de las reglas que fijan los límites del juego y que permiten la reactualización permanente de esas mismas reglas. La noción

de testimonio es una potencia que adquiere realidad mediante una impotencia de decir, imposibilidad que cobra existencia por medio de la posibilidad de hablar. Su existencia reenvía al afuera del lenguaje, es decir, su haber sido puesto en palabras señala la contingencia histórica de sus condiciones de producción. Por ello mismo “el testimonio”, al contrario del archivo que concibe al sujeto como “simple función” o como “posibilidad vacía”, instaura la relación entre la posibilidad de decir y su tener lugar, entre la posibilidad de decir y la imposibilidad de decir, como contingencia, como un poder no ser.

Deborah Levy, en “Cosas que no quiero saber” (2019) muestra de qué manera aquellas experiencias que no estaban destinadas a ser dichas, irrumpen, son narradas y se vuelven políticas al colectivizarse.

La Madre era La Mujer que el mundo entero había imaginado hasta la saciedad. Costaba mucho renegociar la fantasía nostálgica del mundo acerca de nuestro propósito en la vida. El problema radicaba en que también nosotras albergábamos toda suerte de imaginaciones descabelladas acerca de lo que debería «ser» la Madre y nos atormentaba el deseo de no decepcionar. Todavía no habíamos comprendido del todo que la Madre, tal como la imaginaba y politizaba el Sistema Social, era un engaño. El mundo quería más a esa falsa ilusión que a la madre. De todos modos, nos sentíamos culpables ante la idea de desvelar el engaño por si el nicho que habíamos construido para nuestros amados hijos y nosotras mismas se nos derrumbaba alrededor de las deportivas sucias de barro, cosidas probablemente por niños esclavos en talleres tercermundistas repartidos por todo el planeta. Era misterioso porque a mí me parecía que el mundo masculino con sus proyectos políticos (jamás a favor de los niños y las mujeres) en realidad sentía celos de la pasión que nos despertaban nuestros hijos. Como todo lo relacionado con el amor, nuestros hijos nos hacían inmensamente felices —e infelices—, pero nunca tan desgraciadas como nos hacía sentir el neopatriarcado del siglo veintiuno. Se nos exigía ser pasivas pero ambiciosas, maternales pero eróticamente enérgicas, abnegadas pero realizadas: teníamos que ser Mujeres Modernas Fuertes al tiempo que vivíamos sometidas a todo tipo de humillaciones, tanto económicas como domésticas. Si bien nos sentíamos culpables por todo casi todo el tiempo, no estábamos seguras de qué habíamos hecho mal (...) Adrienne Rich, a la que estaba leyendo por aquel entonces, lo decía exactamente así: «Ninguna mujer está completamente integrada en las instituciones concebidas por la conciencia masculina». Eso era lo raro. Para mí empezaba a evidenciarse que la Maternidad era una institución concebida por la conciencia masculina. Esta conciencia masculina era inconsciencia masculina. Necesitaba que sus socias, que además eran madres, pisotearan sus propios deseos y atendieran primero a los deseos masculinos y luego a los deseos de todos los demás. Nosotras probábamos a anular nuestros deseos y descubríamos que se nos daba bien. E invertíamos gran parte de nuestra energía vital en crear un hogar para nuestros hijos y nuestros hombres (Levy, 2019, pp.15-16).

El valor político y ético del testimonio radica justamente en que relata una vivencia destinada a no ser dicha, y sin embargo narrada. Si se consideran los discursos como *praxis social* que se inscribe en el terreno de la historia, su emergencia porta la evidencia no sólo de una irrupción en el *archivo* (lo habilitado para ser dicho, recordado, pronunciado, narrado), sino concomitantemente de un momento de ensanchamiento de los márgenes de aceptabilidad de lo que puede ser pronunciado y escuchado. Esa apertura para la enunciabilidad y la audibilidad

se configura en un movimiento dialéctico a partir del cual la posibilidad de lo narrable es habilitada por procesos sociales y políticos, por encuentros de trayectorias singulares marcadas por esos procesos, por entramados de solidaridades entre sujetos/as; y al mismo tiempo, el acontecer mismo del testimonio impacta sobre ese devenir histórico, colectivo y subjetivo. Por ello, consideramos que entre el relato singular y el *archivo* se establece una relación tal que abre o cierra la posibilidad de que los/las sujetos hablen, de la misma manera que modela las formas de narración de las experiencias políticas y las maneras de (re)significarlas. Así, las formas de recordar/olvidar/narrar/nombrar la experiencia de la sexuación dependen de las condiciones histórico-sociales. En ese sentido es posible reconocer momentos que marcan inflexiones significativas para la emergencia de relatos testimoniales sobre experiencias de mujeres que se articulan como una praxis política.

4. Narrativa testimonial como praxis feminista

Esta noción de testimonio, configurada sobre la tensión entre experiencia y lenguaje, tiene para la reflexión feminista dos dimensiones insoslayables imbricadas con la praxis política: la tensión que establece entre pasado y presente, y la relación entre lo singular y lo colectivo.

La palabra testimonial de mujeres refiere a relatos que, desde una mirada benjaminiana, suelen “adueñarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro” (Benjamin, 1982: 108). Ello implica capturar una imagen del pasado que reclama hilvanar la historia de los/las derrotados/as reconstruyéndola desde el presente, a partir de las significaciones elaboradas desde el ahora, en vínculo con las necesidades de las luchas actuales y su inscripción en una tradición de rebeldía. Ese instante de peligro en el cual se toma la palabra testimonial constituye un momento de una peligrosidad doblemente orientada, dado que, por una parte, tiñe la situación de enunciación de lo rememorado/dicho, es decir, las condiciones materiales y subjetivas en que el testimonio es pronunciado, y por otra, impregna los efectos del enunciado en el presente por constituir una intervención política contrahegemónica y antipatriarcal.

Para aquellas personas de nosotras
que fuimos marcadas por la impronta del miedo,
esa línea leve del centro de nuestras frentes,
de cuando aprendimos a temer mamando de nuestras madres
porque con este arma,
esta ilusión de que podría existir un lugar seguro,
los pies de plomo esperaban silenciarnos.
Para todas nosotras personas,
este instante y este triunfo
supuestamente, no sobreviviríamos (Lorde, 1995, p.39).

Ana Amado señala que si la experiencia sobre la cual se relata en un testimonio es significada y elaborada desde el presente; esos acontecimientos se “recrean” en la narrativa testimonial desde una dinámica en la cual se pone en juego el devenir identitario de los/las sujetos en el tiempo, así como el diálogo entre las memorias individuales y las memorias sociales (Amado, 2009, p.514). En un sentido similar, Pilar Calveiro dice que el testimonio en tanto “práctica resistente” es una actualización de experiencias que parte del rescate de “escombros”, fragmentos abandonados, recuperados, que se ensamblan de distintas maneras de acuerdo con las urgencias de cada presente. “No construye un relato completo, coherente, fijo y repetitivo ni se fija en el pasado para traerlo supuestamente intacto sino que parte de “lo roto (y lo derrotado), del “resto” recuperable, del que nos hablaron tanto Benjamin como Agamben, para rearticularlo con

las urgencias actuales” (Calveiro, 2014).

Para aquellas de nosotras que escribimos, es necesario examinar no sólo la verdad de lo que decimos, sino la verdad del lenguaje que usamos para decirlo. Para otras, el compromiso es compartir y difundir también esas palabras que nos son significativas. Pero principalmente, para todas nosotras, es necesario transmitir, con nuestros actos y palabras, esas verdades en las que creemos y que sabemos más allá de lo racional. Porque sólo de esta manera podemos sobrevivir: participando en un proceso de vida creativo y continuo, un proceso de crecimiento.

Y nunca es sin miedo; a la visibilidad, a la inclemente luz del escrutinio y quizás de los juicios. Al dolor, a la muerte. Pero ya hemos sobrevivido a todo eso, en silencio, excepto a la muerte. Y constantemente me recuerdo a mí misma que si hubiera nacida muda, o hubiera mantenido un voto de silencio durante toda mi vida para estar a salvo, aun así habría sufrido y aun así moriría (Lorde, 2019, pp.31-32).

Walter Benjamin conceptualiza la figura del *narrador* (a), es decir, aquel que ha sabido cobijar las narraciones quebradas por la vivencia de la violencia, restos de discursos recuperados de los desgarramientos que produce la opresión, y aguardar el momento para re-articularlos laboriosamente en relatos resignificados desde un presente en el que se pueda inscribir esa historia como experiencia histórica colectiva (Benjamin, 1991).

Desde temprana edad tuve un sentido muy claro de quién era, de lo que quería y de lo que era justo. Tenía una voluntad fuerte, era testaruda. Esa voluntad intentaba continuamente movilizar mi alma bajo mi propia soberanía, vivir mi vida a mi manera, por muy inapropiada que les pareciera a los demás. Terca. Ni siquiera de niña era obediente. Era “haragana”. En lugar de plancharle las camisas a mi hermano pequeño o limpiar los armarios, me pasaba largas horas estudiando, leyendo, pintando, escribiendo. Cada pedacito de fe en mí misma que había reunido concienzudamente se llevaba una golpiza diaria. Nada en mi cultura me proporcionaba aprobación. *Había agarrado malos pasos. Algo en mí estaba “muy mal”. Estaba más allá de la tradición* (Alzaldúa, 2016, p.56).

Este extracto de *Bordelands*, La frontera de Gloria Anzaldúa nos interna en esas narrativas subalternas donde opresiones cruzadas (género, racialidad, clase) dan cuenta de diferentes violencias superpuestas, dichas dolorosa y descarnadamente. Según Benjamin (1987), el procedimiento del montaje aparece como la estrategia narrativa central de este tipo de relato testimonial. Si entendemos el montaje literario en términos benjaminianos, lo que emerge en primer plano, es la técnica de construcción de lo narrado, puesto que se pone al descubierto el proceso de producción de los relatos, es decir, se propone a la escritura como *actividad* o más bien como *praxis*. En tal sentido, el montaje genera varias implicancias estético-políticas en relación a lo testimonial. Aquí Anzaldúa, nuevamente:

parece que no puedo levantar mi ánimo. estoy acunada en los brazos de Coyolxauhqui, habitando las profundidades de la noche de la conciencia. se siente como si aquí es donde necesitara estar por ahora. necesito honrar la oscuridad. acá un poema que escribí ahora-el primer borrador de mierda: Sanando heridas
He sido abierta de par en par
por una palabra, una mirada, un gesto-
de mí misma, pariente y extraña.

Mi alma salta,
se escabulle, se esconde
rengueo aquí y allá
buscando consuelo
tratando de convencerla de que vuelva a casa
pero la mí que es casa
se ha vuelto una extraña sin ella.
Gimiendo, tiro de mi pelo
chupo el moco y lo trago
coloco ambas manos sobre la herida
que después de todos estos años
aún sangra
sin darme cuenta nunca que para sanar
tiene que haber heridas
para reparar debe haber daño
para luz debe haber oscuridad (Anzaldúa, 2021, p.260).

En primer lugar, una escritura que revela su construcción misma, expone su hechura a partir de materiales que han sido rescatados como consecuencia de búsquedas y hurgamientos, y que luego han sido enlazados para producir el relato testimonial. Los textos no son presentados como objetos acabados y puestos en circulación, sino que se manifiestan como el resultado de un proceso previo, es decir, se trata de un trabajo de producción que queda en evidencia y que está dado fundamentalmente por la manipulación y organización crítica de materiales discursivos dispersos a causa del desarrollo de la lucha entre grupos sociales. Así, esta estrategia permite reconocer que la realidad histórico-social constituye un “campo de batalla”, que los fragmentos recuperados son huellas que dan cuenta de las fracturas, desgarramientos y discontinuidades que caracterizan a la historia de los vencidos, una historia “intermitente”, “subterránea” y “espasmódica” marcada por el conflicto entre clases y sus parciales y transitorias resoluciones.

La historicidad del testimonio, es decir, el hecho de que la palabra testimonial se diga y se re-signifique desde el presente, es la fuente de su vitalidad como praxis política. Los distintos presentes desde los cuales se ha actualizado y se actualiza la experiencia habilitan nuevas miradas e interpretaciones, nuevas articulaciones entre las batallas colectivas libradas contra las injusticias del pasado y las luchas contra las violencias del presente, nuevos modos de nombrar, conocer, otorgar sentido subjetivo y social a una experiencia que hasta el presente ha permanecido inefable. En este sentido, el testimonio desplaza, a la luz de los distintos escenarios históricos, las fronteras entre lo dicho y lo no dicho. Al mismo tiempo invita, como sugiere Olga Grau (2013), literata y pensadora feminista chilena, a considerar la dificultad de encontrar las palabras para nombrar algo que queda pendiente, que no se deja nombrar tan simplemente, como una especie de buen augurio, como una posibilidad promisorio. Lejos de los planteos académicos que ponen el énfasis en los límites del lenguaje para nombrar la experiencia y de los posicionamientos que insisten en que la experiencia no existe por fuera de la narración; elegimos pensar en las experiencias que no ingresan en el orden del discurso, experiencias que tardan en adquirir nominación, experiencias que son dichas de modo ambivalente y contradictorio como ese “resto” no enunciado todavía, que excede al lenguaje y que espera que seamos capaces de crear nuevas palabras y discursos para nombrarlo y problematizarlo.

Por primera vez, la puerta de su habitación estaba cerrada. La habían arreglado ya; una venda de tela blanca apretaba su cabeza, pasando por debajo de la barbilla, recogiendo toda la piel alrededor de la boca y de los ojos. Estaba cubierta hasta los hombros por una sábana, con las manos ocultas. Parecía una pequeña momia. Habían dejado a cada lado de

la cama las barras destinadas a impedirle levantarse. Quise ponerle el camisón blanco bordado que ella había comprado antaño para su entierro. El enfermero me dijo que una mujer del servicio se encargaría de hacerlo, y pondría también sobre ella el crucifijo, que estaba en el cajón de la mesilla de noche. Faltaban los dos clavos que fijaban los brazos de cobre sobre la cruz. El enfermero no estaba seguro de encontrarlos. Esto no tenía importancia, yo deseaba que le pusiesen a pesar de todo su crucifijo. Sobre la mesa de ruedas estaba el ramillete de forsythias que yo había traído la víspera. El enfermero me aconsejó que fuese en seguida al registro civil del hospital. Durante ese tiempo harían el inventario de los efectos personales de mi madre. Ésta no tenía ya casi nada suyo: un traje sastre, unos zapatos de verano azules, una maquinilla de afeitar eléctrica. Una mujer comenzó a gritar, la misma desde hacía meses. Yo no entendía que todavía estuviese viva y que mi madre estuviese muerta (Ernaux, 1988, pp.6-7).

Los testimonios y narrativas de mujeres han demostrado su fuerza nominativa para crear un lenguaje-otro que constituye una praxis colectiva de reconocimiento de las violencias y los silenciamientos, al mismo tiempo que habilitan la crítica y la posibilidad de transformación de la situación de opresión. A propósito, Stone-Mediatore (1999) sugiere que la experiencia diaria de las mujeres como parte de los sectores subalternos está no sólo delineada por el discurso hegemónico, sino que contiene elementos de resistencia, contrahegemónicos: elementos que, cuando están estratégicamente narrados, desafían las ideologías que naturalizan el orden social dado. Así la experiencia puede ser rearticulada de tal forma que las imágenes narradas permitan confrontar esas tensiones experimentadas más constructivamente (Stone-Mediatore, 1999, p.97).

La experiencia que facilita la constitución de discursos de oposición y que alienta prácticas contrahegemónicas está compuesta por tensiones entre experiencia y lenguaje; esas tensiones transforman los procesos colectivos de resignificación en una dinámica histórica inacabable, infinita. Tensiones que son soportadas subjetivamente como contradicciones dentro de las experiencias, es decir, refieren a conflictos entre la percepción que se tiene del mundo -construida ideológicamente-, y las reacciones a estas imágenes a múltiples niveles políticos, psicológicos, discursivos e incluso corporales. Esa incomodidad con el discurso excede lo que está expresado en las categorías discursivas dadas (dominantes), las rebasa, permitiendo repensar las tensiones entre la experiencia y el lenguaje recibido y abrir un trabajo de articulación a contrapelo. Los relatos sobre experiencias pueden contribuir a percibir contradicciones en la propia experiencia, facilitando un hablar, un escribir y un hacer de oposición (Stone-Mediatore, 1999).

Malestares, ambivalencias y contradicciones que atraviesan las experiencias a menudo surgen, como ha visto Dorothy Smith (1989), a partir de un diálogo entre lo vivido y la necesidad de evocar, para uno/a mismo/a o para algún/a interlocutor/a. La dimensión de lo colectivo resulta crucial en la medida en que el terreno discursivo de un “nosotras” desnaturalizador de las experiencias neutralizadas, invisibilizadas, marginalizadas, silenciadas cobra sentido político cuando resuena en las experiencias de otras, en sus balbuceos, en sus historias dichas desafiando los mandatos de silencio, en sus gritos. También cuando se hace audible para otras y otros a partir de la existencia de un diálogo en el que se re-escribe la experiencia personal como parte de la lucha común. Se trata de la toma de la palabra por parte de las mujeres en un intento inacabado por capturar al menos una parte de la vivencia corporizada, evocando lo vivido desde el presente y desde un registro colectivo que nombra y

cuestiona habitando tensiones y ambigüedades.

El hombre de la bolsa era uno y se llevaba niños.
Las mujeres de la bolsa somos muchas y salimos de ellas para que no haya ni una menos.

Hay una historia política de la bolsa. Si la cartera era míticamente revoltijo cosmético, dejó de serlo cuando escondió armas revolucionarias, panfletos militantes, cuadernos de estudio, libros y planos; la bolsa la amplía y hace funcional,

¿Y la bolsa de basura? Sacarla implica expulsar afuera del hogar los desechos de la vida productiva. Cuando aparecieron las bolsas de consorcio, el objeto pasaba por el espacio que el feminismo llamó del llamado trabajo invisible a herramienta laboral del encargado de edificio; la utilería del asesino hoy incluye la bolsa y el container, la cloaca y el pozo ciego en donde la razón práctica devela un horror semiótico: las mujeres son basura.

Activar desde la bolsa no significa invitar a una identificación sacrificial o melancólica con las víctimas; ocupar el lugar en donde se encubrió el cadáver y romperlo para leer y hablar es evocar aquello que la muerte tiene para decir aún desde el silencio, por eso de que “el cadáver habla”, da señales de su identidad, pistas que llevan al asesino como lo demuestra la tradición política del Equipo Argentino de Antropología Forense.

Que la bolsa se transforme en el símbolo del luto popular y el compromiso porque no haya ni una menos (Moreno, 2019, pp.220-221).

Decir la experiencia, pronunciar un testimonio, constituye un acto ético y político para la praxis feminista, porque hace audible lo inaudito y lo inscribe en el ámbito de lo público. De Lauretis, en su texto, *Alicia ya no* (1992) hace alusión a un discurso de la confrontación como estrategia de audibilidad y decibilidad a partir de la certeza de la multiaccidentalidad del lenguaje, es decir, de la disputa por el sentido que es constitutiva de todo enunciado, de la controversia que puebla al lenguaje con las intenciones de los otros, con los acentos de los amos y de quienes resisten. Su planteo sostiene que las mujeres no podemos entrar en “una conversación” en tanto sujetos sin provocar una discusión, sin rechazar los sentidos hegemónicos patriarcales, sin visibilizar el malestar generado por la contradicción de tener que usar la “lengua de los amos”. El rechazo a las metáforas anquilosadas, el cuestionamiento del código, la redefinición del contexto hace posible una lucha por la institución de los modos de decir la vida (De Lauretis, 1992, pp.13-15). La articulación misma de esta palabra testimonial se presenta como un gesto de rebeldía frente al orden patriarcal, desafía sus límites, deconstruye sus naturalizaciones, expande para nosotras el horizonte de “lo posible” y construye nuevas metáforas, otras narrativas que nos permiten mundos alternativos.

Consideraciones finales. El decir político de las mujeres

Los testimonios feministas que relatan experiencias exhiben los tensos vínculos entre lo subjetivo y lo colectivo configurados en trayectorias vitales en las que el relato de la experiencia muestra la dialéctica existente entre el ser humano y su temporalidad como lo vivido dramáticamente por una sujeto, en un terreno no elegido, históricamente marcado.

Como señalan Claudia Bacci y Alejandra Oberti (2022, p.11), el estatuto del testimonio en relación con la construcción de memorias reside en comprenderlo como un acto disruptivo, polifónico y controversial donde el nudo entre lenguaje, experiencia y subjetividad singular/colectiva deviene en práctica social y política. Todo testimonio que es producido, o bien leído, en clave feminista, es decir desde una política discursiva antipatriarcal, es un acto de desobediencia política que opera de modo disruptivo, desplazando los límites de lo decible y lo audible, haciendo narrables otros pliegues de la experiencia, creando modulaciones para una ética feminista de la metáfora: modos contestatarios de simbolización en una dialéctica con el cuerpo, la diferencia sexual y las consecuencias que la sexuación tiene en los trayectos vitales subjetivos y colectivos de los sujetos feminizados.

Nos propusimos en este trabajo responder algunas preguntas nodales en torno a la relación entre experiencias de mujeres y su carácter sexuado; la manera en que los testimonios femeniles permiten leer las marcas de su producción, del momento histórico en que emergen y de las posibilidades o limitaciones de quienes dicen para decir; de cómo la relación entre pasado y presente, experiencia subjetiva y colectivización sorora, recuerdo y relato dan forma a modulaciones diferenciales cuando las mujeres narran, configurando testimonios capaces no sólo de (re) crear una vida a partir de la memoria sino de materializar mundos otros.

Referencias Bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2002).** *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Barcelona: Anagrama.
- Angenot, Marc (2010).** *El discurso social. Los límites de lo pensable y lo decible*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Anzaldúa, Gloria (2021).** *Luz en lo oscuro*. Buenos Aires: Hekht libros.
- Anzaldúa, Gloria (2016).** *Borderlans. La frontera*. España: Capitán Swing.
- Bach, Ana María (2010).** *Las voces de la experiencia. El viraje de la filosofía feminista*, Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Bacci, Claudia y Oberti, Alejandra (Comps.). (2022).** *Testimonios, género y afectos: América Latina desde los territorios y las memorias al presente*. Villa María: Eduvim.
- Bajtín, Mijail (1989).** *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, Walter (1987).** El autor como productor. En: *Tentativas sobre Brecht*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, Walter (1982).** *Para una crítica de la violencia*, México: La nave de los locos- Premiá editora.
- Calveiro, Pilar (2014).** *Sentidos políticos del testimonio en tiempos del miedo*. Ponencia.
- Calvera, Leonor (1990).** *Mujeres y feminismo en la Argentina*. Buenos Aires: GEL.
- Colaizzi, Giulia (1990).** Feminismo y Teoría del Discurso. Razones para un debate. En: *Feminismo y Teoría del Discurso*. Madrid: Cátedra.
- De Lauretis, Teresa (1992).** *Alicia ya no. Feminismo, Semiótica, Cine*. España: Ediciones CátedraS.A.
- Ernaux, Annie (1988).** *Una mujer*. Barcelona: Seix Barral.
- Foucault, Michel (2002).** *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Guerriero, Leila (2019).** *Egoísta. En Teoría de la gravedad*. Barcelona: Libros del Asteroide.
- Grau-Duhart, Olga (2013).** La materialidad de los vínculos para pensar una (im)posible erótica política. En: *IX Jornadas de Investigación en Filosofía*, La Plata, Argentina. Disponible en http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.2910/ev.2910.pdf
- Le Guin, Ursula K. (2018).** *Contar es escuchar. Sobre la escritura, la lectura, la imaginación*. Madrid: Círculo de Tiza.
- Levy, Deborah (2019).** *Cosas que no quiero saber*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial.
- Lorde, Audre (2019).** *Los diarios del cáncer*. Buenos Aires: Ginecosofía.
- Lorde, Audre (1995).** Letanía de la supervivencia. En: *The black unicorn*. Londres: W W Norton & Company.
- Lorde, Audre (1984).** *La hermana, la extranjera*. Madrid: JC Producción Gráfica-LIFS.
- Moreno, María (2019).** Mujeres de la bolsa. En: *Panfleto. Erótica y feminismo*. Colombia: Penguin Random House Grupo Editorial.
- Pêcheux, Michel (1976).** *Hacia el análisis automático del discurso*, Madrid: Gredos.
- Restrepo, Laura (2001).** *La multitud errante*, Buenos Aires: Grupo Editorial Planeta.
- Rich, Adrienne (1996).** *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*. Valencia: Ediciones Cátedra.
- Smith, Dorothy (1989).** *El mundo silenciado de las mujeres*. Santiago de Chile: CIDE.
- Stone-Mediatore, Shari (1999).** Chandra Mohanty y la revalorización de la 'experiencia'. En: *Revista Hiparquia*, 10(1), Buenos Aires, Asociación Argentina de Mujeres en Filosofía, [1996], pp. 85 a 109.
- Thompson, E. P. (2002).** Prefacio. En La formación de la clase obrera en Inglaterra. En: *Obra esencial*. Barcelona: Crítica.
- Violi, Patrizia (1991).** *El Infinito Singular*. Madrid: Cátedra.
- Voloshinov, Valentín (1976).** *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Yañez, Sabrina y Grasselli, Fabiana (2018).** Los vínculos entre lenguajes/experiencias/genealogías en escritos de dos autoras feministas del sur. En: *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia*, (13), Chile. pp. 265-280.