

*Clivajes*  
*Revista de Ciencias Sociales*

*Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*

ISSN: 2395-9495

<http://revistas.uv.mx/index.php/Clivajes/issue/view/204>

IIH-S, UV, México

Leila Martina Passerino

EXPERIENCIA, FEMINISMO, TESTIMONIO Y SUBJETIVIDAD

*Clivajes. Revista de Ciencias Sociales. Año III, número 6, julio-diciembre 2016, pp. 14-30.*

Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales

Universidad Veracruzana. México

Disponible en <http://revistas.uv.mx/index.php/Clivajes/article/view/2145>

Recibido: 30-04-2016

Aceptado: 03-05-2016

Dictaminado: 03-05-2016

Publicado: 01-07-2016

# EXPERIENCIA, FEMINISMO, TESTIMONIO Y SUBJETIVIDAD

Leila Martina Passerino\*

## Resumen

El texto reflexiona en torno a la noción de experiencia desde una perspectiva feminista, que se ha valido de este concepto y lo ha problematizado. La experiencia puede pensarse como zona políticamente diseñada, lugar de disputa o creadora de subjetividad. Articulamos estas vertientes con testimonios para la producción de conocimiento en ciencias sociales, desde dos problemáticas escindidas sólo con fines analíticos: la sospecha: credibilidad y fiabilidad del testimonio, y los criterios de veracidad en relación con el problema de la comprobación. Desde estas discusiones, nos preguntamos qué es un testimonio, cuáles sus alcances y limitaciones.

La experiencia del testimonio, como espacio de comprensión social e histórica y como narración e interpretación, enfatiza el carácter performativo inherente a toda experiencia. El recurso del testimonio para interrogar a la experiencia no insiste en la búsqueda de una referencia original a la cual remitirse; explora los procesos de interpelación y de constitución de subjetividad, tornándose interpretación e instancia de análisis crítico. Se trata de un doble movimiento que participa cotidianamente en el quehacer investigativo e insta a constituir un espacio para la reflexión.

## Palabras clave

Experiencia, Feminismo, Epistemología, Testimonio, Subjetividad

## INTRODUCCIÓN

Trabajar con testimonios y experiencias constituye un esfuerzo teórico, metodológico y epistemológico en torno al alcance y los límites de su utilización para la producción de conocimiento en ciencias sociales. Esto invita a problematizar criterios epistemológicos de legitimidad y veracidad con respecto a su uso; criterios de representatividad —¿quién es digno de ser testimoniante; qué, digno de ser contado—, así como las temporalidades implicadas en la construcción de narrativas y las relaciones entre quienes intervienen en la producción testimonial.

Tomando como base este abanico de preocupaciones, nos proponemos reflexionar sobre la experiencia del testimonio, como espacio de comprensión social e histórica, y, al mismo tiempo, repensar el testimonio construido a partir de la experiencia, como narración, pero también como interpretación y lugar de

---

\* Docente en la Universidad Nacional de Entre Ríos, Argentina. Becaria Doctoral CONICET, con sede en el Instituto Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

constitución de subjetividades. En este derrotero, la experiencia, desde el campo de preocupaciones que abre el feminismo, se esgrime como zona políticamente diseñada, lugar de disputa y práctica performativa, productora de subjetividad.

A lo largo del trabajo se postulan algunas discusiones en torno a la utilización del testimonio y la experiencia, a fin de considerar estas nociones desde su inherente complejidad, generando nuevos interrogantes y abriendo, quizás, alguna brecha para su futura discusión. Se trata de pensar, también, en muchas de las problemáticas que atraviesan cotidianamente el quehacer investigativo y que requieren un espacio para la reflexión y puesta en diálogo.

#### TESTIMONIO: CRITERIOS DE LEGITIMIDAD Y VERACIDAD

La utilización de testimonios para investigación y producción de conocimiento en las ciencias sociales ha sido objeto de numerosos debates y cuestionamientos. Desde los problemas en torno a la representatividad del testimonio, pasando por su legitimidad y veracidad, se abren interrogaciones que requieren al menos su exposición y eventualmente algunas pistas para su resolución.

Al interior de la corriente historiográfica, el testimonio ha sido concebido como recurso para la comprensión de procesos sociales pasados y presentes. Destacan las narrativas testimoniales como instancias críticas y complejas destinadas a comprender las representaciones que se inscriben en el relato, los artificios retóricos, la configuración de imágenes y la posibilidad ilimitada de volver siempre sobre ellos, dada su resistencia no sólo a la explicación y la representación, sino también a la reserva archivística (Ricœur, 2004). Desde otro enfoque, se sospecha de la capacidad del testimonio para la reconstrucción histórica y la comprensión de los fenómenos sociales, aduciendo falta de fiabilidad y cuestionando la experiencia como fuente de conocimiento. Se recae en una desconfianza en torno a la narración en primera persona y de la palabra como fuente *veraz* para el testimonio, que queda reducido a una “mitomanía privada” (Sarlo: 2001). En esta dirección el problema del testimonio es de “representación y representatividad” (Beverley, 1992: 7).

En *Tiempo Presente* (2001) como en *Tiempo Pasado* (2005), Beatriz Sarlo critica el uso de testimonios en la práctica historiográfica, en función de lo que ha llamado el “giro subjetivo” –o su exceso– para aludir al retorno en clave testimonial de la reconstrucción de los años 70 del siglo XX. Sarlo sospecha de las interpretaciones de los testimoniados-protagonistas sobre las historias o relatos documentales, más aún si se trata de un pasado más lejano, que suele producir lecturas nostálgicas.

En *La memoria, la historia, el olvido* (2004), Paul Ricoeur retoma la problemática en torno al testimonio, preguntándose por su fiabilidad y productividad. Subyace aquí, una dinámica de la sospecha que se inicia en el plano de la percepción de la escena vivida, continúa en la retención del recuerdo, para concentrarse en la fase declarativa y narrativa de la restitución de los rasgos del acontecimiento (Ricoeur, 2004: 209). La *sospecha* inaugura así una crisis de la creencia de la que Sarlo no es ajena, pues cuestiona la posibilidad de entender el pasado desde la perspectiva del sujeto, a partir de la revaloración de la primera persona, en función de modos de subjetivación de lo narrado (2005: 21).

Lo que la crítica histórica o cierto academicismo discuten se fundamenta en el carácter fiduciario del testimonio; “a saber, el movimiento natural de poner su confianza en la palabra oída, en la palabra del otro” (Ricoeur, 2004: 236). Sin embargo, el cómo producir fiabilidad para la reconstrucción histórica escapa a la argumentación, por lo que se apela a la existencia de métodos garantes de la objetividad *per se*, o al menos más válidos que la voz en primera persona. El uso de la fuente documental es uno de ellos y encubre la relación social y los efectos sobre la operación misma del archivo.

Pero la fiabilidad del testimonio no se sustenta sólo en los criterios de producción de conocimiento, involucra también el tema de la representatividad con respecto a la figura del testimoniante y su carácter distintivo para la reconstrucción historiográfica. La pregunta sobre quién es representativo ha sido objeto de numerosos debates y ha inaugurado distintos modos de concebir la práctica historiográfica. En los años 80, incluso propició una discusión acerca del sujeto subalterno<sup>1</sup> y la polémica en torno a si efectivamente podía “hablar” o debía considerarse como objeto de dominación o producción cultural de otro (Spivak, 1985).

Huelga decir que la pregunta acerca de si el subalterno puede hablar no resulta literal: “La crítica de Spivak resalta los peligros del trabajo intelectual que actúa, consciente o inconscientemente a favor de la dominación del subalterno, manteniendo en silencio sin darle un espacio o una posición desde la que pueda ‘hablar’” (Giraldo, 2003: 299). Lo que a Spivak le preocupa, es que en ese hablar no hay un estatus dialógico en términos de Bajtin (1999), es decir, el subalterno no

---

<sup>1</sup> A partir de la publicación de *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, en 1983, por la antropóloga venezolana Elisabeth Burgos, se abrió toda una línea de investigación en torno a cuestiones como la verosimilitud, la validez, la representatividad, la autoría o doble autoría de los relatos, y sobre si efectivamente los testimonios eran producto de los sujetos subalternos o si en realidad los producían quienes realizaban la investigación. Al respecto, Gayatri Spivak (1985), John Beverly y los autores que participaren en la Revista *Crítica Literaria Latinoamericana* (36), julio-diciembre, 1992, o David Stoll (1999) han sido referentes de los principales tópicos de discusión.

ocupa una posición discursiva desde la cual hablar o responder. Esto no supone que el subalterno no exista, más bien visibiliza las relaciones de dominación y de poder que median e interpelan la producción discursiva.

Las mujeres, también han sido pensadas como subalternas, en la medida que han padecido y padecen la opresión, y han sido invisibilizadas y excluidas. Beverly, remitiéndose a Spivak, menciona que “una de las cosas implicadas en ser subalterno es no llamar la atención, no ser digno ser escuchado” (2004: 104). Bajo ese estatuto han sido pensadas las mujeres. La historiadora feminista Françoise Collin (2006) subraya que durante mucho tiempo, y en tanto que las mujeres no eran consideradas agentes sociales ni culturales, sino “guardianas de un mundo que ellas ni constituían ni modificaban”, la transmisión de y entre las mujeres funcionó más en términos de repetición que de innovación, sustrayéndoles también su inscripción en las lecturas del saber histórico. En la medida en que la dominación masculina establece los criterios de realidad, pero también de representatividad de la historia, las mujeres quedaron fuera de todo reconocimiento, minimizadas y excluidas.

Las luchas del feminismo, han pugnado por este reconocimiento y ubicado a las mujeres como agentes de su propia existencia y de la práctica colectiva. La propuesta de Collin parte de la rehabilitación de su papel en *la* historia y en *su* historia, dado que la periodización de la historia dominante no coincide necesariamente con la que hasta la fecha afecta su situación. Asimismo, entiende la construcción historiográfica más allá de la contemplación de quienes han sido más visibles y cuyo nombre siempre ha servido de referencia para el gran público.

La invitación de Collin resulta alentadora y se basa en una historia sincrónica y polifónica que no reduce la temporalidad al acontecimiento, es decir, que no está a la expectativa de la inflexión, del hito, ni tampoco de *héroes* ni *heroínas*. Inaugura así, un modo de dar cuenta del papel de las singularidades, de preferir lo que crea y construye sentido. En este modelo, se desarrollan alternativas para pensar las nociones de quién se encuentra habilitado y resulta representativo, al tiempo que habilita a considerar el testimonio como figura propicia para el análisis semiótico y de subjetividades, como para la historiografía y la investigación social.

En pos de retomar la discusión sobre la relación conflictiva entre testimonio y veracidad, inicialmente nos valemos también de algunas críticas planteadas por Sarlo. En varias oportunidades, la autora pone énfasis en que el detalle opera como dispositivo de prueba en el testimonio y, en este devenir, como criterio de veracidad: “¿Qué entrega el testimonio a sus lectores? Historias verdaderas. ¿Cómo las construye? Con detalles verdaderos. Todo puede ser falso en un testimonio menos el detalle. No digo que todo sea falso en estos testimonios. Digo

simplemente que el efecto de verdad del testimonio depende de esos detalles, amontonados y repetidos” (2001: 153-154).

La amenaza que para Sarlo representa el detalle, presente en el testimonio, se reproduce también en la reconstrucción del pasado. La autora desconfía de los modos de producción del testimonio y de las condiciones culturales y políticas que lo vuelven creíble. Aboga, en cambio, por una “historia académica”, a partir del uso de las fuentes y ciertos protocolos que parecieran garantizar una reconstrucción fiable del pasado. De tal manera, si bien siempre resulta productivo discutir y considerar las condiciones epistemológicas de producción de los dispositivos de conocimiento, como puede ser el testimonio, Sarlo pareciera olvidar a los que sustentan la misma historia académica y que aparecen como único medio de garantizar el carácter hipotético de la construcción historiográfica.

En este marco, vale la pena tomar en cuenta el papel de la interpretación y su fuerza heurística, que puede pensarse, al menos, desde una doble dimensión: interpretación de quien testimonia y produce el testimonio y de quien, a su vez, lo interpreta, en un proceso que efectivamente se retroalimenta constituyéndolo. En coincidencia con La Capra (2005), consideramos que todos los modos de producción de conocimiento, y quienes como sujetos los construyen y sustentan, se encuentran “involucrados transferencialmente en el objeto de estudio, reformulación y defensa que exigen una mediación crítica de las propias inclinaciones proyectivas, una investigación meticulosa y plena disposición para admitir que los propios descubrimientos pueden poner en entredicho y contradecir incluso las hipótesis y los supuestos iniciales” (La Capra, 2005: 117). Cuando se niega la interpretación en la construcción testimonial, la pretensión de objetividad, se convierte en objetivación, esto es, cuando la historiografía se restringe a ciertas técnicas empíricas y analíticas, negando o subestimando la importancia de la posición del sujeto y de su voz con respecto al objeto de estudio (La Capra, 2005: 117).

En otro orden del debate, la propuesta de Dori Laub (1992), a partir de interpretaciones sobre algunos testimonios relativos al Holocausto, permite repensar la relación entre verdad y testimonio. Laub funda su argumentación en su asistencia a una conferencia en torno a la Educación del Holocausto. Presenta allí el testimonio de una mujer, superviviente de un campo de concentración, que narra un levantamiento en Auschwitz para el Video-Archivo de Testimonios de la Universidad de Yale. La testimoniante da cuenta de un evento particular: la explosión de cuatro chimeneas en un campo de concentración. Acto seguido, varios historiadores entablaron un arduo debate al respecto, dado que —según replicaban—

sólo una chimenea había volado. En estas circunstancias —argumentaban—, el testimonio se volvía impreciso y, por ello, debía ser excluido. De entre los asistentes a la conferencia, un psicoanalista, que había presenciado entrevistas a la testimoniante, estuvo muy en desacuerdo con las críticas y la descalificación implícita en el análisis del testimonio. Sostuvo que, en tales circunstancias, no era el número de chimeneas explotando lo que importaba, sino aquello que la mujer estaba testificando, es decir, una ruptura con el marco de comprensión de Auschwitz, lo cual viabilizaba la “verdad histórica” (Laub, 1992: 60).

Lo interesante de esta problematización relativa a la verdad en el testimonio, es el concepto de “escucha”, capaz de reconocer —sobre todo en la experiencia traumática— el descubrimiento del saber:

El saber en el testimonio es, en otras palabras, no una factualidad pre-dada que es reproducida y replicada por el testificante, sino un advenimiento genuino, un evento de suyo propio [...] No se trata simplemente de su discurso, sino de los mismos límites silenciosos que rodaban su discurso, los cuales atestiguan, hoy día como en el pasado, esta afirmación de resistencia” (Laub, 1992: 62).

No hay, por tanto, una tentativa de *re-presentar* lo ocurrido, sino un énfasis en la potencia de la interpretación, en la significación subjetiva como hito social de dicho acontecimiento. Hay así una tensión en los modos de dar cuenta de ese testimonio que se resiste al orden de la explicación y la representación (Ricœur, 2004: 208), y se intensifica durante el relato traumático, poniendo en tela de juicio el propio sentido del testimonio.

El suceso traumático involucra algo que no puede ser narrado; lo real,<sup>2</sup> un excedente que inhabilita la representación plena, la conformidad de lo dicho: es la imposibilidad de testimoniar, un insuficiente. En esta dirección, si bien dicho suceso plantea dificultades para la reconstrucción testimonial, poner el acento sólo en aquello que lo excede inhabilita a pensar en lo posible, en lo sí representable o capaz de serlo (La Capra, 2005: 110). A la vez, este carácter de incompletud inherente es el que, por un lado, reconoce las operaciones de interpretación y, por otro, habilita la continuidad de nuevos modos de “explicación y comprensión”, como la resistencia al archivo (Ricœur, 2004: 209).

Los límites del relato testimonial no surgen, así, de la “aparición de un yo subjetivo, de una primera persona que se pondría al desnudo mientras se desliza por

---

<sup>2</sup> Se alude a la dimensión topológica de lo Real en la conceptualización de Lacan; lo Real como lo traumático, inaccesible e intrínsecamente ininteligible o irrepresentable, como exceso de significante.

los detalles existenciales a la hora de contar la historia” (Oberti, 2009: 130), ni tampoco por aquello que se pierde en tanto exceso. Los límites se deslizan desde las propias lecturas, cuando se pierde esta capacidad de “escucha activa y metódica” (Bourdieu, 1999) que el testimonio insta a producir para la comprensión de la subjetividad y su institución en el relato.

#### FEMINISMO Y EXPERIENCIA: ALGUNAS APROXIMACIONES

Ligado al testimonio, resulta productiva la vinculación con la noción de “experiencia” desde la reconstrucción teórica por parte del feminismo, en tanto campo de debate y productor de tensiones teóricas, que se ha valido de este concepto y lo ha problematizado. Ana María Bach (Gamba, 2009) reconoce tres sentidos hegemónicos que han prevalecido como hecho *interno*, es decir, como “algo” preexistente a todo intento de reflexión y a lo cual es posible tener acceso; un sentido relativo a la enseñanza adquirida con la experiencia interna, por ejemplo en un oficio, o con la experiencia externa, empíricamente verificable.

En sus inicios, el uso hegemónico al interior del feminismo se orientó hacia la experiencia como hecho *interno*, dado que lo primordial, más que examinarla críticamente, era dar cuenta de prácticas compartidas que permitían visibilizar el sesgo androcéntrico del patriarcado. Se trataba de dar cuenta de experiencias comunes, homogéneas, que volvían *lo personal, político*, y que partían de la toma de conciencia sobre la opresión hacia las mujeres. Sin embargo, este enfoque fue ampliamente criticado por el ímpetu esencialista mediante el cual se asociaba la experiencia con una base biológica, que naturalizaba y homogeneizaba la categoría “experiencia de mujeres” a la de una sola, y cegaba las particularidades o las diferencias entre ellas, centrándose en la categoría “mujer” en función de la delimitación sexual.

Hacia 1980 y con base en los aportes del posestructuralismo y los recursos teóricos de la lingüística, la semiótica y el análisis del discurso, la noción de experiencia volvió a entrar en escena, fundamentalmente a partir del debate epistemológico y la potencialidad del término para la producción de conocimiento en ciencias sociales. En esta etapa, encontramos tanto las teorizaciones de Teresa de Lauretis (1984, 1989), como las de Joan Scott (1992) y Nelly Richard (1996). Estas autoras realizan un análisis crítico del término y conducen a repensar el papel de la experiencia en la construcción del testimonio.

Teresa de Lauretis complejiza la noción asociada a lo *externo del individuo*, para señalar que la experiencia es un proceso sobre el cual se construye la subjetividad de los seres humanos; elabora así una perspectiva histórica y semiótica de la

subjetividad y la experiencia. En *Alicia ya no* (1984), reflexiona sobre las relaciones entre feminismo, semiótica y cine, y caracteriza la experiencia como “un complejo de efecto de significado, hábitos, disposiciones, asociaciones y percepciones, resultantes de la interacción semiótica del *yo* y del mundo externo (en palabras de Ch. Peirce)” (1989: 26).

Así, Lauretis reconsidera el valor de la experiencia para la teoría feminista, en tanto que visibiliza debates en torno a la subjetividad, la sexualidad, el cuerpo y la actividad política. Sin reducirla a datos sensoriales o circunscribirla a un sentido individual, insta a pensar la experiencia como proceso subjetivante, de modo que “uno se coloca a sí mismo o se ve colocado en la realidad social, y con ello percibe y aprehende como algo subjetivo (referido a uno mismo u originado en él) esas relaciones –materiales, económicas e interpersonales– que son de hecho sociales, y en una perspectiva más amplia, históricas” (1984: 253). La subjetividad, resulta entonces un proceso continuo, una construcción sin término que, como efecto de la experiencia, habilita modos particulares de relacionarse en y con el mundo.

La autora realiza una interpretación en clave feminista ligada a una “experiencia de género”, como “efectos de significado y autorrepresentación producidos en el sujeto por las prácticas socioculturales, los discursos y las instituciones dedicadas a la producción de mujeres y varones” (1989: 26). El sujeto no sólo es atravesado por diferencias de clase, etnia, religión, etc. sino también por el “género”. En esta línea, la conceptualización que desarrolla sobre “tecnologías de género”<sup>3</sup> indaga las asimetrías entre los sexos, las cuales instituyen diferencias, fundamentalmente, de índole político: “el poder de controlar el campo de la significación social y producir, promover e implantar representaciones de género” (1987:18). La experiencia, sirve a estos fines, no para explicar a las mujeres, a los hombres, o plantear una descripción de lo evidente, sino para comprender, conceptualizar, los procesos de interpelación y constitución de subjetividad desde la producción de mecanismos sociales complejos.

Con posterioridad, pero en continuidad con la línea teórica de Lauretis, Joan Scott retoma el concepto de experiencia a partir de un texto titulado *La experiencia como prueba* (1992). Scott analiza aquí la utilidad de la categoría para la teoría feminista, pero también para la “práctica historiográfica de la diferencia”. Con este

---

<sup>3</sup> Para reflexionar en torno al género, Lauretis adopta la teorización de Michel Foucault acerca de la sexualidad; sin embargo, lo que para Foucault se identifica como una “tecnología del sexo”, desconoce, para Lauretis, las diferencias de los sujetos femeninos y masculinos, es decir, las desigualdades y “las conflictivas investiduras de mujeres y varones en los discursos y las prácticas de la sexualidad” (1989: 16). La autora conceptúa al género no como una propiedad de los cuerpos, sino como efectos del despliegue de una tecnología política compleja en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales (1989: 8).

cometido, parte de la lectura del trabajo autobiográfico *The Motion of Light in Water. Sex and Science Fiction Writing in the East Village, 1960-1965*, de Samuel Delany (1988), para mostrar la complejidad que supone visibilizar la historia de la diferencia gay, en tanto problema para designar al *otro*.

Para los historiadores de la diferencia, documentar la experiencia de otros ha sido una estrategia exitosa y limitante al mismo tiempo: “Exitosa porque se mantiene muy cómodamente dentro del marco de referencia disciplinario de la historia, funcionando de acuerdo a reglas que permite cuestionar narrativas antiguas cuando se descubre nuevas evidencias” (2001: 47). Limitante cuando la “evidencia” de la “experiencia” se ve ligada a la referencialidad, como punto incontrovertible y originario de explicación. Esto implica la pérdida de todo poder crítico, ya que al mantenerse en el marco epistemológico de la historia ortodoxa, estos estudios pierden la posibilidad de indagar aquello que justamente se excluyó considerar. Subyace en esta mirada, una noción referencial de la evidencia como “real” mismo. Hemos ilustrado, brevemente, cómo las críticas habituales a la utilización de testimonios le adjudican una pretensión de contar la “realidad”; sin embargo, este no es más que el resultado de una concepción referencialista del lenguaje, de ahí que retomar las cuestiones prácticas y los supuestos epistemológicos propuestos por Scott ayuden a complejizar el alcance teórico y epistémico de la noción.

La imbricación entre *experiencia* y *evidencia*, sin embargo, acarrea otra consecuencia. Al operar como reproductor de los sistemas ideológicos, favorece el solapamiento de las mediaciones, interpretaciones e interpelaciones que median la construcción de procesos sociales. Esto puede ejemplificarse, menciona Scott, en aquellos que asumen que los hechos de la historia hablan por sí mismos, o en la historia del género, desde quienes se apoyan en nociones naturalistas sobre el binarismo sexual como criterio fundamental de las desigualdades sociales:

El proyecto de hacer la experiencia visible deja afuera el examen crítico del funcionamiento del sistema ideológico mismo, de sus categorías de representación (homosexual/heterosexual; hombre/mujer como identidades fijas e inmutables), de sus premisas acerca de lo que estas categorías significan y cómo operan, de sus nociones de sujetos, origen y causas (Scott, 2001: 49).

Para la autora, hablar entonces de experiencia implica la posibilidad de interrogarse sobre la construcción ideológica que le da sustento, y que actúa convirtiendo al sujeto en punto de arranque del conocimiento. Es aquí donde residiría el carácter performativo de la experiencia, matriz de análisis para las ciencias sociales.

La crítica de Scott se dirige a las significaciones de experiencia que parten de la dualidad *interno* —expresión del ser o de la conciencia del individuo— *externo* —

material sobre el que la conciencia actúa—, en la medida en que ambas concepciones dan por supuesta la existencia de los sujetos. La experiencia, cuando es considerada como aquello que “se tiene”, pierde sustancia crítica para la indagación acerca de cómo se producen las concepciones de los seres, de los sujetos y de las identidades (2001: 53).

La carencia de estas interrogantes sobre la construcción ideológica que da sustento a la experiencia solapa a su vez las relaciones entre el discurso, la cognición y la realidad, la relevancia de la posición o ubicación de los sujetos para el conocimiento y los efectos en su producción. Surge, en esta dirección, una negación de la posición del sujeto activo en la producción de conocimiento: “la autoridad del ‘sujeto de conocimiento’ (se establece) mediante la eliminación de todo lo concerniente a quien habla” (Certeau, 1986: 218 en Scott, 2001). La discusión de dónde está ubicado el historiador —quién es, cómo está definido en relación a los otros, cuáles pueden ser los efectos políticos de su historia— nunca entra en la discusión. Scott insiste en la necesidad de considerar tanto los modos u operaciones en que se construye la experiencia, teniendo en cuenta la interpretación de quien la produce, como los procesos históricos y discursividades que la sustentan.

Si la experiencia produce subjetividades (Lauretis, 1989), Scott arguye que no son los individuos los que “tienen” la experiencia —como fundamento—, sino que los sujetos son constituidos a través de ella. En esta definición, la experiencia no es, en el origen de nuestra explicación, una evidencia definitiva —porque ha sido vista o sentida—, sino aquello que buscamos explicar, sobre lo cual se produce el conocimiento.

Así, la propuesta de Scott no puede escindirse de una historización de la experiencia, que también presenta algunos límites; por ejemplo, el problema de caer en la esencialización y reificación de identidades. Scott retoma en este punto a Spivak, para considerar la identidad en términos de “poder hacer visibles las asignaciones de posiciones-sujeto”: “tratar de entender las operaciones de los complejos y cambiantes procesos discursivos por los cuales las identidades se adscriben, resisten o aceptan, procesos mismos que son señalados y que de hecho consiguen su efecto porque pasan desapercibidos” (Scott, 2001: 63-64). Darle historicidad a la experiencia constituye, así, un ejercicio de reflexión crítica, por sobre propuestas que usen la experiencia como premisa cabal para fundamentar la historia. Además, como evento lingüístico, no es exterior al lenguaje, y en la medida en que el discurso es compartido, la experiencia resulta tanto colectiva como individual (Scott, 2001: 65).

Para muchas teóricas, la conceptualización de Scott ha reducido la experiencia a un evento lingüístico;<sup>4</sup> sin embargo, en palabras de la autora, su propósito no ha sido ponderar un determinismo lingüístico ni privar a los sujetos de agencia. Entender la experiencia como evento lingüístico es oponerse a una separación entre experiencia y lenguaje, y a su performatividad en la construcción de subjetividades y de conocimiento. Estudiar esta dimensión supone analizar las diversas producciones discursivas como procesos complejos y contradictorios, contextuales y contingentes: la dimensión política de su construcción. De ahí la crítica a la utilización de la experiencia como transposición literal, origen de conocimiento y escritura reducido a la reproducción, transmisión del conocimiento.

La experiencia es siempre interpretación que a su vez invoca a la interpretación, de ahí el carácter político e histórico del término: “Lo que cuenta como experiencia no es ni evidente sino claro y directo: está siempre en disputa, y por lo tanto siempre es político. El estudio de la experiencia debe por consecuencia, poner siempre en cuestión su estatus originario en la explicación histórica” (Scott, 2001: 72, 73).

Para finalizar este apartado, cabe retomar algunos comentarios de la chilena Nelly Richard, quien describe el recorrido del pensamiento feminista en función de la experiencia. La autora expone dos grandes momentos que han caracterizado a la crítica: por un lado, el llamado “feminismo esencialista”, donde la experiencia era considerado como estatus pre-discursivo, y, por otro, el “feminismo deconstructivo”, basado en la dimensión semiótico-discursiva de la experiencia. Luego de analizar ambos modos de problematizar la experiencia y explorar sus límites —el primero por naturalizar la experiencia que a su vez está siendo nombrada, el segundo por basarse en una hipertextualización del cuerpo y la sexualidad—, propone una salida al dilema.

Salir de la disyuntiva, refiere Richard, requiere imaginar una experiencia del discurso, suficientemente fluida, para moverse entre las fronteras de lo lógico-categorial y de lo concreto-material (1996: 736). Richard propone una nueva noción de experiencia, instaurada como dimensión epistemológica, que destaca el valor crítico y situado del conocimiento. La experiencia es mediación y construcción, y, por tanto, no supone una equivalencia dada, natural, originaria entre cuerpo e identidad. Se produce como una cadena de intervalos o descalces narrativos; en términos de Richard, un proceso donde las subjetividades se

---

<sup>4</sup> La crítica más contundente la ha realizado Linda Alcoff (1999), quien liga experiencia y corporalidad a partir de un abordaje fenomenológico, para mostrar los límites que entraña el lenguaje, en tanto representación discursiva, frente a eventos traumáticos, como por ejemplo la violación.

producen, siempre de modo complejo y provocativo. La autora se opone, de esta manera, a una metafísica de la experiencia originaria.

‘Experiencia’ no sería entonces la plenitud sustancial del dato biográfico-subjetivo que preexiste al lenguaje, sino el modo y la circunstancia en las que el sujeto ensaya diferentes tácticas de identidad y sentido, reinterpretando y desplazando las normas culturales. La ‘experiencia’ designaría entonces una zona políticamente diseñada a través de la cual rearticular procesos de actuación que doten a su sujeto de movilidad operatoria para producir identidad y diferencia como rasgos activos y variables (Richard, 1996: 738-739).

Una experiencia que se expresa sin ser mediada por el lenguaje no adquiere entidad, de ahí la imposibilidad de una experiencia originaria. El lenguaje la produce bajo criterios de inteligibilidad cultural y comunicabilidad de lo social, creando subjetividad. De este modo, el lenguaje se ubica no sólo como aquello que construye esa experiencia, sino también los límites de su análisis (Butler, 1997: 314). Esto equivale a decir que no hay nada que espere a ser expresado; el límite radica en la interpretación y en la capacidad de escucha, siempre mediadas por “regímenes de verdad” que le dan sustento y legibilidad, y lo inscriben en procesos sociales y culturales concretos. Tales regímenes se instauran como procedimientos que permiten pronunciar enunciados que se consideran verdaderos y no absolutos (Foucault, en Castro 2004).

#### EXPERIENCIA, TESTIMONIO Y SUBJETIVIDAD: DAR CUENTA DE SÍ MISMO

La vinculación entre testimonio y experiencia supone considerar esta relación a partir de cómo se imbrican y cómo actúan en la configuración discursiva de un *yo* que enuncia e instaura modos particulares de “dar cuenta de sí mismo”, parafraseando la publicación de Judith Butler (2005).

Como mencionábamos, una experiencia se inscribe en ciertos regímenes de verdad, capaces de inscribir los relatos al interior de procesos particulares que le otorgan coherencia y capacidad de reconocimiento. Son a su vez estos regímenes los que habilitan un “auto-reconocimiento” y un modo peculiar de presentarse al otro. Desde la teorización de Foucault y la preocupación por la auto-constitución del sujeto, Butler menciona que, aunque los regímenes de verdad están fuera de los sujetos, es mediante las normas disponibles que se puede lograr dicho auto-reconocimiento. Las instancias normativas no “nos deciden”, más bien funcionan como marco de reconocimiento de las subjetividades. Así, “las normas mediante las cuales reconozco al otro e incluso a mí misma no son exclusivamente mías. Actúan en la medida en que son sociales y exceden todo intercambio diádico condicionado

por ellas” (Butler, 2005: 39). Aquí radica el carácter social de toda experiencia en el proceso de dar cuenta de sí, dado que ese *yo* que enuncia, no está al margen de procesos normativos, de matrices éticas y morales; en consecuencia: “no hay creación de uno mismo (*poiesis*) al margen de un modo de subjetivación o sujeción (*assujettissement*) y, por lo tanto, tampoco autorrealización con prescindencia de las normas que configuran las formas posibles que un sujeto puede adoptar” (Butler, 2005: 31).

Butler discute los argumentos morales de universalidad que, al tiempo que desconocen las particularidades culturales, niegan las condiciones sociales y los procesos de apropiación del sujeto. Para ello, retoma la producción de Adorno, quien sostiene que no existe una moral sin un *yo*, aunque se trata de un *yo* que no puede mantenerse apartado de las condiciones sociales de su emergencia. Esto, sin embargo, no invalida la posibilidad de cuestionarlo y analizar en qué consiste y en qué términos puede apropiarse de la moral o dar cuenta de sí mismo (Butler, 2005: 18).

Desde esta perspectiva centrada en las operaciones normativas constituyentes del sujeto, el recurso del testimonio, como modo de interrogar a la experiencia, explora los procesos de interpelación y de constitución de subjetividad, tornándose así en interpretación e instancia de análisis crítico. El papel de la “interpelación”, instaaura a su vez modos particulares de dar cuenta de sí: “Nietzsche comprendió acertadamente que uno inicia el relato de sí mismo solo frente a un ‘tú’ que le pide que lo haga” (Butler, 2005: 23). Así, siempre doy cuenta para alguien y, en ese proceso de interpelación, se interrumpe la idea de que dar cuenta de mí me pertenece, como una propiedad. En la interpelación, por tanto, no hay instancia inaugural, se trata siempre de un proceso dialógico; esto es, en términos de Bajtin (1999), que el sujeto no es nunca el autor original ni el precursor de lo que dice, sino que se inserta en una amalgama de discursos producidos socialmente. Este carácter dialógico se establece como marco epistemológico, destacando el carácter social, intersubjetivo del significante.

Simultáneamente, en el intento por dar cuenta de sí, siempre hay algo que queda por fuera. El sujeto no es completamente transparente y cognoscible para sí: “La opacidad del sujeto puede ser una consecuencia de que se lo conciba como un ser relacional, cuyas relaciones iniciales y primarias no siempre están al alcance del conocimiento consciente” (Butler, 2005: 34). Así, la experiencia, como relato de un *yo*, no puede ser nunca capturada por completo, no sólo porque siempre hay una historia formativa irrecuperable para la reflexión, sino porque el volvernos inteligibles ésta no es nunca obra propia, siempre es parte de normativas sociales que delimitan modos de concebirnos para nosotros y para los demás. Los límites de

este autoconocimiento no impiden, sin embargo, que en la situación de interpelación, respondamos con un *yo* rotundo, “una capacidad de presentarse en el relato”. Este *yo* inaugura actos de identificación, modos de representación y búsqueda de reconocimiento, también auto-reflexivos.

En la narración, se cuele una condición que puede ser indicada, pero no relatada con precisión, un *referente corporal*. Butler introduce la experiencia corporal como aquello que no puede contarse, pero que actúa como condición del dar cuenta de sí mismo: “Las historias no capturan el cuerpo al cual se refieren. Ni siquiera la historia de ese cuerpo es plenamente narrable. [...] Hay una historia de mi cuerpo de la que no puedo tener recuerdos” (2005: 59). La “exposición” expresa, en este marco, el afán de dar cuenta de uno mismo y la imposibilidad inherente de hacerlo. Será, sin embargo, esta exposición la que constituya las condiciones del propio surgimiento del sujeto reflexivo, un ser con memoria, un ser de quien podría decirse que tiene una historia que contar (2005: 59).

El intento, de hacerme reconocible y entendible, que comienza con una descripción y un modo de narrarme, comienza siempre *in media res*, es decir, luego de haber ocurrido muchas cosas que me hacen posible y hacen posible mi historia en el lenguaje (Butler, 2005: 60). En la reconstrucción de mí, instituyo un *yo*, ficcionalizo una historia, establezco orígenes y puntos de partida; produzco identificaciones y realizo un intento por expresar mi historia. En este proceso, la función “temporalizante” del acontecimiento, se conforma en el mismo movimiento: este dar cuenta de sí no marca una fecha en un calendario preexistente, sino que lo crea al narrarse (Leclerc-Olive 2009: 32). En palabras de Butler, la narración funciona como alegoría, es decir, instaura una secuencia provisional ficticia, imposible de aprehender en términos de una temporalidad o espacialidad específica.

Este carácter dialógico social/singular sitúa la “experiencia” como algo que me pertenece y me identifica, aún en la inconmensurabilidad que supone dar cuenta de mí. En la narración, la experiencia no se propone como la plenitud sustancial del dato biográfico-subjetivo que preexiste al modo de enunciarse, sino que se inscribe como una experiencia en la cual “el sujeto ensaya diferentes tácticas de identidad y sentido, reinterpretando y desplazando las normas culturales. La ‘experiencia’ se inscribe así, como zona políticamente diseñada a través de la cual rearticular procesos de actuación que doten a su sujeto de movilidad operatoria para producir identidad y diferencia como rasgos activos y variables” (Richard, 1996: 738-739).

La experiencia, como “zona políticamente diseñada”, lugar de disputa y productora de subjetividad, no sólo resulta un complejo efecto de significado,

hábitos y disposiciones de orden social (Lauretis, 1989), sino un esfuerzo constante por parte del sujeto por repensarse, por transformarse, una instancia performativa. Como proceso continuo, la subjetividad se instaura cual “construcción sin término”, en palabras de Lauretis, efecto de la experiencia.

En este punto, el trabajo del testimonio resulta un intento inacabado de interpretación de la “exposición”, los modos en que las subjetividades se instituyen por medio de la experiencia. Ese nombrarse, la autodesignación del sujeto, se convierte en la especificidad del testimonio (Ricoeur, 2004). Y si “sólo hay historia en la medida que hay experiencia y sólo hay experiencia cuando hay testimonio; sólo hay testimonio si hay sujeto de la palabra, en tanto se produce resto en el narrar(se)” (Oberti y Pitaluga, 2006: 254).

Ese “resto” es, por tanto, lo que el trabajo del testimonio intenta rescatar y problematizar, esa urgencia de comunicar que lo envuelve y que lo instituye. Así, el testimonio se instaura como crítico, al tiempo que permite una problematización que excede esa subjetividad, en la medida en que el testimonio es parte de un dialogismo en el cual siempre hay otros implicados que nos interpelan y a quienes respondemos, y en la medida en que el testimonio se ubica como voz, motivando modos de interpretación, pero también conformándose en punto de partida para entender otros procesos, más complejos, vinculados a la experiencia. Finalmente, la singularidad, forma parte de un campo social en disputa, modo de interpelación ideológica, donde la clásica dicotomía entre lo individual y lo social o las críticas a la utilización del testimonio como “exceso subjetivo” se vuelven innecesarias e ineficaces.

## REFERENCIAS

- AGAMBEN, G. (1998). *Homo sacer III. Lo que queda de Auschwitz*. Valencia: Pre-texto.
- ALCOFF, L. (1999). Merleau-Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia. *Mora* (5), octubre, pp. 122-138.
- BAJTÍN, M. (1999). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- BEVERLEY, J. (1992). Introducción. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (36), julio-diciembre, pp. 7-19. Recuperado de <http://tecnologiasdegenero.blogspot.com/>
- \_\_\_\_\_. (2004). ¿Nuestra Rigoberta? Autoridad cultural y poder de gestión subalterno. En: J. BEVERLEY (2004). *Subalternidad y representación. Debates de teoría cultural* (pp. 103-126). Madrid: Iberoamericana.
- BONDER, G. (1999). *Género y subjetividad: avatares de una relación no evidente*. En: S. MONTECINO y A. OBACH (Comp.) (1999). *Género y Epistemología: Mujeres y Disciplinas*

- (pp. 29-54). Universidad de Chile: Programa Interdisciplinario de Estudios de Género (PIEG).
- BOURDIEU, P. (1999). Comprender. En: BOURDIEU, P. (1999). *La miseria del mundo* (pp. 527-543). Buenos Aires: FCE.
- BUTLER, J. (1997) Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate Feminista* (18), pp. 296-314. Recuperado de: <http://www.debatefeminista.com/PDF/Articulos/actosp433.pdf>
- \_\_\_\_\_. (2005). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- CASTRO, E. (2004). *El vocabulario de Michael Foucault*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- CAVARERO, A. (2006). Part II - Women. En: A. CAVARERO (2006). *Relating narratives. Storytelling and Selfhood* (pp. 49-77). London: Routledge.
- CHAKRAVORTY SPIVAK, G. (1985). Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow-Sacrifice. *Wedge*, Winter-Spring, pp. 120-130.
- COLLIN, F. (2006). Historia y memoria, o la marca y la huella. En: F. COLLIN (2006). *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad* (pp. 111-126). Barcelona: Icaria.
- DELANY, S. (1988). *The motion of light in wáter. Sex and Science Fiction Writing in the East Village, 1960-1965*. Universidad de Indiana: Masquerade Books.
- ESQUIVEL, M. (2008). Escritura, género y subjetividad femenina. El cuerpo (sexual) de la escritura. *Revista de investigación Científica*, Vol. 4 (2), pp. 1-18.
- FELDMAN, S., DORI, L. (1992). *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*. London and New York: Routledge.
- FOUCAULT, M. (1982). El polvo y la nube. En: J. LEONARD, M. FOUCAULT Y OTROS (1982). *La imposible prisión: debate con Michel Foucault* (pp. 37-53). Barcelona: Anagrama. Recuperado de: <http://historiasenconstruccion.wikispaces.com/file/view/El+polvo+y+la+nube.pdf>
- GAMBA, S. B. (Coord.) (2009). *Diccionario de estudios de género y feminismos*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- GIRALDO, S. (2003). Chakravorty Spivak, Gayatri. ¿Puede hablar el subalterno? Nota introductoria. *Revista Colombiana de Antropología* (39), enero-diciembre, pp. 297-364. Instituto Colombiano de Antropología e Historia Bogotá.
- LA CAPRA, D. (2005). *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LAUB, D. (1992). *Bearing Witness or the Vicissitudes of Listening*. En: FELDMAN, S., LAUB, D. (1992). *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History* (pp. 57-74). London and New York: Routledge.
- LAURETIS, T. (1996). La tecnología del género. *Mora* (2), pp. 6-34.

- LECLERC-OLIVE, M. (2009). Temporalidades de la experiencia: las biografías y sus acontecimientos. *Iberforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, (8), julio-diciembre, pp. 1-39.
- MENCHÚ, R., BURGOS, E. (1998). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México: Siglo XXI.
- OBERTI, A. (2009). Lo que queda de la violencia política. A propósito de archivos y testimonios. *Temáticas* (33,34), enero-diciembre, pp. 125-148.
- RANCIÈRE, J. (2005). La ficción documental: Marker y la ficción de la memoria. En: J. RANCIÈRE (2005). *La fábula cinematográfica. Reflexiones sobre la ficción en el cine* (pp. 181-195). Barcelona: Paidós.
- RICHARD, N. (1996). Feminismo, experiencia y representación. *Revista de Crítica Cultural*, Vol. LXII (176, 177), julio-diciembre, pp. 733-744.
- RICCEUR, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: FCE.
- SARLO, B. (2001). *Tiempo presente. Notas sobre el cambio de una cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (2005). *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- SCOTT, J. (2001). Experiencia. *La ventana*, Vol. 2 (13), julio, pp. 42- 73. Recuperado de: <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/ppperiod/laventan/Ventana13/venta na13-2.pdf>