



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía

Testimonio y Feminismo

*La potencia política de los testimonios para la
acción feminista*

Informe de Seminario para optar al grado de Licenciatura en Filosofía

Estudiante: Carla Rivera Orellana
Profesora responsable: Olga Grau Duhart

Santiago, Diciembre 2019

(...)

*Tantas flores serían necesarias para secar los húmedos pantanos
donde el agua de nuestros ojos se hace lodo;
arenas movedizas tragándonos y escupiéndonos,
de las que tenaces, una a una, tendremos que surgir.*

*Amanece con pelo largo el día curvo de las mujeres.
Queremos flores hoy. Cuánto nos corresponde.
El jardín del que nos expulsaron.*

Gioconda Belli

Índice

| | |
|--------------------------------------------------------------------------|-----------|
| Introducción..... | 4 |
| I. El testimonio: aproximaciones desde una perspectiva filosófica | |
| El testimonio como fenómeno filosófico..... | 6 |
| Aporías del testimonio..... | 10 |
| II. Testimonio y Memoria | |
| Dimensión personal y colectiva de la memoria..... | 15 |
| La memoria como ejercicio colectivo..... | 17 |
| III. ¿Por qué testimonian las mujeres? | |
| Experiencia, cuerpo y testimonio..... | 22 |
| La trama histórica: subalternidad de las mujeres..... | 28 |
| IV. La potencia política del testimonio para el feminismo | |
| La experiencia colectiva del testimonio..... | 32 |
| Memoria feminista para la acción política..... | 34 |
| Reflexiones finales..... | 38 |
| Bibliografía..... | 40 |

Introducción

La idea para esta investigación comenzó como una pequeña inquietud en medio de las movilizaciones feministas que tuvieron lugar el año 2018, en Santiago de Chile y en resto del país. Aquel “Mayo Feminista” que movilizó a cientos y miles de mujeres en contra del acoso y el abuso sexual, y que tan pronto como comenzaron las organizaciones político feministas, se amplió a una denuncia general de todas las violencias contra las mujeres y disidencias sexuales.

Dentro de las muchas acciones del movimiento, me llamó la atención el fenómeno que levantó la denuncia. Las mujeres de todas partes y diversos espacios, plagaron con sus testimonios las redes sociales, la calle y los muros de las universidades. La intención de visibilizar la urgencia de la violencia patriarcal y la inoperancia de las instituciones ante las denuncias de las estudiantes, fue efecto de una olla a presión que tan sólo estalló por la indignación de las mujeres.

Gracias a la instantaneidad de internet, se abrió camino a otras formas de manifestar el descontento bajo consignas como “A mí también” o “Cuéntalo”, cuyos objetivos fue incentivar a todas a tomar la palabra respecto de sus propias experiencias de violencia de género vividas. De pronto se hizo patente, que todas habíamos guardado en el silencio muchos acontecimientos que remitían a este tipo de abuso.

Nacieron otras iniciativas, que haciendo uso de las publicaciones de internet, reunieron datos y los ordenaron para dar cifras impactantes de violencias de toda clase, desde el acoso callejero hasta la violación. Entre todas, creamos una red suficientemente grande, para propiciar un lugar legítimo de denuncia sobre aquello que estaba tan naturalizado que no significaba una urgencia.

Según el sitio web “Cuéntalo”¹, para el año 2017 mujeres de 60 países diferentes enviaron una suma total de cuarenta mil testimonios de agresión sexual en primera persona; once mil relatos en tercera persona (de mujeres muertas y/o desaparecidas) y cincuenta mil escritos en apoyo a la causa.

¹ <http://proyectocuentalo.org/#proyecto> (España, 2018)

Encontré, entonces, en la filosofía política feminista, una posición desde la que podía hacerme cargo teóricamente del fenómeno del testimonio y la memoria colectiva, a la luz del movimiento social del que participé.

En esta tesina, intento resolver al menos los nudos claves en torno al testimonio y la memoria colectiva. Parto para ello con una aproximación filosófica del relato testimonial, y la cadena de conceptos que se articulan a su alrededor: la verdad, la confianza y la sospecha.

En la segunda parte, me dedico a resolver las conexiones entre el testimonio y la memoria, en su dimensión personal y colectiva, para luego entregarme completamente a vislumbrar las características y rasgos esenciales que distinguen a los testimonios de mujeres a la luz de cuatro casos reales:

1. El testimonio de Domitila Barros, una mujer indígena boliviana.
2. El relato sobre la prisión política en Chile, de Marcia Merino, la “Flaca Alejandra”.
3. La denuncia de la compañera M. R, mediada por la Secretaría de Sexualidad y Género de FACSOS, Universidad de Chile.
4. El testimonio de una enfermera feminista, Diana Buñuelos, extraído de redes sociales.

Cada uno tendrá una aparición según lo requiera el análisis, con el propósito de dar cuerpo a las explicaciones.

Por último, hacia el cuarto apartado del escrito, me dedicaré a desarrollar la idea de la potencia política de los testimonios de mujeres y sus derivaciones en las posibilidades de acción para el feminismo, en relación a la conformación de una historia y una memoria colectiva que haga justicia a las experiencias de las mujeres.

I

El testimonio: aproximaciones desde una perspectiva filosófica

El testimonio como fenómeno filosófico

La consideración del testimonio como fenómeno filosófico no sugiere que éste sea por sí mismo un documento o discurso de este tipo. Sin embargo, éste constituye un espacio propicio de articulación de ciertas categorías pertinentes a la filosofía, fundamentalmente, la de *experiencia*.

En efecto, el testimonio por definición, comprende una operación oral o escrita, que “recurre a la experiencia de otros o a las aserciones de otros como método de prueba para las proposiciones que expresan hechos” (Diccionario de Filosofía, 1963, pág. 1133). Además, comprende la propia experiencia, el hecho de testimoniar involucra también la propia experiencia como exposición de una *verdad* o, como quedó dicho, como prueba de algo que intenta demostrarse o desmentirse.

Hasta ahora, tenemos que el testimonio se relaciona con los conceptos claves de experiencia y verdad. En torno a ello, entonces, cabe preguntar ¿qué estructura es la de éste para establecer estas conexiones? John Beverley, elabora un análisis de aquella estructura bajo el concepto de *anatomía del testimonio*, y expone, como primera aproximación al término que

(...) un testimonio es una narración -usualmente pero no obligatoriamente del tamaño de una novela o una novela corta- contada en primera persona gramatical por un narrador que es a la vez el protagonista (o el testigo) de su propio relato. Su unidad narrativa suele ser una “vida” o una vivencia particularmente significativa (Beverley, 1987, pág. 9)

¿Es, el testimonio, un género determinado? Esta es una cuestión que aún, según algunos autores/as, indeterminada. Su estructura interna presenta, no obstante, rasgos comunes a todas las producciones testimoniales, aún cuando éstas operan con diversas técnicas, se infiere la noción de vivencia personal o interpersonal (en tanto que puede el sujeto o la sujeta que ofrece su testimonio puede hacerlo en razón de una experiencia protagonizada por una tercera persona). Por lo tanto, si hemos de asignarle una

categoría al testimonio, podemos decir que se encuentra dentro de los márgenes de los géneros discursivos. Siguiendo a Yúdice, "testimonio" es un término que se refiere a muchos tipos de discurso, desde la historia oral y popular (people's history) que procura dar voz a los "sin voz" (1992, pág. 211).

¿Qué quiere decir esto? Pues, el testimonio, como lo indica su historia en Latinoamérica y otras partes del mundo, representa una clase de discurso emparentada con los sujetos y sujetas protagonistas de la historia popular. Con esto, tanto Yúdice como Beverley, estarán de acuerdo con que "los/las sin voz, usaron el testimonio como modo de documentar una situación de crisis, o como quedó dicho al comienzo de este capítulo, "una vivencia significativa".

La instalación de esas voces significa una disputa epistemológica donde, aquellos y aquellas que testimonian lo hacen sin el impulso de una necesidad académica y/o exclusivamente literaria. Las intenciones de los y las testimoniados están inevitablemente imbricadas en la situación o contexto sociopolítico desde el cual enuncian su propia experiencia.

Paul Ricoeur, por su parte, dirá que el testimonio, en ese sentido, es un portal de apertura epistémica que inicia con la memoria de un suceso pasado y que se mueve "en el plano de la representación del pasado por el relato, los artificios retóricos [y] y la configuración de imágenes" (Ricoeur, 2013, pág. 208) que buscan en los receptores, el crédito y la confianza acerca de lo narrado.

Usualmente, "el desarrollo del testimonio ha sido particularmente concentrado en los países del Tercer Mundo o entre las minorías nacionales o subculturas de las metrópolis" (Beverley, 1987, pág. 9). Por ello, es necesario remontarnos brevemente a los hitos más relevantes de la historia del testimonio, de esa manera podemos descubrir que el hecho de testimoniar tiene un trasfondo político.

Pues bien, la historia del testimonio en Latinoamérica –particularmente- inicia con la premiación de Miguel Barnet por *Biografía de un Cimarrón* en la Casa de las Américas (año 1969), abriendo la posibilidad de un nuevo género, el de los testimonios de sujetos y sujetas subalternos/as, marginales, provenientes principalmente de los sectores más explotados de la sociedad.

En consecuencia, coincidió que el apogeo de las producciones de tipo testimonial fue posibilitado por los acontecimientos más crudos en el contexto de dictaduras y crisis política en el Cono Sur del continente.

En el caso de Chile, por ejemplo, la consolidación de la democracia trajo consigo la publicación de variados testimonios escritos a partir de la experiencia de la prisión política, luego del largo periodo de dictadura cívico-militar. A la luz de estos hechos, es que es importante graficar cómo la instalación de esas voces víctimas de la violencia estatal, provocan grietas en el discurso hegemónico acerca de los sucesos vividos en aquella época.

Con el testimonio damos cuenta de la conciencia de algo que se ha vivido. La experiencia personal de ese algo, en ese sentido, se convierte en un instrumento fundamental para la comprensión e interpretación de la historia, que puede quedar manifiesto en el relato. Como indica Birulés,

La experiencia es una categoría que implica inevitablemente la primera persona del singular, de ahí que no solo deba ser analizada en términos de conocimiento o de prueba, sino que también deba tomarse en consideración con el nexo con categorías como las de veracidad y mentira, al tiempo que con el papel de las emociones (2011, pág. 21)

Efectivamente, es a la luz de la experiencia plasmada en el relato, que se puede elaborar un nuevo inventario de conceptos que abran paso a nuevas concepciones de los sucesos históricos que ya están establecidos y aceptados a nivel colectivo. En consecuencia, la literatura testimonial se convierte en un género subversivo para la institución convencional de la historia porque viene a disputar la posición de la verdad.

Uno de esos conceptos a reflexionar es el de *situación*; la situación del sujeto o sujeta testimoniante es relevante porque no es una narrativa ficcional, es un recuerdo que se actualiza voluntariamente y que puede aportar un dato relevante a la historia.

La problemática de la historia oficial y la inclusión de la experiencia de individuos/as marginales, es un problema que desde la filosofía podemos abordar

críticamente también. En efecto, “el testimonio se hace necesario precisamente porque la especificidad de la experiencia social es abstraída por teorías y estrategias de una política nacional que no tiene como meta real los intereses de los sectores subalternos del pueblo.” (Yúdice, 1992, pág. 216)

Los y las testimoniados tienen la oportunidad de reelaborar su propia experiencia bajo nuevos cánones y criterios de análisis, que como bien dice Yúdice, la historia tradicional no ha adoptado, abstrayéndola de su contexto, del núcleo mismo donde se ha de desarrollar el acontecimiento atestado. Son estos mecanismos, los que ocultan las versiones marginales de la historia bajo la imposición de la “verdad oficial”.

Usando palabras de Fina Birulés, es que podemos vislumbrar que el efecto de testimoniar desde el usual descrédito de la experiencia propia, es la “rehabilitación del yo”. Donde, necesariamente, la primera persona ha tomado la decisión de verbalizar aquello que estuvo oculto por múltiples razones. Ahora su voz, como explica la autora, emerge no sólo para identificar a las víctimas de la violencia, sino que produce reales “efectos morales o políticos”:

El discurso del testigo o del superviviente tiene, por supuesto, importantes efectos morales o políticos. Pero es importante distinguir entre la canonización de las víctimas y el potencial que tienen sus testimonios para lecturas críticas que permitan escribir la historia a contrapelo como atender a la complejidad de acontecimientos terribles de nuestro tiempo (Birulés, 2011, pág. 26)

Por lo pronto, podemos vislumbrar que la categoría de experiencia tiene al menos dos funciones fundamentales: tanto como concepto para el análisis de la historia y una resignificación de la misma y también como fuente inmediata a los y las individuos/as oprimidos/as que en un acto de conciencia de la propia historia, no intentan reponer el dominio de la verdad con la suya propia, sino que intentan derribar y desmontar aquella que está instalada gracias a diversos mecanismos políticos de los grupos dominantes.

Aporías del testimonio: entre la verdad, la confianza y la sospecha

Quedó dicho en el primer apartado, que el testimonio guarda una relación intrínseca con la experiencia vivida del sujeto/a testimoniante. Una vez expuesta la dimensión interna del testimonio, nos toca revisar la exterior, es decir, las condiciones en las que el testimonio se instala en la esfera pública.

En efecto, nos referimos a la relación del contenido del testimonio en tanto que es la experiencia vivida del sujeto o sujeta de la atestación. Ahora bien, la intención de corregir la historia oficial es uno de los ejes conceptuales que tienen que ver con la relación entre verdad, historia oficial y testimonio, en el que profundizaremos más adelante. Sin embargo, la confianza en los testimonios es de algún modo, otra dimensión de la verdad que involucra a todas y todas las personas receptoras de él.

De esta forma, partimos desde la base de que el testimonio goza de un carácter social, en el sentido de lo público. Con Ricoeur, descubrimos que el testimonio además, del uso como herramienta política reivindicativa de los grupos oprimidos, también tiene una función historiográfica, archivística y documental, eso sí, utilizada mayormente por instituciones formales. Su potencialidad, dirá el filósofo francés, radica en este mismo hecho: las múltiples utilidades del testimonio.

Sin embargo, estas funciones también anidan otros conflictos: la credibilidad del contenido estará sujeta a otros cánones que intentarán determinar su validez como prueba del suceso atestado. En este sentido, creo que el uso más habitual del testimonio es en el contexto judicial, en donde una persona ofrece su relato en calidad de protagonista o de testigo/a de un evento como tercera persona.

A media que determinamos la fiabilidad de un testimonio, damos cuenta también cuáles son las unidades de sentido con que los y las observadores elaboran un juicio de valor respecto del relato, y además, de la utilización de tecnologías implementadas para comprobar la verdad o falsedad del contenido.

Un ejemplo concreto de ello, es el uso de la cámara grabadora en tribunales, o bien, métodos más tradicionales como revisar si el texto o la declaración coincide

siempre que se emite. Esta clase de experimentación testimonial, deposita su confianza en la prueba audiovisual para determinar la confianza de los hechos narrados como mecanismo que permitiría la obtención de la verdad.

No obstante, las pretensiones de verdad de la tecnología jurídica desprestigian el núcleo de sentido más esencial del testimonio al aplicar sobre éste categorías que no se ajustan a la complejidad que supone elaborar, mediante el relato, la propia experiencia de un suceso pasado.

La archivación, del lado histórico, y la declaración ante un tribunal, del lado judicial, constituyen usos determinados ordenados, por un lado, a la prueba documental, y por otro, a la emisión de la sentencia. El uso corriente en la conversación ordinaria preserva mejor los rasgos esenciales del acto de testimoniar (Ricoeur, 2013, pág. 210).

La operación testimonial consta, mejor dicho, de otros procesos aún más relevantes para su consideración, más allá de su clasificación de verdadero o falso. Basado en el criterio de la fiabilidad, y no de la exactitud del testigo/a, propone que la articulación del testimonio y la confianza puede determinarse en torno a la propia hermenéutica del testimonio, que excede los esquemas clásicos de la verdad del conocimiento filosófico que está emparentado al alcance de una certeza, de una verificación y justificación.

La consideración de los testimonios y su clasificación implica que, como receptoras y receptores, estamos aplicando una cierta ética a la que recurrimos para evaluar nuestra confianza en el relato. La pregunta que surge acá es ¿cuándo creer o en qué creer?

Sin embargo, hay que ser cuidadosas/os. La escucha de los testimonios es parte de la operación del testimonio en su dimensión intersubjetiva, terreno en el que también se instalan los criterios de verdad. Desde la filosofía, existen sistemas rígidos de creencias que históricamente han ensayado métodos para la obtención de certezas; la historia, por su parte, también opera de forma similar al escoger ciertos sucesos en la

construcción oficial de ella misma, que pretende recoger los sucesos globales en orden cronológico, donde los hitos más relevantes tendrán un espacio inamovible.

Estamos acostumbrados y acostumbradas, a dar por sentado ciertas operaciones históricas, sin embargo, desde una mirada filosófica crítica, se abre la posibilidad de cuestionar los mecanismos que determinan aquello que se incluye en los esquemas de conocimiento verdadero.

De la mano de Birulés, damos cuenta que aquellos protocolos históricos con los que se elabora la historia oficial, dejan de lado las subjetividades de hombres y mujeres. En ese sentido, el testimonio hace tambalear esa estructura. No obstante, esto no quiere decir que el testimonio debe desplazar a la historia para desaparecerla por completo, al contrario, ella afirma lo siguiente:

Pero del cuestionamiento de los procedimientos tradicionales de la historia no se sigue que no haya diferencia entre el relato histórico que trata de comprender lo ocurrido y el recuerdo o la memoria colectiva (...) Hay una alta confusión entre memoria e historia, puesto que la primera tiende a absorber la segunda y el trabajo historiográfico se ve injertado de lo que sería tarea propia de juristas, los cuales señalan quiénes tienen responsabilidades penales, quién ha de ser restituido por los males injustamente sufridos (Birulés, 2011, pág. 28).

El testimonio como tal, o la reconstrucción de un acontecimiento pasado, es la interpretación de aquello que se trae al presente. Es improcedente, por lo tanto, exigirle exacta coincidencia con la realidad en función del criterio de verdad, dado que el relato tiene vinculaciones valóricas y emocionales con las escenas relatadas que no están en el orden exacto de los lineamientos espacio-temporales. El juzgar de los tribunales, puede descartar, en este sentido, un testimonio por no ser fiel en la descripción de detalles del espacio, la fecha o el día, aún cuando el contenido central de la denuncia en el testimonio no se vea afectado por ello.

De acuerdo con José Santos Herceg, “no resulta aventurado afirmar, por lo tanto, que los testimonios más que “reproducción” de la realidad de una experiencia son en realidad la “producción” de una versión posible de dicha experiencia” (2014, pág. 202)

Entonces, ¿cómo hacemos justicia a los testimonios al momento de recepcionarlos? Ricoeur propone, ante la aporía de la desconfianza, seis pasos esenciales en la operación del testimonio.

En primer lugar, existe una articulación entre lo narrado y lo vivido. Esto quedó explicado con anterioridad, hasta ahora, sabemos que la experiencia es una categoría fundamental para entender este paso, ya que como dice el filósofo, la particularidad del testimonio es que el autor o autora es a la vez protagonista del suceso, si no fuera así, el relato “se limitaría a una simple información” (Ricoeur, 2013, pág. 211). Por otro lado, aquello que se testimonia debe ser un hecho relevante en la historia personal del sujeto/a y en muchos casos, también para la historia colectiva.

El segundo componente es la inseparabilidad del sujeto o la sujeta que elabora el relato. Aquello que se atesta, se hace desde la autodesignación. “De este acoplamiento procede la fórmula tipo *yo estaba allí*” (ibíd.) El/la testigo/a es a la vez narrador/a, por lo tanto, el contenido remite a sí mismo/a todo el tiempo, en el sentido de que su recuerdo es un recuerdo de sí mismo/a, a saber, es de carácter autorreferencial.

En tercer lugar, introduce la dimensión intersubjetiva del testimonio: cuando se testimonia, el sujeto/a dedica su relato a otras personas, es un diálogo que busca la aprobación y la confianza en los demás. En este sentido, es que el testimonio, al estar en situación de publicación, viralización o comunicación de uno o más hechos, se inscribe también en la dimensión política y social. La exposición pública derivará en una posible crítica o aprobación de terceros/as. Por lo tanto, supone confianza, pero a la vez, se arriesga a la sospecha.

Respecto de la sospecha, el cuarto punto de las operaciones del testimonio, refiere a este espacio controversial producido por la acreditación del mismo. El/la testigo/a pide credibilidad, adelantándose al posible descredito de sus palabras.

La quinta y sexta operación, hacen referencia a la fiabilidad del testigo/a, en cuanto éste pueda corresponder a su palabra; y por último, instala al testimonio como una “garantía de en el conjunto de las relaciones constitutivas del vínculo social”

(Ricoeur, 2013, pág. 213) ya que a la base del testimonio, está la confianza entre dos o más individuos/as, como muestra de un principio básico de comunidad.

La confianza en la palabra del/la otro/a, estrecha vínculos indispensables en la comunidad, es una muestra de interdependencia humana que es capaz de reconocer en el/la otro/a un sujeto semejante. Esto, como fenómeno intersubjetivo, cimienta la articulación de una sociedad. No obstante, la operación testimonial también encuentra otro destino aporético: en algunas ocasiones, no existe quién se haga cargo de la posición de receptor, dejando al testigo/a en el olvido.

El fenómeno del olvido, relacionado también con la justicia jamás encontrada, lo revisaremos en detalle, en el siguiente apartado.

II Testimonio y Memoria

Dimensión personal y colectiva de la memoria

¿Memoria personal o memoria colectiva? Esta pregunta corresponde a una discusión que ha intentado asignarle un/a sujeto/a primordial a las operaciones de la memoria. Si bien, una intuición primera puede decirnos que la memoria es personal, porque el hecho de recordar lo es, hay quienes afirman que la memoria es principalmente un ejercicio posibilitado por la vida en comunidad.

El testimonio, en ese sentido, es la prueba de una memoria declarada, que se instala –como vimos antes- necesariamente en la dimensión inter-subjetiva, en busca de confianza y credibilidad de otros/as. Sin embargo, existe una tradición filosófica que se remonta a San Agustín, en la que la memoria es defendida como la acción de recurrir a los propios acontecimientos pasados de la experiencia.

“(…) la memoria aparece como radicalmente singular: mis recuerdos no son los vuestros. No se pueden transferir los recuerdos de uno a la memoria de otro (…) la memoria es un modelo de lo propio, de posesión privada, para todas las vivencias del sujeto” (Ricoeur, 2013, pág. 128)

En este esquema, la memoria y la experiencia se articulan por la conciencia de la posesión de esta última. No obstante, esta consideración no debería ser excluyente con la existencia de una memoria colectiva, sino que, a mi parecer, pueden coexistir como dos dimensiones del mismo fenómeno.

Pues bien, el advenimiento de los recuerdos sucede en la realidad interna de cada una/o. En estricto rigor, la recurrencia a mi pasado o el acto de recordar, corresponde a una operación que sí depende del movimiento puramente individual; pero la memoria es aún más compleja que eso, ya que, no es tan sólo un receptáculo de saberes o una acumulación gradual de vivencias, sino que también me permite, como dice Jelin, “darle sentido a mi pasado” (2002, pág. 33)

De esa manera, con la memoria personal, nos inmiscuimos en el dominio del recuerdo, cuyo campo de acción es pragmático o sea, la búsqueda de algo concreto. El vínculo del pasado con la propia conciencia nos permite la certeza de saber que “aquel es *mi* pasado”, y a partir de esto, es que nos podemos proyectar al futuro sobre la base de la identidad.

A propósito de lo anterior, surgen varias interrogantes: ¿Quién recuerda? ¿El sujeto de la memoria es, fundamentalmente, uno/a o varios/as? Si es más de uno/a, ¿Cómo puede haber memoria colectiva?

Cuando se comparte un testimonio, por ejemplo, se comparte un recuerdo. La acción de la memoria, en pleno uso de la conciencia, escoge los elementos necesarios para la elaboración del relato, abordándolos con determinadas intenciones. A veces, se emplea la memoria para “disponer de conocimientos pasados” (Abbagnano, 1963, pág. 788) sin embargo, el discernimiento de la memoria no queda demostrada con la búsqueda en sí misma, sino en la reconstrucción significativa del recuerdo buscado.

Por eso, la categoría de *memoria* no tiene una sola posibilidad de trabajo. Por lo pronto, podemos identificar el uso teórico y metodológico que permitirá conceptualizaciones en diversas disciplinas; y por contraparte, la categoría de memoria en su sentido social, plural y como proceso de (re)construcción de la historia.

Una cuestión importante al respecto, es la siguiente: si bien el contenido del recuerdo se remonta a una vivencia personal directa, hay quienes proponen que esto está mediado por procesos sociales y colectivos. Porque el fenómeno del recuerdo y el proceso de memoria “no ocurre en individuos aislados sino insertos en redes de relaciones sociales, en grupos, instituciones y culturas” (Jelin, 2002, pág. 19)

A propósito de Maurice Halbwachs, sociólogo que aboga por una categoría de memoria colectiva, podemos decir que el hecho de recordar, está enmarcado en un contexto social inseparable incluso del contenido de aquel recuerdo que adviene. Según él, “sólo es posible recuperar la posición de los acontecimientos pasados en los marcos de la memoria colectiva” (Halbwachs, 1992, pág. 172). En consecuencia, aunque la facultad psíquica del recuerdo sea individual, está presente lo social.

Los recuerdos constan de ciertos códigos culturales que son transmitidos en comunidad, por eso Ricoeur dirá que “para acordarse, necesitamos de los otros” (2013, pág. 157). Es importante entender por ello, que la memoria social opera como el marco de los recuerdos compartidos e incluso como los márgenes del recuerdo en soledad. Si se entiende la categoría de memoria social como un ente autónomo e independiente de todos estos procesos, estamos en problemas, ya que la razón de ésta (categoría) es fundamentalmente necesaria para hablar del potencial político de las memorias ejercidas, como el testimonio.

La memoria como ejercicio colectivo

En efecto, la memoria entendida en su sentido colectivo y con la noción de marco social nos aporta a la vez, la noción de experiencia colectiva del testimonio y también otros procesos con resultados concretos del ejercicio de memorias: ya sean huellas como esculturas, monumentos, etc.

El fenómeno de construcción de memorias está vinculado originalmente con el objetivo de construir la historia. Sin embargo, así como el testimonio, es una posibilidad rica para sectores marginalizados de la sociedad, donde con las herramientas que tienen a disposición, trabajan en conjunto para empoderarse y disputar el espacio público del sentido común y la memoria de la historia oficial.

En el cono sur de nuestro continente, esto abrió la posibilidad a muchos actores nuevos, principalmente mujeres. Toda clase de mujeres, provenientes de diversos contextos sociales, como Domitila, una mujer boliviana, activista por los derechos del pueblo indígena. En su testimonio, ella elabora una serie de recuerdos que le permiten explicar su historia, pero también la de su comunidad. En el proceso reconstructivo de su biografía, remite permanentemente al vínculo original con su pueblo para explicar también su propia identidad.

Yo nací en Siglo XX el 7 de mayo de 1937. A los tres años, más o menos, llegué a Pulacayo y allá viví hasta los veinte. Por eso no me parece justo hablar de mi historia personal sin referirme a ese pueblo, al cual le debo mucho. Lo considero parte de mi vida (Viezzer, 1980, pág. 34).

El caso de Domitila es una gráfica exquisita para demostrar que incluso el proceso de rememoración personal responde a una matriz cultural compartida, por el cual, voluntaria y activamente se priorizan los hitos más relevantes en la denuncia por las injusticias sociales, en la propia vida sin desmarcarla de la comunidad.

En razón de lo anterior es que la memoria, en el ejercicio de traer lo ausente al presente, a diferencia de la imaginación, se debe a la representación de una verdad que elabora a través de la reflexión de la experiencia y no a partir de la imitación de imágenes. En cuyo caso, según la lectura de Ricoeur acerca de los griegos, la memoria inscribe su búsqueda en la dimensión temporal (2013, pág. 46).

“Las recogidas de la memoria no se limitan a las imágenes de las impresiones sensibles que la memoria arranca a la dispersión para reunir las, sino que se extienden a las nociones intelectuales, que podemos decir, aprendidas y, en lo sucesivo, sabidas” (Ricoeur, 2013, pág. 131)

Lo que subyace al testimonio, en virtud de la experiencia, también es el tiempo (pasado). A la luz del concepto de búsqueda del recuerdo, es que Ricoeur explica, a través de un binomio de evocación-búsqueda, tomando el esquema aristotélico de memoria, la diferencia fundamental entre la facultad activa de la pasiva, en torno a la memoria ejercida.

Evocación (en griego, *mnêmê*), corresponde al advenimiento del recuerdo. Por el contrario, la búsqueda (*anamnêsis*). La diferencia crucial entre ambas radica en que en el primer caso, el recuerdo se percibe, de forma pasiva, como una afección. La búsqueda, en cambio, es un trabajo activo del pensamiento (ibíd.)

La participación activa de los sujetos, llevado al plano social, se manifiesta en lo que más arriba llamé como disputa de la historia. Manifiesto claro de esto son los testimonios de prisión política que se abren paso en la historia oficial aportando nuevas interpretaciones de los hechos y visibilizando nuevos agentes sociales.

El sentido de corrección a las memorias ya instauradas, adviene con el giro subjetivo de las investigaciones históricas. Vale decir que la pluralidad de memorias y los nuevos y nuevas protagonistas de los sucesos históricos significan una tensión constante entre

sectores subalternos respecto de los dominantes. De acuerdo al análisis de la memoria social, esto levantó también otras posibilidades para el testimonio.

Tal como el testimonio de Domitila, existe también el de Rigoberta Menchú (Elizabeth Burgos, 1985), una nueva forma de mediar testimonios a través de terceras personas. Esto se convirtió en una herramienta para la investigación social, de corte historiográfico, que trabaja con “la fuente”, en este caso las protagonistas directas de una realidad, para dar a conocer no sólo la experiencia marginal, sino como una crítica directa al capitalismo. Es decir, el análisis de los mecanismos de exclusión, en el caso de las mujeres indígenas, a partir de la experiencia vivida.

La noción de disputa en relación con la memoria social histórica, nace a partir de la catástrofe. Como revisamos en el primer capítulo, la situación de urgencia de los sujetos y sujetas subalternos, respecto al deber ético de dar testimonio por la reivindicación de sí mismos/as, y la de todos los demás víctimas, también hay una resistencia al olvido de la propia historia. El olvido, en este caso, significaría la impunidad de los perpetradores de la violencia en contra de los/las testigos/as.

Dar testimonio de la muerte, es una emoción suficiente, absorta, de hacer memoria. Es un intento de triunfar sobre el olvido, aun conociendo sus mecanismos perversos (Rodríguez, 2003, pág. 1161)

En Chile, aunque lamentablemente, existe una producción de testimonios extensa en relación con el periodo de dictaduras. Marcia Merino, alias, “La Flaca Alejandra”, titula su testimonio “Mi verdad. Más allá del horror, yo acuso...” (1993). Deja manifiesta la disputa por su propia verdad:

Durante largos años viví en un territorio de nadie, arrastrando un pasado que no quería reconocer, aferrada a mi sobrevivencia, estigmatizada con una leyenda negra que a medida que pasaba el tiempo se hacía más indeleble. ¡Cuántas veces anhelé contar mi verdad! (ibíd. pág. 7)

Sin duda, la verdad en el testimonio resiste a tiempos de caducidad. La memoria posibilita el hecho de poder hablar, respetando los procesos subjetivos de cada quien que testimonia. La reivindicación, en ese sentido, es un anhelo que se guarda en la realidad interna, impulsada por los recuerdos enmarcados en la catástrofe social y que

tiene susceptibilidad de ser comunicada para convertirse en un potencial documento de denuncia.

La memoria de los hechos violentos, traumáticos, es una oportunidad, como dice Jelin, de proyectarse desde el presente hacia el futuro, con anclaje en la identidad. Elaborar lo traumático, dice, “implica poner una distancia entre el pasado y el presente de modo que se pueda recordar algo que ocurrió, pero al mismo tiempo reconocer la vida presente (...) a diferencia de la repetición traumática, el pasado no invade el presente sino lo informa” (2002, pág. 69)

Son los vacíos entre las memorias subjetivas y la historia oficial, los que absorben las experiencias subjetivas de las víctimas y estacan los procesos de reivindicación. La memoria o como dice Birulés, la Rehabilitación del yo, no pretende ser idéntica a la historia, ni reemplazarla, aunque es una fuente de información crucial para su conformación. No obstante, existen mecanismos de orden sistémicos, políticos, que gestionan las memorias y olvidos de cierta forma estratégica para el beneficio de sus intereses.

Acá la memoria colectiva en tanto acción política, no requiere de la interacción social tan sólo porque es inevitable en su dimensión teórica, sino que es necesaria para iniciar movimientos concretos en contra de las apropiaciones hegemónicas de la memoria. La construcción simbólica de la historia, es manipulable desde los dominios de la sociedad capitalista: puede gestionarse desde la escuela, la academia y las instituciones, como los museos, memoriales y otros lugares de espacio y participación pública.

La administración de estos elementos puede incluir lo que desee, y también omitir; la omisión de las partes incómodas de la historia también son parte de la memoria, como memoria no contada. En ese sentido, “el olvido no es una ausencia o vacío. Es la presencia de la ausencia, la representación de algo que ya no está, borrada, silenciada o negada” (Jelin, 2002, pág. 28)

. En el despliegue de estrategias políticas de resistencia y movimientos colectivos por el reconocimiento público y la recuperación de espacios territoriales ligados a los eventos catastróficos, por cuestiones de cambio generacional y condiciones materiales, hay quienes participan sin haber sido víctimas directas de la violencia y la opresión que

se denuncia. Y es que el olvido, no tan sólo es una operación de los grupos opresores, también es una responsabilidad social que no atañe sólo a los y las protagonistas de la experiencia del horror. Existe una carga afectiva ente quienes son receptores activos y activas de los testimonios y testigos/as de las luchas de otros grupos subalternos que quizás, no le vinculan por pertenecer a otro sector social.

Ante eso, se abren posibilidades diversas: hacerse participe, o quedarse al margen. La memoria ejercida a través de testimonios, declaraciones, memoriales, marchas y toda clase de organización, viene a aglutinar los grupos sociales afectados y afectadas por distintos mecanismos de violencia, que se encuentran disgregados entre sí.

¿Es legítima la participación de quienes no vivieron en carne propia la represión?

Existe el peligro (...) de anclar la legitimidad de quienes expresan la verdad en una visión esencializadora de la biología y el cuerpo. El sufrimiento personal (...) puede llegar a convertirse para muchos en el determinante básico de la legitimidad y la verdad. Paradójicamente, si la legitimidad social para expresar la memoria colectiva es socialmente asignada a aquellos que tuvieron una experiencia personal de sufrimientos corporal, esta autoridad simbólica puede deslizarse fácilmente (...) a un reclamo monopólico del sentido y del contenido de la memoria y de la verdad. (Jelin, 2002, págs. 61-62)

Vivir colectivamente, implica hacerse cargo también de los procesos de memorias respecto de las crisis políticas, las violencias y el terrorismo de Estado. No sólo porque pudo haber sido aquella mi experiencia en el pasado, ni porque pudiera sucederme en el futuro, sino porque cada catástrofe social implica procesos de olvido y ocultamiento que debilitan la interacción social, propiciando un escenario para la corrupción, la impunidad y la posibilidad de otras violaciones a los derechos humanos.

III

¿Por qué testimonian las mujeres?

El testimonio y la posibilidad de tomar la palabra

Experiencia, cuerpo y testimonio

Decidí escribir sobre los testimonios de mujeres en un apartado exclusivo en mi investigación y necesito explicar el porqué. Con los testimonios de mujeres nos remontamos a la explicación de la categoría de experiencia en su manifestación social concreta. En efecto, hasta acá he dado cuenta de cómo se articulan ciertos conceptos y categorías desde una mirada filosófica y ahora veremos cómo éstas encuentran en el caso de las experiencias de mujeres, aperturas a nuevos problemas específicos que atañen a otras formas de violencia.

¿Qué conduce a una mujer a dar su testimonio? Sin duda, las razones de cada una de las mujeres que han compartido su vivencia por medio de un relato oral o escrito, remiten a diversas situaciones y contextos. Hablar sobre “los testimonios de mujeres” no se lo hace aquí desde un sentido universal, a saber, no se trata de universalizar la experiencia de las mujeres, ni establecer un modelo único del relato sobre la experiencia de la violencia, al contrario, cada relato en su singularidad contribuye a la construcción de nuevos parámetros de comprensión y configuración de las mujeres en la historia en tanto sujetas políticas.

La expresión “testimonios de mujeres” o “relatos de mujeres” tiene la intención de expresar la pluralidad de narraciones acerca de lo vivido con respecto a un tipo de violencia que si bien, no homogeniza las experiencias singulares en una sola indistinta, nos permite deducir que existe un despliegue sistemático de agresión posibilitado por las relaciones de poder entre hombres y mujeres, amparadas en la creencia de la supremacía autoadjudicada de los varones que le llevan a justificar y normalizar el cometer abusos y otro tipo de prácticas que denigran de múltiples formas a las víctimas.

La posibilidad de tomar la palabra para una mujer (como para cualquier sujeto históricamente oprimido), es de algún modo, una forma de transgresión de esta

estructura de sujeto dominante-dominado, que a lo largo de la historia la ha relegado a una situación de vulnerabilidad y silencio que perpetúa la violencia.

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 (Rodríguez, 2003, pág. 1150)

Cada sujeta testimoniante, entrega su relato con la necesidad de registrar y denunciar a su agresor en particular, y/o ofrecer una interpretación crítica de su propia vivencia bajo sus propios criterios de enunciación no impuestos por terceros y sin juicios de valor. Porque, tal como dice Joan Scott, “la experiencia ya es de por sí una interpretación y al mismo tiempo, algo que requiere ser interpretado” (1999, pág. 82)

Muchas veces se hace el llamado a otras personas a romper el silencio sobre acontecimientos similares a los de su propia historia, otras veces –además- se expresa la necesidad de hacer justicia ante la negligencia de las instituciones respecto de casos de acoso y abuso sexual, entre otras formas de violencia contra las mujeres.

Hubo muchas ocasiones en los últimos cinco años en que quise hablar, en que me dijeron que “debía hacerlo, que era el momento”. Hoy me siento lo suficientemente fuerte y apoyada como para hablar. (...) Hoy ya me cansé de ser yo quien siente culpa al verle la cara. Hoy quiero que sea el último día en que, al verlo, la que sienta vergüenza sea yo. (Relato de M. R, 2018)²

Los relatos de mujeres, como todos los testimonios, poseen una carga emocional que las ha llevado a guardar silencio por mucho tiempo respecto de situaciones de violencia. La gran mayoría de los relatos testimoniales en general, están escritos y/o publicados mucho tiempo después de ocurridos. El miedo a la desconfianza de los pares, tiene que ver, en el caso de las mujeres con que el receptor esperado de toda

² Este relato fue publicado y compartido mediante el perfil virtual de Facebook de SESEGEN FACSO, Universidad de Chile.

situación testimonial (al modo que Ricoeur propone) no existe o no tiene la disposición ideal para acoger el relato de su experiencia. ¿Por qué?

La palabra de las mujeres es descalificada a menudo, ya sea porque el hecho que denuncian constituye un suceso muy normalizado, o bien, porque su voz no tiene la autoridad necesaria para abrirse paso en la multiplicidad de voces.

Es sumamente necesario comprender el porqué las mujeres han conformado otra clase dominada a lo largo de la historia, y es que, tal como otros sujetos/as subordinados en el sistema, están en muchos casos, en la intersección de múltiples opresiones donde la discriminación por la marca sexuada de sus cuerpos es una más y común a todas, en distintos niveles.

Pero esta opresión es diversa y se modaliza, es decir, el poder sobre los cuerpos de las mujeres y otros sujetos oprimidos, va transformándose y adecuándose con el tiempo y las nuevas tecnologías del sistema. El discurso, a nivel social, es una de esas dimensiones que invisibilizan la existencia, el trabajo, y la experiencia de las mujeres como Sujeta de derechos, como Sujeta histórica, como Sujeta política. Existe 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” (Rodríguez, 2003, pág. 1149).

El testimonio entregará a cada una la posibilidad de instalar su voz en un terreno hostil que las resiste; y es por eso que los documentos elaborados por mujeres respecto de la violencia específicamente machista, estén dispersos y disgregados y por lo mismo se tratan de “literatura urgente, de esa escrita al calor de la coyuntura” (Ciriza, 1994, pág. 42).

En efecto, el lugar desde el que se enuncia el testimonio es relevante en tanto que éste es una reelaboración de una experiencia particular que revela distintas complejidades. La articulación del lugar de la experiencia, el cuerpo como posibilidad de esa experiencia y la palabra son fundamentales tanto para el análisis de esta clase de relatos como también para la recepción de ellos.

A saber, el destino, o a quién(es) está dirigido es parte también del proceso de quien decide compartir el acontecimiento de lo vivido. Esto también hará que la urgencia con la que se rememora el hecho contado quede manifiesta.

En relación con lo anterior, es clave destacar en este punto, que con la ola de denuncias y testimonios de mujeres, así también con la rapidez con que pueden publicarse, se dejó ver un fenómeno nuevo respecto del tipo de testimonio que se practicó, en particular, en Latinoamérica desde los años 60-70, cuyo contenido era acerca de la violencia de la prisión y persecución política y el horror del terrorismo de Estado.

Los testimonios de mujeres en los últimas movilizaciones feministas, iniciaron la apertura a otros hechos denunciados que no lo eran antes por estar en condicionado silencio o muy normalizados. Estas experiencias remiten al acoso callejero, al acoso sexual en la escuela, en la universidad, en el trabajo, en el contexto de fiesta, en la familia. Toda clase de abuso e incluso conductas referentes a la irresponsabilidad afectiva y sexual.

“Desperté en medio de la noche ya sintiendo mucho menos los efectos del alcohol en mi cuerpo y estaba en un colchón al lado de varios más en el living. Éramos varixs durmiendo ahí, Sharly estaba a mi lado y me dio vergüenza no recordar qué había pasado. Como estábamos con más gente, no lo pensé mucho más, me di vuelta y seguí durmiendo. Ya con luz de día, recuerdo despertar porque sentí movimiento. No entendía mucho, apenas abrí los ojos sentí una mano en mi vagina, tocándome, intentando masturbarme. Sharly había metido su mano por debajo de mis jeans y mis calzones. Me paralicé. No supe qué hacer. Yo era virgen en ese momento y tenía poquísima experiencia sexual, me dio vergüenza y asco.” (Relato de M. R, 2018)

El relato anterior corresponde a una estudiante de la Universidad de Chile denunciando públicamente a un compañero que cometió abuso sexual contra ella en un contexto de fiesta cinco años antes de la fecha de publicación del testimonio (aproximadamente 2013). Entre los detalles que expone sobre el hecho mismo, también realiza un análisis sobre lo vivido, invitando a otras compañeras a romper el silencio

sobre estas situaciones normalizadas, con el fin de conseguir un espacio seguro para todas.

La lógica de este “nuevo contenido testimonial” deja manifiesta la relevancia de ciertas conductas que antes no constituían una razón “demasiado urgente” para testimoniar. Podemos pensar, que el hecho de compartir dichas experiencias, pone en relevancia y amplía nuestras nociones de violencia en cuanto a cómo se ejecutan, donde y quién puede ejecutarlas.

Los estudios sobre el testimonio comenzaron con grandes e importantes sucesos históricos, como la Segunda Guerra Mundial, el Holocausto, las dictaduras militares, etc. Y, entre todas esas experiencias, los testimonios de mujeres, presentan rasgos comunes del tipo de violencia específica perpetrada en todo contexto: desde la prisión, el encierro forzado, hasta la calle o la vida doméstica cotidiana.

De todas esas vivencias, el dato relevante es que la violencia contra las mujeres se centra fundamentalmente en su cuerpo. Se ejecuta de distintas formas, desde la violencia simbólica, hasta la física y/o sexual. Los mecanismos de regulación de nuestros cuerpos tienen implicaciones de tipos emocionales, psicológicas que nos llevan a tener pensamientos de culpa con el propio cuerpo. ¿Qué, por cierto, nos deja más vulnerables que el hecho de vivir con rechazo de nosotras mismas?

La pérdida y la vulnerabilidad parecen ser la consecuencia de nuestros cuerpos socialmente constituidos, sujetos a otros, amenazados por la pérdida, expuestos a otros y susceptibles de violencia a causa de esta exposición. (Butler, 2006, pág. 46)

¿Qué hace del cuerpo de las mujeres un territorio tan vulnerable? Prefiero decir, que es “vulnerabilizado”. En ese sentido, me refiero a que cuando hablamos de cuerpos vulnerables, puede parecer que las mujeres, las disidencias sexuales e incluso los niños y niñas, que son sujetos/as expuestos históricamente a la violencia, son natural y esencialmente débiles. En cambio, lo que espero demostrar en el siguiente análisis, es el funcionamiento de ciertos mecanismos de violencia sistemática los que ponen en esa situación de vulneración a las mujeres y otros sujetos.

La vulneración sexual, por ejemplo, genera en las víctimas un silencio que se repite en variados testimonios. Cada denuncia comienza con la confesión del silencio que se tuvo por años, debido a la vergüenza; la vulneración es un despliegue de poder sobre otros cuerpos, donde el sujeto dominante pareciera reafirmar su posición.

En el contexto de prisión política por ejemplo, son muchos los casos de mujeres que vivieron una violencia de corte sexual, patriarcal. Pareciera entonces, que la represión sí tiene género, una forma especial de aplicarse según el cuerpo perpetrado.

Los símbolos del dolor y el sufrimiento personalizados tienden a corporizarse en mujeres, mientras que los mecanismos institucionales parecen <<pertenecer>> a los hombres (Jelin, 2002, pág. 99)

Existe un colectivo francés llamado Ma Colère, que utiliza la técnica del testimonio para exponer las experiencias corporales de las mujeres a lo largo de su vida. Estas abarcan toda clase de violencias en todos los niveles, desde la pobreza hasta la violación. Porque el cuerpo de las mujeres también es soporte de discriminación racial y étnica, como punto en el que converge toda clase de exclusión social.

Existe una expulsión de los cuerpos de mujeres por la fuerza de los mecanismos de violencia patriarcales; y en tanto son significativas para la realidad, aportan aquella vivencia como un recurso de análisis social. Nos referimos a una circunstancia histórica, en la que las mujeres son puestas; el feminismo negro ya propuso, que las experiencias están ligadas a la conciencia de un grupo y éstas van transformándose a medida que se transforman las condiciones de vida (Feminismos negros. Una ontología, 2012, pág. 106)

Sin embargo, pese al reconocimiento de la opresión como algo común, incluso dentro de las mismas poblaciones femeninas, existen diferentes formas de aplicación de la represión. Ya decíamos, que el cuerpo también es lugar de conflictos socioeconómicos y raciales, que harán que una mujer indígena como Domitila, tenga otras concepciones acerca de la experiencia de ser mujer, que otra no indígena.

Dado esto, es que el testimonio en razón de la experiencia subjetiva, indicará rasgos relevantes a la trama histórica de cada una. No todas, en efecto, tomarán la palabra desde el mismo lugar de enunciación. Aquí, es donde reconocemos a partir de la narración testimonial, rasgos de la propia identidad. En el caso de Domitila, por ejemplo, el *yo* de su testimonio, refiere a su pueblo.

La historia que voy a relatar, no quiero en ningún momento que la interpreten solamente como un problema personal. Porque pienso que mi vida está relacionada con mi pueblo. Lo que me pasó a mí, le puede haber pasado a cientos de personas en mi país. (Viezzler, 1980, pág. 9)

El feminismo “es una política del cuerpo” (Rodríguez, 2003, pág. 1154), caminará del lado de las críticas a la representaciones universales de los géneros; además, tal como el testimonio, proporciona a los cuerpos violentados por las prácticas machistas, un espacio desde el cual se puede recoger la experiencia subjetiva para otorgarle la relevancia debida, desde una perspectiva histórica y política de la violencia. Esto significa una transformación de los paradigmas, que poco a poco, ha complejizado el análisis del abuso a grupos subalternos como las mujeres, también a la luz de los testimonios.

La trama histórica: la subalternidad de las mujeres

Para comprender el fenómeno completo del porqué las mujeres tienen razones específicas para tomar la palabra, ya sea en un contexto de crisis social, o bien, durante el transcurso “normal” de la vida cotidiana, es necesario exponer el entramado de opresiones que ponen a una sujeta/o en condición de subalternidad.

Las condiciones materiales, es decir, el contexto político y socioeconómico, así como la marca sexuada de un cuerpo, determinan sus condiciones de vida y también las posibilidades que tiene de tomar la palabra. La exclusión social de los sujetos y sujetas, responde a muchas razones: pueden ser criterios de discriminación étnica, racial, sexual, social, etc.

Sin embargo, el reconocimiento de los efectos de la violencia en las experiencias corporales, no es suficiente para dar con una explicación al origen de la marginalización social. Sabemos que hay sujetas subalternas por ser mujeres, por ser mujeres y negras, por ser mujeres, negras y pobres, etc. Estos, aunque importantes de reconocer, no son más que los resultados de la privación de ciertos derechos sociales.

Para ser más concreta, la trama histórica que rodea a los sujetos y sujetas subalternos/as, comprende, específicamente, un conjunto de “mecanismos a través de los cuales personas y grupos son despojados de la participación de los derechos sociales” (Gacitúa & Davis, 2000, pág. 13) Éstos [mecanismos] no tan sólo son una negligencia del estado, al no poder cubrir con las necesidades de todas y todos, sino que están avalados en muchos casos por las mismas instituciones, que reproducen y generan la precariedad.

Las mujeres, como sujetas sociales, están dentro del escenario de la precariedad de la vida y muchas veces, sufren la opresión extra que la alianza entre el patriarcado y los mecanismos de empobrecimiento, producen contra su cuerpo. Rosana Rodríguez, dirá que “en las actuales condiciones del capitalismo tardío, el cuerpo se convierte en uno de los espacios principales de contradicción social.” (Rodríguez, 2003, pág. 1152)

En razón de lo anterior, es que podemos decir que la trama histórica de las mujeres ha sido el patriarcado; un conjunto de mecanismos que excluyen a las mujeres de la participación de ciertos derechos humanos y sociales, amparados en la subordinación arbitraria de ella respecto de los hombres. La complejidad de estos mecanismos encuentra su punto cúlmine cuando establece una relación estrecha y retroalimentaría con el capitalismo.

En palabras de Ciriza, las mujeres se encuentran entre dos encrucijadas históricas (1994) donde las mujeres se han visto desde la modernidad, enfrentadas las contradicciones entre producción/reproducción, público/privado y varón/mujer.

El quiebre de estos espacios produce una agudización de la opresión de las mujeres a través del orden material que se impone en la vida de la sociedad, sobre todo en los sectores más vulnerables.

Al hablar de opresiones, necesitamos ser cuidadosas/os. Desde el feminismo, incluso, no podemos elaborar un análisis que suponga que las mujeres son afectadas por igual. Hay que admitir, que no todas las mujeres tienen las mismas posibilidades de inscribir sus voces en el espacio público, y no sólo eso, sino que también no tendrán la misma credibilidad.

Domitila Barros, habla desde su posición de mujer indígena. Ella no elabora una crítica feminista, sin embargo, a medida que relata su historia, decide incluir elementos esenciales de su propia experiencia como mujer activista y sindicalizada, que sirven para realizar un análisis crítico con perspectiva de género. Ella cuenta, como los hombres de la comunidad no permiten que sus compañeras se organicen y participen en política. Dice:

(...) a pesar de todo lo que hacemos todavía hay la idea de que las mujeres no realizan ningún trabajo, porque no aportan económicamente al hogar, que solamente trabaja el esposo porque él sí recibe un salario. (Viezzler, 1980, pág. 25)

La condición de subalternidad de una mujer como Domitila, consta de una opresión por parte de un sistema que la empobrece y expulsa por ser indígena. Y, además, ha de sufrir doblemente la explotación al interior de su hogar y la comunidad donde los hombres no permiten que participe en la organización política y además, invisibilizan su trabajo por la ausencia de un salario.

En contraste, la identidad de una mujer que se autodefine como feminista en virtud de su experiencia, deja en evidencia claves importantes para comprender cómo la alianza patriarcado-capital, no repercute de igual forma en las vivencias de todas las mujeres, y en consecuencia, tiene efectos múltiples y variados en las identidades de cada una.

Soy feminista porque cuando era pasante un tipo llevó del pelo a Silvia, su esposa, exigiendo que le quitaran el DIU porque “le pinchaba” cuando tenían sexo. Entre lágrimas ella murmuró “por favor retíramelo, ya no quiero más problemas”. Entre lágrimas, porque tenía cinco hijos pequeños que no podía

mantener, y aun así era imposibilitada en su derecho de decidir cuántos hijos tener. Ahí entendí que no todas las mujeres estamos en igualdad de condiciones para elegir (...) Soy feminista porque creo que es lo correcto. Soy feminista porque como dice Maya Angelou, “He sido mujer durante mucho tiempo, sería estúpido no estar de mi propio lado. (Testimonio de Diana G. Bañuelos González, Mérida, Yucatán, México. Agosto, 2018)

A la luz de la noción de la posibilidad de autoenunciación, también hay que dar espacio a aquellos relatos que no son una declaración de principios de tipo político. Como dice Rodríguez, no todas las mujeres pueden dar a conocer sus experiencias, como un hecho político; de pronto los relatos de mujeres, son más una confesión desdichada de una vivencia, que un relato político (2003, pág. 1151)

Lo anterior, sin embargo, no invalida al testimonio como un documento crucial para el reconocimiento de la violencia y la articulación de las categorías que nos permiten nuevas formas de pensar cómo las formas de opresión operan para con distintos sujetos y sujetas. Frente a esto, será el feminismo quien posibilitará la emergencia del estudio del cuerpo y su problematización (Rodríguez, 2003, pág. 1152)

IV

La potencia política del testimonio para el feminismo

La experiencia colectiva del testimonio

Sabemos ya que el testimonio es una operación que consta de su publicación, instalación en el escenario público y también de su recepción. Cuando no existe quien escuche, lea y considere el relato de una mujer, su experiencia puede quedar en el olvido. Es necesario, entonces, que para los testimonios de mujeres y de toda clase, haya voluntad de recepción, pues no basta sólo con la atestación en sí misma, ésta se ejerce en miras de otros fines: desahogo, justicia, o la invitación a que otras mujeres tomen la palabra.

A menudo, los testimonios de violencia machista son deslegitimados porque el sentido común de la sociedad indica que dicha experiencia no constituye una emergencia. En el caso de que nadie escuche la palabra de la víctima, el destino del testimonio se ve obstaculizado. Es por eso, que como parte del movimiento feminista, debemos hacernos cargo de ser nosotras la red de soporte y recepción de aquellos relatos.

Como hemos visto hasta ahora, no tan sólo significan insumos para la nueva elaboración de categorías que servirán para elaborar lineamientos políticos para el feminismo. Son también una oportunidad de vivir una experiencia colectiva, basada en la solidaridad política entre mujeres para la superación de la violencia, la autodefensa y la resistencia.

La desnaturalización de las conductas machistas también ha sido un progresivo despertar de las mujeres y disidencias sexuales; esto, en los últimos años, ha sido una de las misiones centrales del movimiento feminista. La noción de estas violencias, en sentido múltiple y complejo, se ha ampliado desde la conciencia de los mecanismos institucionales de exclusión, hasta aquellas “microconductas” que suceden al interior del espacio interpersonal.

En las diversas denuncias de mujeres, las “incomodidades históricas” que acompañan el ser mujer, reciben nombre, se verbalizan y de ese modo se vuelven fenómenos constatables. Asimismo, dejan de ser un recuerdo singular, para pasar a formar parte de la memoria colectiva de mujeres, al momento en que logramos reconocernos en el lugar de la otra, encontrando aquello común de la violencia patriarcal.

Rosana Rodríguez, llama a esto “el poder corporal de las palabras” (2003), y refiere a la importancia del testimonio en relación con la experiencia del cuerpo, ya sea interna, como el odio a sí mismas o la baja autoestima, o externa, como la vivencia concreta de vulneración.

La razón de las experiencias en el análisis feminista, debe permitir una movilidad de éstas. La escucha de los relatos, en el mejor de los casos debe repercutir en nuestro ideario político, como la conquista de una vida que permita el carácter dinámico de nuestra dimensión humana. En este sentido, debemos intentar abarcar desde el rechazo a la maternidad obligatoria, relacionada al instinto materno hasta la asignación de valores y actitudes “femeninas”.

La experiencia colectiva del testimonio es una primera instancia para construir una política reivindicativa desde y para las clases subalternas. Por eso, el acto testimonial guarda una potencia política significativa, que puede abrir un camino de acciones transformadoras.

En efecto, el reconocimiento de sí misma o de otra como víctima de violencia, no debería ser excluyente con el trabajo político que permita desarrollar una energía transformadora. Que las memorias de la testiga, conformen un puntapié inicial para la reivindicación y justicia; el feminismo también debe hacerse cargo de eso. Y, por el contrario, debemos evitar la esencialización de las víctimas, porque esto puede resultar en un estancamiento de las demandas sociales.

El paso de ser víctima pasiva, a la utilización de la propia experiencia como un despertar político, es un grado de autoconciencia que se ve demostrado en el testimonio. Consignas como “Nunca más”, son la expresión autoconciente del deseo de justicia, a la

vez, que es un límite trazado, que nos permite, en lo posible, adoptar una actitud que resista y rechace todo mecanismo de opresión.

Las experiencias subjetivas y corporales de las mujeres no pueden aceptarse sin revisión crítica, pues muchas de las narraciones sobre su vidas y los significados que les asignan están impregnados por las estructuras e ideologías de género (Rodríguez, 2003, pág. 1153)

Este es el privilegio del testimonio: es una narración que remite a lo real, y cuyo impacto, significa en las receptoras/es una remoción que puede invitarlas/es a tomar la palabra y/o la acción.

Memoria feminista para la acción política

Al igual que antes, decidí analizar la memoria colectiva, pero en el uso exclusivo del feminismo. Tal como los testimonios, ésta significa para las mujeres, el recogimiento de sus experiencias corporales singulares, en relación con la violencia patriarcal.

La memoria colectiva para el feminismo, puede ser aquella pieza metodológica que nos permita la historización de las mujeres. De esto ya hemos dado unos cuantos lineamientos antes; la historización de las mujeres consta de un análisis de su situación en relación con la trama histórica en la que se ha desarrollado. La descripción de una experiencia no puede estar al margen de las condiciones materiales que la rodean, la posibilitan y la producen.

La posibilidad de una historia del feminismo, debe desarrollarse a la luz del análisis de las condiciones históricas en las que las mujeres han podido insertar o no sus voces. Esto, debido a la fragmentación de los relatos y también de las producciones intelectuales dirigidas por mujeres y para mujeres, descartadas en la academia y las instituciones que configuran el relato histórico oficial de la humanidad.

Eso produjo una discontinuidad que ha significado que, crecer como mujeres signifique crecer aisladas de los hitos más relevantes en la historia del globo. La falta de referentes intelectuales, deportivas, artísticas y de todo tipo, nos convierte en espectadoras de los triunfos del Otro, y a la vez, nos confina a la pasividad, coartando el desarrollo personal y con ello, las posibilidad de organización colectiva.

“Durante mucho tiempo no hubo espacio para relatos de experiencias femeninas, ya sean 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 sobrevivieron, hablan y pueden hacerlo por aquellas que murieron (...) las que hablan pueden producir una conmoción moral en otras mujeres y en la sociedad” (Rodríguez, 2003, págs. 1150-1151)

El silencio de nuestras experiencias ya no es una opción. Una acción política feminista, también tiene el deber ético de tomar la palabra para hacer justicia por las sobrevivientes y por las que ya no están. El olvido de nuestras experiencias nos hace retornar a la disgregación, y con ello se estanca la acción política.

Además, es menester resignificar el espacio de memoria de mujeres, para que este no se atrape en la inmanencia del dolor, a menudo simbolizado en cuerpos de mujeres (Jelin, 2002, pág. 99). Las mujeres de la historia, pese al dolor innegable de ciertas experiencias, no ofrecen su testimonio en señal de vulnerabilidad, pues como dije antes, el testimonio no se agota en sí mismo, sino que muchas veces es la búsqueda de justicia:

Si entrego mi testimonio ahora es porque más allá de mi deseo de volver a la vida, está la aspiración de alcanzar justicia. Quiero entregar mi verdad y con ella el deseo de aportar al conocimiento del horror vivido por mi y por muchos durante largos dieciséis años y medio (Merino, 1993, pág. 7)

¿Es necesaria una memoria sólo de mujeres? Para efectos de acción política sí, ya que es el menos, útil, para aglutinar las experiencias que nos permitan tener una perspectiva histórica más completa sobre cómo ha operado la violencia contra las mujeres y también, acerca de los movimientos políticos de mujeres.

No se trata de reconocer a las mujeres sólo por el hecho de serlo. Ser mujer, no implica ser feminista; la marca sexuada del cuerpo no puede determinar la posición política del sujeto o sujeta, como si fuera una consecuencia de sus órganos sexuales la declaración y el posicionamiento ideológico.

No obstante, el hecho de vivir como mujeres, puede hacernos converger en experiencias comunes que nos permitan coincidir en ciertas críticas y por tanto, propiciar el interés en el trabajo en conjunto. Para ello es necesaria la visibilización de las mujeres en toda dimensión; antes de ella no sólo somos invisibles para el resto del mundo, sino que también para nosotras y entre nosotras. Audre Lord, dice al respecto:

“(…) Vuestros silencios no os protegerán. Pero con cada palabra real que he pronunciado, con cada intento realizado de decir las verdades que aún ando buscando, he entablado contacto con otras mujeres [que] buscan conmigo esas palabras que puedan encajar en el mundo en el que todas creemos, y gracias a ello hemos reducido nuestras diferencias” (1984, pág. 5)

Por otro lado, los propios mecanismos del entramado social, al producir y distribuir los cuerpos de hombres y mujeres bajo los criterios de los roles de género, hacen que las memorias de hombres y mujeres sean en torno a marcos culturales diferenciados. En el primer caso, los hombres pondrán su atención en el mundo público; mientras tanto, “el tiempo subjetivo de las mujeres está organizado y ligado a los hechos reproductivos y a los vínculos afectivos” (Jelin, 2002, pág. 108)

Los procesos de memoria colectiva para el feminismo, presentan el desafío primordial de activar el ejercicio de la memoria de mujeres para la corrección del marco cultural e histórico que las ha relegado a la inmanencia.

Por eso, los testimonios de mujeres son una herramienta primordialmente política. Por razones también pragmáticas, es una posibilidad al alcance de cualquier persona, ya que no implica inversión económica, ni reconocimiento en la academia. Es por excelencia el medio “denunciativo” de las clases oprimidas que se encuentran entre la impotencia de no decir y la de tomar la palabra.

La potencia política del testimonio pretende el exterminio de las experiencias de todo tipo de violencia. En ellos, explícita e implícitamente, aguarda el deseo de que cada relato sea el último.

La escucha y la memoria como acciones colectivas del feminismo, son un acto político, no en vano en los últimos años hemos sido testigas/os de una inmensa producción testimonial que ha encontrado nuevas tecnologías de propagación y denuncia. El efecto positivo de compartir la experiencia, visibiliza aquello que está oculto e impune, socavando la propia tranquilidad de víctima por los efectos de culpabilidad que deja en ella la vulneración de su dignidad.

Por último, la invitación a verbalizar la experiencia es un acto de valentía que permite una reconciliación consigo misma e invita a sanar a las demás, como un acto de justicia para con una y las otras.

Reflexiones finales

Cuando comencé a reflexionar acerca del testimonio, no imaginé que un estudio filosófico me llevara a tantos lados importantes de la política y el feminismo. Entender la importancia de tomar la palabra y con ella, tomar acción, no sólo me llevó a lugares personales, sino también colectivos.

Con ello quiero decir, que no tan sólo caí en cuenta de que comunicar una experiencia sobre la violencia no tan sólo funciona como un desahogo, sino que es la muestra de cuánto necesitamos del compañerismo y las redes entre mujeres para la práctica del feminismo, partiendo desde la base que éste es una actitud filosófica y política de enfrentar la vida.

A partir del estudio sobre el testimonio comprendí que como seres humanos, volvemos siempre a la necesidad originaria de los lazos intersubjetivos, y cuando se reactivan las emergencias sociales, esto que ha sido latente se vuelve un hecho manifiesto. Nuestras relaciones, cuando están basadas en la solidaridad, se vuelven un soporte emocional pero también intelectual: podemos pensar juntas una nueva política.

Cuando Audre Lord dice que “el silencio no la ha salvado de nada” (Lorde, 1984, pág. 5) es muy cierto. El silencio en este caso es el olvido de nuestra propia historicidad, y hemos de dar cuenta de eso juntas, porque existe una memoria ancestral todas aquellas que dejaron huella y transformaron el mundo para nosotras tal como lo conocemos ahora. La memoria, es una especie de huella que debemos preservar para seguir creando e impulsando las transformaciones sociales necesarias para coexistir por fin en una sociedad más horizontal.

Al reconocernos como sujetas a la violencia, también reconocimos nuestras diferencias para complejizar también los análisis de aquello que encontramos injusto. Puesto que si no estudiamos los testimonios de mujeres a la luz de un feminismo con perspectiva interseccional, estaremos desaprovechando el potencial político y reivindicativo.

Todo este aprendizaje, puede ser a partir del testimonio, así como desde otro fenómeno. Yo reconocí en él al menos, una relevancia nuclear, que desde mi experiencia en el movimiento feminista, no pude dejar de observar.

Bibliografía

- Abbagnano, N. (1963). *Diccionario de Filosofía*. México: Fondo de Cultura Ecnómica .
- Areco, M. (2014). Confesiones subalternas: subjetivación, relato y culpa en tres novelas argentinas y chilenas de la posdictadura. *AISTHESIS*, 69-82.
- Beverley, J. (1987). Anatomía del testimonio. *Revista Critica de Literaria Latinoamericana* , 7-16.
- Birulés, F. (2011). Yo. Entre el descredito y rehabilitación del yo. En M. Cruz, *Las personas del verbo (filosófico)* (págs. 15-30). Barcelona: Herder.
- Butler, J. (2006). *La vida precaria. El poder del duelo y la violencia* . Buenos Aires: Paidós.
- Ciriza, A. (1994). Feminismo y política en dos encrucijadas históricas. La modernidad madura. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, 41-50.
- Contreras, D. B. (s.f.). *El testimonio como vía de representación del sujeto subalterno*. Santiago.
- Davis, A., Truth, S., Wells, I., & Hill Collins, P. (2012). *Feminismos negros. Una ontología*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Espeleta, M. (2015). Testimonio y subalternidad hoy. En torno a dos colectivos de mujeres mexicanas en lucha . *Kamchatka*, 989-1009.
- Gacitúa, E., & Davis, S. H. (2000). *Exclusión social y reducción de la pobreza en América Latina y el Caribe*. San José: FLACSO.
- González, L. A. (2011). El testimonio y sus aporías. *Escritura e Imagen*, 295-311.
- Halbwachs, M. (1992). *On Collective Memory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Herceg, J. S. (2014). Testimonio y verdad: un falso dilema. El caso de la prisión política en Chile. *Cuadernos de literatura*, 184-210.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. España: Siglo XXI.
- Lorde, A. (1984). La hermana, la extranjera. *La transformación del silencio en lenguaje y acción*.
- Merino, M. (1993). *Mi verdad. Más allá del horror, yo acuso...* Santiago.
- Ricoeur, P. (2013). *La meoria, historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Ecnómica .
- Rodríguez, R. P. (2003). El poder del testimonio, experiencias de mujeres. *Revista Estudios Feministas*, 1149-1169.
- Rodríguez, R. P. (2009). Experiencia y Corporalidad, categoría útiles para el análisis feminista y la praxis política. *Teoría y políticas: desde el Segundo Sexo hasta los debates actuales*, (págs. 1-10). Universidad de Cuyo.

- Scott, J. (1999). La experiencia como prueba . En N. Carbonell, *Feminismos literarios*. Madrid: Arco.
- Viezzer, M. (1980). *Si me permites hablar... testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia* . Siglo XXI.
- Virreira, R. Z. (2015). Si me permites hablar...: la subjetivación plural en el relato testimonial de Domitila Chungara. *Kamchatka* , 379-392.
- Yúdice, G. (1992). Testimonio y concientización. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* , 211-232.

