

Rosana Paula Rodríguez
Universidad Nacional de Cuyo

El poder del testimonio, experiencias de mujeres

Resumen: Este artículo está orientado a precisar las relaciones entre experiencia corporal de las mujeres y testimonio. Un largo hábito de subalternidad ha expropiado a las mujeres de la posibilidad de tomar la palabra sobre sus experiencias corporales. Es por ello la importancia que tiene la singularidad de sus testimonios, que implica tomar la palabra en una situación de imposibilidad del lenguaje; es siempre el relato de un acontecimiento traumático del que se habla, pero del que también podría no hablarse. El sujeto/a que toma la palabra da cuenta de un conocimiento que - si bien es precario - constituye un saber del que antes no se tenía registro. Es que el testimonio pone en juego la relación entre la lengua y el archivo. Exige una subjetividad que atestigüe sobre la posibilidad misma de hablar, un/a sujeto capaz de pronunciar lo "inaudito", produciendo con su palabra una intervención ética. La autoridad del testimonio depende de una relación inmemorial entre lo indecible y lo decible, produce una palabra que nombra una experiencia singular. Las palabras de las mujeres que relatan experiencias corporales nombran una dimensión fundamental de nuestra experiencia, la de la diferencia sexual produciendo un desplazamiento en la presunta neutralidad de la lengua. Se trata de una reflexión que abre la posibilidad de poner palabras a lo innombrable.

Palabras clave: feminismo; testimonio; experiencia; palabras; diferencia sexual.

Copyright © 2013 by Revista
Estudios Feministas.

Experiencia, Testimonio y poder

Este artículo está orientado a precisar las relaciones entre experiencia corporal y testimonio. Los cuerpos que las mujeres somos ocupan un lugar central en el sistema de dominación patriarcal tardío capitalista. Un largo hábito de subalternidad ha expropiado a las mujeres de la posibilidad de tomar la palabra sobre sus experiencias corporales. Ellas son más bien habladas por los distintos saberes que nominan sus/nuestras experiencias operando, como ha señalado Spivak, una supresión de las palabras de las mujeres en el relato de las experiencias, incluso en aquellas que les son más propias: embarazos, abortos, partos, lactancias.¹ Es por ello la importancia que tiene la singularidad de sus testimonios, el lugar de nuestras palabras.

¹ Gayatri Chakravorty SPIVAK, 1988.

El testimonio implica tomar la palabra en una situación de imposibilidad del lenguaje, es siempre el relato de un acontecimiento traumático del que se habla, pero del que también podría no hablarse. El sujeto/a que toma la palabra da cuenta de un conocimiento que – si bien es precario – constituye un saber del que antes no se tenía registro. La noción de sujeto remite no sólo a la idea de un ego capaz de aunar representaciones y voluntad, por decirlo en términos clásicos, sino también a la de sujeción, a la que hicieron profusa referencia los/as autores/as llamados postestructuralistas. Si el sujeto/a se halla sujetado/a al lenguaje, a las condiciones materiales de existencia, según los/las teóricos/as marxistas, a las pulsiones que habitan su inconsciente, también es verdad que puede experimentar, actuar, transformar las condiciones, decir lo inesperado, como lo han señalado tanto Marx como muchas feministas.²

² Karl MARX, 1975 [1851]; Simone de BEAUVOIR, 1999 [1949]; Bell HOOKS, 1996; y Shari STONE-MEDIATORE, 1999.

Destacaremos las funciones del testimonio en relación con el decir, que hace referencia al 'yo lo vi y lo cuento'. A menudo se ha equiparado el testimonio al exclusivo relato de lo que 'he visto'. Ello establece un vínculo entre palabra y acontecimiento en el que prevalece la idea de que la palabra debe mantener 'fidelidad' respecto de lo sucedido. La verdad del testimonio reside en el encuentro entre el hecho y lo narrado de la manera más exacta que sea posible, como si la palabra operara al modo de imagen en un espejo transparente. Otra función es la del sujeto/a que narra un acontecimiento del cual otros/as no tienen noticia. El testimonio entonces es un acto cognoscitivo que describe el hecho en su totalidad. El sentido levitano del testimonio se puede emplear en los casos de las mujeres que 'dicen' porque otras no pudieron hacerlo, o las mujeres que pudieron hablar de sus experiencias traumáticas, de dolor, de violencia y sometimiento. De modo que testimoniar puede constituir una forma de transformar el mundo en la medida en que nombra una experiencia forzada al silencio, y que expresa ese compromiso moral de justicia, autonomía y libertad.

De este modo, presentamos un recorrido por algunos nudos conflictivos en relación al tema del testimonio, la verdad, la palabra y la experiencia, orientado a pensar la cuestión del testimonio, o del relato de la experiencia, en relación con los cuerpos de las mujeres. Durante mucho tiempo no hubo espacio para relatos de experiencias femeninas, ya sea esas producto de la violencia patriarcal o de contextos desfavorables y opresivos, porque se encontraban fuera del archivo, ajenas a los discursos legitimadores; y como las que hablan son las que sobrevivieron, hablan y pueden hacerlo por aquellas que murieron en manos de sus parejas o exparejas, o por causa de abortos peligrosos y clandestinos, las que hablan pueden producir una conmoción moral en otras mujeres

y en la sociedad. De allí la relevancia que le damos a la palabra, nacida del tránsito por estas experiencias, a los testimonios de las mujeres, a sus singulares maneras de nombrar.

La temporalidad es otro de los aspectos considerados, determinando los límites de la memoria a partir de condiciones de posibilidad culturales y políticas que hacen creíble el recuerdo, aún a sabiendas de que la reconstrucción de los acontecimientos es siempre incompleta, fragmentaria, y muy posiblemente sesgada por eso que hemos llamado la preeminencia del presente sobre el pasado. Ningún relato testimonial reproduce lo acontecido. No sólo se dice al interior de un lenguaje que nos precede, sino que nunca lenguaje alguno se ha superpuesto al orden de lo real.

El testimonio da lugar a diferentes registros de la experiencia, entre ellos el registro político, el confesional o personal, el registro colectivo y social. Dado que no todas las mujeres pueden significar sus experiencias dolorosas y ambivalentes, sus actos, comportamientos, decisiones en la vida como un hecho político, muchas sólo pueden presentarlos como una desdichada experiencia corporal. No es lo mismo un relato personal (confesional) que un relato político, hay una distancia entre estas narraciones que no sólo es teórica. Hay que reconocer desde qué lugar se testimonia, si se testimonia para que otra viva, cuando se inscribe el relato en otros relatos y cuando no hay palabras para una experiencia innominable.

De esta manera, algunas preguntas nos permitirán avanzar en el camino: ¿Qué posibilidades de decibilidad tenemos las mujeres respecto de nuestra corporalidad?; ¿Qué se pone en juego cuando se omiten y niegan nuestras palabras?; ¿Qué habilita el testimonio, o la confesión de la experiencia, y cómo repercute en las vidas de las mujeres y sus relaciones?; y ¿Qué relación tenemos las mujeres con las palabras?

La experiencia corporal de las palabras

El Colectivo "Ma Colère" utiliza la técnica del testimonio para dar cuenta de las experiencias corporales que vivencian las mujeres a lo largo de su desarrollo vital, y reconocen que en el terreno de nuestros cuerpos se despliegan una serie de mecanismos de regulación, control, supresión y ocupación de todos los aspectos físicos, ya sea la sexualidad, vestimenta, apariencia, comportamiento, fuerza, salud, reproducción, silueta, tamaño, expresión y movimiento. Y sostienen que estos dispositivos de dominación tienen implicaciones en nuestros cuerpos, pensamientos, estados de ánimo similares a los que producen una guerra, esto es:

[...] sufrimiento, caos, hambruna, mutilación, devastación e incluso muerte". [...] "El odio hacia las mujeres, que se ubica en ese territorio que es nuestro cuerpo, se

dirige contra nosotras precisamente por culpa de ese cuerpo. [...] El cuerpo femenino se ha convertido en el campo de batalla contra las mujeres, y el campo de batalla se ha convertido, a su vez, en nuestro peor enemigo. La guerra dirigida contra el cuerpo de las mujeres es también un conflicto sobre la raza y el color de piel. [...] es una guerra dirigida contra nuestro derecho a existir tal cual somos, con todas nuestras fuerzas, nuestras capacidades y nuestras vulnerabilidades, en toda nuestra diversidad y en nuestra humanidad común. [...] Nuestros cuerpos son territorios ocupados, en donde nuestros espíritus, nuestros corazones y nuestras almas están al descubierto y nuestra existencia está en juego.³

³ COLECTIVO MA COLÈRE, 2009, p. 97-114.

Por otra parte, en las actuales condiciones del capitalismo tardío, el cuerpo se convierte en unos de los espacios principales de contradicción social. Es con el consumismo, la medicalización del cuerpo y su crítica feminista lo que posibilita el contexto de problematización y emergencia del cuerpo como campo de estudio, y no en menor grado lo es también las confluencias y polémicas teóricas y metodológicas de las críticas postestructuralistas y feministas. Thomas Csordas sostiene que los estudios del cuerpo vienen a reformular distintas teorías de la identidad, la cultura y la experiencia.⁴

⁴ Thomas CSORDAS, 1994.

Con el despliegue neoliberal, el capitalismo oprime los cuerpos de modo inédito, bajo la forma de biocapitalismo. El cuerpo es la pieza maestra, es el soporte de la nueva empresa. Es con el capitalismo posfordista que la biopolítica adquiere una dimensión incomparable y se manifiesta mediante una doble ideología: una, que define al cuerpo como una esencia vulnerable y sufriente que sólo la medicalización y la farmacologización pueden calmar; y la segunda, festeja el fin del cuerpo con el uso de implantes, las prótesis y la reproducción asistida.

Las sociedades patriarcales en efecto no son sólo regímenes de propiedad privada de los medios de producción, sino también de propiedad lingüística y cultural, sistema en el 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.⁵

⁵ Giulia COLAIZZI, 1990, p. 17.

Este capitalismo es el que ha logrado una feliz relación con el sistema patriarcal, apropiándose, controlando y dominando los cuerpos, los deseos, sentimientos y vidas de las personas, en particular de las mujeres, y también de las palabras.

Las experiencias de las mujeres, ya sea aquellas asociadas al odio de sí mismas, a sus cuerpos, a la imposibili-

dad de aceptarse, de considerarse valiosas, ya sea aquellas vinculadas a la violencia sexual (que a menudo se experimentan como merecida), son el producto de fuerzas estructurales que configuran tales significados para los hechos.

De manera que las experiencias subjetivas y corporales de las mujeres no pueden aceptarse sin revisión crítica, pues muchas de las narraciones sobre sus vidas y los significados que les asignan están impregnadas por las estructuras e ideologías de género. Ello sin embargo no significa que se deban desechar. Más bien por el contrario, estas experiencias deben ser validadas y analizadas a la luz de la desnaturalización de las relaciones de poder bajo las cuales se viven e interpretan.

Pero a partir de que las feministas también se unieran al giro lingüístico, la experiencia subjetiva, que siempre es corporal, dejó de ser la base o fundamento del conocimiento para pasar a ser definida como un efecto del falogocentrismo y, por ello, motivo de descrédito. Esta es la postura que sintetizan autoras como Joan Scott y Judith Butler en su crítica al uso de la experiencia como 'prueba', o 'punto originario', o 'fundamento' del análisis. Para Scott, esta idea de visibilizar la experiencia como proyecto político de las feministas en la década de 1970 vuelve invisible la historicidad de la misma, y reproduce las mismas condiciones bajo las cuales se funda la experiencia, por lo cual imposibilita su transformación en términos políticos. Linda Alcoff, en cambio, sostiene que la explicación de la experiencia de la cual se sirve Joan Scott para cuestionarla es una visión ingenua, en tanto define la experiencia como epifenómeno que se produce por fuera del individuo situado en estructuras lingüísticas, y de este modo el análisis y explicación depende de la teoría lingüística.

Henrietta A. Moore critica estos usos posmodernos que reducen el género, la cultura y la experiencia a eventos lingüísticos o cognitivos, y afirma que: "[...] lo que está en cuestión es la encarnación de las identidades y la experiencia. La experiencia [...] no es individual y fija, sino irremediabilmente social y procesual".⁶ Las feministas de la década del 70' argumentaban que la visibilización de la experiencia iba a redundar en nuevos conocimientos que confrontarían las ideologías dominantes.

A pesar de las objeciones de Scott, es posible sostener que muchas veces las experiencias de las mujeres han contribuido a desbaratar esas estructuras discursivas hegemónicas. Los ejemplos abundan, y Alcoff presenta un listado de ellos, entre los que destaca la violación en la primera cita. Es a partir de la experiencia narrada por las mujeres de la realidad de la violencia sexual que se pueden reconocer sus efectos, pero también (y principalmente) es a partir del relato de la experiencia dolorosa y traumática de violación que se ponen

⁶ Citado por Anne FAUSTO STERLING, 2006, p. 19.

en cuestión las instituciones dominantes de la sociedad, como lo es el 'matrimonio' y la 'heterosexualidad obligatoria', pues se conmueven las significaciones asignadas tanto a esas instituciones como a las definiciones sobre qué es una mujer o un varón y cómo deben comportarse. Es decir que se empiezan a cuestionar las formas en que son entendidas dichas instituciones, y el rol que deben cumplir los/as sujetos/as en ellas.

De todos modos, será el feminismo como política del cuerpo el que ha centrado sus críticas en las representaciones genéricas, contra un argumento bastante extendido que asocia la noción de cuerpo a una forma puramente biológica. Susan Bordo sostiene que el feminismo norteamericano ha contribuido de manera significativa en la transformación de los paradigmas intelectuales occidentales que definen y representan el cuerpo. Dentro de los paradigmas tradicionales, teniendo en cuenta las diferencias históricas, podemos destacar algunos rasgos que han sido constantes, por ejemplo la ubicación del cuerpo en la fórmula naturaleza/cultura, del lado de la naturaleza. Por otra parte como si se tratara de una cosa que no cambia con el tiempo en sus aspectos más básicos y unitarios, se habla del 'Cuerpo' como hablamos de la 'Razón' o de la 'Mente', como si un modelo fuese descriptivo de toda la experiencia corporal humana, sin importar el sexo, la raza, la edad o cualquier otro atributo personal. Se asume que ese modelo es una suerte de núcleo neutral y genérico, propio de la humanidad en su conjunto. Bajo la influencia de una variedad de fuerzas culturales, el cuerpo toma un nuevo lugar y se posiciona del lado de la cultura, obligando a abandonar su prolongada residencia en la naturaleza.

"Lo que puede un cuerpo" El testimonio encarnado en mujeres

La cuestión relevante, desde mi punto de vista, consiste en precisar los límites o las condiciones históricas desventajosas para insertar nuestras voces, nuestras experiencias, nuestra historia. De acuerdo con las palabras de Leonor Calvera, las mujeres en tanto sujetos/as subalternos/as, inscribimos nuestras experiencias bajo los "umbrales de tolerancia del patriarcado", de modo que los relatos – siempre fragmentados – de nuestras experiencias discontinuas e interrumpidas no tienen la fuerza para lograr el impacto político necesario. Sin embargo, a menudo estas experiencias, al romper el silencio, quiebran las "jerarquías epistémicas" de los discursos dominantes y de las instituciones que los sostienen.⁷

El desafío consiste en poner en evidencia el o la sujeto que habla, esto es, percibir la corporalidad y la experiencia

⁷ Leonor CALVERA, 1990; Antonio GRAMSCI, 1996; Linda Martín ALCOFF, 1999; y Alejandra CIRIZA, 2007.

de quien habla, de quien sostiene el discurso autorizado, creíble, legítimo, y quién no. Preocupación central de Foucault. Ahora bien, como sostiene Giorgio Agamben: “De esta forma, la justa preocupación (del francés) por descartar el falso problema de ¿Quién habla?, ha impedido formular una pregunta diferente e inevitable: ¿Qué sucede en el individuo viviente en el momento en que ocupa el ‘lugar vacío’ del sujeto?”.⁸

⁸ Giorgio AGAMBEN, 2002, p. 148-149.

Esta escisión en el discurso entre la enunciación y el enunciado o la pregunta sobre la correspondencia entre un sujeto (‘yo’, ‘conciencia’) y el enunciado, en lo que se refiere a la enunciación en Foucault:

[...] no refiere a un texto, sino a un puro acontecimiento del lenguaje, [...] no a lo dicho, sino a lo decible que queda no dicho en ello). [...] El enunciado no es algo que esté dotado de propiedades reales definidas, sino pura existencia, el hecho de que un cierto ente – el lenguaje – tenga lugar. [...] es decir el afuera del lenguaje, el hecho bruto de su existencia.⁹

⁹ AGAMBEN, 2002, p. 145-146.

Esta forma de indagar señala la ruptura entre la conciencia del sujeto y el lenguaje. El sujeto queda reducido a un acontecimiento del lenguaje, en el que el lenguaje ya no es la “comunicación de un sentido o de una verdad”.¹⁰ Este sujeto desvinculado de cualquier implicación ocupa el lugar de la pura posición. Esta disociación da lugar al borramiento de lo real y la despreocupación por cualquier otra cosa que no sean los puros juegos de lenguaje. Foucault pierde de vista aquello que acontece en el individuo viviente, pues ya no interesa saber qué quiso decir, ni qué dijo sin quererlo, pues el sujeto se escinde y deviene en pura posición, es decir en “tener lugar”, en un “puro decir”.¹¹

¹⁰ AGAMBEN, 2002, p. 147.

¹¹ AGAMBEN, 2002, p. 148-149. Agamben sostiene que Foucault pierde de vista esta interrogación, dado que no pertenece al texto del enunciado, ni a lo dicho, ni lo sostiene un contenido de significado, no puede tomarse a sí mismo como objeto, enunciarse, y por ello mismo no puede haber una arqueología del sujeto (p. 149).

En este sentido, se produce una desconexión en el individuo entre el ser viviente y el hablante. Para Foucault, 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). Por el contrario, Agamben define al “testimonio” como: “al 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”.¹²

¹² AGAMBEN, 2002, p. 151-152.

Por ello mismo “el testimonio”, al contrario del archivo que presupone dejar de lado al sujeto como “simple función” o como “posibilidad vacía”, supone 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. De modo que, para Agamben, “el testigo” es

quien puede hablar por aquellos que no pueden hacerlo, porque se ubica en: "esa relación entre la lengua y su existencia, entre la *langue* y el archivo, exige una subjetividad, que atestigua en la posibilidad misma de hablar, una imposibilidad de palabra."¹³

¹³ AGAMBEN, 2002, p. 153.

Por ello, el testigo es un sujeto que da testimonio de una desubjetivación, la del musulmán. La autoridad del testimonio depende de una relación inmemorial entre lo indecible y lo decible, entre el dentro y el fuera de la lengua.

El concepto de testimonio, de confesiones autobiográficas, contiene en sí mismo un sentido que no ha sido del todo codificado, que se sugiere en ciertas marcas textuales en las que se pone en juego la configuración subjetiva, la disposición de los acontecimientos, contradicciones, afirmaciones, etc. Estas sugerencias configuran un tipo de escritura que se presenta como disruptiva respecto de la red discursiva del archivo, y constituye una amenaza a su hegemonía y, con él, a su verdad consensual. 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.¹⁴

¹⁴ Michel FOUCAULT, 2002, p. 219-221.

¹⁵ El término testimonio tiene tres definiciones que provienen del latín: "*Testis*, hace referencia al testigo en cuanto interviene como tercero en un litigio entre dos sujetos, y *superstes* es el que ha vivido hasta el final una experiencia y, en tanto sobreviviente puede referírsele a otros; *actor* indica al testigo, su testimonio presupone siempre algo – hecho, cosa o palabra – que le preexiste y cuya fuerza y realidad deben ser confirmadas y certificadas" (AGAMBEN, 2002, p. 156).

¹⁶ AGAMBEN, 2002, p. 153.

¹⁷ "Resto" en oposición al concepto de "telos" es decir como si los procesos de subjetivación y desubjetivación o el hacerse hablante del viviente y el devenir viviente del hablante fueran un *telos* cuyo desenlace fuera una humanidad cumplida y consumada en una identidad realizada. Entonces el testimonio/testigo si no tiene un fin tiene un resto: "es un tiempo como resto" (AGAMBEN, 2002, p. 165-167).

¹⁸ AGAMBEN, 2002, p. 171.

¹⁹ Merí TORRAS, 2009, p. 266.

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".

¹⁵ De tal manera que este doble movimiento en el testimonio no puede identificarse ni con un sujeto ni una conciencia, no puede dividirse en dos, pues constituyen una "intimidad indivisible".¹⁶ Esta noción de testimonio no sólo es valiosa porque puede dar cuenta de las "experiencias", en particular de las mujeres, que son las experiencias que nos interesan, sino porque no deja de lado al sujeto (sujeta), no lo sustrae, no desdibuja la corporalidad de quien da testimonio de una experiencia, de un "resto".¹⁷ De tal manera, que el resto "[...] no son ni los muertos ni los supervivientes, ni los hundidos ni los salvados, sino lo que queda entre ellos".¹⁸ De ese resto, exceso, reborde, surge la resistencia, la transformación, el poder del cuerpo, el testimonio. Es un proceso que implica ponerse en evidencia. "[...] devenir opaco, desnaturalizar los discursos que se le aplican, ser dócil y disciplinado pero cada nueva repetición viene acompañada de la irrupción inevitable de una diferencia".¹⁹

A partir de Foucault hemos podido advertir, cómo el biopoder moderno y el poder del viejo estado, basado en la fórmula "Hacer morir y dejar vivir", que hace de la estatización de lo biológico y del cuidado de la vida el propio objetivo, a partir del siglo XX se transforma en la

siguiente fórmula: “hacer sobrevivir”. Se trata de la producción de una supervivencia infinita en la que:

[...] se separa la vida orgánica de la vida animal, lo no humano de lo humano, al musulmán del testigo, la vida vegetal mantenida en funcionamiento por medio de técnicas de reanimación, de la vida consciente, hasta alcanzar un punto límite, que como las fronteras de la geopolítica, es esencialmente móvil y se desplaza según el progreso de las tecnologías científicas y políticas. La ambición suprema del biopoder es producir en un cuerpo humano la separación absoluta del viviente y del hablante, de la zóe y el bios, del no-hombre y del hombre: la supervivencia.²⁰

²⁰ AGAMBEN, 2002, p. 163.

Por ello el testimonio da cuenta de esa supervivencia, porque refuta el aislamiento de la supervivencia con respecto a la vida, lo que nos dice es que el viviente y el hablante, ‘el musulmán’ y ‘el superviviente’ no coinciden, porque entre ellos hay una división insuperable: puede haber testimonio, y la autoridad del testigo “consiste en hablar en nombre de un no poder decir, o sea, en su ser sujeto”. El sujeto que presta su testimonio es el sujeto ‘salvado’ en términos de Primo Levi, a diferencia del ‘musulmán’ llamado así por los veteranos de ‘Lager’ (campo) a ‘los débiles, los ineptos’, los elegidos para la máquina de la muerte. Los ‘musulmanes’, los ‘hundidos’, eran esa masa anónima, “continuamente renovada y siempre idéntica”, que no sobrevive más de tres meses. Ellos carecen de historia. Mientras que los ‘salvados’, son los ‘prominentes’, los que ‘prevalecen’ por diferentes motivos, ya sea por abuso, traición y aún por suerte.²¹

²¹ Primo LEVI, 2005, p. 652.

Política, recuerdo y memoria

Reflexionar en torno del testimonio, su poder y privilegios, sus usos, su status de verdad, su relación con el pasado, la memoria, el recuerdo y la reconstrucción histórica, el hablar en primera persona, la cuestión de la inmediatez de la voz y el cuerpo, exigen ser problematizados y analizados desde una perspectiva en la cual la política no puede quedar afuera.

Política, recuerdo, memoria, marcan la reconstrucción histórica de los sectores subalternos, pero se trata de un campo de conflictos.

El recuerdo es siempre una captación desde el presente, en el que el pasado se actualiza en el recuerdo presente. Sin embargo, ya en 1936, Benjamin, presagiaba el fin del ‘arte de narrar’ y afirmaba que:

[...] la cotización de la experiencia se ha derrumbado, y todo nos indica que va a seguir cayendo. [...] con la Guerra Mundial comenzó a hacerse patente un proceso que no se ha detenido hasta entonces. ¿No

²² Walter BENJAMIN, 2009 [1936], p. 41-42.

se observó al acabar la guerra que la gente volvía enmudecida del frente? [...] Este arte de narrar se acerca a su fin, porque está desapareciendo el lado épico de la verdad, es decir, la sabiduría.²²

²³ BENJAMIN, 2009 [1936], p. 45-47.

Este enmudecimiento, pérdida de voz, imposibilidad de decir, que Benjamin significa como la muerte del relato, se explica a partir de la incapacidad de los varones (y mujeres) de reconocer la experiencia de la guerra, de hacerla comprensible en palabras. Para Benjamin, el motivo de que la sabiduría de la narración se fuera perdiendo era producto de la transformación de las fuerzas productivas y el desarrollo de la burguesía, y con ello del surgimiento de la novela, asociada al libro y a la imprenta, que desvaloriza la oralidad transmisible de la experiencia, o sea, la narración. La diferencia sustantiva entre la novela y la narración es que esta última siempre toma como tema la experiencia vivida o el relato de una experiencia que ha sido contada, y al narrarla se convierte en la experiencia vivida de quienes escuchan el relato. La sabiduría del narrador/a se sostiene en la capacidad de 'aconsejar'. Es con la expansión de la información, como el interés por las explicaciones, que va a ir desapareciendo el 'arte de narrar'. A la narrativa le interesa ensayar relatos sobre la lejanía espacial y temporal, pero no le interesa explicarlas.²³

Entre los aspectos que Benjamin destaca del poder de la narración está el vínculo que se establece con los oyentes en la producción y transmisión del relato.

²⁴ BENJAMIN, 2009 [1936], p. 49.

De este modo se pierde lo que es el talento de escuchar, mientras desaparece la comunidad de los oyentes. Narrar historias ha sido en todo tiempo el arte de narrarlas otra vez, y este arte se pierde cuando las historias no se guardan en el interior de la memoria. Y se pierde porque no se teje, ni se hila, mientras se escuchan las historias. Y es que, en efecto, cuando más se olvida el oyente respecto de sí mismo, tanto más se graba en su memoria aquello que ha escuchado.²⁴

La rebelión de Benjamin frente al positivismo es la "re-dención del pasado por la memoria que le devolvería al pasado la subjetividad." La memoria es, para el filósofo alemán, una facultad épica de la narración, pues sabe del silencio de muerte. Y es el recuerdo lo que permite la transmisión de las experiencias de una generación a otra. Respecto de la relación entre quien escucha y quien narra la experiencia, lo que los une es el interés por conservar lo narrado; y por ello la memoria es la única que puede detener la desaparición de los hechos, y eso sólo es posible porque reconoce ese poder de la muerte. Es la voluntad de rememoración lo que inspira la narración.

En cuanto a la relación entre testimonio e historia, Paul Ricoeur señala la relación y distancia entre el testimonio

en el campo del derecho y el testimonio como fuente del conocimiento histórico:

[...] no es aquí una categoría específica del método histórico, es una transposición característica e instructiva de un concepto eminentemente jurídico que atestigua aquí su poder de generalización. Este traspaso de lo jurídico a lo histórico subraya los rasgos históricos del concepto jurídico mismo [...].²⁵

²⁵ Paul RICOEUR, 1983 [1972], p. 16.

No podemos confundir el enfoque historiográfico del testimonio ni considerar las tensiones que surgen en cuanto a la consideración del mismo como fuente única de saber, como suele definirse a ciertos documentos que proporcionan argumentos a favor o en contra de una tesis, y no solamente a la relatos personales hechos por los testigos/as de determinado acontecimiento. Nuestra intención, en el uso del testimonio, es la del registro de la singularidad de la articulación entre cuerpo y palabra en referencia a las experiencias de las mujeres.

“El testimonio tiene un sentido cuasi-empírico: designa la acción de testimoniar, es decir, de relatar lo que se ha visto u oído. El testigo es el autor de la acción: es quien, habiendo visto u oído, hace una relación del acontecimiento. Así se habla de testigo ocular”.²⁶

²⁶ RICOEUR, 1983 [1972], p. 13-14.

El testimonio hace referencia a la relación entre percepción y narración del acontecimiento. Del plano de lo visto se pasa al plano de lo dicho. Este traspaso da lugar a una relación dual entre quien testimonia y quien recibe ese testimonio, relación epistemológica asimétrica, pues quién declara se encuentra con una ventaja, por haber presenciado el suceso o saber de algo frente al desconocimiento de la audiencia. En esta definición se hace referencia al testimonio como declaración.

“El testimonio, en cuanto relato, se encuentra en una posición intermedia entre una contestación hecha por un sujeto sobre la fe del testimonio del primero”.²⁷ Otra característica que señala el autor es que el testimonio pertenece al género “persuasivo” y no porque se reduzca a las pruebas sino porque tiene en cuenta la audiencia, el contexto, los argumentos contrarios, etc.

²⁷ RICOEUR, 1983 [1972], p. 14.

En lo que concierne a la relación entre pasado y presente, Ricoeur subraya la incidencia del presente en la narración del pasado, pues es la hegemonía del presente la que se impone en el relato. Hay dos momentos en el testimonio, el tiempo de lo narrado, que es el tiempo en que se inscribe la experiencia y el tiempo del narrar, que es el tiempo actual, en que se presenta el testimonio. La memoria del testigo reconstruye la experiencia del pasado desde y con los límites del presente.

La visión de historia que propone el filósofo alemán, es la 'visión de los vencidos' opuesta a la visión positivista lineal, ascendente y evolucionista, que es siempre la historia de los que vencieron. Para Benjamin, el pasado tiene una fuerza revolucionaria pues en él se halla una promesa incumplida de felicidad. La historia es la historia de los derrotados/as, de los subalternos/as. Sin embargo su apuesta es por subvertir el rumbo de la historia, articulado al pasado, que "significa apoderarse de un recuerdo que relampaguea en el instante del peligro."²⁸ Implica capturar una imagen del pasado para escudriñar su potencial negativo. La historia está llena de muertos que claman justicia porque no han dejado de ser derrotados/as.

²⁸ BENJAMIN, 2008, p. 307.

El testimonio requiere de una narración, de una escucha, como así también de una re-construcción de un relato que se elabora en base al recuerdo, aquello a lo cual la memoria da lugar. Hay que tener en cuenta que uno de los elementos que definen al testimonio es su condición parasitaria, se entiende que una experiencia singular necesita de otro tipo de discursos para actualizarse. Porque, como hemos señalado, el dilema ético que caracteriza al testimonio es su indecibilidad. Es la versatilidad del testimonio como relato que permite adaptarse e ingresar en el archivo o instituirse como documento válido de una experiencia.

Para Primo Levi, el testimonio es la materia en la cual puede plasmarse un sentimiento moral. "Quise darle al lector la materia prima de la indignación", no es otra cosa que el testimonio de Auschwitz. Dado lo extremo de las condiciones que hacen posible el testimonio, las reglas que reducen toda exageración, y la puesta en sospecha de la primera persona, el valor del discurso, entonces, reside en los efectos morales que produce.

Desde la perspectiva de Agamben, Auschwitz no es indecible, incomprensible, pues esto implicaría asignarle un carácter místico al exterminio. El testimonio es un gesto ético y político de quienes no se avergüenzan de tener la mirada fija en lo inenarrable, aún al costo de descubrir que lo que el mal sabe de sí lo encontramos en nosotros mismos.²⁹ El que da testimonio es el testigo, y carga con el peso moral de haber sobrevivido, de este modo es un sujeto herido que no puede ocupar el lugar de los muertos. Podrá decir porque hay una ausencia de la primera persona del testimonio. La mudez de los muertos hace incompleto el testimonio del sobreviviente. Para Agamben hay 'sujeto ausente', que está en reemplazo de otro. Como el testigo no puede representar vicariamente al sujeto ausente, es esa situación paradójica de decir lo que se presenta como inenarrable lo que le permite al testigo que sobrevive tomar la primera persona de aquellos que ya no están porque fueron exterminados.³⁰

²⁹ AGAMBEN 2002, p. 30.

³⁰ AGAMBEN, 2002, p. 152; Beatriz SARLO, 2005, p. 44.

Experiencia colectiva, sujeto/a y testimonio

Ahora bien, cuál es el objetivo del testimonio, ¿comprender la experiencia o vivenciarla en la narración? Es posible que la narración de la experiencia pueda rehuir la contradicción de responder a una convención (fijeza en el discurso) y flexibilidad de lo vivido. Ahora bien, estas preguntas canalizan sus respuestas en el espacio de la política.

La experiencia es siempre la experiencia de un cuerpo, de una voz, y el testimonio da cuenta de esa experiencia. No tiene sentido un testimonio sin experiencia. Beatriz Sarlo insiste en sostener que la experiencia no existe sin narración; sin embargo, tal como hemos señalado, hay experiencias que tardan en ingresar en el orden del discurso, experiencias que tardan en adquirir nominación, experiencias que quedan en el borde de lo enunciado, que no pueden ser plenamente admitidas. Aún cuando reconocemos que el lenguaje permite rescatar la experiencia del silencio, la inmediatez y el olvido, este no la contiene en su completud.

La actualización en el tiempo presente de la experiencia mediante la repetición de la narración instaura una nueva temporalidad, en el sentido de que es en el recuerdo como se inscribe la experiencia de la narración.

Para Levi, la paradoja reside en que la imposibilidad de narrar lo sucedido sostiene una necesidad de hablar como “un impulso inmediato y violento”, “una liberación interior”, que al mismo tiempo es un espacio crítico con clara intención de proporcionar documentación relevante para el estudio de la subjetividad. El testimonio de Auschwitz es puesto en palabras sin caer en el patetismo. Hablar implica algún tipo de privilegio, porque quiénes hablan son los ‘salvados’; ese es el peso moral que carga quién presta testimonio y con ello funda la sospecha y no la confianza, y obliga a examinar la procedencia del testimonio.³¹

Dar testimonio es un acto que trasciende la reafirmación de la persona, es la necesidad de sostener la experiencia vivenciada por el o la testigo/a. El conocimiento es acción, búsqueda, voluntad lanzada. Para Levi, querer entender es decir la verdad, y por ello puede hablar sobre lo más crudo y doloroso de esa experiencia colectiva, sobre la ausencia de solidaridad en el Lager, sobre la rivalidad y el odio entre los/as condenados/as. Dar testimonio de la muerte, es una emoción sufriente, absorta, de hacer memoria. Es un intento de triunfar sobre el olvido, aún reconociendo sus mecanismos perversos. Contra el poder homogeneizador y estigmatizante de la discriminación, la xenofobia y el afán de exterminio, es la palabra, el poder contar, lo que permite el rescate de lo único e intransferible del ser humano. Hablar sin simplificar, permite entender; sin memoria no hay posibilidad.

³¹ LEVI, 2005.

Las reflexiones de Giorgio Agamben proporcionan una vía de acercamiento a la cuestión de las experiencias corporales dolorosas, traumáticas y conmovedoras de las mujeres, aquellas que, como he señalado, quedan en el borde del lenguaje, y de las cuales no puede el archivo dar cuenta plenamente. Estas categorías, permiten perfilar el camino en el que Audre Lorde construye "transformando el silencio en lenguaje".

Es ese testimonio de la experiencia colectiva entre mujeres que cubre y protege del pasado y reclama al futuro una mirada retrospectiva que permita hacer emerger nuestra experiencia histórica, mirada que debe implicar el rescatar la fuerza de la instancia emancipadora, para articularla al presente. Benjamin, en su tesis *II Sobre el Concepto de Historia*, la define como: "[...] una cita secreta entre las generaciones pasadas y la nuestra. [...] A nosotros entonces, como a cualquier otra generación anterior, se nos habrá dotado de una débil fuerza mesiánica a la que el pasado posee un derecho".³²

³² BENJAMIN, 2008 [1989], p. 306.

Esta conexión se esboza explícitamente con una postura crítica y una praxis política que permita desplegar el contenido histórico de la esperanza, para trascender la inmediatez y para reconstruir nuestro pasado (a partir del testimonio/experiencia) de las mujeres, y para ello debemos realizar el esfuerzo de formular un paradigma teórico que resulte útil para hacer política en tiempos donde la política y el sujeto de la política parecieran estar depreciados.

La cuestión consiste en definir la relación entre discurso y experiencia, relación que siempre será conflictiva y, como ha señalado Alcoff, aún cuando se han creado nuevas palabras o términos para designar las experiencias antes no reconocidas; eso no es lo mismo que señalar, como lo hacen algunas autoras, que antes de este discurso la experiencia de la violación no existía, o no existían las consecuencias del trauma que hoy conocemos. Si bien es cierto que sólo después de su denominación fue posible la difusión de la problemática y la modificación de la experiencia dolorosa al poner en palabras sus efectos, esta perspectiva se afirma en la idea de que la experiencia y el discurso son co-extensivos. Sin embargo, coincidimos en que la experiencia excede al discurso. Desde luego, que el feminismo, al describir estas experiencias de las mujeres, aportó un lenguaje, que al mismo tiempo ha podido modificarlas, pues todo discurso conmueve y cala en la experiencia.³³

³³ ALCOFF, 1999, p. 126-127.

Construir y recuperar palabras de Mujeres

¿Cómo expresar nuestra experiencia, silenciada, omitida, ocultada, confundida e irreconocible, condenada a no existir, a pasar desapercibida por los caminos siempre

sinuosos de la historia?, ¿cómo hacer que nuestra experiencia común, que representa aquello que no se dice, que no se nombra, que no se encuadra en el lenguaje universal masculino que excluye la diferencia sexual pueda encontrar escucha? Esa diferencia sexual, que es de orden real, ha sido utilizada para construir jerarquías intergenéricas; tratada como si fuera una suerte de esencia biológica que hace destino, o bien eludida, borrada, transformada en efecto discursivo, desanclado de las experiencias singulares de los/as sujetos/as, neutralizada.

La diferencia sexual es una dimensión fundamental de nuestra experiencia. En el lenguaje la diferencia sexual es negada o neutralizada, ajustada al sujeto "neutral", universal, masculino. Esta reducción explica la compleja y contradictoria relación que las mujeres tenemos con el lenguaje. Como sostiene Patrizia Violi, las mujeres tienen con el lenguaje una relación paradójica, situadas como sujetos hablantes en un lenguaje que las ha construido como objetos. Para poder acceder al lenguaje en tanto sujetos, deben omitir su diferencia e identificarse con el universal masculino, de modo que la diferencia resulta en aquello que no se puede decir porque es el resultado de una negación histórica, no de una condición metafísica.

"La experiencia que las mujeres tienen de la diferencia sexual ha sido siempre lo no dicho de la cultura masculina, lo no dicho desde el punto de vista histórico, no su indecible ontológico."³⁴

³⁴ Patrizia VIOLI, 1991, p. 14.

El lenguaje carga con la diferencia sexual, la palabra, al dar forma a la experiencia de lo real, no es neutra y alude a ella. No obstante, la diferencia se presenta respecto de lo femenino de forma ambigua, dado que lo femenino deriva de lo masculino y es definido de modo negativo, existe como su residuo.

Patrizia Violi explica el "lenguaje de las mujeres" a partir de los paradigmas teóricos y disciplinares que han investigado sobre el mismo. Los primeros trabajos sobre el tema se ubican en los años 70, cuando el movimiento feminista en los Estados Unidos se consolida. El objetivo es definir los límites, al menos teóricos, de estas investigaciones respecto de la diferencia sexual. El Movimiento de Liberación de la Mujer centra la atención en la cuestión lingüística, para intervenir en la transformación del lenguaje sexista. Pues para las participantes del movimiento había una conexión entre el cambio social y el cambio lingüístico.³⁵ Entre la lengua y la diferencia hay una interacción, por una parte la lengua funda y constituye roles sexuales que serán asumidos, luego, por los/as hablantes. Ser una mujer significa hablar como mujer. La lengua es uno de los campos donde se construyen los estereotipos de las representaciones femeninas reproducidos por las mujeres.

³⁵ VIOLI, 1991, p. 78-79.

La dificultad que las mujeres tenemos con el lenguaje reside a menudo en la imposibilidad de expresarse, de poner palabras a nuestros sentimientos, a nuestros deseos, a nuestras necesidades e intereses, a nuestras experiencias. Se suele renunciar a decir, atragantarse con una palabra sin sonido, y mantenerse en un silencio que se impone, maldito y arrogante.

Una experiencia, un significado no articulado, sin palabras, que lo defina real, aún cuando enturbiado por la duda, producto de la imposibilidad de palabras, aparece como inexistente. El cuerpo, la carne, lo siente, lo vive. Es el mismo lenguaje el que ha borrado la diferencia de la experiencia; aquello que se impone impronunciable por inconveniente es lo que reduce la experiencia de las mujeres a los márgenes de la inexistencia, al olvido, al sigilo y la soledad.

Pero ese límite de lo indecible es internalizado como un impedimento personal, interior. Como no aparece en el discurso, se subjetiviza de manera negativa como una falla, una impotencia, una imposibilidad personal.

[...] la palabra de las mujeres está inmersa en un movimiento doble y contradictorio – por un lado la necesidad y la tensión de expresarse, por otro el corsé impuesto por el discurso que ha borrado su diferencia y especificidad- la conclusión sólo podrá ser que ‘hay algo equivocado en la mujer’.³⁶

³⁶ VIOLI, 1991, p. 108.

Entonces es posible algún discurso que pueda dar cuenta de las experiencias de las mujeres. Audre Lorde, sostiene que: “la poesía es el instrumento mediante el que nombramos lo que no tiene nombre para convertirlo en objeto de pensamiento. Los más amplios horizontes de nuestras esperanzas y miedos están empedrados con nuestros poemas, labrados en la roca de las experiencias cotidianas”.³⁷ De la misma manera Patricia Violi afirma que es en la literatura donde el tipo de relato admite cierta libertad, en el que cabe la experiencia de las mujeres, y las diferencias no quedan desdibujadas o reducidas. Meri Torras sostiene que si bien la poesía tampoco logra saturar el significado del cuerpo, ésta supone “un modo determinado de evocarlo”.³⁸

³⁷ Audre LORDE, 2003 [1984], p. 15.

³⁸ VIOLI, 1991, p. 110; TORRAS, 2009, p. 266.

La diferencia sexual atraviesa el plano simbólico del lenguaje, la diferencia está aferrada a las bases materiales de la significación, del semantismo corporal, en esa brecha entre la biología, la semiótica y el simbolismo de la emoción. La diferencia precede a la significación. Es su base más profunda, es el simbolismo corporal que la talla, y es ratificada con la existencia de los géneros en el lenguaje. El género simboliza en el lenguaje la diferencia, en el que se estructura lo masculino y lo femenino de manera jerárquica; lo masculino se configura como término primero y lo femenino como deri-

vacación negativa. Lo masculino es lo específico y genérico, pues quiere decir persona, ser humano, mientras que mujer connota lo sexual. La palabra es contraria a las mujeres, pues, para hacer uso de ella, deben olvidar o desconocer su diferencia específica, que no puede ser dicha. Pero es de esta diferencia de la que queremos hablar. Es la contradicción de la que debemos partir.

Ahora bien, la respuesta ha sido, históricamente, la anulación de la diversidad y la adecuación al modelo masculino.

La sintaxis femenina, dada la imposibilidad de pensar una palabra distinta, es definida como desorden, disfuncionalidad, gratuidad, pluralidad de formas y de palabras fuera de todo orden discursivo, como una escritura carente de la distancia necesaria del objeto, marcada por una suerte de inmediatez al cuerpo.

Para las mujeres el acceso al lenguaje, a la historia, implica la supresión de su propia singularidad. Sin embargo, la historia de la que se trata es la de la representación de la mujer en los discursos que han sido bajo la forma universal y abstracta, no la historia de las mujeres reales, históricas, verdaderas. Dado que la especificidad de lo femenino no puede alcanzar en el discurso su forma autónoma, implica de alguna manera, como señala Violi, que el acceso a lo universal de la palabra constituye una pérdida, una escisión de sí misma. La única subjetividad posible que se puede hablar, representar y pensar es la masculina y para que las mujeres puedan convertirse en sujetos deben renunciar a su experiencia singular.

Para las mujeres la relación con el lenguaje será la de percibirse como sujetos y definir lo femenino fuera del binarismo oposicional que las ha limitado. Las mujeres concretas, su existencia material, su experiencia, su subjetividad autónoma y diferenciada no aparece en el umbral de la historia, ni de la cultura patriarcal. "La mujer" que se construye en el discurso es una ilusión de visión falocéntrica del mundo.

Llegar a ser mujeres significa elaborar las experiencias de la diferencia sexual de forma específica y diversificada y este es el signo común que se puede hallar en la experiencia femenina, más allá de lo vivido y de las historias. Experiencias que al mismo tiempo están inscriptas en las formas colectivas y sociales de las imágenes que del ser mujer elabora cada cultura y que en la actualidad afecta a los niveles más íntimos y secretos de la vida de cada mujer, como signo de una doble manifestación, por un lado de orden histórico-social y por otro biológico-estructural.³⁹

³⁹ VIOLI, 1991, p. 155.

Sin embargo, algo en común tienen las vidas de las mujeres, y es la experiencia de la diferencia sexual, es el

proceso que relaciona la singularidad específica, no decible, de la propia experiencia de las mujeres con la forma general de las representaciones y que, como tal, puede hacerse palabra, discurso, lenguaje.

Muchas pensadoras feministas reivindican la proximidad entre pensamiento y experiencia y rechazan el pensamiento abstracto y descorporeizado para reintegrar la psiquis y el cuerpo a la reflexión.

La conciencia fundacional es una experiencia de nuestro ser corpóreo, físico, singular, diferenciado. Sin esta experiencia, ni ese pensamiento ni la abstracción serían posibles. Esta conciencia es experiencia de la corporalidad de nuestro ser.

“No se puede tener experiencia de la conciencia de lo sensible y por lo tanto, inevitablemente, de la diferencia sexual, porque no se puede tener experiencia del cuerpo que no sea experiencia del cuerpo sexuado”.⁴⁰

Como ya hemos señalado, la diferencia sexual, o mejor dicho, la específica experiencia de vida de las mujeres, ha estado ausente de la reflexión filosófica. La experiencia de las mujeres, ligada a un saber del cuerpo, que implica una diferente relación con la emotividad, las sensaciones, las fantasías, el deseo y la imaginación.

Para Patrizia Violi, alcanzar el nexo entre la experiencia corporal y la de nuestro pensamiento conmoverá al mismo pensamiento que perderá con ello el carácter abstracto. La relación entre experiencia y pensamiento implica hacer entrar como categoría de análisis el aspecto pre-lógico, que es lo sensible, lo corpóreo, lo diferenciado. De este modo para la autora, la categoría de experiencia permite recuperar no sólo la diferencia sexual, sino que también la noción de “individualidad”, pero que preferimos denominar “singular”. Porque la experiencia es singular, conocimiento de lo singular, de lo específico, de lo único, de lo que se distingue de otros/as, de lo que es propio. La experiencia de las mujeres, la experiencia de género, no es un conocimiento de lo universal, sino un conocimiento de la corporeidad, de lo singular que hay en cada una de nosotras.

Sin embargo, lo universal no es más que un momento de un sistema integral, la comunidad de semejanzas de propiedades y relaciones y conexiones del sujeto/a con el mundo, la similitud de los nexos esenciales que nos unen. De manera que cada sujeto/a, además de su singularidad, sus rasgos individuales que lo diferencian, posee rasgos comunes, generales, que lo asemejan a otros/as.

De modo que nos encontramos ante una paradoja entre un universal-singular, porque el hecho de cada una es una individualidad corpórea, pero al mismo tiempo esa individualidad es general, y es el género el que articula y

⁴⁰ VIOLI, 1990, p. 138.

asimila cada experiencia singular en una experiencia colectiva. Son los rasgos individuales que distinguen a un/a sujeta/ o de los demás, lo universal los/as aproxima, los/as vincula. Lo singular y lo universal expresan la unidad dialéctica entre lo común (lo universal) y lo diverso (lo singular).

Esta conjunción entre universal/singular tiene efectos en el lenguaje, requiere de poder conectar al sujeto/a de enunciación (que es abstracto) con sus referencias reales, tales como sus dimensiones sexuales y psicológicas, para relacionarlas en formas lingüísticas y textuales. No existe pues un pensamiento que esté exento de sus implicaciones materiales, descorporeizado.

A modo de conclusión

He procurado aventurar un recorrido por los registros de las relaciones entre experiencia y testimonio, entre cuerpo y palabra, a partir de una reflexión que parte del supuesto de que los cuerpos de las mujeres han sido y son un territorio de combates, de experiencias hondamente traumáticas, difíciles de nombrar. De allí la relevancia que he asignado a la cuestión del testimonio, procurando seguir un hilo que conduce desde el relato de las experiencias de exterminio a las experiencias de la sexuación.

La experiencia singular de la diferencia sexual se halla siempre marcada por la cultura, las instituciones políticas y el lenguaje, y puede ser relatada en diversos registros: el político, el confesional, el colectivo.

Muchas de las experiencias de mujeres son dichas a menudo con palabras prestadas. Experiencias de la corporalidad, del dolor, de la soledad, del abandono, de la clandestinidad, experiencias de autonomía y afirmación política, experiencias de construcción de lazos entre mujeres, de habilitación para nuestras palabras en un mundo que nos es aún hostil, experiencias cuya recuperación y escucha requiere de una dimensión política: la que puede restituir el diálogo entre mujeres, un diálogo que confiera dignidad y autoridad, que nos coloque en el lugar de nuestras decisiones autónomas como sujetas corpóreas, trabajando sobre nosotras mismas, allí donde empieza el dolor, allí donde las imágenes espantan, desaprendiendo las creencias inculcadas.

La apelación al testimonio abre una serie de dimensiones: a la vez que es un recordar y nombrar que restaura la fuerza que proviene de nuestras antepasadas, impulsa con fuerza creativa hacia el futuro, establece una relación otra con la palabra.

Si hemos preferido nominar como testimonio el acto de poner en palabras la experiencia inaudita de las mujeres es porque atendemos a la dimensión ética de la palabra, a

las posibilidades que ella abre al desestructurar las prohibiciones establecidas por el dominio patriarcal sobre los cuerpos de las mujeres.

Poner palabra puede que nombre nuestros secretos terrores, pero también hace lugar a un impensado para el orden patriarcal, respecto de poder decidir sobre nuestros cuerpos. El registro que se imprima al relato habilitará diferentes y singulares recorridos.

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo, Homo sacer III*. Barcelona: Anagrama, 2002.
- ALCOFF, Linda Martín. "Merleau-Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia." *MORA – Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género*, n. 5, Buenos Aires, n. 5, p. 122-138, ago. 1999.
- BENJAMIN, Walter. "Ensayos Estéticos y Literarios: El Narrador." In: *Obras Completas*, Libro II, v. 2, Madrid: Abada, 2009 [1989]. p. 41-68.
- _____. "Sobre el concepto de Historia." In: *Obras Completas*, Libro I, v. 2. Madrid: Abada, 2008 [1942]. p. 305- 318.
- CALVERA, Leonor. *Mujeres y feminismo en la Argentina*. Buenos Aires: GEL, 1990.
- CIRIZA, Alejandra. "Notas sobre ciudadanía sexual. El derecho al aborto y la ciudadanía de las mujeres en el debate argentino." *Revista Escenarios Alternativos*. Disponible en: < <http://www.escenariosalternativos.org/default.asp?buscar=ciriza> > . Acceso en: 2007.
- COLAIZZI, Giulia. "Feminismo y Teoría del Discurso. Razones para un debate." In: _____. (Ed.). *Feminismo y Teoría del Discurso*. Madrid: Cátedra, 1990.
- COLECTIVO MA COLÈRE. *Mi cuerpo es un campo de batalla*. Valencia: La Burbuja, 2009 [2004].
- CSORDAS, Thomas. *Embodiment and Experience. The existential ground of cultura and self*. USA: Cambridge Studies in Medical Anthropology, 2003 [1994].
- DE BEAUVOIR, Simone. *El segundo Sexo*. Madrid: Cátedra Feminismos, 1999 [1949].
- FAUSTO STERLING, Anne. *Cuerpos Sexuados*. Barcelona: Melusina, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- GRAMSCI, Antonio. *Antología*. México: Siglo XXI, 1986.
- hooks, bell. *Reel to Real: Race, Sex, and Class at the Movies*. EEUU: Routledge, 1996.
- LEVI, Primo. *Trilogía de Auschwitz. Si esto es un hombre. La tregua. Los hundidos y los salvados*. México: Océano, 2005.

- LORDE, Audre. *La hermana, la extranjera. Artículos y Conferencias*. Madrid: horas y Horas, 2003 [1984].
- MARX, Carlos. *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires: Editorial Anteo, 1975 [1851].
- RICOEUR, Paul. *Texto, Testimonio y Narración*. Chile: Editorial Andrés Bello, 1983 [1972].
- SARLO, Beatriz. *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires: Siglo veintiuno, 2005.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. "¿Puede hablar el subalterno?" *Revista Colombiana de Antropología*, Colombia, v. 39, p. 297-364, 1988.
- STONE-MEDIATORE, Shari. "Chandra Mohanty y la revalorización de la experiencia." *Hiparquía*, v. 10, n. 1, p. 85-107, 1999.
- TORRAS, Meri. *El poder del cuerpo. Antología de poesía femenina contemporánea*. Madrid: Castalia, 2009.
- VIOLI, Patrizia. "Sujeto lingüístico y sujeto femenino". In: COLAIZZI, Giulia (Ed.). *Feminismo y teoría del discurso*. Madrid: Cátedra, 1990.
- _____. *El Infinito Singular*. Madrid: Cátedra Feminismos, 1991.

[Recebido em 20 de fevereiro de 2012
e aceito para publicação em 6 de maio de 2013]

The Power of Testimony, the Experiences of Women

Abstract: *The aim of this article is to specify the relationships between corporal experiences of women and testimony. A long habit of subordination has expropriated the women of the possibility of speaking of their bodily experiences. Thus, the importance of the singularity of their testimonies, which implies beginning to speak in a situation of impossibility of the language. This is always the account of a traumatic event, but which could also not be spoken about. The individual who speaks shows an awareness that, even though insufficient, constitutes a knowledge that has not been registered before. The testimony brings into play the link between language and documentation. It demands a subjectivity that is able to testify the very possibility of speaking, an individual capable of speaking "unprecedented" words, and who produces, with it, an ethical intervention. The authority of testimony depends on an immemorial relationship between the unspeakable and that which can be said, it produces a word which mentions a singular experience. Women's words who account bodily experiences mention a fundamental dimension of our experience: the experience of sexual difference. It produces a dislocation in the alleged neutrality of the language. This is a reflection which opens up the possibility of naming the unspeakable.*

Key Words: *Feminism; Testimony; Experience; Words; Sexual Difference.*