

Debates sobre la experiencia. Un recorrido por la teoría y la praxis feminista

Por Silvia Elizalde

Silvia Elizalde es doctora en Filosofía y Letras, FFyLL, UBA. Investigadora del CONICET. Docente de las Facultades de Ciencias Sociales de UBA y UNICEN. Integrante del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (IIEGE) y del Área Queer, FFyLL, UBA.

Con diversos contrastes y argumentos, el re-examen del concepto de *experiencia* viene concitando desde hace décadas numerosos debates en el seno de los estudios de género. Desde quienes han depositado en esta noción el fundamento de un programa político emancipador para las mujeres y otros grupos históricamente silenciados por el discurso social y académico, hasta quienes abogan por su total deconstrucción para el cuestionamiento de las ideologías sexuales dominantes, diversas perspectivas teóricas, epistemológicas y de método del campo feminista y *queer* se han ocupado de interrogar el valor crítico de la dimensión experiencial en clave de género, así como su poder configurador de conocimiento sobre la propia vida y la de los “otros culturales” en cada contexto. En este marco, es innegable que tanto los trabajos que analizan las vivencias cotidianas de las mujeres con el anhelo de producir una reconsideración de la teoría y la práctica social desde un “punto de vista femenino”, como aquellos que exploran los relatos de vida de distintos grupos subalternizados por razones de género y sexuales como material básico para indagar las transformaciones en la cultura contemporánea, han impactado en el corazón de las ciencias sociales. Uno de los indicadores de este alcance es el evidente corrimiento de fronteras experimentado por la crítica social respecto de

sus temas, objetos y materiales “clásicos” hasta incluir entre sus problemáticas las vinculadas con estos clivajes de poder. Otro refiere a la integración –por momentos, más retórica que real– de ciertas preocupaciones feministas en las discusiones sobre la construcción intelectual y política de las diferencias, así como sobre los lugares de autoridad científica en el relevamiento etnográfico de autobiografías, historias de vida y relatos de experiencia.

En lo que sigue, me propongo revisar algunos de los planteos en disputa alrededor de esta polémica categoría por parte de distintas voces de la teoría y la praxis feminista, con el objetivo de indicar algunos de los desafíos que estas discusiones plantean a la tarea científica a la hora de asumir como horizonte de trabajo y compromiso político de intervención la difícil tarea de articular el conocimiento académico con el conocimiento cívico.

¿Punto de partida?

Desde la existencia de grupos de mujeres que, en los años 70, se reunían para intercambiar vivencias personales y construir colectivamente una narración que las nombrara en plural, muchas feministas han considerado que rescatar esos relatos era sinónimo de “sacar a la luz” una “historia coral, sustentada en múltiples voces” (Blondet, 1986 citado por Barbieri, 1995: 84) que podía ser socializada y puesta al servicio de la práctica liberadora de las mujeres por cuanto sus testimonios permitían denunciar condiciones de vida opresivas y percibir esta experiencia como transversalmente compartida por un “nosotras”. Por aquellos años sostenían que, en efecto, ese ejercicio intersubjetivo habilitaba un “proceso interactivo de auto y mutuo conocimiento” que posibilitaba a las mujeres “aumentar el grado de conciencia, autonomía y organización” (Viezzet, 1982 citado por Barbieri, 1995: 85).

En continuidad con aquella idea, pero con el sello de la torsión crítica operada en el feminismo a

partir de los 80 y, sobre todo, en los 90 en relación con las nuevas condiciones de la hegemonía, la irlandesa-catalana Mary Nash (1994) ha llamado la atención sobre la necesidad de pensar a la experiencia como una categoría compleja, en la que la vivencia personal se vincule histórica y contextualmente con los distintos recorridos de las mujeres, en tanto colectivo social dinámico. Esta forma de entender al feminismo como *matriz de relaciones de diverso signo* –más que como movimiento de ideas unificadas sobre la opresión o de modos compactos de acción política– ha ampliado el arco de prácticas que pueden ser comprendidas por este término (“feminismo”) al tiempo que ha permitido incluir como material de análisis a los múltiples itinerarios sociales de las mujeres, sus distintas trayectorias de lucha así como los *procesos de aprendizaje histórico* de los que participan en tanto configuraciones concretas en relaciones específicas de poder de género.

Ahora bien, más allá de los intentos por superar el esquematismo de los planteos iniciales sigue siendo aún altamente conflictivo, para cualquier política feminista, sostener la pretensión de dar por sentado una cierta *unidad esencial* de la condición de género que daría cuenta de los diversos modos en que las mujeres experimentan sus vidas, se relacionan con los/as otros/as culturales, e interactúan con sus condiciones materiales, simbólicas e institucionales de existencia. Esto supondría partir, justamente, de un esencialismo ontológico de las identidades –pero también de la problemática división entre público y privado, entre otras persistentes dicotomías genéricas y sexuales– que sostendría una noción abstracta de “experiencia de las mujeres” como antagónica a la “experiencia de los hombres”, concebida esta última como una construcción transhistórica, saturada de poder y organizada exclusivamente a partir de prácticas sexistas y concepciones androcéntricas. Tal como señala Sandra Harding “tener experiencias de mujeres –siendo mujer– no es obviamente suficiente para generar

conocimiento feminista; todas las mujeres tienen experiencias de mujeres pero sólo en ciertos momentos históricos algunas de nosotras produce conocimiento feminista”. (1991: 286, traducción propia). Por ejemplo, en el marco del movimiento de mujeres y por la intermediación de la teoría o el pensamiento feminista, que –para esta autora– son los verdaderos espacios habilitadores de una instancia de crítica e interpelación al poder.

Ante este recurrente peligro de esencialización, varias teóricas se han pronunciado enfáticamente. Elizabeth Weed (1989) y Chandra Mohanty (1991), por ejemplo, también han insistido en señalar que la expresión “experiencia de las mujeres” no puede constituir el fundamento de ninguna política de identidad feminista en la medida en que no es posible presuponer intereses comunes ni homogeneidad de rasgos (por ejemplo, la opresión masculina) en el interior del colectivo de mujeres. Lo contrario, conduciría a “invertir las jerarquías, colocando a otro grupo como el sujeto del conocimiento y de la política, pero dejando intactas las categorías que definen la identidad de grupo, a las exclusiones que esas categorías conllevan, y a las estructuras más amplias de dominación y explotación”. (Stone-Mediatore [1996] 1999: 88).

Por su parte, Teresa De Lauretis (1984) propuso tempranamente, retomando planteos de Charles Pierce, Jacques Lacan y Umberto Eco, distinguir entre “mujeres” en tanto sujetos históricos concretos, y la noción de “mujer”, como ficción producida por los discursos hegemónicos. Indicó asimismo que el vínculo entre ambos términos nunca puede ser “ni una relación directa de identidad, una correspondencia de uno a uno, ni una relación de simple implicación” (1984: 5 y 6). Es interesante advertir que la distinción propuesta no invalida la aspiración del proyecto feminista de producir “las condiciones de visibilidad para un sujeto social diferente” (1984: 8 y 9) sino que, por el contrario, requiere de una empresa intelectual más ambiciosa. Exige, entre otras

2 Nos situamos en este sentido dentro de la tradición hermenéutica, siguiendo a Gadamer, Jauss, y Ricoeur.

cosas, concebir a la experiencia como un proceso dinámico de construcción de “costumbres que surgen de la interacción semiótica con el ‘mundo externo’” (1984: 182) y del continuo “compromiso personal, subjetivo, en las prácticas, discursos e instituciones que dan significado (valor, sentido y emoción) a los acontecimientos [de la realidad social]” (1984: 159).

Así, una primera reconceptualización crítica de la noción de experiencia es aquella que la concibe como indisoluble de la *subjetividad* en tanto interacción fluida, en constante redefinición y abierta a cambios por la práctica política, teórica y de autoanálisis que se produce cuando, en palabras de De Lauretis, “las relaciones del sujeto en la realidad social pueden rearticularse desde la experiencia histórica de las mujeres” (1984: 186). Lo interesante aquí es que, si bien para esta autora la subjetividad sólo es posible en el marco de ciertas configuraciones discursivas, la experiencia no es, en su planteo, un campo totalmente *indecidable* para los/as sujetos concretos/as. También opera como espacio de agenciamiento individual y de (re)elaboración de formas históricas de conciencia, a partir del examen crítico de la propia posicionalidad en cada contexto. En este proceso, entonces,

“[la propia historia] es interpretada o reconstruida por cada una de nosotras dentro del horizonte de significados y conocimientos disponibles en la cultura en un momento histórico dado, un horizonte que también incluye formas de compromiso y lucha política [...] Por lo tanto, la conciencia no está nunca fija, no se consigue nunca de una vez por todas, porque las fronteras discursivas cambian con las condiciones históricas” (De Lauretis, 1986: 8, citada en Alcoff [1988] 2001: 92, traducción M. Navarro).

Como se advierte, De Lauretis suscribe a la idea, ampliamente extendida entre distintas vertientes

del feminismo, de que la experiencia cotidiana de las mujeres reviste una importancia crucial como *locus* de una agencia resistente a los sistemas abstractos y las regulaciones hegemónicas. Con todo, me gustaría indicar, en este punto, una cierta reserva respecto de los argumentos que utiliza para definir las posibilidades que tienen los/as sujetos de “examinarse críticamente”. Me inclino a considerar, al respecto, que la configuración de esferas de autodeterminación no necesariamente emerge de la reflexión crítica sobre las prácticas de todos los días. Más bien afirmaría que la experiencia de la opresión, el percibirse y ser percibido/a en oposición a los ojos dominantes, habilita una *doble conciencia*, que no requiere inexorablemente de una instancia examinadora. Es decir, no implica una separación entre el momento de “hacer” y el de “pensar/se” porque justamente este hiato supondría reconocer la existencia de una diferencia ontológica entre la *historia* como estructura, y la *agencia*, pensada como un proceso a través del cual el sujeto tomaría distancia de su experiencia vital y luego la examinaría racionalmente.

De todos modos, el planteo de De Lauretis acierta en un aspecto central de la discusión en torno a la experiencia. Sus argumentos mantienen abierta la tensión entre el estatuto exclusivamente lingüístico de ésta como instancia “narrable” y cierto margen de actuación e intencionalidad del sujeto. Esta no total sutura del vínculo entre lenguaje y agencia señala, justamente, el carácter constitutivamente conflictivo de la subjetividad y de la experimentación personal, aún cuando, para esta autora “la única manera de situarse fuera del discurso es desplazarse dentro de él” (1992: 18).

Lenguaje y deconstrucción

Desde el materialismo cultural con influencia derridiana, la historiadora inglesa Joan Scott (1991) es una de las que, quizás, representa más acabada-

mente la perspectiva postestructuralista en este debate. En efecto, para Scott, la empresa primordial del feminismo debe apuntar a deconstruir no sólo la naturaleza discursiva, ficcional, de toda representación, sino los *presupuestos ideológicos* que están en la base de cualquier producción lingüística. Incluso –y sobre todo– si ésta proviene del relato aparentemente certero e infalsificable de la propia vida. Criticando así, con agudeza, los usos que cierta historiografía ha hecho de la noción de experiencia como “evidencia incontestable”, “punto de explicación originario” (1999: 63) y fuente de autoridad de los argumentos científicos del historiador “que aprende a ver y a iluminar las vidas de los otros en sus textos” (1999: 62) Scott advierte sobre los riesgos de producir conocimiento sobre la diferencia cultural (fundamentalmente de género) y las prácticas de resistencia (de las mujeres) desde una concepción deshistorizada, descontextualizada y desideologizada de la experiencia. Como si ésta fuera una superficie transparente, de indiscutible autenticidad, que establece de manera incontrovertible la identidad de las mujeres como personas con agencia y que da acceso directo a “lo real”, ante lo cual el intelectual puede/debe rescatarla y validarla a través de un relato lo menos intermediado posible, o directamente, a través de la metáfora explícita de la visibilidad. Para Scott, en este tipo de definiciones fundacionalistas, la capacidad de agenciamiento queda reducida a un compendio de atributos inherentes a los individuos, los cuales son pensados, además, como autónomos, unificados y ejerciendo la voluntad libre. En su perspectiva, en cambio, la agencia social alude a las posibilidades de constituir *condiciones históricas de acción* en el marco de situaciones específicas, a partir de las cuales es posible no sólo actuar sino también impugnar, transformar y contestar (nunca ilimitadamente) a los sistemas ideológicos. Sobre todo cuando, como en el caso de las historias de género, estas ideologías dan por sentado “una oposición natural o instituida entre prácticas sexuales y conven-

ciones sociales, y entre homosexualidad y heterosexualidad”. (1999: 64).

Así pues, contra toda representación de la experiencia en tanto testimonio subjetivo, inmediato y autenticador de la existencia ontológica del individuo, la autora propone “atender a los procesos históricos que, a través del discurso, posicionan a los sujetos y producen sus experiencias”. Y esto porque, en su opinión, “no son los individuos los que tienen experiencia, sino los sujetos los que *son constituidos* a través de ella”. (1999: 64, el destacado es mío).

Ahora bien, es precisamente esta definición de experiencia como *evento lingüístico*, conformado sólo en el marco de sistemas de significados previamente estructurados en la interacción discursiva, la que ha despertado –como veremos enseguida– encendidas críticas por parte de quienes le reprochan a Scott no tener en cuenta la dimensión más *visceral* de la vida de los/as sujetos, cuya materialidad no es únicamente lingüística ni puede ser subsumida ni articulada enteramente en y por el lenguaje. Scott se defiende de estas acusaciones recordando el carácter social y productivo del lenguaje, así como la naturaleza contradictoria de las producciones discursivas de la realidad social y política, cuya base proviene implícitamente de la tradición teórica de John Austin y Mijail Bajtín, y de las relecturas postestructuralistas del lenguaje. Con todo, cabe aclarar que el carácter productivo del lenguaje, o su efecto performativo, no necesariamente se acomoda a la definición de “evento lingüístico” que Scott ofrece. “La experiencia –señala la autora– es la historia de un sujeto. El lenguaje es el lugar donde se hace la historia. La explicación histórica no puede, por lo tanto, separarlos” (1999: 78).

Siguiendo esta línea de razonamiento, Scott sostiene enfáticamente que negarse a deconstruir la genealogía de categorías clave como “clase, raza, género, relaciones de producción, biología, identidad, subjetividad, agencia, experiencia y aún

cultura”, o posponer la necesaria tarea de “negar la fijeza y trascendencia de todo lo que parece operar como fundamento” (1999: 81 y 82) tiene implicancias no sólo teóricas sino también epistemológicas y políticas. La más importante, dice, es que nunca se explicita claramente el proceso de asignación de posiciones de sujeto, ni de quien investiga ni de quien es construido/a como objeto de la investigación, y por lo tanto se asumen a ambas adscripciones identitarias (investigador/investigado; entrevistador/informante; antropólogo/“nativo”, etcétera) como inevitables, dadas o simplemente “encontradas”. Y no como lo que son: parte de sistemas discursivos que están constantemente atravesados por el conflicto y la contradicción debido a las múltiples significaciones que despliegan en su entorno, así como a las diferenciadas historias y geografías desde las que se las formula. Al no historizarse los términos en los que el propio lugar de lectura e interpretación intelectual se produce –advierte Scott–, la subjetividad del analista y su posicionamiento en la trama identitaria más amplia jamás son puestas en cuestión. Lo que demuestra, además, que ciertas lecturas de lo social se apoyan y justifican en la construcción de una posición estratégicamente *distanciada* de lo “real”, que ubica a quien produce teoría en el lugar de un ojo externo que “mira” desde lo alto, desvinculado de la historia. Así, pues, la condición de género, la edad, la pertenencia a una etnia, una nacionalidad, o una implicación subjetiva o afectiva particular con ciertos objetos, procesos o actores sociales, quedan virtualmente fuera de interrogación en la dinámica de construcción de conocimiento. Como consecuencia de ello, la relación –historizada y contextualizada– que debería establecerse entre el poder del marco analítico y las experiencias que son objeto de su estudio, queda –según Scott– suspendida o directamente ignorada. En su lugar, el relato historiográfico o etnográfico que se construye alrededor de las narrativas personales o de las historias

producidas sobre esas narrativas, se presenta como un discurso autoevidente, que narra constantemente lo pasado y aquello que es foráneo, y cuya legitimidad viene dada por la naturaleza *científica* de su escritura. Libre, entonces, del compromiso de discutir la política de su construcción, la *teoría* olvida también preguntarse por su rol en la formulación de prácticas políticas concretas, precisamente porque, para Scott “las respuestas a esas preguntas no existen por fuera de los discursos que las producen” (1999: 80). Operando de esta manera, el quehacer teórico suspende, también, la pregunta por su propia posicionalidad histórica en y a través del patrón colonial/moderno que organiza las diferentes esferas de experiencias, subjetividades, autoridad y propiedad en cada momento. De allí la importancia que la perspectiva postestructuralista otorga a la indagación de los modos de producir y ejercer dominio, que muchas veces se solapan en el hacer científico, y que atraviesan incluso los procesos de *traducción* que ese hacer configura.

Pero entonces: ¿de qué está *hecha* la experiencia? La pregunta abre un interesante contrapunto en el interior de los estudios de género. Como mencionamos, para Joan Scott el desafío consiste en relevar las experiencias de las mujeres (y de otros grupos subalternizados), no como expresión de la singularidad de sus vidas, ni como unidad de apreciación de su grado de inclusión o exclusión en el mundo social sino como *materiales polémicos de construcción y re-interpretación* de las condiciones históricas y los significados culturalmente disponibles para pensar la identidad, el género, las sexualidades o la raza. Para otras feministas, en cambio, sigue siendo vital usar los relatos de las mujeres marginalizadas para indicar las respuestas que producen a las tensiones y contradicciones de las democracias capitalistas contemporáneas y obtener, a partir de esos relatos, un conocimiento liberador.

En este sentido, la crítica más fuerte que se le formula a Scott desde esta perspectiva es –como

veremos enseguida— el haber reducido la experiencia a un mero *efecto lingüístico*, lo cual conduciría al solapamiento del compromiso efectivo del análisis con las narrativas más sutiles de la experiencia marginal femenina. Como consecuencia de esto, se la acusa también de obliterar en su propuesta el potencial que estas intervenciones contra-hegemónicas tienen para nuestras propias imaginaciones históricas en clave de género.

Voces resistentes y experiencias corporeizadas

El rescate de las experiencias que han sido oscurecidas por las grandes narrativas del imperialismo, el patriarcado y el androcentrismo tiene un lugar destacado entre las llamadas feministas “de los márgenes”, “postcoloniales” o “del Tercer Mundo”, entre las que se encuentran, entre muchas otras, Gloria Anzaldúa, Bell Hooks y Chandra Mohanty. El presupuesto de esta corriente es que las mujeres que han sido históricamente silenciadas y/o segregadas política, económica y culturalmente en las representaciones dominantes del mundo social, producen una cantidad significativa de testimonios, biografías, relatos de vida y experiencias que desafían cotidianamente a las previsiones hegemónicas con una fuerza política no despreciable. Esto, sin perjuicio de reconocer que la sola condición de chicana, negra, lesbiana, colonizada o pobre no determina ni conduce inexorablemente a la autoconciencia de la exclusión y a la movilización para su resistencia. Como lo indica diáfananamente Bell Hooks en su implacable crítica al feminismo liberal blanco: “[...] la gente que está de verdad oprimida lo sabe incluso si no se compromete con una resistencia organizada o es incapaz de articular de forma escrita la naturaleza de su opresión”. (2004: 44).

En esta línea de revalorización no esencialista de las voces excluidas, Gloria Anzaldúa (1987) sostiene que es en el espacio que se abre “entre” los

cruces culturales que atraviesan la experiencia en “la frontera”, en esos intersticios que se crean entre los diferentes mundos que habitan, conflictiva y simultáneamente los/as *borderdwellers*, donde surge una conciencia “alienígena” en proceso. Una nueva conciencia mestiza, que emerge en el “estar haciéndose” en la frontera. Así, para Anzaldúa, el trabajo de la mestiza es, en sí mismo, el experimentarse en lo cotidiano como un “amasamiento, un estar uniendo y juntando, que no sólo produce una criatura de la oscuridad y una criatura de la luz, sino también una criatura que cuestiona las definiciones de lo claro y de lo oscuro y les otorga nuevos significados”. (Anzaldúa, 1999: 103, traducción propia). Esta conciencia, nacida en la brecha que se extiende entre los “movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan” proviene, pues, de una experiencia que no puede encorsetarse en los límites exclusivos de la gramática y las prescripciones del discurso:

“Así que no deis vuestros dogmas y vuestras leyes. No deis vuestros banales dioses. Lo que quiero es contar con las tres culturas —la blanca, la mexicana, la india—. Quiero la libertad de poder tallar y cincelar mi propio rostro, cortar la hemorragia con cenizas, moldear mis propios dioses desde mis entrañas. Y si ir a casa me es denegado, entonces tendré que levantarme y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura —una cultura mestiza— con mi propia madera, mis propios ladrillos y argamasa, y mi propia arquitectura feminista”. (Anzaldúa, 2004: 79, *italica en el original*).

En efecto, el gran divisor de aguas entre las feministas intervinientes en este debate sigue siendo el lugar adjudicado al *lenguaje* en las estrategias de formulación y significación de las experiencias individuales y colectivas. Al respecto, lo que para mu-

chas de las teóricas “de los márgenes” resulta inadmisiblemente del planteo de Joan Scott es su virtual eliminación de toda otra dimensión de la experiencia que no sea de orden lingüístico. Fundamentalmente porque en los argumentos de la historiadora inglesa el *lenguaje* aparece definido como el principal material de la inteligibilidad normativa. Este opera, según Scott, construyendo representaciones semióticas y lingüísticas que regulan las identidades de género, naturalizan el deseo (en el patrón heterosexual) y reenvían al terreno de lo “desviado” a aquellas actuaciones que no se adecuen o que directamente problematizan las comprensiones establecidas sobre el género y la sexualidad. El núcleo de la crítica a esta perspectiva del lenguaje como performatividad –que está en la base del texto de Scott, pero sobre todo en Judith Butler (1990, 1993 y 1997)– es que el carácter normativo de la constitutividad discursiva de la que emergería toda experiencia, insinúa que todo otro enclave de eclosión sólo puede ser pensado como *reacción* a aquella norma. Esto es, no habría margen para leer que las experiencias que ciertos/as sujetos producen (y en las cuales son producidos/as) desde posiciones marginalizadas y a contrapelo de la regulación hegemónica, son elaboraciones que incluyen componentes que *no provienen de modo exclusivo de la normatividad discursiva global dominante*. Para indicar, justamente, su existencia y vitalidad, Jean Franco (1992) menciona los textos de Rigoberta Menchú (1983) y de Domitila Chungar (1977) como ejemplos de resistencia a los intentos de institucionalización de una tradición basada en la producción de relatos sobre la subalternidad. En estos textos –señala Franco– las diferencias culturales no se anulan por efecto del discurso. Por el contrario, quedan explícitas en las marcas mismas del testimonio: Rigoberta y Domitila se muestran “concientes” del uso de la información que dan, por lo que mantienen una relación ambigua con las editoras, de alianza por la difusión de sus historias y de límites, demar-

cando zonas de explicitación y de secreto. Desde esta perspectiva, la clave reside, entonces, en la incorporación de la distinción de género –además de las diferencias de clase y etnia– como dimensión de estudio del análisis de narrativa. Porque esta apertura permite prestar atención al modo en que esta división opera en la construcción de ciertos formatos discursivos, no porque “hablen” de los “problemas de las mujeres marginadas”, sino porque participan de la relación móvil entre saber y poder.

Recordemos, en cambio, que en el planteo de Scott, las narrativas subalternas nunca dejan de estar encarnadas en textualidades que “no sólo oscurecen sino que también perpetúan inconcientemente los procesos discursivos que ‘producen’ a los sujetos que tienen experiencias” (Stone-Mediatore, 1999: 90). Por eso, para mantener la productividad del concepto (de “experiencia”), Scott propone hacerlo estallar, deconstruir las operaciones ideológicas que lo traman discursivamente, a fin de pensar y producir desde allí, nuevas configuraciones del sujeto. Sin embargo, “al poner en el mismo plano a la experiencia con las representaciones de la experiencia, [Scott] [obliterra] el papel que tiene la experiencia subjetiva en la *motivación* y su intervención formadora en las prácticas de representación”. (Stone-Mediatore, 1999: 92. Los destacados son míos). Avanzando en esta línea podríamos radicalizar la crítica con una nueva interrogación: si la experiencia es el compendio productivo de estilizaciones discursivas (y codificadas) sobre los actos que constituyen la identidad de cada sujeto, y los sujetos son los agentes tramados *por* el discurso que pueden repetir, parodiar o subvertir esos actos pero siempre *dentro de las fronteras de la normatividad social* (y, por lo tanto, por medio de mecanismos retóricos), ¿cómo explicar aquellas prácticas y vivencias que los/as sujetos actualizan en torno al género y las sexualidades cuya materialidad transgrede la norma (lingüística) de las regulaciones culturales dominantes, pero que no se sostiene necesariamente en el lenguaje para hacerlo?

Chandra Mohanty (1991) propone una respuesta posible a este interrogante delineando un análisis que avanza en la exploración de los *recursos subjetivos* que se ponen en juego en la narración de historias y biografías, pero también en los procesos de lectura y reinterpretación, y que pueden dar pie a nuevas modalidades de producción y ejercitación de discursos resistentes. Entre estas herramientas nombra a la *tensión emocional* que surge del relato de experiencias y sentimientos contradictorios que atraviesan la trama misma de la realidad vivida por muchas mujeres, y que puede dar paso a formas de contestación al discurso dominante. Lo interesante es que estas resistencias no se diseñan desde un yo auténtico y pre-discursivo sino desde posiciones y materialidades específicas (corporales, emocionales, lingüísticas y no lingüísticas). Desde allí los/as sujetos se apropian de las categorías disponibles de la identidad mediante la producción de narrativas que problematizan la condición naturalizada de esas categorías, así como las significaciones dadas por sentido en torno a ellas. No hay, pues, para Mohanty, una experiencia, sino *capas o niveles de experiencia* que pueden expresar tensiones y ambigüedades entre sí, incluso en una misma narrativa.

La operación de *lectura* se vuelve aquí clave, porque es en ella que “nuestra incomodidad con el discurso [dominante] excede lo que está representado en categorías discursivas dadas” (Stone-Mediatore, 1999: 107, el destacado es mío) y puede avanzar en el reconocimiento de *múltiples opresiones* por parte de los grupos excluidos y en la creación de formas de oposición a esos poderes. Ahora bien, ¿cómo se piensa ese exceso que dispara la incomodidad “más allá” o “por fuera” de la norma, de la representación retórica del mundo? Algunas pistas sugerentes provienen de autoras como Linda Alcoff (1988, 1994 y 1999) quien –como la mencionada Teresa de Lauretis– si bien acuerda en la necesidad de deconstruir toda identidad de género y sexual definida apriorísticamente, apues-

ta a pensar de modo complejo la *subjetividad*, de manera que –sin quedar inexorablemente “atada” al género– pueda ser reconstruida reflexivamente en el relato y convertirse en espacio de confrontación de las determinaciones históricas. En esta perspectiva, el lenguaje no es el exclusivo material ni el único lugar del significado: los *cuerpos concretos y habitados*, y las *prácticas sociales* son fundamentales para la construcción de sentido y es a través de ellos y del ejercicio estratégico de la conciencia, que la subjetividad femenina puede rearticularse en términos de alianzas y coaliciones de intereses políticos específicos, más que de bloques monolíticos de lucha y oposición.

En efecto, el planteo de Alcoff recupera la sugerencia ya expresada por Rosi Braidotti (1991) de poner en valor el papel que desempeña la *experiencia corporal* en el desarrollo del conocimiento, en tanto lugar de una verdad que, en vez de apartarse del cuerpo, lo reclame “para nosotras mismas”. Esta experiencia corporeizada, y la subjetividad a la que da acceso y, a la vez, configura, debe ser pensada, para Alcoff, como un *espacio cognitivo*. Este no se reduce, claro está –como creían las feministas de los 70– a hacer meramente visible la experiencia de la mujer “a la luz de las tachaduras y distorsiones falocéntricas”, como si la experiencia oficiara de fundamento autorizado y no problemático del conocimiento. Pero tampoco puede desecharse –señala– como lo hacen los postestructuralistas, negando la importancia cognitiva del entramado experiencial y fundando el conocimiento exclusivamente en la tarea política de la teoría, al afirmar que tanto la experiencia como la subjetividad no son más que el producto inexorable –nunca del todo liberado de las constricciones que las regulan– de la interacción discursiva. Para Alcoff, se trata, más bien, de tender nuevos puentes entre la exclusión recíproca en la que han caído la perspectiva fenomenológica (la autora se refiere, primordialmente, a los planteos de Merleau-Ponty, que rescata) y la postestructura-

lista por cuanto ambas coinciden en que el principal desafío sigue siendo interrogar críticamente las ideologías sexuales y de género que organizan las relaciones sociales más variadas.

En este sentido, Alcoff reconoce que Scott puso el dedo en la llaga al sostener que dar visibilidad a la experiencia femenina no significa *per se* un proyecto político capaz de desentrañar el modo en que los sistemas ideológicos construyen tanto las identidades como las experiencias y las traducen en desigualdades, sino que –por el contrario– admite que este gesto no ha hecho más que dejar inalterados los términos y condiciones en los que esas experiencias se fundan. Pero advierte sobre los riesgos de concebir a la totalidad de la experiencia y del conocimiento como operando sólo en un terreno lingüístico. ¿Cuál es, por caso, –se pregunta Alcoff– la relación existente entre el discurso y la experiencia de la violencia sexual concreta? Ciertamente –sostiene a modo de respuesta– el lenguaje impregna y afecta la experiencia, pero éste no puede convertirse en la condición exclusiva de su inteligibilidad. La autora propone, al respecto, pensar en el amplio conjunto de conocimientos que surgen de distintas experiencias corporeizadas vinculadas con la opresión y la violencia –da el ejemplo de la violación y otras formas de explotación y abuso sexual–, cuya marca, memoria y/o sedimento no encuentran formulación adecuada bajo los regímenes reinantes del discurso. “Mi [propia] experiencia vivida –ejemplifica– incluye cosas tales como lecciones, intenciones y una vasta extensión de afectos inarticulados que exceden el raciocinio”. (1999: 135).

De allí que para esta perspectiva, más abiertamente fenomenológica, la experiencia sea siempre “abierta, multifacética, fragmentada y cambiante, no a causa del juego del lenguaje, sino por la naturaleza de la existencia corpórea temporal” (1999: 128 y 129) que engloba lo ausente y el pasado en el momento presente: mi propio cuerpo en el mundo. Es por ello que, para esta mirada, urge

al feminismo renovar su plataforma epistemológica de trabajo a fin de “partir de descripciones de cuerpos específicos, con sus propias historias individuales específicas e inscripciones, en lugar de partir de un concepto abstracto del cuerpo o de uno que exista sólo en una representación textual”. (1999: 127).

Lugares de (re)lectura. Desafíos para el análisis social

La posibilidad de pensar, entonces, que ciertas experiencias y narraciones de experiencias activan prácticas de resistencia que no pueden explicarse sólo como el revés de la trama dominante (mediante, por ejemplo, el uso paródico o subversivo de las nominaciones normativas de género y sexualidad, como sostiene Judith Butler), ni como un acto de agencia individual absolutamente restringido a los contornos de las categorías discursivas socialmente disponibles, señala una vía de análisis en alto grado sugerente. Desde esta mirada, las experiencias no “pertenecen” a los/as sujetos en tanto individuos o colectivos unificados, sino que se construyen como resultado de continuos procesos de intersección e influencia (desigual) entre *diferencias encarnadas en sujetos concretos*, así como de relaciones de control y resistencia. Esto plantea algunos desafíos de interés. Entre ellos, el de cuestionar las explicaciones categoriales de las opresiones, las comprensiones unilineales, unívocas y monológicas de la historia y los entendimientos abstractos de las identidades y los cuerpos, ya que todos éstos son mecanismos que producen una percepción atomística de los/as sujetos y de los grupos sociales. En este sentido, una vez desarticuladas estas conceptualizaciones restrictivas, ninguna experiencia puede ser concebida como despojada de *politicidad*. En especial, las que construimos desde nuestras aparentemente previsible posiciones de “investigadores/as”. Lejos de la autoevidencia, esas narrativas son siempre material de disputa, abierto y en tensión con las for-

mas en que reconocemos y se reconoce la experiencia de narrar “científicamente” a los/as otros/as.

Al respecto, es sabido que la proliferación de las metodologías cualitativas en el amplio campo de las ciencias sociales ha supuesto, en algunos casos, un uso reduccionista de la entrevista, convertida en estrategia de incitación compulsiva a dar testimonio. Las objeciones formuladas por cierta zona del feminismo y de los estudios de la subalternidad apuntan justamente a la versión más esquemática de esta técnica, cuestionada por el carácter “colonizador” de su objetivo. El foco de la crítica es la pretensión de incitar al otro/a a que produzca un texto sobre sí mismo a partir de ubicarlo/a en una posición enunciativa previamente establecida por el/la investigador/a con el fin de facilitar su posterior localización, clasificación y análisis (Spivak, 1988; Rimstead, 1997; Franco, 1992; Baba, 2002). Con todo, la posibilidad que tiene el/la analista de subvertir este sentido restrictivo de entrevista no puede alcanzarse si se mantiene la idea de que se trata de un medio legítimo y epistemológicamente vigilado para conocer *de modo directo* la voz de los/as otros/as, a partir de “garantizar” un lugar desmarcado, casi invisible, para el/la entrevistador/a (Harding, 2002).

Desde este punto de vista, la participación del/la investigador/a no debería pasar, entonces, por un rol celador, garante o habilitador de la palabra de los/as otros/as sino por la revisión misma de las *condiciones* y los *materiales de la argumentación*, de los que es/a intelectual forma parte. Su primera tarea consiste, pues, en el reconocimiento del estatuto intrínsecamente contextual del sujeto y de su identidad; en el análisis del posicionamiento identitario como un proceso provisorio de localización, siempre lábil y entrecruzado por haces de relaciones y diferencias que anudan históricamente sus sentidos. La empresa comprende, asimismo, a las actividades de lectura (ideológica) que se lleven a cabo sobre los materiales relevados, tanto desde cuerpos teóricos específicos como desde las trayectorias

personales, intelectuales y regionales en las que la autoubicación es condición imprescindible –pero no suficiente– para reponer una dimensión crítica en el estudio de las diferencias. Como señala agudamente Silvia Delfino:

“[...] Enunciar la propia posicionalidad en relación con las comunidades de poder, éste es el lugar de la crítica con respecto a los ‘oprimidos’. De lo contrario, la crítica queda atrapada en la estructura que trata de develar: reproduce categorías descriptivas que alcanzan estatuto de evaluación y autenticación no sólo del objeto que construye sino de sus propias operaciones y, a su vez, otorga lugares al intelectual en tanto ‘productor de valores culturales’”. (1999: 76).

Una segunda tarea consiste en convertir a la entrevista en un espacio, también, de deconstrucción de los significados dominantes, permitiendo la producción de narrativas que incluyan la *propia posición de quien relata*. Al respecto, Roxane Rimstead (1997) sostiene que no alcanza con reconstruir en la entrevista la genealogía de las definiciones negativas que se han producido históricamente en torno a la figura de, por ejemplo, la “mujer-pobre”, para obtener relatos autobiográficos emancipadores de la diferencia de clase y género por parte de las “informantes”. Para Rimstead es igualmente necesario examinar cómo esas definiciones estigmatizantes “son vividas por las mujeres concretas como una parte significativa de sus historias de vida” (1997: 251). En este contexto, el relato autobiográfico de las experiencias femeninas, en su posibilidad de convertirse en espacio de surgimiento de una voluntad de resistencia, exige que la actividad de lectura tenga el estatuto de una *operación política de interpretación*. Precisamente porque en la narración de esas voces puede advertirse lo que Rimstead (1997) señala como el (conflictivo) pasaje de

un “yo avergonzado” a un “nosotros/as desafiante”. En efecto, a contrapelo de los análisis clásicos de narrativa, esta autora propone preguntar(se) “cómo, en cada historia de vida, el acto de contar esa vida subvierte o reproduce las construcciones negativas de identidad experimentadas por la narradora *desde su propio punto de vista*”. (1997: 261-262, los destacados son míos). Es decir, desde la lógica interna y las metáforas personalizadas que emplea en su relato, y no desde las categorías disponibles y naturalizadas de la simbolización colectiva, que remiten no sólo a la retórica dominante de opresión (y a sus múltiples formas de estigmatización identitaria), sino a la autobiografía como formato típicamente imperialista en el que estas mujeres aparecen subsumidas previamente en la condición de “subalternas” y, por lo tanto, reducidas en su heterogeneidad genérica y multicultural.

Así, la apuesta analítica requiere de un doble movimiento. Por un lado, se trata de tomar distancia de los estudios que le adjudican a los discursos de los/as sujetos subalternizados/as una suerte de *naturaleza oposicional ubicua*, ya que no sólo crean nuevas etiquetas e identidades a priori, sino que se convierten en renovadas narrativas maestras que enmascaran el carácter prescriptivo de su política textual tras la pretensión de un estatuto autotransparente e inherentemente “liberador”. Por el otro, implica renunciar a la pregunta por la representatividad de las imágenes previsibles (de “mujer”, “gay”, “pobre”, “joven”, “negrito/a”, etcétera) eventualmente contenidas en esos relatos. Se trata, por el contrario, de focalizar los usos *específicos* que los/as narradores/as hacen del testimonio autobiográfico (a través del relato de sus recorridos personales, las experiencias colectivas y las sensibilidades históricas que los/as definen como sujetos) e indagar los modos en que estos usos discursivos habilitan nuevas experiencias de empoderamiento de género y sexual. Sólo así, creemos, la lectura de las experiencias y la narrativa perso-

nal encuentra en la interpretación un *acto político* que desafía a las decodificaciones estabilizadas de la textualidad hegemónica.

De esta manera, preguntarnos por el lugar que ocupamos como investigadores/as en cada momento de nuestro trabajo científico, desnaturalizar la matriz ideológica con la que operamos para pensar las diferencias propias y ajenas, e instalar la duda y la provisoriedad –alejando la certidumbre– en el diálogo con el/la otro/a y en su registro etnográfico pueden ser vías posibles que, en vez de permitirnos *hablar por y de* las experiencias de la “alteridad cultural” (de las mujeres, los/as jóvenes, los sectores populares, etcétera), nos posibilite el encuentro concreto con su humanidad, en su doble acepción ética y política.

Buenos Aires, abril de 2008.

Bibliografía

-ALCOFF, LINDA. “Feminismo cultural versus postestructuralismo: la crisis de identidad en la teoría feminista” en: NAVARRO, MARYSA y STIMPSON, CATHERINE R. (compiladoras), *Nuevas direcciones*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, [1988] 2001, pp.65-106.

-_____ “The problem of speaking for others” en: WEISSER, S. O. y FLEISCHNER, J. (editores), *Feminist nightmares. Women at odds: feminism and the problem of sisterhood*, New York University Press, New York, 1994, pp. 285-309.

-_____ “Merleaux-Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia” en: *Revista Mora* N° 5, octubre, IIEGE-FFLL-UBA, Buenos Aires, 1999, pp. 122-138.

-ANZALDÚA, GLORIA. *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco, [1987] 1999.

-_____ “Los movimientos de rebelión y las culturas que traicionan” en: HOOKS, BELL

- y BRAH, AVTAR et. al., *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2004, pp. 71-80.
- BARBIERI, MIRTA ANA. "Los relatos de la vida de las mujeres. Un aporte al conocimiento de la identidad Social femenina" en: *Revista Mora* N° 1, agosto, IIEGE-FFLL-UBA, Buenos Aires, 1995, pp. 80-87.
- BHABHA, HOMI. *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires, 2002.
- BRAIDOTTI, ROSI. *Patterns of Dissonance*, Routledge, New York, 1991.
- BUTTLER, JUDITH. *Bodies that matter: on the discursive limits of 'sex'*, Routledge, London, 1993.
- _____ *El género en cuestión*, Paidós, México, [1990] 2001.
- _____ *Excitable Speech*, Routledge, London, 1997.
- CALHOUN, CRAIG. "The Standpoint of Critique? Feminist Theory, Social Structure and Learning from Experience" en: *Critical Social Theory. Culture, History and Challenge of Difference*, Blackwell, Oxford and Cambridge, 1996, pp. 163-192.
- CHUNGAR, DOMITILA y VIEZZER, MOEMA. *Si me permiten hablar: Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*, Siglo XXI, México DF, 1977.
- DE LAURETIS, TERESA, *Alice Doesn't. Feminism, Semiotics, Cinema*, Indiana University Press, Bloomington, 1984. Hay traducción al español: *Alicia ya no. Feminismo, semiótica, cine*, Cátedra, Madrid, 1992.
- _____ (editora) *Feminist Studies/Critical Studies*, Indiana University Press, Bloomington, 1986.
- DELFINO, SILVIA. "Género y regulaciones culturales: el valor crítico de las diferencias" en: FORASTELLI, FABRICIO y TRIQUELL, XIMENA (compiladores): *Las marcas del género. Configuraciones de la diferencia en la cultura*, CEA-Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1999, pp. 67-84.
- ELIZALDE, SILVIA. "La otra mitad. Retóricas de la 'peligrosidad' juvenil. Un análisis desde el género", Tesis Doctoral. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2005, mimeo.
- FRANCO, JEAN. "Si me permiten hablar. La lucha por el poder interpretativo" en: BEVERLEY, JOHN y ARCHUGAR, H. (editores), "La voz del Otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* N° 36, Año XVIII, Latinoamericana Editores, Lima, 1992, pp.109-116.
- HARDING, SANDRA. "¿Existe un método feminista?" en: BARTRA, ELI (compiladora), *Debates en torno a una metodología feminista*, PUEG-UAM Xochimilco, México, [1987] 2002, pp. 9-34.
- _____ *Whose Science? Whose Knowledge?:Thinking from Women's Lives*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 1991.
- HOOKS, BELL. "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista" en: HOOKS, BELL; BRAH, AVTAR et. al., *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2004, pp. 33-50.
- MENCHU, RIGOBERTA y ELIZABETH BURGOS. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Siglo XXI, México, 1983.
- MOHANTY, CHANDRA. "Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism" en: MOHANTY, C. T., RUSSO, ANN y TORRES, LOURDES (editores) *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, Bloomington, 1991, pp. 1-47.
- NASH, MARY. "Experiencia y aprendizaje: la formación histórica de los feminismos en España" en: *Revista Historia Social* N° 20, Otoño. Fundación Instituto de Historia Social, Centro Francisco Tomás y Valiente, UNED-Valencia, Valencia, 1994, pp. 151-172.
- RIMSTEAD, ROXANNE. "Subverting Poor Me: Negative Constructions of Identity in Poor and Working-Class Women's Autobiographies" en: RIGGINS, S.H. (editor), *The Language and Politics of Exclusion. Others in Discourse*. SAGE Publications, London, 1997, 249-280.

- SCOTT, JOAN. "Experiencia" en: *Revista Hiparquia*, Vol.10, N° 1, julio. Asociación Argentina de Mujeres en Filosofía, Buenos Aires, [1991] 1999, pp. 59-83.
- SPIVAK, GAYATRI, "Can the Subaltern Speak?" en: NELSON, C. y GROSSBERG, L. (editores), *Marxism and the Interpretation of Culture*. University of Illinois, Urbana-Champaign, 1988, pp. 271-313.
- STONE-MEDIATORE, SHARI. "Chandra Mohanty y la revalorización de la 'experiencia'" en: *Revista Hiparquia*, volumen10, N° 1, julio. Asociación Argentina de Mujeres en Filosofía, Buenos Aires, [1996] 1999, pp. 85-109.
- WEED, ELIZABETH. "Introduction: Terms of Referente" en: *Coming to Terms: Feminism, Theory, Politics*, Routledge, New York, 1989.