

¿Víctimas? Testimonios, silencios y discriminaciones. Violencia sexual y dictadura

Daniela Godoy¹

Resumen

Los testimonios de sobrevivientes del terrorismo de Estado sobre la violencia sexual padecida en cautiverio enfrentan resistencias a la escucha y al reconocimiento de tales crímenes como delitos de lesa humanidad. En el singular proceso de memoria, verdad y justicia en Argentina esta violencia de género del dispositivo represivo continúa invisibilizada. El poder o no poder decir la violencia sexual inspira un examen con perspectiva de género de la noción de víctima: categoría clave en la fundamentación de los derechos humanos, señala la vulnerabilidad inflingida de las mujeres y permite comprender los obstáculos para hablar. Pero también “víctima” puede reforzar el nexo entre la discriminación de género y el orden socioeconómico impuesto por la dictadura cívico militar que redistribuyó de modo patriarcal roles y espacios que habían sido desafiados. Rastreando las persistentes relaciones de poder basadas en la codificación cultural de la diferencia sexual que desmienten la capacidad presupuesta del sujeto autónomo y mantienen a las mujeres como víctimas entre las víctimas en silencio, se abordará el testimonio - herramienta para afirmar la razón del otro según Dussel- no sólo como reparador del sufrimiento sino como destabilizador del eje víctima/victimario.

¹ Investigadora Tesista. Sección Ética, Antropología Filosófica y Filosofía Intercultural "Prof. Carlos Astrada". FFYL UBAPeriodista. Docente. Militante feminista.

¿Víctimas? Testimonios, silencios y discriminaciones. Violencia sexual y dictadura

Para la filosofía de la liberación latinoamericana, las víctimas históricas son el punto de partida de la reflexión y de la fundamentación de los derechos humanos alternativa al discurso monológico, etno y androcéntrico que presupone al individuo abstracto y descorporeizado. El reconocimiento de la víctima como el excluido, el silenciado, el pobre, el marginado, aquél cuya dignidad ha sido negada fácticamente, es el inicio de la reflexión (Dussel 1998). Desde una perspectiva intercultural, las víctimas históricas y la memoria de los procesos de liberación son cruciales: “(...) la memoria histórica del sufrimiento del otro, de la historia de las injusticias cometidas por el hombre o sus semejantes deberá ser constitutiva de la reflexión filosófica como tal” (Fornet Betancourt 2001: 285) Por eso, las opresiones y las graves violaciones a los derechos humanos de las personas en América Latina, sobre todo por el accionar ilegal de los terrorismos de Estado, son un eje central de esta reflexión ético política situada.

Desde el *locus enuntiationis* “América Latina”, -como lo Otro de una razón excluyente y hegemónica (Dussel 1998)- y teniendo en cuenta la relación entre localidades geoculturales, localizaciones institucionales y situaciones de discurso -“hablar desde”, “como”, “sobre”-, hacer partir la reflexión desde las víctimas históricas supone deconstruir y rearticular la hegemonía académica y epistemológica que encubre, silencia o justifica la producción de víctimas de violaciones a los derechos humanos. Implica además dar voz teórica a las víctimas excluidas y dominadas en tanto sujetos que toman conciencia de su dignidad, originando nuevos derechos.

Reflexionar desde las víctimas de la violencia sexual que constituyó un eje clave de la represión desatada por el terrorismo de estado en Argentina es una oportunidad para el encuentro crítico de los aportes de los feminismos con la filosofía de la liberación desde la perspectiva intercultural. Implica responder – siguiendo a Fornet Betancourt- desde el concernimiento: esto quiere decir que la práctica filosófica asume una finalidad emancipatoria que enraíza en un compromiso con la realización concreta de la libertad, la igualdad, la justicia y la paz en el mundo histórico. Y que se pone a prueba como propuesta ante conflictos planteados por exigencias humanas legítimas cuestionando un orden político cultural vigente. Dando cabida a las voces silenciadas, procura la reparación de los daños infringidos y su no repetición. Es un pensar responsivo como órgano del contra-decir(se) que contrasta el pensar vehículo del corresponder y del silenciamiento (Fornet Betancourt 2002). En este sentido, contradecir el monólogo masculino que en la filosofía como

en otras disciplinas, ha sostenido una colonización patriarcal cultural requiere una toma de la palabra por parte de quienes han sido expropiadas de ella. Filosofar de manera intercultural desde las víctimas históricas, por otro lado, supone una “traducción” capaz de superar el único discurso racional cuyos criterios de verdad están dados desde un logos etno y androcéntrico. La traducción es necesaria porque se reconoce la existencia de un “polílogo de razones posible entre discursos situados y contextuales diversa índole que, pretendiendo cada uno de ellos universalidad, aspiran de este modo a una universalidad de horizonte” (Bonilla 2013:17).

Si la cultura permite interpretar la naturaleza simbólica de la condición humana en las ciencias sociales, y lo que se llamado el “género” constituye un elemento básico de la construcción de la cultura (Lamas 2000) incorporar la consideración del orden genérico que reinstaura una y otra vez un sistema de reglamentaciones, prohibiciones y opresiones a partir de significados dinámicos pero constantes de los masculino y de lo femenino entonces la perspectiva de género es parte central del abordaje crítico de las múltiples opresiones. Historizar y desnaturalizar significados genéricos que sostienen jerarquías en apariencia naturales, articuladas en concepciones binarias y dicotómicas sobre la masculinidad y la

femineidad, sustentando la discriminación y la exclusión del goce y ejercicio pleno de los derechos humanos a una parte de la humanidad, es desconcolonizar la filosofía y los modelos de análisis científicos que empleamos. La traducción feminista es ineludible para deconstruir paradigmas impuestos como únicos, no solamente a partir de nuestra situación regional, de la condición poscolonial y decolonial sino también a partir de nuestra diversidad en tanto sujetos generizados. Sólo así se encuentra nuestro propio lugar de enunciación: poniendo en evidencia los lugares de autoridad y poder de quien investiga y representa al “objeto” como si fuera neutral o contara con un punto de vista incondicionado. Tensionamos la representación misma al mostrar el carácter situado de la producción de conocimiento hegemónica con el potencial que brinda el feminismo concebido como vector semiótico – cultural para desmontar las relaciones de fuerza involucradas entre identidad, lenguaje y representación (Richard 2002).

“No puede haber discurso descolonizador ni teoría descolonizadora sin una práctica descolonizadora” (Rivera Cusicanqui 2010:62). Considerando entonces la inseparabilidad de las diferentes colonialidades, la de género y la eurocéntrica -siguiendo a María Lugones-, es factible contrarrestar esa tendencia predominante a desconectar o a jerarquizar el tratamiento de la dominación masculina respecto a otros temas vinculados a la lucha contra la colonialidad. El

patriarcado ha sido visto como un problema desligado de las cuestiones de orden general” o bien como un aditamento o un asunto añadido a los debates dominantes, de casi exclusivo interés de las mujeres (Cahvez et al. s/f: . De acuerdo con el compromiso transformador de la Ética que se ha delineado, y asumiendo la perspectiva de género, puede decirse que está pendiente “descolonizar” la filosofía para lograr otra fundamentación alternativa para los derechos humanos; y que, descolonizar este pensamiento es despatriarcalizarlo. Considerar a las mujeres víctimas históricas de una violencia de género aún no reconocida o naturalizada requiere, por otra parte, despojarse de presupuestos esencialistas acerca de “la mujer” o “las mujeres”. Además reducir a una explicación causal universalizada la opresión de las mujeres -suponiendo la homogeneidad del grupo-, comporta no solamente el problema de ignorar otras variables ya mencionadas sino que constituye una apropiación de experiencias y luchas por un grupo hegemónico de feministas blancas occidentales (Moraga, 1988; Anzaldúa, 1983). Los neoimperialismos académicos y geopolíticos contribuyen así a la fragmentación del movimiento feminista. Las reducciones que libran de asumir la complejidad en la relación entre patriarcado y capitalismo, la expropiación de la teorización no europea de la mirada y de la conceptualización periférica o subalterna, entre otras situaciones, obedecen a disputas políticas no siempre asumidas como tales. Cuando cierto marxismo descuida el orden de géneros productor y ordenador de las sistemas; cuando desde una mirada universalizante se plantea la existencia de un patriarcado transhistórico sin atender a diferencias culturales, históricas o geopolíticas, ni a los distintos modos de producción; cuando desde el internacionalismo dominante no se historiza el discurso de los derechos humanos y el criterio para calificar situaciones diversas es el occidental, liberal -norteamericano o europeo-, malos diagnósticos justifican redobladas injusticias. Y una vez más, a las voces de las mujeres se las suplanta por un discurso sobre las mujeres, muchas veces de mujeres en nombre de las mujeres.

Las mujeres como víctimas históricas y el universalismo de los derechos humanos

La crítica del sujeto de derechos no supone el abandono del reclamo por los derechos humanos conculcados de las mujeres y de otros grupos que no alcanzan ese status: millones de personas privadas materialmente de lo que permite vivir y formalmente excluidas del discurso (Dussel 1998, 2004). Luchar por el reconocimiento de los derechos humanos de las mujeres, entre los cuales se cuenta el derecho a su integridad sexual, es una lucha política que traduce, visibiliza y complejiza la situación de quienes estamos excluidas hasta de lo que se presume “humano”.

Cuando esa exclusión se torna significativa, se logra el reconocimiento jurídico de la violación y el abuso sexual como delito de lesa humanidad en el marco de los ataques a la población civil en el derecho internacional.

El reconocimiento de la situación de las mujeres como víctimas de delitos de lesa humanidad por razones de género cumple la función capital de plantear que las violaciones y abusos son actos aberrantes que avergüenzan a toda la humanidad por primera vez en la historia (Sondéreguer 2012: 38). Es una grieta en el paradigma del sujeto de derechos individual y masculino.

“La forma y el contenido de la universalidad son altamente conflictivos y no pueden ser articulados fuera del escenario de su controversia” (Butler 2011:46).

Las situaciones de dominio de género se han vuelto significativas por la voz impugnadora de la lucha y la producción feministas. Sucede cuando un grupo excluido del goce de derechos procede a reclamar universalidad, por ejemplo, derechos humanos de las mujeres. Es un cierto tipo de contradicción performativa. ¿Quién ha sido el sujeto presupuesto de “lo humano”? La particularidad genérica en conjunción con el nombre abstracto no remite a otra universalidad capaz de abarcarlo todo. Formulaciones de universalidad son desafiadas constantemente por aquellos no cubiertos por ella y sin embargo reclaman su inclusión en lo universal. Plantear los derechos humanos de las mujeres entonces, es una afirmación del término excluyente que muestra “el “aún no” propio de la construcción del universal mismo” (Butler 2011: 47). Puede tratarse de un hombre negro que sufre el racismo en EEUU, de una niña a quien se practica la mutilación genital en Somalia o de una persona transexual en un país asiático; puede ser una de las tantas personas que son forzadas a migrar, indocumentadas y despojadas de derechos que otorga la ciudadanía. Pueden ser las mujeres que luchan para que la violación y los abusos sexuales, la esclavitud y el embarazo forzados se repudien como una ofensa a la humanidad, y se juzguen como delitos.

Desde la crítica al sujeto abstracto presupuesto, las víctimas en tanto lxs otrxs lesionados en su autonomía o libertad sexual viabilizan y articulan demandas; lesbianas y mujeres heterosexuales rechazando tanto la noción de destino biológico como el presupuesto heterosexista del humanismo subyacente a la universalidad de las declaraciones normativas, mostrando su injusticia. Los debates en foros internacionales en relación a los derechos humanos cuestionaron formas sociales como la familia patriarcal heterosexual evidenciando su dimensión política y organizadora disimulada en nuestras asunciones de lo universal. Este debe volverse así extraño a

sí mismo para ampliar las posibilidades de vida de los seres humanos. Lo humano desafiado no será nunca definitivo sino aquello que será negociado constantemente para que la diferencia sexual no sobredetermine la organización social de la sexualidad (Butler 2006:270). Cabe recordar la propuesta de G. Rubin: una economía política del sexo como el aparato social que emplea mujeres como materia prima y modela mujeres domesticadas como producto. Los sistemas de parentesco y las identidades sexuales son históricas y contingentes, por lo cual es posible desnaturalizar, visibilizar y transformar situaciones de dominación que afectan diferencialmente a las mujeres (Rubin 1986).

Desde una ética que procura pensar la justicia en relación a los derechos de los otros, ampliando y tensionando la concepción de los derechos humanos heredada, se considera críticamente si el actual orden de cosas signado por una formulación de raigambre ilustrado-liberal de los derechos humanos, logra o no satisfacer efectivamente la dignidad auténtica del sujeto humano (Lévinas 2001: 24). ¿Puede ser la concepción antropológica ilustrada, enclavada en una subjetividad individualista, universalmente abstracta, europea, blanca, masculina y burguesa, la que puede seguir legitimando de modo *justo* la humanidad de los derechos humanos? (Zielinski 2014).

Ellacuría planteó que la validez universal de los derechos humanos debe fundamentarse en la situacionalidad concreta de los pueblos oprimidos que luchan por su liberación, y alcanzar una perspectiva y validez universal concreta y realizable mediante una triple interrogación: ¿desde dónde se consideran?, ¿para quién? y ¿para qué se proclaman? (Ellacuría, 1982:792), dado que el derecho suele funcionar como una superación idealista que oculta la realidad al presentar como derecho de todos lo que es privilegio de pocos (Ellacuría 2010).

Desde la ética de Dussel las víctimas, desde su negatividad, desde su corporalidad sufriente, pueden, como “comunidad intersubjetiva de víctimas” –lxs sin-derecho- construir un nuevo paradigma práctico – la institucionalización de nuevos derechos- con verdad (universal) y validez (formal) críticas, que desafía al sistema excluyente y va deslegitimando el sistema de derecho vigente (Dussel 1998). La existencia de víctimas y su reclamo muestra que la “verdad” del sistema es una “no- verdad”. Las víctimas proveen el criterio de falsación. Así, la validez hegemónica de los sistemas, que se oponen desde el pasado y en el poder, es enfrentada y corroída por la nueva validez crítica de la comunidad de comunicación “no válida”, que puede progresivamente legitimar los nuevos derechos descubiertos (Dussel 1998:463). Cuando “habiendo constituido una comunidad de víctimas excluidas que se re-conocen como dis-tintas

del sistema opresor”, participan “simétricamente” en los acuerdos de “aquello que les afecta” se alcanza la validez crítica (Dussel1998:484).

Puede desconfiarse del reclamo identitario “las. mujeres” sujetos de derechos humanos; pero en el contexto de una deslegitimación de un sistema excluyente tal como se ha planteado, no esencializa ni asume una definición cerrada de “mujeres” a cambio del reconocimiento, sino que nombra la exclusión de una convención cultural e histórica que permanece oculta en formalismos y abstracciones presuntamente posconvencionales.² La existencia de las mujeres como víctimas de violaciones a los derechos humanos, de la exclusión de lo humano a partir de su condición de tales, desmiente la legitimidad del sistema, como plantea Dussel. La intersubjetividad de dominadxs y excluídxs que participan en una comunidad de comunicación y se re-conocen como sujetos éticos, como el Otro como otro del sistema dominante (Dussel1998:464) logra un nuevo principio de universalidad en una praxis de liberación que implica la salida de las víctimas de la situación material opresiva y negativa (Dussel2004:363). La filosofía ha colonizado a las mujeres suplantando su voz o manteniendo en la periferia de la reflexión su situación de vulnerabilidad y resiste la perspectiva de género como un cuestionamiento profundo de su punto de vista androcéntrico. Lleva consigo marcas de la dominación masculina señalada por Bourdieu desde hace milenios, contribuyendo a la mistificación opresora de la alienación de las mujeres “con ideales “fraguados” como el de ama de casa, ordenada, obediente, “madre educadora exclusiva de los hijos” cuyo ser se construye por la mediación del varón”(Dussel 1977:112) que las hacen víctimas de opresión en la relación erótica, que tanto han tematizado los feminismos yendo más lejos, al politizar las relaciones de parentesco y la reproducción material, la heterosexualidad obligatoria y el binarismo de género. Procurando la escucha de las mujeres, el pensar responsivo (Fornet Betancourt) se abre a la demanda de las mujeres que sufren violencia, opresión económica y exclusión del discurso. Revisando nuestras certezas y presupuestos, se evita revictimizarlas por la negación de su sufrimiento, la conceptualización reduccionista o el silencio cómplice.

Las sobrevivientes de violencia sexual del terrorismo de Estado argentino

²“La tarea, entonces, consiste en referir estas concepciones formales de la universalidad de vuelta al rastro contaminante de su “contenido”, en sortear la distinción forma/contenido allí donde promueve esa ofuscación ideológica y en considerar la forma cultural que adopta esta lucha por el sentido y el alcance de las normas” (Butler 2011 48)

Lo irreparable del crimen de lesa humanidad como política de Estado requiere una refundación de éste sobre los valores supremos de la dignidad humana, el respeto a la vida y a la integridad de la persona. Respondiendo a vacíos legales, nuevas normativas reconocen actualmente la desaparición forzada; se han adoptado convenciones contra la tortura y se han aprobado nuevas tipificaciones del derecho a la integridad sexual. Estas normas surgieron de un proceso accidentado pero incesante de memoria y justicia que lleva más de una década y es política de estado en Argentina. Los testimonios de las/os sobrevivientes fueron condición necesaria para intuir lo que Matarollo denominó la dimensión jurídica y extrajurídica del crimen de lesa humanidad:

“Así, de la misma forma en que nos inclinamos ante “los sublimes testimonios de Primo Levi”- como ha dicho Pierre Vidal-Naquet en *Los Asesinos de la Memoria*- deberíamos hacerlo también ante los relatos de los sobrevivientes de nuestros centros clandestinos de detención que lograron evitar la aniquilación y dieron testimonio del horror y de su frío sistema. Sus estrategias de supervivencia en situaciones límites deben merecernos el mismo respeto que las relatadas por el escritor italiano Primo Levi, sobreviviente de los campos de concentración nazis, en *El deber de la memoria*, materias a las que sólo es posible aproximarse “con temor y temblor” (Matarollo 2010:149).

Nuestro caso remite a mujeres víctimas de violencia sexual, víctimas de la represión ilegal del terrorismo de Estado y víctimas de la duda y la sospecha acerca de sus testimonios. El movimiento de mujeres ha logrado visibilizar y sancionar la violencia de género adoptando denominaciones como feminicidio y permeando el sistema jurídico con innovaciones sustantivas. Sin embargo, las víctimas de la violencia sexual durante el terrorismo de Estado argentino no han sido consideradas como tales de la misma manera que otras por activistas feministas que han visibilizado y denunciado la violencia de género. Una de las manifestaciones de la resistencia a dar crédito, en lo judicial y extrajudicial, a los testimonios de sobrevivientes sobre la violencia sexual, además de dudar de la sistematicidad de estos hechos, apela al tiempo transcurrido entre lo acontecido en cautiverio y su revelación. Otras veces se supone una colaboración o un consentimiento desconociendo las características particularísimas del campo de concentración y de la extrema indefensión de lxs detenidxs.

Al argumento del “consentimiento” el fiscal Parenti³ ha respondido: “cuando se da una relación sexual en un contexto de secuestro, en un CCD, nunca podemos aceptar que hubo consentimiento, porque no existe la posibilidad del consentimiento en un contexto concentracionario.” (Lewin Wornat 2014: 348) El lugar que se ocupa en el orden de género condiciona las experiencias y por ende, los relatos que se pueden elaborar. “El yo no tiene una historia propia que no sea a la vez una relación con un conjunto de normas” (Butler, 2009:19). La demanda de reconocimiento de la violencia sexual sistemática, aún insatisfecha, señala la persistencia de mecanismos de exclusión, discriminación y disciplinamiento social y genérico.

“La humillación...’Tina, acá tenés mucho pelo’ se burlaba Barreiro cuando yo estaba en la cama metálica. Y en ese momento, aunque parezca mentira, me daba vergüenza no haberme depilado”(Mariani 2012:373)

“Es un tema que nunca sale (...) Ni mis compañeros saben si fui abusada sexualmente. Es un tema ni que sí ni que no, que no se dice” (Campo de Batalla. Cuerpo de Mujer).

La situación de las víctimas de violencia sexual aún silenciada, víctimas éticamente sancionadas, víctimas resistidas, nos permite cuestionar y desarmar las renovadas configuraciones de ese orden en una democracia que nos enfrenta día a día con distintas formas de violencia y abusos en medio de innegables avances. Esa demanda inaudible o ignorada puede ser, como se ha planteado anteriormente, origen de nuevos derechos.

Se considera aquí a la violencia sexual como un arma para el disciplinamiento desde el orden genérico que articula las relaciones sociales, con las heridas abiertas y complejidades de nuestra historia reciente.⁴ Desde la escucha y la reflexión crítica que se ha caracterizado, las mujeres como víctimas históricas de la violencia de género exacerbada por el marco de la represión ilegal del estado terrorista, nos permiten indagar el sentido tanto como caracterizar efectos perdurables de ese aspecto del dispositivo.

³Cotitular, con Jorge Auat, de la Unidad Fiscal de Coordinación y Seguimiento de las causas por violaciones a los derechos humanos cometidas durante el terrorismo de Estado. Desde el 2013 la Unidad se convirtió en la Procuraduría de crímenes contra la humanidad. Ha elaborado informes respecto a este tema disponibles en http://www.mpf.gov.ar/docs/RepositorioW/DocumentosWeb/LinksNoticias/Delitos_sexuales_terrorismo_de_Estado.pdf

⁴Este trabajo se basa especialmente en los documentales “Lesas Humanidad” (2010) realizado por el programa Violencia de Género en Contextos Represivos”, ejecutado desde la Secretaría de DDHH de la Provincia de Córdoba y con el auspicio de UNIFEM, coordinado por la Lic. Dinora Gebennini en el cual dan testimonio ex detenidas cordobesas; el documental documental “Campo de Batalla. Cuerpo de Mujer” realizado por Fernando Alvarez, con investigación y entrevistas a cargo de Lizel Tornay y Victoria Álvarez (2013) y el libro “Grietas en el silencio. Una investigación sobre la violencia sexual en el marco del terrorismo de Estado” (2011) editado por CLADEM basado en una investigación a nivel nacional acerca de sobrevivientes que denuncian delitos sexuales y análisis de legislación y jurisprudencia en el tema. Además, crónicas de los juicios de lesa humanidad en curso y artículos periodísticos.

Cabe considerar en este punto la paradoja autonomía/vulnerabilidad siguiendo a Ricoeur, en relación a la capacidad de decir y de hacer. El ser autónomo es el capaz y por eso es imputable. Al ser presupuesto y tarea del sujeto de la ética y del derecho, la autonomía es contrapuesta a figuras de la vulnerabilidad. Kant describió la autonomía del sujeto en su “Crítica de la Razón Pura” como el lazo a priori entre la libertad y la ley; y en “¿Qué es la Ilustración?” no como un presupuesto sino la tarea de sujetos políticos llamados a salir del estado de sumisión. La fragilidad del ser humano es la de un ser llamado a ser autónomo. Una paradójica idea-proyecto de autonomía, que Ricoeur despliega desde los rasgos menos marcados por las condiciones históricas, y enraizados en la condición humana común. Los rasgos de pasividad desde la esfera social y política del siglo XX; en figuras de vulnerabilidad combinan consideraciones sobre la condición histórica contemporánea y rasgos universalizables como el tabú del incesto. La tensión entre los rasgos fundamentales de lo humano y lo histórico cuestionan la presunción de que la autonomía sea una condición universal invariante apareciendo más bien del lado de lo contingente, como tarea. La forma más elemental de la paradoja autonomía/vulnerabilidad es la de capacidad/incapacidad. Con la noción de Spinoza de potencia como esfuerzo de existir y perseverar en el ser, la potencia como capacidad de hacer se expresa de múltiples formas: poder de decir, de actuar sobre el curso de las cosas, poder de ejercer influencia sobre los otros. Y también el poder reunir la propia vida en un relato inteligible y aceptable. La capacidad de considerarse a sí mismo como el autor verdadero de los propios actos reivindica y afirma esa potencia. La afirmación simple del “poder hacer” no puede demostrarse; remite una forma de creencia que opera como un crédito abierto a la propia capacidad que se confirma al ejercerla y mediante la aprobación de los otros. La potencia de actuar se sostiene en la palabra como testimonio/sanción. Su contrario es la sospecha, que sólo puede superarse saltando por encima de ella, con el aliento o acompañamiento de los otros. Por eso es deseable una educación para la autonomía. (Ricoeur, 1995)

“Si el zócalo de la autonomía pudo describirse con el vocabulario de la potencia, es en el de la potencia, o potencia menor, que se expresa a título primario la fragilidad humana. En primer lugar nuestro señorío aparece amenazado y limitado siempre en tanto sujetos hablantes; este poder no es ni completo ni transparente para sí mismo.” (Ricoeur, 1995:90)

La impotencia del decir remite a una exclusión efectiva de la esfera del lenguaje. Exclusiones históricas que podrían modificarse. Creerse incapaz de hablar es ser ya un enfermo del lenguaje

porque si dudo acerca del propio poder decir y esta duda se agrava por una falta de aprobación, confianza o apoyo acordados por lxs otrxs al poder decir, la incapacidad no deriva de una condición humana, sino de una exclusión.

Ricoeur también aborda el problema de la identidad, en relación al tiempo (identidad narrativa) y en relación a la singularidad: desde el punto de vista insustituible (identidad personal). De la doble dimensión de la identidad como una dialéctica del *ídem* y el *ipse*, mismidad e ipseidad, deriva la identidad narrativa particularmente relacionada con la rememoración.⁵ La identidad narrativa es también reivindicada como una marca de poder que se declara en términos de testimonio. La vulnerabilidad es la no potencia “por no haber adquirido el dominio de lo que llamamos identidad narrativa” (Ricoeur, 1995). Si esta identidad narrativa logra salvar la identidad del sin sentido del flujo incesante de acontecimientos, al mismo tiempo impide a esta identidad cristalizarse y convertirse en inmutable. Una educación para la coherencia narrativa supone aprender a contar la misma historia de otra manera, a dejarla contar por otros que no seamos nosotros mismos y a someter el relato de la vida tanto a la crítica de la historia documental tanto como a prácticas que asuman la paradójica autonomía/ fragilidad. La identidad como singularidad remite a la perspectiva insustituible; ¿hay una implicación mayor de la autonomía? Sin embargo, “no existen garantías de que la memoria sea fiel a los acontecimientos y además, cada rememoración singular dialoga o confronta con otras rememoraciones” (Oberti, Pittaluga 2011: 266). La fragilidad aparece en la instancia de la confrontación con los otros: la prueba de la alteridad, frente a otras perspectivas. Aparece el problema de la fractura de la relación reflexiva de sí para sí mismo que afecta lo moral y lo psicológico en el plano de la estructuración personal. Antes de la conciencia y de la razón partimos de la idea de insustituibilidad de las personas expresada por ejemplo en “el carácter no transferible del recuerdo de una memoria a otra” (Ricoeur 1995). Desde lo prereflexivo se edifican grados de autoreferencialidad como la reflexión, el redoblar reflexivamente el testimonio de todos nuestros

⁵Con la identidad precisamos los rasgos que permiten reconocernos como siendo lxs mismxs; la permanencia en el tiempo, la inmutabilidad del mismo código genético: la identidad de lo mismo en el curso de un desarrollo que permite su reconocimiento. Este polo de estabilidad conformado por propiedades del carácter con una cierta permanencia permite una ontología del sí mismo. En el polo del ipse encontramos que la permanencia en el tiempo no está dada por atributos o propiedades del carácter sino con la capacidad de cumplir la promesa. Esperamos del otro que responda por sus actos como siendo el mismo; el otro por eso carga las cuentas de lo que actuó ayer y puede cargar mañana con las consecuencias. (Oberti Pittaluga 2011: 279).

“poder-hacer” y el designarnos como aquel que puede. La estima de sí es reivindicación de singularidad como forma ética, afectada por fragilidades derivadas de las múltiples formas de la presión social. Los derechos de la alteridad confrontados con la reflexividad acompañan al lenguaje que nos ha estado dirigido incluso desde antes de poder hablar, elevando el deseo humano al rango de demanda. El enfrentamiento entre reflexividad y alteridad desdobra la identificación: de un lado, nos identificamos al designarnos nosotros mismos como aquel que habla, actúa, recuerda, es imputado por una acción; y del otro lado, identificarnos es también identificarnos con héroes, personajes emblemáticos, modelos y maestros, preceptos, normas y costumbres. Aquí entra en juego la violencia simbólica que desde el imaginario social modela el imaginario privado y que Bourdieu estudió en relación a la diferencia sexual. La codificación cultural de esta diferencia anatómica opera una división del mundo basada en referencias a diferencias biológicas, especialmente las referidas a la división del trabajo, a la procreación y a la reproducción, las mejor fundadas en ilusiones colectivas” (Bourdieu 1996). Una distribución desigual del poder de decir y de hacer, afecta la reivindicación de esa potencia en las mujeres. Con la perspectiva de género enmarcamos la dificultad de las mujeres de poder decir desde su posición subordinada. Su palabra no cuenta con el crédito necesario para sortear la sospecha que vulnera su autonomía. El cambiante contexto histórico y social para poder denunciar judicialmente la violencia sexual es un condicionante para las sobrevivientes pero quizás más determinante aún sea la duda acerca de la posibilidad de consentir o resistir – la violencia sexual en este caso- que se debe sortear. Al contexto concentracionario se agrega una posición discursiva derivada del orden genérico que contribuye a explicar en muchos casos los años transcurridos antes de la revelación de lo padecido.

J. Butler aborda, en línea con E. Levinas, el problema del cuerpo, que dispone de nosotros más allá de nosotros y nos coloca fuera de nosotros (Butler, 2006). El cuerpo supone mortalidad, vulnerabilidad y praxis: la piel y la carne nos exponen a la mirada, al contacto y a la violencia. El cuerpo es y no es mío porque está entregado desde el comienzo al mundo de los otros y lleva sus huellas. Se forma en la vida social; sólo después puede ser el cuerpo propio.

“Si niego eso que es previo a la formación de mi "voluntad", mi cuerpo relacionándome con otros a quienes no elegí tener cerca; si construí una noción de "autonomía" sobre la base de la negación de esta esfera de proximidad física original e involuntaria, ¿estoy negando entonces las condiciones sociales de mi cuerpo en nombre de la autonomía?”(Butler, 2006:53)

Se presupone que el yo tiene una relación causal con el sufrimiento de otros y a la larga, con uno mismo. Dar cuenta de sí adquiere forma narrativa desde la posibilidad de transmitir un conjunto de acontecimientos secuenciales con transiciones plausibles, pero también apela a la voz y la autoridad narrativas dirigidas a una audiencia a persuadir. El relato debe establecer si el yo fue o no la causa del sufrimiento y proporcionar un medio persuasivo en virtud del cual pueda entenderse la agencia causal del yo (Butler, 2009:24) La narración no es posterior sino condición previa en cualquier explicación de la agencia moral que ejecutamos. La capacidad narrativa es una precondition para asumir la responsabilidad por los propios actos. Si somos considerados imputables en virtud de un marco moral, este comienza a actuar sobre nosotros por medio de la interpelación y la indagación de otro (Butler 2009: 27). Surgimos como sujetos reflexivos en el contexto de la generación del relato de nosotros mismos cuando alguien nos habla y nos disponemos a dirigirnos a quienes se dirigen a nosotros. E. Levinas planteó que la ética precede a toda ontología y que la susceptibilidad radicalmente no elegida frente a los otros, constituye la base de nuestra responsabilidad hacia ellos. Asociar libertad con responsabilidad no se puede porque no soy primordialmente responsable de mis acciones sino de la relación con el Otro en el nivel de mi pasividad primaria previa a cualquier posibilidad de acción o elección. El “yo” es hostigado por una alteridad desde el comienzo. “Estar en relación con el otro cara-a-cara es ser incapaz de matar. Ésta es también la situación discursiva” (Levinas 1993) El discurso nos demanda éticamente, y somos capaces de hacer uso del lenguaje bajo la condición de la apelación, porque el otro nos habla antes de que podamos asumir el lenguaje por nuestra cuenta.⁶La exposición primaria al Otro es un recordatorio de un carácter común y un riesgo compartido: estar a merced del otro y de la violencia funda la responsabilidad. Porque aunque no seamos responsables de esa situación que no elegimos, ésta crea las condiciones para asumir la responsabilidad, en los momentos de desconocimiento, si abandonamos la ficción del “yo” autoconsciente y nos movilizamos para responder, para testimoniar, con todas las limitaciones.

Foucault, mostró que el sujeto ético no es una creación radical del yo sino una delimitación de esa parte del yo que constituirá el objeto de su práctica moral en un contexto de normas que lo preceden y lo exceden. Normas que investidas de poder y obstinación, fijan los límites de lo que pueda ser considerado una formación inteligible del sujeto dentro de un esquema histórico dado. La relación que el yo asuma consigo mismo, su modo de forjarse en respuesta a un mandato, su

⁶Cabe señalar que Levinas se refiere al hecho del lenguaje como la demanda que no deseamos.

manera de construirse y el trabajo que realice sobre sí prepara el escenario de su emergencia; no está determinada ni es determinante (Butler, 2009). Freud aportó la primacía de la infancia frente al supuesto de un sujeto autocentrado, perceptivo, consciente y también centrado en el tiempo. El inconsciente no puede ser recuperado por la conciencia ni ser traducido minuciosamente, ni tampoco las condiciones de nuestro surgimiento: desde el inicio de nuestra vida los otros nos transmiten mensajes sin que podamos distinguir entre el otro y el yo. Asumirlo es dejar la concepción de sujeto que domina, se domina, y que es una fantasía. El “yo” no puede dar cuenta adecuada de sí porque es incapaz de volver a la escena de interpelación que lo ha instaurado (Butler, 2009:95) Una teoría de la formación del sujeto que reconoce los límites del autoconocimiento, lejos de eximirnos de responsabilidad y de las obligaciones para con los otros, puede dar sustento a una concepción de la ética y de la responsabilidad, aunque como sujetos no seamos transparentes a nosotros mismos. Precisamente porque somos opacos para nosotros mismos, es en virtud de nuestras relaciones con los otros que establecemos y sostenemos los lazos éticos (Butler, 2009: 34).

Para concluir provisoriamente, la determinación de culpabilidad o inocencia en una situación legal –imprescindible en el marco del funcionamiento de las instituciones sociales democráticas y en particular, cuando estamos refiriéndonos a delitos de lesa humanidad- no debe confundirse con el reconocimiento social. En el plano ético, la condena y la denuncia tienen el efecto de postular rápidamente una diferencia ontológica entre juzgador y juzgado; se instituye al otro como irreconocible, y se moraliza a un yo que puede tener mucho en común con el juzgado.

“Los campos de concentración no fueron algo ajeno a la sociedad en su conjunto. Tampoco resultan incomprensibles sino que son parte de la trama y el tejido social, lo que no es decir que todo es lo mismo ni que todas las responsabilidades se reparten simétricamente” (Calveiro 2008: 98)

Marcos sociales como la teoría de los dos demonios, condenan sin distinciones la violencia política soslayando la responsabilidad de la sociedad que aún se debe un examen de distintos mecanismos que habilitaron y habilitan las violencias a través de concepciones binarias de lo político, lo social y lo genérico.

Bibliografía

- Anzaldúa, G. Moraga, C. (eds.) 1983 *This bridge called my back: writings by radical women of color*, New York, Kitchen Table, Women of Color Press
- Aucía, Barrera, Berterame, Chiarotti, Paolini, Zurutuza (Int. y Ed. Marta Vasallo) 2011 “*Grietas en el silencio. Una investigación sobre la violencia sexual en el marco del terrorismo de Estado*” Rosario, Cladem
- Bonilla, A.; Cullen, C. (comps.) 2013 *La Ciudadanía en Jaque. II. Ciudadanía, alteridad y migración*. Buenos Aires, Ed. La Crujía.
- Bourdieu P.1996 “La dominación masculina” en *La Ventana*, Revista de Estudios de Género, número 3, julio, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- Butler, J.2006 *Deshacer el género* (2004)Barcelona, Ed. Paidós Trad Patricia Soley Beltrán
2009 *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad* (2003)Buenos Aires: Amorrortu
Ira. Ed. Trad. Horacio Pons
- Butler, Judith, Laclau, Ernesto, Zizek, Slavoj 2011(2000 en inglés) *Contingencia, Hegemonía y Universalidad Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Bs.As., FCE 2da. Ed.
- Calveiro, Pilar 2007 *Poder y Desaparición. Los campos de concentración en Argentina* Bs.As., Ed. Colihue.
- Ciriza, Alejandra (comp.) 2008 *Intervenciones sobre ciudadanía de mujeres, política y memoria. Perspectivas subalternas* Buenos Aires, Feminaria Editora
- Chávez, P.;Quiroz, T.;Mokranis,D.; Lugones,M. (s/f) *Despatriarcalizar para descolonizar la gestión pública*Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia Dirección de Participación CiudadanaISBN: 978-999-54-736-6-1 Ka Paz, Bolivia
- Dussel, Enrique 1973 *Para una ética de la liberación latinoamericana* Siglo XXI, Bs.As., Vols.I-II, 1973; vol.III, Edicol, México, 1977; vols. IV-V, USTA Bogotá, 1979-1980
1998 *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* Trotta, Madrid
2004 *Ética del discurso y ética de la liberación* Trotta, Madrid
- Ellacuría, Ignacio 1982 “Universalidad, Derechos Humanos y Mayorías Populares” en *ECA*, Nro.406, San Salvador, 1982
2010 “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, en Bartolomé Ruiz, C., *Direito à justiça, memória e reparação: a condição humana nos estados de exceção*, UNISINOS – UNESCO, San Leopoldo: Casa Leiria.
- Fornet Betancourt, Raúl 2002 *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte*, Aachen, IKO Verlag.

2001 *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Desclée de Brouwer, Bilbao

2009 “Mujer y Filosofía en el Pensamiento Iberoamericano. Momentos de una relación difícil”
Barcelona Anthropos Editorial

Gebennini, Dinora 2000 *El feminismo latinoamericano en la era de la globalización* 1ra. ed. Cordoba
Centro de Estudios Avanzados

Lamas, Marta 2000 “Diferencias de Sexo, Género y Diferencia Sexual” en *Cuicuilco* enero-abril, año/vol.
7, número 018 Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) D Federal, México

Lévinas, E. (2001) *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Buenos Aires, FCE.

Mariani, A.; Gómez Jacobo, A. 2012 *La Perla. Historia y Testimonios de un campo de concentración*
Bs.As., Aguilar

Mattarollo, Rodolfo 2010 *Noche y Niebla y otros escritos sobre derechos humanos* Bs. As., Capital
Intelectual

Moraga C. (1988) “Introducción” en C. Moraga y A. Castillo (eds.) *Esta puente, mi espalda*, San
Francisco, Ism Press

Oberti Alejandra, Pittaluga Roberto 2011 *Memorias en Montaje. Escrituras sobre la militancia y
pensamientos sobre la historia* Santa Fe, María Muratore Ediciones. 1ra ed.

Ricoeur, Paul (1995) *Le Juste* 2, Paris, Esprit.

2004 *La memoria, la historia, el olvido* Bs.As., FCE

Richard N. 2002 “Saberes Académicos y Reflexión Crítica en América Latina” en *Estudios y otras
prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* Bs.As., CLACSO

Rubin, Gayle 1986 « *El tráfico de mujeres. Notas sobre la ‘economía política’ del sexo* » (1975 en inglés)
En Lamas Marta (Comp.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México, PUEG,
1ra. ed.

Sondéreguer, María (comp.), 2012 “*Género y poder. Violencias de género en contextos de represión
política y conflictos armados*” UNQ, Bernal

Scott, Joan Wallach 2008 “*Género e Historia*” México: FCE-UACM 1ra. ed.

Vasallo, Marta 2009 “Militancia y Transgresión” en Andújar, Andrea (comp.) “*De militancias, minifaldas
y revoluciones. Exploraciones sobre los 70 en Argentina*” (2009) Bs.As, Luxemburg

Zielinski, J.M. “El imperativo intercultural como ‘avodáh. Contribución desde la filosofía judeo-
americana” en Bonilla, A. (Comp.) 2014 *Ciudadanía y Cultura. Desafíos teóricos ético-políticos*,
Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2014 (e/p).

