

# Representación y testimonio. Movimiento de mujeres en el Chile de los 80

VERÓNICA FELIU

En el contexto de la dictadura militar chilena, que se extiende desde 1973 hasta 1990, se producen múltiples y variadas manifestaciones públicas en contra del régimen, provenientes del amplio espectro de la sociedad civil. Estas manifestaciones aumentarán de manera muy significativa en número y periodicidad entre 1983 y hasta el término de la dictadura, años en los cuales los sectores disidentes logran establecer una oposición organizada cuya presión sobre el gobierno militar será decisiva para su desenlace. Grupos de mujeres organizadas en torno a su propio movimiento social aprovecharon dicha coyuntura para realizar, en esos años, un doble empeño: el de expresar públicamente sus demandas y el de convertirse, simultáneamente, en sujetos sociales. Su accionar, entonces, se caracterizó por haber sido paralelamente una contribución al movimiento opositor chileno (organizado por los partidos políticos cuyo liderazgo es mayoritariamente masculino), y la plataforma a través de la cual, como sujetos sociales, adquirieron una voz y una representatividad propias.

En este trabajo, me interesa demostrar que la movilización de las mujeres en el Chile de los 80 se sustenta sobre una identidad social construida fundamentalmente a través de experiencias personales en las

que sus protagonistas ven reproducidas situaciones de opresión. Por ello, me parece importante recalcar que la mayor parte de los contenidos que las mujeres expresaron en sus declaraciones públicas tuvieron como base testimonios privados a través de los cuales ellas encontraron/contaron una identidad colectiva; y, al mismo tiempo, constatar que sus acciones consistieron, con mayores o menores variaciones, en la representación/retrato/desmitificación que ellas mismas hicieron de sus roles de madres, esposas, trabajadoras, amigas, vecinas, brujas, mártires o estrellas, confrontándolos con el discurso oficial de la dictadura que ellas veían reproducido en los diversos sectores de la sociedad<sup>1</sup>. Al hacerlo, al igual que en el ejemplo de las Madres de la Plaza de Mayo en Argentina, extendieron su espacio privado (la casa) hacia un espacio diferente, que sin ser el público (el de la toma de decisiones), se iba a situar en medio de los dos.

Ha sido la tendencia generalizada de los estudios sobre movimientos de mujeres en Latinoamérica explicar y analizar las dimensiones políticas y sociales de éstos bajo la premisa de que el accionar de las organizaciones de mujeres en los barrios, en las ONGs, en los talleres o en la calle, habría logrado transformar o, incluso, borrar los límites entre lo privado y lo público<sup>2</sup>. El enfoque, sin embargo, predominante en dichos estudios, ha tendido a separar, por un lado, las manifestaciones culturales de elite (donde es pertinente el estudio de los modos de expresión y representación), y, por otro, las prácticas sociales y políticas (ámbito privativo de las ciencias sociales), en las que lo formal pareciera estar reñido con el efecto inmediato que se quiere rescatar de las prácticas.

En el caso de las manifestaciones públicas llevadas a cabo por el movimiento de mujeres, las formas a través de las cuales ellas expresaron contenidos algunas veces idénticos a los privilegiados por el movimiento opositor al régimen en general, no son sólo relevantes, sino que deben considerarse inseparables de dichos contenidos. Me refiero, en concreto, al uso de la *performance* como el modo/medio de expresión

## REPRESENTACIÓN Y TESTIMONIO

que las mujeres privilegiaron para narrar su (versión de la) historia, y para narrarse a sí mismas, en cuanto sujetos, simultáneamente. En mi opinión, para entender lo que el movimiento de mujeres produce al nivel de ese espacio intermedio entre lo privado y lo público, se deben observar los usos performáticos de su intervención como los constitutivos de su experiencia y los formativos de su identidad.

Por su parte, lo teatral, en tanto se compone, en la mayoría de los casos, de texto y de representación — la que tiene lugar en un contexto histórico y cultural determinado — se sitúa paradigmáticamente en ese ámbito doble en el que intervienen para su estudio tanto los críticos que hacen análisis textual, como los que se interesan por fenómenos culturales ligados a lo social. El movimiento que a mí me interesa hacer, sin embargo, es el opuesto. En vez de mirar el teatro en su dimensión social (lo que, por otra parte, está en la base de mi gesto), lo que intento es entender ciertos hechos sociales en tanto actos representacionales<sup>3</sup>. Cuando la calle, un estadio o una sala de teatro se vuelven escenarios de una representación que no es una arenga política pero tampoco la escenificación de un conflicto burgués encerrado entre cuatro paredes, lo que se produce, en mi opinión, va más allá de la posibilidad de politizar lo personal o de internalizar lo político. Lo que tiene lugar escapa de dichas dimensiones sin necesariamente superarlas, pero las elude al situarse fuera de ellas. Entonces, sus actantes/ejecutores se encuentran en un espacio ideal, que denomino del “adentro”, al cual tienden, en general, los ciudadanos que se sienten encerrados, y excluidos del afuera “real” regido por las normas del gobierno. “Estar adentro”, en mi concepción, no significa necesariamente ocupar el terreno de la dictadura, sino, más bien, ganarle espacio a la dictadura, lo que es a la vez reconquista y creación de un nuevo espacio que no existía, a través de su resignificación<sup>4</sup>.

El espacio de representación que el movimiento de mujeres le gana a la dictadura es un espacio *expuesto* a un público que no es solamente espectador porque también participa de la acción; *expuesto*

a la represión, porque subvierte los órdenes y las estructuras sociales y cívicas, sin por ello proporcionar “ciudadanía”<sup>5</sup>; y *expuesto* a ser ignorado tanto por las autoridades y los medios masivos, como por distintas fuerzas influyentes de la oposición al régimen, por no considerarse “canónicamente” político. Al hallarse, así, al descubierto, sin fronteras genéricas<sup>6</sup> por otra parte que los sustenten y delimiten, los actos representacionales que, desde la oposición realizan las mujeres, además de un espacio, crean un texto, el texto en el cual estas mujeres “escriben” — cuentan — la identidad que practican. Identidad (por oposición a rol) que las hace sujetos sociales y, al mismo tiempo, actoras (y actrices) de la misma.

Ese texto que se “escribe” públicamente es precisamente el texto de la memoria. Una memoria ignorada, silenciada o tergiversada que se cuenta/representa no sólo para contestar al discurso oficial que la ignora, la silencia o la tergiversa, sino también para guardarla en el imaginario colectivo, para corporalizarla en la colectividad, para inscribirla en la estructura social y física que permea tanto los ámbitos públicos como los privados. En mi opinión, la conexión que las integrantes del movimiento hacen posible entre representación, política, memoria e identidad se da solamente en los actos performativos en los que ellas transforman un espacio determinado en escenario<sup>7</sup>. Dicha conexión, en sí misma, es precisamente la que hoy, en democracia, hace tan importante recuperar la dimensión performática de esos actos.

Para mí, recuperar hoy esa dimensión es, de hecho, un gesto de recuperación tanto de la identidad que se forjó con los actos, como de la memoria; y, como tal, significa la pretensión de resituar lo político en el vértice de unión de ambas, tal y como lo entendieron las mujeres en sus años de oposición al gobierno de Pinochet. De este modo, memoria no es sinónimo de recuerdo sino de historia. En tanto memoria no-oficial, a la que me refiero no es a la memoria escrita, ni siquiera la consignada por los medios de opinión contrarios al régimen de Pinochet, ni tampoco la que quisieron fijar las intelectuales o las sociólogas en sus

## REPRESENTACIÓN Y TESTIMONIO

trabajos de archivo, en sus análisis alternativos. Me refiero a la historia como *performance*, como hecho inscrito en cuerpos y espacios, como testimonio que transforma al testificante tanto como al que recoge el testimonio. Me refiero a la historia que las mujeres de oposición no escribieron en sus libros, sino que (re)descubrieron actuando. Pero tampoco estoy haciendo alusión a lo que fue su actuación en la Historia con mayúsculas, sino a lo que hicieron, representaron y actuaron a pesar de la Historia; a la historia que creó ese espacio de adentro, ni público ni privado, un espacio potencial y virtualmente político<sup>8</sup>.

Para entender este proceso, es útil pensar el movimiento de mujeres en los términos en que Tilman Evers ha planteado lo que fue la tendencia de los *new social movements* de las últimas dos décadas. Para Evers, la necesidad de estos movimientos de salir de la alienación se habría materializado en la construcción de una identidad (entendida como autonomía y emancipación) que se opone no tanto al poder, sino a los modos como éste se construye:

In the long emancipatory process leading away from alienation, what can be of any practical relevance to the present day social movements will help the members of these movements in the initial and difficult task of becoming the subjects of their own history. Perhaps the notion of *identity* is most appropriate for outlining the basic content of this first phase. On an individual as well as on a collective level, the difficult first task consists in coming to a realistic self-perception of one's own characteristics, potentials and limitations, overcoming offers of false identity from outside and passing through the tempests of alternating over- and underestimation. At the very fundamental level this means a reassertion of one's own human dignity, *vis-à-vis* the everyday experience of misery, oppression and cultural devastation<sup>9</sup>.

Compartiendo esta premisa, mi apreciación es que el movimiento de mujeres en el Chile de los 80 fue posible como organización social en tanto se sustentó sobre una consistente labor (realizada desde diferentes áreas) por construir, reforzar, experimentar y representar esa identidad colectiva. Los talleres patrocinados por ONGs contrarias al gobierno y por las Vicarías de los Arzobispados — en los cuales realizaron su tarea educadora muchas investigadoras sociales y psicólogas — sirvieron para que miles de mujeres, sin recursos para acceder a la educación institucionalizada, se especializaran en áreas de producción artesanal que accedían ocasionalmente a un mercado restringido<sup>10</sup>. Al mismo tiempo, posibilitaron que sus participantes se formaran como monitoras, dirigentes sociales y/o gremiales, o adquirieran nociones legales útiles para enfrentar problemas de derechos humanos en los que se vieran directa o indirectamente involucradas. Paralelamente, y a través de las mismas instancias, se realizaron talleres de autoconocimiento, de expresión corporal, o de lo que todavía hoy se llama salud mental. En ellos, pero también en los grupos que se reunían con motivos productivos, las mujeres de los sectores bajos y medios de la sociedad contaron con la oportunidad de salirse de sus rutinas para reunirse a conversar de asuntos comunes que iban más allá de la contingencia política abarcando temas como sexualidad reprimida, problemas de comunicación y expresión, situaciones de abuso al interior de las familias, miedos, maternidad, y un largo etcétera<sup>11</sup>. Todo este trabajo, cuyas promotoras realizaron muchas veces *ad-honorem*, es el que en última instancia hace posible que el movimiento exista como tal, y con la cohesión y cobertura que tuvo, especialmente en los últimos siete años de la dictadura. Porque es a través de él que las mujeres de oposición le dan cuerpo a esa identidad colectiva que ponen a “actuar” en los escenarios públicos. Como resultado del sentimiento gremial que ellas desarrollan a partir de la discusión abierta de sus problemas privados va a venir no sólo su poder de convocatoria, sino también la capacidad que muchas de sus acciones y denuncias públicas tuvieron para provocar diversas reacciones de parte de los partidos, la opinión pública y el gobierno.

Para Arturo Escobar, al igual que para Evers, “social movements are about (...) the envisioning and reconstruction of social orders”, lo que para él significa que “the nature and impact of social movements is not restricted to their most visible manifestations”<sup>12</sup>. Y ambos autores, por otra parte, coincidirían con Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en que “political practice does not *recognize* class interests and then *represents* them: it *constitutes* the interests it represents”<sup>13</sup>. En este sentido, se puede afirmar que los intereses de las mujeres, como sujetos sociales, no existirían previamente a su organización, sino que se conformarían como tales en su accionar. Lo que significa, al mismo tiempo, que su identidad colectiva no precede a su disidencia sino que radica en la misma<sup>14</sup>. Esta distinción es fundamental para entender, precisamente, los alcances que ese accionar va a tener en el espacio social — traspasado por discursos hegemónicamente masculinos — que las mujeres de oposición usaron para sus demostraciones. Si la identidad de sujeto social es algo que se construye en la “articulación” como afirman Laclau y Mouffe, y no en la “representación”<sup>15</sup>, es obvio que ese trabajo de talleres y grupos de reflexión *es* el movimiento social de mujeres tanto como lo son sus manifestaciones públicas. De este modo, los grupos de mujeres organizadas no actúan para representar a una colectividad preestablecida como tal, sino que constituyen esa colectividad en la medida en que actúan. Es actuando que este grupo de mujeres adquiere identidad social, y es, al mismo tiempo, a partir de esa identidad que ellas son capaces de actuar como lo hacen.

Sin embargo, como movimiento, las mujeres entendieron su accionar no sólo como una práctica reivindicativa de sus propios intereses, sino como una puesta en cuestión de todo el sistema que desconocía esos intereses tanto como los de cualquier sector marginado del poder. Y, por ello, en sus denuncias, sus intereses particulares como grupo y los del tejido total de la sociedad eran inseparables. Para ellas, reflexionar sobre los derechos humanos de la ciudadanía iba indefectiblemente conectado a su conciencia de que cualquier rol social está siempre determinado discursivamente sobre la base de relaciones

de poder. Con lo cual habrían apuntado al centro de la discriminación que, como entiende Gayatri Spivak, derivaría de las construcciones discursivas que son impuestas según los intereses de determinadas condiciones históricas o culturales sobre el sujeto marcado como Otro<sup>16</sup>. De este modo, “actuar”, para las mujeres de oposición, implicó exponer públicamente la contradicción entre los roles que les atribuía el discurso oficial de la dictadura y los que ellas mismas construyeron en su accionar. Es sobre la situación de opresión general que ellas van a construir sus discursos identitarios, y, como resultado de un largo proceso de discusión y autoafirmación durante años, harán de su movimiento un espacio en donde hacer política paralelo al de los partidos, sin perder nunca, sin embargo, su doble militancia<sup>17</sup>. Así, su convocatoria, cada vez más, va a dirigirse hacia las mujeres de distintas clases sociales, como sujetos capaces de entender la acción opositora como una práctica transformadora de estructuras que trascienden el estado. Es, entonces, a partir de la conceptualización del autoritarismo como realidad que penetra todas las estructuras de la sociedad, que el movimiento va a encontrar una mayor cohesión y capacidad organizadora<sup>18</sup>.

En este contexto, parece útil relacionar el caso particular chileno con la afirmación de Arturo Escobar de que, en general, el interlocutor apelado de los movimientos sociales no sería el estado<sup>19</sup>. Las mujeres de oposición, contrariamente a lo que se pueda pensar, no hicieron del movimiento un instrumento para conseguir concesiones de la dictadura. Si bien en sus discursos hay peticiones concretas de las necesidades sociales suyas, de sus familias o sus entornos, ellas, al igual que el resto de la oposición, no pretendían que el gobierno solucionara los problemas, puesto que dicha solución, para todos los que no se identificaban con el régimen, pasó siempre por el fin de la dictadura. Así, se consideró de manera consensual que la reparación radicaba en la misma acción, en su capacidad movilizadora. Y, por ello, las reivindicaciones específicas de los grupos opositores no fueron en realidad peticiones, sino más bien la denuncia de un sistema basado en la desigualdad y el abuso. Por su parte, las participantes del movimiento

de mujeres, como producto de su propio proceso grupal de autoconocimiento en la acción, llegaron a identificar ese sistema con algo que excedía al gobierno militar y lo vieron reproducido en las diferentes áreas de convivencia social, lo que incluía a los partidos políticos en los que militaban.

### La acción como *performance*

Para entender el uso que el movimiento de mujeres hace del espectáculo con propósitos políticos es importante consignar que, como Diana Taylor lo expresa,

we had to abandon traditional notions of theatre and culture. We had to replace the word theatre itself from a more critical perspective. (...) [Traditionally, *performance*] was placed in a secondary and subservient relationship to the script, which independently enjoyed the status of a literary work. Since then, the work has also come to mean almost the opposite of theatre. Performance has claimed its autonomy both from the dramatic text and its representations to constitute itself in various antitheatrical forms — among them *performance art*, public art, and what we might call public *performance*<sup>20</sup>.

Taylor sitúa un espectáculo como el de las Madres de la Plaza de Mayo en Argentina dentro de esta última categoría, y añade que es la *performance* la que hace posible “to place ‘roles’ within a larger socioeconomic system of representations”<sup>21</sup>. Bajo la misma premisa, de hecho, se pueden concebir las manifestaciones públicas de las mujeres de oposición en Chile, ya que al privilegiar la representación escenificando los roles ejecutados a diario en la sociedad, ellas permitieron que dichos roles pudieran *verse*, públicamente, como definiciones discursivas sobre las que se establecen las relaciones de

poder. Su papel secundario tanto al interior de la familia, como en el trabajo y los partidos políticos, lleva a las integrantes del movimiento a plantearse el “hacer político” como una demostración en sí misma, una desmitificación de los roles impuestos y una representación de los mismos en los escenarios que no les son propios para ponerlos en evidencia y, así, subvertirlos. En este sentido, no estoy de acuerdo con el análisis que Taylor hace con respecto a las Madres de la Plaza de Mayo, en tanto éstas habrían estado

sucked into a battle of images that is played through them, and around them, which allows for the communication of individuated subjects (politicians) while they themselves remain faceless and nameless (the Madres). This same problem faces their *performance*. The Madres seemed to see little choice but to assume the role they deemed safest and which they knew best. Nonetheless that role played into a national fantasy predicated on sexual difference — specifically the castration fantasy that “explains” male potency and dominance and the female’s lack thereof<sup>22</sup>.

En mi opinión, tanto en lo que respecta a las Madres de la Plaza de Mayo, como a las manifestaciones del movimiento de mujeres en Chile, entender el hacer político en términos representacionales, y, en ese sentido usar la calle como escenario de roles privados, no implica reproducirlos sino, por el contrario descontextualizarlos, problematizarlos, exponerlos, y, sobre todo dotarlos de un poder que, en lo privado no tienen<sup>23</sup>. Mi distancia con respecto al análisis de Taylor proviene, en gran medida de un enfoque diferente, ya que para mí el problema, como consigno más arriba, no se define dentro de las coordenadas espaciales de lo privado y lo público, sino, por el contrario, fuera de ellas. Ello implica concebir estas *performances* políticas no como exposiciones de lo privado en lo público con el fin de extender el

potencial de lo privado, y, en última instancia hacerlo prevalecer (según el análisis de Taylor); sino más bien, como prácticas de reflexión de lo que significan los roles sociales, y cómo afectan a todo el tejido de la sociedad. Para alcanzar esta dimensión de los actos políticos es necesario, entonces, tener en cuenta que no sólo lo genérico está moldeado en base a roles, sino asimismo lo político, lo histórico, lo cultural, y las mismas divisiones de clase.

Por otro lado, es muy importante consignar, como lo hace Lourdes Arizpe, que si “el aparato represivo estatal y el mercado interfieren cada vez más en la vida privada, desvirtuando la organización social tradicional” se hace imprescindible que las mujeres, como grupo social, hagan públicos su descontento y sus demandas<sup>24</sup>. Con ello, hacer de lo privado algo político no es únicamente una reivindicación feminista, es sobre todo una constatación de algo que desde las esferas de poder es una constante premisa: si el estado no considerara lo privado como político no lo intervendría. Los militares allanaron los hogares, interceptaron los teléfonos, amenazaron a las familias de los “elementos subversivos”, tanto como apalearon gente en las calles, expulsaron profesores o estudiantes de sus centros académicos, echaron trabajadores de las empresas, o exiliaron y quitaron ciudadanía a individuos. Todos ellos fueron movimientos estratégicos realizados con la misma intensidad y similar inversión de medios. La maternidad, para las esferas de poder, en este sentido, no era menos política que para las madres de los desaparecidos. Lo que pudiera ocurrir en las casas, en los barrios, entre los amigos y familiares de los presos políticos, de los buscados, de los exiliados o desaparecidos era, para la dictadura, una permanente preocupación. Sólo desde una perspectiva que distorsione los roles que se jugaban desde los diferentes bandos en la dictadura se puede ignorar lo privado (representado emblemáticamente en la maternidad) como carente de poder político.

Es cierto, por otro lado, que las mujeres de oposición en Chile no se pusieron el título de Madres, como lo hizo el movimiento de la

Plaza en Argentina. Pero aun con el título, la cosa no cambia: ser mujeres expuestas a los gritos, los golpes, la vejación, la detención y, en última instancia también la desaparición, no tiene ni remota relación con “the role they deemed safest and which they knew best” que Taylor les otorga. Ni ellas conocían lo que era eso, ni se puede considerar que al actuar en la calle estén actuando “safely”<sup>25</sup>. Pero hay más. Pues no se trata sólo de las consecuencias que estas mujeres hayan podido tener en la calle (aunque ello no deje de ser un elemento trascendental que no se puede obviar), sino más bien de lo que tiene lugar *efectivamente* en el momento de la *performance*, esto es, los individuos e instituciones que se ven involucrados en ese instante (lo que dure la “representación”), y la historia que se está escribiendo allí y que va a quedar marcada para siempre — en la Plaza, en los que la vieron, en los que se sintieron amenazados, en los que se sintieron apoyados, en los que se sintieron buscados. Y si eso no fuera así no tendrían sentido, ni podrían explicarse satisfactoriamente, los esfuerzos desplegados desde el gobierno, y otros sectores como la Iglesia, en Argentina, para desvalorar y ridiculizar el trabajo de las Madres. Si ese trabajo no hubiese tenido ninguna repercusión en las instituciones, a las Madres no se las habría perseguido, encarcelado ni torturado. Y tampoco los medios de comunicación las habrían ignorado tan obviamente, como lo consigna Taylor<sup>26</sup>. Sin embargo, considerar ese gesto de los medios, como lo hace la autora, como la demostración de que las Madres no estaban, en la práctica, provocando ningún cambio respecto del discurso patriarcal hegemónico, es mal interpretar la dinámica de la comunicación masiva al servicio del estado militar en las dictaduras. Implica, además, no reconocerlo como un síntoma, precisamente, de la repercusión que las acciones de esas mujeres estaban teniendo en la esfera pública. Según esa lógica, por otra parte, habría que negar la trascendencia de la mayoría de los actos de resistencia, así como de los casos de abuso a los derechos humanos, realizados dentro y fuera de los países en dictadura, en tanto fueron sistemáticamente ignorados por la prensa, y menospreciados o disminuidos en su importancia o poder destabilizador por parte de las autoridades.

## REPRESENTACIÓN Y TESTIMONIO

Por lo demás, para las manifestantes de la Plaza de Mayo, no identificarse socialmente como madres habría sido totalmente contraproducente para lo que ellas buscaban. Pensar, desde una visión feminista eurocéntrica, que ser madre — y asumirlo como identidad social — es sinónimo de debilidad con respecto a los ideales de emancipación, porque los discursos patriarcales emblematizan la maternidad en términos de pasividad, no sólo es un error de concepto, es sobre todo un error político. En mi opinión, al igual que cualquier otro caso de grupos con entidad social, al ejercer presión desde sus roles, las mujeres pueden llegar a una madurez política difícil de igualar; no porque se reafirmen en esos roles, sino, primero porque los reconocen como tales, y, segundo, porque refuerzan el peso político que tienen dentro y fuera de los espacios a los que son relegados. Y ello es así, porque representar un rol no es lo mismo que serlo, es colgarse el cartel del personaje que se es, para que todos lo puedan ver, criticar, problematizar.

Mi enfoque, en este sentido, le debe mucho a la teoría brechtiana del distanciamiento épico. Y, por otra parte se enclava en mi propio trabajo haciendo teatro con mujeres de las zonas marginales de la ciudad de Santiago en la década del 80, a partir de las técnicas de Augusto Boal. Dichas técnicas están basadas en la premisa de que las comunidades pueden reflexionar sobre su realidad al representarla, con lo cual la representación es, en sí misma, una reflexión. A través de esa experiencia pude constatar, de hecho, que la dramatización del contexto más cotidiano, o la escenificación de lo que uno “es” en la vida diaria, tiene implicancias políticas y sociales de extensa significación. Paradojalmente, como espejo, sirve también para que los actores vean las contradicciones entre cómo se consideran a sí mismos, cómo los ven los demás y cómo actúan diariamente. Con lo cual, el desdoblamiento que se produce en la representación se torna fundamental para la creación de la identidad colectiva, que discuto más arriba, en tanto, conocerse va inmediatamente ligado a salirse de uno mismo, a conocer el entorno, y a reconocer las

## TRAVESSIA

posibilidades y limitaciones de expansión que cada uno tiene en ese entorno. En este sentido, representarse como Madres, para las argentinas, es conocerse no como madres, sino como mujeres (cuyo rol ha sido siempre el de madres) capaces de organizarse, de lidiar con las autoridades judiciales y uniformadas, y de reconocer el dolor propio y ajeno como un hecho político que pertenece a la sociedad toda y no sólo al individuo que lo sufre. Y es ese dolor, o la constatación de que algo ha venido a quebrar la conexión hasta entonces lógica entre el rol y la realidad, lo que provoca el cuestionamiento del rol.

Para Victor Turner, lo que rompe el tenor regular de la vida en sociedad es lo que él llama “social dramas”, que son los que originan en sí una serie de procesos culturales:

Since social dramas suspend normal everyday role playing, they interrupt the flow of social life and force a group to take cognizance of its own behavior in relation to its own values, even to question at times the value of those values. In other words, dramas introduce and contain reflexive processes and generate cultural frames in which reflexivity can find a legitimate place<sup>27</sup>.

“Social dramas”, para Turner, pueden ser una guerra, una catástrofe, la abolición de un estado de derecho, o un marido que golpea a su mujer. Y según él, a partir de las consecuencias que se derivan de dicho drama, es esencial concebir la *performance* como ese proceso reflexivo, o la reflexión sobre el ser, en tanto el grupo o comunidad “does not merely ‘flow’ in unison at these *performances*, but, more actively, tries to understand itself in order to change itself”<sup>28</sup>.

En el contexto de los dos movimientos de mujeres que discuto aquí, ello no debe entenderse, sin embargo, en el sentido de que las actantes quisieran cambiar su condición genérica dentro de la sociedad. Por el contrario, lo que quieren es dotar de poder esa condición, a

partir de la reflexión de lo que ser mujeres significa para ellas, en contraste con las definiciones de los discursos hegemónicos. Es cuando el sujeto reconoce su rol como una condición impuesta por la organización social, esto es, como cultural y no natural, que comienza a cuestionar sus determinaciones discursivas, y a construir activamente su identidad con respecto a ellas. Es por ello que la *performance* tiene una importancia crucial no sólo como concepto (instrumento metodológico) para entender el fenómeno del movimiento social de mujeres, sino además como la base que constituye ese movimiento. Es precisamente a través de la representación en sus actos públicos que las mujeres realizaron ese cambio entre lo natural y lo cultural, al que apunta Kenelm Burridge refiriéndose a los ritos de iniciación; y es representándose a sí mismas como mujeres — sufrientes, valientes, esforzadas, unitarias — que cruzan la frontera entre lo dicho y lo hecho, entre ser invisibles y ser visibles<sup>29</sup>. Más aún, en la representación, ellas le habrían otorgado contenido a ese ser mujeres, posicionándose como sujetos al hacerlo.

Sacando el concepto del contexto en el cual Angel Rama lo usa, entiendo ese contenido como transculturado, en el sentido de que sería resultado de un proceso de adquirir, seleccionar, y despojarse, al mismo tiempo<sup>30</sup>. Y me interesa constatarlo, pues creo que la identidad que surge en ese acto es una mezcla de influencias que se interrelacionan en diversas direcciones. Lo que quiero decir es que las integrantes del movimiento no construyen esa identidad de la nada, como tampoco lo hace el joven en el rito de iniciación, como constata Burridge. Esa identidad se construye por oposición, pero también por afirmación, y, sobre todo, se construye en tanto se dota a sí misma de un sentido cultural en la organización. Así, esa identidad cobra, dentro de la sociedad, un peso que no tenía, independientemente de si es reconocida o no por las autoridades o los medios. Con ello, el “ser mujer” deja de ser una abstracción, y se torna en una conquista del sujeto que tiene la fuerza de reflexionar sobre sí mismo, y de provocar reflexión en su entorno<sup>31</sup>.

En relación al teatro en las sociedades occidentales, Turner afirma que lo que se actúa en el escenario es precisamente la constatación de que los roles en la vida diaria son falsos, por oposición a la verdad del individuo que queda “desenmascarada” en escena:

it is the *mundane* world that is false, illusory, the home of the *persona*, and theatre that is real, the world of the *individual*, and by its very existence representing a standing critique of the hypocrisy of all social structure which shape human beings, often by psychical and even physical mutilation (food-binding, corsets, indigestible foods), in the image of abstract social status-roles<sup>32</sup>.

Desde esta perspectiva, a modo de ejemplo, parece difícil ignorar que, como signos de una cargada simbología, los pañuelos blancos de las Madres en la Plaza, o las blusas — también blancas — de las Familiares de Detenidos Desaparecidos en Chile, adquieren una distinta significación de la que forma parte del imaginario colectivo, cuando se ponen a “actuar” en la calle, integrando una *performance* política<sup>33</sup>. En tanto dichos signos se salen del contexto donde funcionan los roles abstractos del orden social, como apunta Turner, pueden adquirir el valor que los individuos quieren darle, el cual surge precisamente de la interacción de diversos actores y contextos que se producen en la *performance*. Resignificar las marcas de opresión, por otra parte, como lo consigna Alberto Melucci, es un gesto propio de los movimientos sociales:

What nourishes [collective action] is the daily production of alternative frameworks of meaning, on which the networks themselves are founded and live from day to day... This is because conflict takes place principally on symbolic grounds, by challenging and upsetting the dominant codes upon which social relationships are founded in high density

## REPRESENTACIÓN Y TESTIMONIO

informational systems. The mere existence of a symbolic challenge is in itself a method of unmasking the dominant codes, a different way of perceiving and naming the world<sup>34</sup>.

En mi opinión, el color blanco de los pañuelos de las Madres y de las blusas de las Familiares, en la Plaza de Mayo o en los Tribunales de Justicia de Santiago, extiende (y resignifica) la noción de pureza que en las culturas cristiano-occidentales se le atribuye a la mujer sin la mancha del pecado, a la "limpieza de culpa" de lo político (disidente) con respecto a la dictadura. Vestir de blanco lo político es enfrentarlo al discurso militar que había inscrito "la mancha" en dicho término, el que fue atribuido sólo a los que se oponían a los intereses oficialistas, y por lo tanto no merecían formar parte de la sociedad<sup>35</sup>. La falta de culpa, además, se hace obvia en el escenario de la dictadura, cuando se la "representa" frente al palacio de los que ordenan las violaciones a los derechos humanos, o en el "templo" de los jueces, que las admiten sin atreverse a investigar la verdad. Por otro lado, hay una abierta provocación en el hecho de que quienes son indirectamente responsabilizados por las fuerzas de poder de dichas muertes se atribuyan la marca de pureza. Como madres, como familiares o como representantes del núcleo familiar en el que los "elementos insurgentes" se formaron, ellas no asumen ninguna culpa, por cuanto no creen que exista razón que justifique el crimen cometido contra uno de los suyos.

Más aún, el ser pura y estar en la calle siendo una "mujer pública" es una contradicción que busca perturbar una de las nociones tradicionales sobre las que se sustentan los sistemas patriarcales. Con ello, estas mujeres están poniendo en entredicho la misma noción de la pureza, así como la connotación peyorativa que las dos palabras juntas (mujer y pública) tiene en el imaginario de la lengua española. Ni ser pura es privativo de las mujeres que se someten a los dictados que las relegan a las labores de la casa, ni ser pública es sinónimo de prostitución. Y, de este modo, el pañuelo blanco y la blusa blanca (que no están

manchados por la sangre de muertos que no han sido todavía enterrados) son signos que no pueden interpretarse con un solo código, ya que se sitúan en ese ámbito intermedio entre lo público y lo privado donde se resignifican, sobre todo como contestación a los discursos oficiales.

Por otro lado, en tanto falta de color, el blanco simboliza la ausencia, la pérdida del otro, y, en gran medida, la pérdida de lo que uno mismo fue hasta el momento en que el otro desaparece. Usando la dicotomía de Turner entre persona e individuo, lo que el color blanco puede significar es, justamente, esa pérdida de “la persona” para encontrarse con el individuo. La contradicción entre ser madre (o esposa, hermana, abuela, tía) y no tener a ese ser (el otro) que otorga ese estatus, para llorarlo, para reconocerlo, para enterrarlo, es lo que lleva a cuestionar ese rol, no porque deje de tener sentido en sí, sino porque adquiere *otro* sentido cuando es individualizado, cuando ya no depende del otro, cuando es el individuo quien otorga, por sí solo/a, valor y significado a la identidad. De ese modo, esas mujeres, en la plaza o en los tribunales, no son madres, no lo son en el sentido en el que se les ha construido discursivamente por la tradición. Se vuelven sujetos (actuando como espejo, deformante o no, para los otros) que provocan tanto la reacción violenta de la policía, como el inquietante desprecio de los medios. Y sus pañuelos o sus blusas dejan de ser lo que el discurso oficial les otorga, para entrar en otro mundo de significaciones, donde ellas tienen la primera palabra<sup>36</sup>.

Por último, cabe señalar que la repetición del color (o la falta del mismo) y la uniformidad provienen del esfuerzo determinante del grupo por presentarse frente (enfrentadas) al espacio público como un conglomerado autónomo que ha llegado hasta allí como resultado de su propio proceso de re-conocimiento y de autovaloración. Como símbolo de comunidad, sin el color de un partido político, la uniformidad es, entonces también, una estrategia.

### **El testimonio como práctica y afirmación identitaria**

Esa facultad de plantearse, como colectividad, “frente” al discurso hegemónico es, en síntesis, posibilitada por la función testimonial que todos estos actos tienen. Volviendo a Chile (aunque sin excluir el caso argentino) no es posible, en mi opinión, entender las prácticas identitarias de las mujeres de oposición sin considerar al testimonio como el elemento fundante de las mismas.

El haber llegado a entender sus vidas como historias fue producto de sus talleres de autoconocimiento, tanto como de los de producción (artesanías, cocinas populares etc), fruto de sus reuniones políticas tanto como de las manifestaciones públicas. Y ello las va a posicionar, por un lado, frente a la autoridad que fija los hechos considerados por la Historia (con mayúsculas), y, por otro, frente a sí mismas como agentes que anteponen el yo a las acciones que realizan (las visibles y las que no se ven)<sup>37</sup>.

Como constata George Yúdice, en el acto de testimoniar la propia vida como una historia hay una cierta estetización de la misma<sup>38</sup>. En esa estetización aparecen, conjuntamente, la agencia subjetivada y visible, la ejemplaridad (como apunta Walter Benjamin) y el control. Contar una historia, la propia, implica controlar su veracidad, su organicidad, su cronología, a la vez que supone una selección de aquello que se define como más relevante según los criterios de quien cuenta. Por si esto fuera poco, en ese acto hay una autoridad que se ejerce sobre los receptores de la historia, quienes sólo van a conocer la versión que el emisor ha decidido contar.

Ese dominio es fundamental para entender por qué el movimiento de mujeres privilegió el testimonio como una forma de hacer política. Como lo constatan casi todos los autores que se han ocupado del tema en el contexto de Latinoamérica, el testimonio es una posibilidad de adquirir poder, de incorporarlo a la vida cotidiana para aquellos cuyas voces han sido tradicionalmente marginadas de los discursos oficiales<sup>39</sup>.

## TRAVESSIA

En el movimiento social de mujeres en Chile, el testimonio estuvo presente en cada una de las reuniones de talleres, de coordinación, de reflexión: ellas organizaron su discurso en torno a las historias privadas que fueron saliendo en esas reuniones, en donde se descubrieron no sólo patrones de dominación comunes, sino también los contextos culturales que podían contrarrestar dichos patrones. Durante los años que duró la dictadura, en sesiones realizadas a lo largo de todo el país, grupos de mujeres, especialmente de los sectores sociales bajos y medios, diseñaban estrategias culturales para salir de su situación, para transmitirla en su entorno, para crear conciencia entre sus vecinas, para revocar dinámicas de poder internalizadas en sus familias. Hablar, contar, expresarse, frente a otras mujeres, sacar el miedo exponiendo dolorosas historias de abusos que se habían mantenido en secreto por generaciones, fueron dinámicas propias de los grupos femeninos que buscaban una organización diferente a la que les proponía el gobierno militar, a través del trabajo de voluntariado social encabezado por la esposa del dictador<sup>40</sup>.

El sentimiento cohesionador colectivo creado en torno al intercambio de historias fue algo que las integrantes del movimiento reflejaron de manera constante en sus manifestaciones populares. Es por ello que, para mí, no puede trazarse una línea divisoria demasiado tajante entre las formas que las mujeres de oposición escogieron para conocerse y aquellas utilizadas para darse a conocer; gestos, ambos, a los que ellas les dieron un sentido político. Como historias transmitidas mediatizadamente (por los medios que las registran, o por quienes las transmiten), tanto los actos públicos como las historias privadas (algunas de las cuales fueron registradas en videos de circulación restringida) tienen mucho en común con los testimonios de divulgación masiva que han sido objeto de estudio en los últimos años en la academia norteamericana<sup>41</sup>. Sin embargo, en cuanto eslabones de una cadena mayor que es el movimiento de mujeres, esas historias tienen una particularidad que aún no ha sido sacada a la luz suficientemente. Como prácticas identitarias más que reivindicativas o expositivas, ellas son actos

## REPRESENTACIÓN Y TESTIMONIO

de autoafirmación cuyos receptores, en última instancia, son los mismos emisores, aunque ello pase en gran medida por ser visible ante los otros.

Junto a esto, desde una perspectiva performática, esos actos no pueden verse desconectados de la inmediatez en la que se producen, la que les otorga un sentido que, aisladamente no tienen. De este modo, en una manifestación masiva la reacción de la policía, las condiciones atmosféricas y de tránsito, la vestimenta de los asistentes o las pancartas desplegadas, tienen el mismo protagonismo que los actores o los cantantes en escena, todo lo cual hace que cada acto sea una instancia irrepetible. Igualmente, tanto los testimonios representados en escena como los que se dijeron a puerta cerrada están indisolublemente ligados a las circunstancias, espacios y voces con las que se cuentan. Las historias a las que me refiero no se transmitieron para ser escritas, ni para que salieran del entorno del que nacían; muy por el contrario, sus relatoras quisieron imponerles las marcas de lo oral y lo performativo, porque vieron en la inmediatez de ambas vías la mejor manera de “verse” a sí mismas como sujetos (en control) de sus vidas.

Mientras escribo esto, me doy cuenta de que me urge aclarar que reconocer la fuerza de lo oral no significa para mí ignorar la que tiene lo escrito. Como muy bien lo entiende Hebe de Bonafini, presidenta de las Madres de la Plaza de Mayo, “al principio sabíamos las historias de memoria. Luego hubo que escribir la información, los nombres, las historias eran demasiadas y en la memoria no se podía confiar”<sup>42</sup>. Y escribir parte de esa memoria, es al fin y al cabo, lo que intento hacer en estas páginas. Sin embargo, el gesto contrario, el de ignorar dichos actos, precisamente por no estar escritos, me parecería un error de dimensiones todavía más nefastas. En mi opinión, si las mujeres de oposición se hubiesen dedicado a transcribir esas historias, en el momento en que los relatos estaban generando una cohesión identitaria profundamente política, lo que probablemente habría ocurrido es que habrían alcanzado un circuito restringido de circulación (a través de las editoriales dependientes de ONGs) y habrían ido a parar a las bibliotecas particulares

de algunos investigadores, la mayoría de los cuales conocía esas historias u otras muy similares. Es, de hecho, lo que ocurrió, sobre todo en los últimos años de la dictadura en los que se produjeron varios esfuerzos editoriales por publicar la voz de la marginalidad, sin encontrar un eco mayor que el que se les dio en las mismas instituciones patrocinadoras. Dichos trabajos, sin embargo, no sólo tuvieron un importante valor en su momento, sino que hoy, precisamente cuando la labor política de ciertos sectores en Chile está centrada en recuperar esa memoria del olvido, son documentos imprescindibles<sup>43</sup>.

Ahora bien, la dimensión performática de esos testimonios es algo que no puede transcribirse tal y como se ponen en palabras los testimonios que cuenta un informante a su entrevistador. Esos testimonios fueron “actuados” en un contexto, tenían un objetivo inmediato, como las dramatizaciones que se realizaban en muchos talleres de mujeres adaptando las técnicas de expresión corporal de Boal. Si no se quiere perder esa dimensión, si no se los quiere sacar de su contexto político y cultural, esos testimonios deben contarse interactuando con las otras formas de representación que sus protagonistas incorporaron para transmitirlos, para contarse a sí mismas como sujetos de sus historias.

Si se entiende el testimonio como una práctica, como el gesto de ser visible, de aparecer en un espacio en el que ese sujeto no tiene la categoría de tal; si se lo concibe como la conexión entre el ser y el estar, de ser una voz y de ser una voz visible en un espacio visible, el testimonio y la *performance* no pueden dissociarse, si no se quieren perder el valor performativo de uno y el testimonial del otro. El acto de escribirse/ inscribirse subjetividad en los cuerpos es un acto que se ve tanto como se cuenta, y las mujeres de oposición, cuando representaron sus identidades, quisieron, en todo momento, que ambas dimensiones estuvieran juntas<sup>44</sup>.

### NOTAS

---

1. Los actos públicos del movimiento de mujeres a los que me referiré durante este trabajo consistieron, en general, en encuentros masivos realizados en una plaza, una calle en particular, un estadio o una sala de teatro, con ocasiones diversas (algunas veces sin ocasión especial) como el Día Internacional de la Mujer, celebrado el 8 de Marzo, la conmemoración de algún aniversario o fecha importante del movimiento de mujeres en Chile, como acto de apoyo a las protestas nacionales, o para denunciar o crear conciencia en torno a algún hecho referido a la dictadura. A modo de ejemplo, el 8 de Marzo de 1989 se celebró en Santiago, en el estadio de fútbol Santa Laura, el último aniversario del Día de la Mujer en dictadura con la asistencia de 20.000 mujeres, y un escenario (en el campo) en el que, además de mujeres, actuaron figuras gigantes a través de las cuales se fue re-contando la historia del país desde el punto de vista de sus actantes femeninas. Seis años antes, el 29 de diciembre de 1983, el grupo convocante Mujeres por la Vida consiguió juntar a trece mil mujeres en el Teatro Caupolicán, lo que no sólo se considera un hito en la historia del movimiento de mujeres, sino también el primer acto que daría la pauta y el estilo de todos los que se realizarían después. Desde mi perspectiva, sin embargo, son actos no sólo los que poseen un escenario en el que se lleva a cabo algún tipo de representación y actuación, sino también otros modos y medios a través de los cuales las mujeres hicieron público su descontento y sus reivindicaciones, como los rayados en las paredes, las pegatinas de posters diseñados por ellas, las cartas abiertas a la comunidad publicadas en algún periódico o revista, los testimonios representados en salas de teatro o en reuniones más o menos públicas, las protestas llevadas a cabo en la calle o en los Tribunales de Justicia protagonizadas casi en su totalidad por mujeres, y un sinnúmero de variadas iniciativas a través de las cuales ellas hicieron escuchar su voz en la comunidad.

2. Al respecto, ver, entre otros, los trabajos de S. A. Radcliffe y Sallie Westwood, "Gender, Racism and the Politics of Identities in Latin America". In: S. Radcliffe & S. Westwood (eds.), *'Viva'. Women and popular protest in Latin America*. London & N. York: Routledge, 1993; J. Kirkwood, *Ser política en Chile*. Santiago: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1986; M. A. Meza, *La otra mitad de Chile*. Santiago: Cesoc-INCH, 1986; Verónica Schild, "Recasting 'popular' movements. Gender and political learning in neighborhood organizations in Chile". *Latin American Perspectives*, issue 81, v. 21, n° 2 (Spring 1994), pp. 59-80; Patricia M. Chuchryk, "From Dictatorship to Democracy: The Women's Movement in

## TRAVESSIA

Chile". In: Jane S. Jaquette, *The Women's Movement in Latin America. Participation and Democracy*; y E. Jelin, ed., *Women and Social Change in Latin America*. London & N.Yersey: Zed Books, 1990 (especialmente la introducción y la conclusión de la editora).

3. En lo que respecta a Chile, Catherine Boyle, precisamente por su enfoque en el teatro, ha esbozado ciertos fenómenos como el del grupo Mujeres por la Vida, desde la perspectiva de la teatralidad, en su artículo "Touching the Air: the Cultural Force of Women in Chile", op. cit.. Por su parte, con respecto a Argentina, y el grupo de las Madres de la Plaza de Mayo, quien ha hecho también un trabajo desde la perspectiva de los estudios performáticos es Diana Taylor en "Performing Gender. Las Madres de la Plaza de Mayo". In: D. Taylor & J. Villegas (eds.), *Negotiating Performance. Gender, Sexuality, & Theatricality in Latin/o America*, Durham & London: Duke Univ. Press, 1994, pp. 275-305. Para D. Taylor, el concepto de "performance" comprende las categorías que ella denomina: "performance art", "public art", y "public performance". Dentro de esta última categoría, entrarían las manifestaciones políticas de los movimientos sociales. Al respecto ver su introducción, "Opening Remarks", en *Negotiating Performance*, pp. 11-14.

4. Con sus distancias, éste podría ser parangonable al espacio liminal (como estado intermedio en el rito de pasaje) al que se refiere Victor Turner y por ende a lo que el autor considera una *communitas* por oposición a la estructura social, en *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing Company, 1969. pp. 94-165.

5. Al hablar de ciudadanía estoy pensando en el concepto habermasiano de "civil society". Como lo constata Sara Evans, para Habermas la sociedad civil es ese grupo (obviamente masculino) que pierde, en el siglo 20, la legitimidad para discutir, criticar y juzgar los aspectos más fundamentales de la vida colectiva. Sara M. Evans, "Women's History and Political Theory: Toward a Feminist Approach to Public Life". In: Nancy Hewitt & Suzanne Lebsack (eds.), *Visible Women: New Essays on American Activism*. Urbana: University of Illinois Press, 1993, p. 127.

6. Uso aquí "genérico" en el sentido de la palabra inglesa "genre".

7. Como consigno en la nota 1, no me refiero solamente al escenario teatral tradicional.

8. En su introducción al libro *Cultures of Politics, Politics of Cultures. Revisioning Latin American Social Movements*. Boulder, Colorado: Westview Press 1998, los editores Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar escriben: "It is significant that social movements emerging

## REPRESENTACIÓN Y TESTIMONIO

from civil society in Latin America over the course of the last two decades — both in countries under authoritarian rule and in formally democratic nations — developed plural versions of a cultural politics that go well beyond the (re)establishment of formal liberal democracy. Thus, emergent redefinitions of concepts such as democracy and citizenship point in directions that confront authoritarian culture through a resignifying of notions as rights, public and private spaces, forms of sociability, ethics, equality and difference, and so on. These multiple processes of resignification clearly reveal alternative definitions to what counts as political” (“Introduction: The Cultural and the Political in Latin American Social Movements”, p. 10).

9. Tilman Evers, “Identity: The Hidden Side of New Social Movements in Latin America”. In: David Slater (ed.), *New Social Movements and the State in Latin America*. Amsterdam: CEDLA, 1985, p. 56 (el subrayado es suyo).

10. Las ONGs son las Organizaciones no Gubernamentales, la mayoría de las cuales se creó durante el régimen militar para llevar a cabo el trabajo de investigación y acción en las áreas sociales que el gobierno no asumía. En ellas trabajaron muchos de los investigadores que tuvieron que salir de las universidades después del golpe militar, así como los egresados de carreras que no tenían acogida en el ámbito laboral, regido por los intereses de la economía social de mercado. Los fondos con los que contaban, provenían casi exclusivamente de financiamiento extranjero. En el Chile de la post-dictadura, muchas ONGs han desaparecido por no contar ya con ese apoyo financiero, y las menos afectadas continúan como microorganismos (privados o estatales) o universidades privadas. Un interesante estudio sobre el rol actual de las ONGs feministas en Chile, y también en Brasil y Colombia, es el de Sonia E. Alvarez, “Feminismos Latinoamericanos: Reflexiones Teóricas y Perspectivas Comparativas”, publicado en el documento de estudio *Reflexiones Teóricas y Comparativas sobre los Feminismos en Chile y América Latina* (Conversatorio realizado en Santiago de Chile, el 2 y 3 de abril de 1998 en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile), pp. 4-23.

11. Ver, al respecto, Teresa Valdés y Marisa Weinstein, *Mujeres que sueñan. Las organizaciones de pobladoras en Chile: 1973-1989*. Santiago: Flacso, 1993.

12. Arturo Escobar, “Culture, Economics, and Politics in Latin American Social Movements Theory and Research”. In: A. Escobar & S. E. Alvarez, eds, *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy*. Boulder: Westview Press, 1992, pp. 82-83.

13. Ernesto Laclau and Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London & New York: Verso, 1992, p. 120, citando a Cutler et al. v. 1, pp. 236-237 (el subrayado es mío).

14. En la versión de Ton Salman la frase citada por Laclau y Mouffe reza: "political dissent does not represent identities and interests, it produces them". Ton Salman, "Between Orthodoxy and Euphoria". (In: Assies, Burgwal & Salman, *Structures of Power, Movements of Resistance: An Introduction to the Theories of Urban Movements in Latin America*. Willem Assies et al. Cedla Latin American Studies, n° 62, 1995, p. 118 [el énfasis es suyo]).

15. En este contexto la palabra "representación" no es sinónimo de actuación sino que refiere a la relación que se establece entre el partido político o cualquier otro tipo de colectividad y sus allegados, cuyos intereses estarían "representados" por el grupo o líder en cuestión.

16. Gayatri Spivak, "Can the Subaltern Speak?". In: *Marxism and the Interpretation of Culture*. Cary Nelson e Lawrence Grossberg (eds). Urbana: University of Illinois Press, 1988, pp. 271-313.

17. Sobre este fenómeno de la doble militancia, ver Patricia M. Chuchryk, "From Dictatorship to Democracy: The Women's Movement in Chile". In: Jane S. Jaquette, *The Women's Movement in Latin America: Participation and Democracy*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1994, p. 82.

18. Sobre los conceptos de autoritarismo, patriarcado y negación, ver de Julieta Kirkwood (la pensadora feminista de mayor influencia en el movimiento) sus obras *Ser política en Chile: Las feministas y los partidos*. SANTIAGO: Flacso, 1986; y *El Feminismo como Negación del Autoritarismo*, Flacso, Materia de discusión no. 52, Santiago, 1983. A modo de nota, se debe consignar aquí que el movimiento de mujeres en Chile no se definió nunca como feminista, y las discusiones, al interior de la colectividad, sobre si lo que debía prevalecer en términos identitarios era el género o la clase se llevaron a cabo con gran intensidad hasta el final de la dictadura. Sin embargo, en la práctica, el movimiento se condujo, especialmente en los últimos años, en torno a una identificación genérica que tendió a anular todas las otras diferencias al interior.

19. A. Escobar, "Imagining a Post-Development Era? Critical Thought, Development and Social Movements". *Social Text* n° 32-33, 1992, pp. 43-44. Por su parte, según Jean-Louis Cohen, para los integrantes de los "nuevos" movimientos sociales, "their organizations are not viewed by the actors as mere resources to serve the goal of mobilization into large-scale confrontations whose stakes are state power. Instead, democratically structured associations and public spaces, a plurality of types of political

## REPRESENTACIÓN Y TESTIMONIO

actors and action within *civil society*, are viewed as ends in themselves". In: *Civil Society and Political Theory*. Andrew Arato e Jean-Louis Cohen (eds). Cambridge: MIT Press, 1994, p. 670.

20. D. Taylor, "Opening Remarks", op. cit., p. 11.

21. Ibid., p. 13.

22. D. Taylor, "Performing Gender: Las Madres de la Plaza de Mayo", p. 299. Similar es la perspectiva expresada por Sarah Radcliffe en "Women's Place / El Lugar de las Mujeres: Latin America and the Politics of Gender Identity". In: Michael Keith and Steve Pile, *Place and the Politics of Identity*: New York: Routledge, 1993, pp. 102-117. Allí, la autora expone que las Madres no habrían luchado contra la opresión de género, sino por el contrario: "Madres and Plaza became synonymous, and the socio-political meanings generated by women's position in the Plaza circulated around notions of mothering, life, and essentialist categories of kinship and peace. In the restriction of civilian public space, the Madres extended the domestic female sphere of influence; they did not transform one or the other in any lasting way" (p. 110). En mi opinión, Radcliffe, al igual que Taylor, está aquí imponiendo la significación que ella atribuye a la maternidad (esto es, la que se le ha impuesto desde el discurso patriarcal) a la representación identitaria de las Madres.

23. Sonia Montecino, en *Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno* (Santiago: Cuarto Propio, 1993 (2a. ed.)) tiene su propia versión, desde la antropología, la cual, a pesar de que no comparto, traigo aquí por tratarse de una perspectiva diferente, que busca las raíces del hecho de llevar la maternidad a la calle, en la cultura mestiza. Según ella, se trataría de "una 'insubordinación' de las fuerzas genésicas, el grito anterior a la formación de la comunidad, o como diría Kurnitzky [*La estructura libidinal del dinero*, México: Siglo XXI, 1978] 'el retorno de lo reprimido maternal' que hace patente, a los oídos colectivos, la presencia de la madre como depositaria del orden primordial" (p.116).

24. L. Arizpe, "Prólogo. Democracia para un pequeño planeta bigenérico". In: E. Jelin (ed.), *Ciudadanía e identidad: Las mujeres en los movimientos sociales latino-americanos*. Ginebra: Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social, 1987, p. xvi.

25. Para Victor Turner, "when we enter whatever theatre our lives allow us, we have already learned how strange and many-layered everyday life is, how extraordinary the ordinary. We then no longer need in Auden's terms the 'endless safety' of ideologies but prize the 'needless risk' of acting and

## TRAVESSIA

interacting". *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. New York: Performing Arts Journal Publications, 1982, p. 122.

26. D. Taylor, op. cit., p. 300.

27. V. Turner, op. cit., p. 92.

28. Ibid., p.101. Un poco antes, el autor define etimológicamente la palabra *Performance* como "derived from the Middle English *parfournen*, later *parfourmen*, which is itself from the Old French *parfournir* —*par* ('thoroughly') plus *fournir* ('to furnish')— hence *performance* does not necessarily have the structuralist implication of manifesting *form*, but rather the processual sense of 'bringing to completion' or 'accomplishing'" (p. 91).

29. K. Burrige, *Someone, No One: An Essay on Individuality*. Princeton University Press, 1979, citado por V. Turner, op. cit., p. 113.

30. A. Rama, *Transculturación Narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI, 1985, especialmente pp. 32-56. Allí, respecto de la cultura latinoamericana, Rama señala: "La capacidad selectiva no sólo se aplica a la cultura extranjera, sino principalmente a la propia, que es donde se producen destrucciones y pérdidas ingentes (...) [y] se puede ver también como una tarea inventiva, como una parte de la *neoculturación* de que habla Fernando Ortiz, trabajando simultáneamente con las dos fuentes culturales puestas en contacto. [En el proceso de transculturación] habría pues pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones" (p. 39).

31. Siguiendo con el ejemplo del rito de pasaje, Burrige afirma que "each arrival entails a further moral choice if it is to make a new point of departure, and each departure requires a further transformation of the self in relation to otherness" (citado en V. Turner, op., cit., p. 114).

32. Ibid., p. 116 (el énfasis es suyo).

33. La Asociación de Familiares de Detenidos Desaparecidos aparece en Chile en 1974 y la conforman tanto mujeres como hombres los que van a realizar un sinnúmero de acciones durante toda la dictadura con el objeto de buscar a sus familiares detenidos-desaparecidos, así como de denunciar, crear conciencia y apelar a las autoridades por dichos casos. Para mayor información, ver Patricia Chuchryk, "From Dictatorship to Democracy: The Women's Movement in Chile", op. cit., p. 71. Así también, Hernán Vidal, *Dar la Vida por la Vida: La Agrupación Chilena de Familiares de Detenidos Desaparecidos (Ensayo de Antropología Simbólica)*. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature, 1982; o el video "Dance of Hope", dirigido en 1989 por Deborah Shaffer y producido

## REPRESENTACIÓN Y TESTIMONIO

por Lavonee Poteet y D. Shaffer (First Run/Icarus Films, New York), en el que se da a conocer la labor y la vida de las integrantes del grupo folklórico de la Asociación, las que han llevado a diversos escenarios de varios países el espectáculo de la “cueca sola”.

34. A. Melucci, “Social Movements and the Democratization of Everyday Life”. In: John Keane (ed.), *Civil Society and the State: New European Perspectives*. London: Verso 1988, p. 248. Citado por A. Escobar, “Imagining a Post-Development Era?”, op. cit., p. 40.

35. Con respecto a la construcción discursiva del “ellos” por oposición al “nosotros”/constructores del futuro de la patria, ver Giselle Munizaga, *El discurso público de et*. Santiago: Cesoc/Ceneca, 1988.

36. Como dirían H. Gilbert y J. Tompkins en *Post-Colonial Drama: Theory, Practice, Politics*. New York: Routledge, 1996, “the colonial subject’s body contests its stereotyping and representation by others to insist on self-representation by its physical presence on the stage. Corporeal signifiers quickly become politicized when a black actor appears in a traditionally ‘white’ role, or when a West Indian cast stages, say, a Shakespearean play; such choices, as well as colour-blind casting, contribute to the development of an identity independent from the imposed colonial one of inadequacy, subordination, and often barbarity” (pp. 204-205). Aunque los postulados de Gilbert y Tompkins sobre lo post-colonial no incluyen a Latinoamérica (sólo en el último capítulo, sobre lo neo-colonial, los autores hacen mención al fenómeno de lo(a) latino(a) como frontera entre el centro y la periferia), me interesa, sin embargo, apuntar que pueden visualizarse muchos cruces entre el sujeto colonial y la situación de las mujeres bajo sistemas patriarcales — aunque con significativas diferencias entre los distintos países, de las cuales los autores también están conscientes.

37. Para H. Gilber y J. Tompkins, “A focus on women’s experiences illustrates a different historical trajectory, and, in performative context, allows the presentation of an embodied subjectivity and the demarcation of a place/space from which women can speak. The insertion of their histories into the larger discourse of the past broadens the ambit of history to dismantle further the authoritarian and imperialist claims of a univocal historical record”. Ibid., p. 126.

38. G. Yúdice, “Testimonio and Postmodernism”. *Latin American Perspectives*, issue 70, v. 18 n° 3, (Summer 1991), pp. 15-31.

39. A modo de ejemplo, ver G. Gugelberger (ed.), *The Real Thing. Testimonial Discourse and Latin America*. Durham: Duke University Press, 1996, especialmente los artículos de John Beverley, “The Margin at the Center: On Testimonio”, pp. 23-41; George Yúdice, op. cit., pp. 42-57; y Alberto Moreiras, “The Aura of Testimonio”, pp. 192-224. También de John Beverley, su libro *Against Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

## TRAVESSIA

Asimismo, en el número especial de *Latin American Perspectives*, issue 70, v. 18 n° 3 (Summer 1991), ver Lynda Marín, "Speaking Out Together: Testimonials of Latin American Women", pp. 51-68; Nancy Saporta Sternbach, "Re-membering the Dead: Latin American Women's 'Testimonial' Discourse", pp. 91-102; Doris Sommer, "Rigoberta's Secrets", pp. 32-50. Ver también, R. Jara, "Prólogo: Testimonio y literatura", pp. 1-6; y Ariel Dorfman, "Código Político y Código Literario: El Género Testimonio en Chile Hoy", pp. 170-234, ambos en R. Jara y H. Vidal (eds.), *Testimonio y literatura*. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature, 1986.

40. Respecto de la historia del CEMA (Centro de Madres) que estuvo a cargo de Lucía Hiriart de Pinochet durante todo el gobierno militar, y de las organizaciones populares alternativas, ver T. Valdés y M. Weinstein, op. cit.. También M. E. Valenzuela, *La mujer en el Chile militar* (especialmente el capítulo 3, "El apoyo femenino al gobierno militar", pp. 93-118), y S. Levy y N. Lechner, "CEMA-Chile y Secretaría Nacional de la Mujer". In: M. A. Meza, *La otra mitad de Chile*, op. cit., pp. 81-100.

41. Me refiero a textos como *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, transcrito por Elizabeth Burgos-Debray. México: Siglo XXI, publicado por primera vez en 1985, o *Si me permiten hablar: Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*, transcrito por Moema Viezzer, México: Siglo XXI, publicado por primera vez en 1971.

42. Citado por Nancy S. Sternbach, op. cit., p.99.

43. Me refiero, entre otros, a D. Raczynski y C. Serrano, *Vivir la pobreza: Testimonios de mujeres*. Santiago: Pispal/Cieplan, 1985; S. Magendzo et alii, *"Y así fue creciendo...": La vida de la mujer pobladora*. Santiago: PIIE 1985; y en general a numerosos documentos de estudio preparados por ONGs como Flacso, PIIE, Sur, CEM, Cieplan y CIDE, entre otros; todos ellos resultados de trabajo de campo de investigadores que recolectaron, durante la dictadura, testimonios, en su gran mayoría, en los sectores urbanos más pobres y en los rurales. Al respecto, ver la bibliografía que se consigna en T. Valdés y M. Weinstein, *Mujeres que sueñan*, op. cit., pp. 249-264.

44.. Así lo entiende, por otro lado, Julieta Kirkwood: "Tanto para el estudio como para la praxis política feminista se postula la íntima articulación y complementariedad entre el 'reconocer': toma de conciencia de la opresión; el 'conocer': análisis teórico de las causas, efectos y formas de expresión de la opresión de la mujer; y el 'hacer': praxis que conscientemente y orientada por la realidad opresiva, se aplica a su erradicación". "Feminismo y participación política". In: M. Angélica Meza, *La otra mitad de Chile*, op. cit., p. 41.