

Cómo citar este trabajo: Trevisacce Marchand, Catalina (2026). Memoria, género y testimonio: epistemología feminista en la construcción de historias del feminismo argentino de los años setenta. *Revista del Laboratorio Iberoamericano para el Estudio Sociohistórico de las Sexualidades*, 16 pp: 01-19. <https://doi.org/10.46661/relies.13367>

Memoria, género y testimonio: epistemología feminista en la construcción de historias del feminismo argentino de los años setenta

Memory, Gender, and Testimony: A Feminist Epistemology in the Construction of Histories of Argentine Feminism in the 1970s

Catalina Trebisacce Marchand

CONICET/IIEGE-FFYL-UBA
catalinaptrebisacce@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-6601-8858>

Recepción: 28.04.2026

Aceptación: 21.07.2026

Publicación: 22.07.2026



Este trabajo se publica bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional.

Resumen

Este trabajo desarrolla una epistemología feminista para comprender la producción de testimonios y memorias del movimiento feminista porteño de los años setenta. A partir de mi investigación doctoral, analizo cómo el género estructura tanto la producción de relatos testimoniales como las capacidades de escucha de quien investiga. Las entrevistas en profundidad con militantes feministas revelan la necesidad de cuestionar los marcos interpretativos hegemónicos (*souvenirs*) que organizan las memorias de la militancia setentista, abriendo la pregunta: ¿qué le hace el género a la memoria? La reflexividad antropológica permite develar cómo las expectativas de la investigadora y las estrategias narrativas de las entrevistadas co-construyen testimonios que desafían las cronologías políticas tradicionales.

Palabras clave: Memorias; Feminismo; Testimonios; Reflexividad antropológica; Argentina

Abstract

This work develops a feminist epistemology to understand the production of testimonies and memories of the feminist movement in Buenos Aires during the 1970s. Drawing on my doctoral research, I analyze how gender structures both the production of testimonial narratives and the researcher's capacity to listen. In-depth interviews with feminist activists reveal the need to question the hegemonic interpretive frameworks (*souvenirs*) that organize memories of 1970s activism, raising the question: what does gender do to memory? Anthropological reflexivity allows us to unveil how the researcher's expectations and the interviewees' narrative strategies co-construct testimonies that challenge traditional political chronologies.

Keywords: Memory; Feminism; Testimony; Anthropological reflexivity; Argentina

1 Introducción

Llevaba dos años investigando las memorias del feminismo argentino de los setenta cuando una conversación fortuita, al final de una entrevista, transformó mi comprensión del proceso. Cerraba el encuentro y me despedía de una militante cuando ella se disculpó conmigo por no haberme contado "nada". Aquello resultaba paradójico puesto que habíamos charlado durante hora y media sobre su militancia feminista. Sin embargo, mentiría si dijera que sus palabras me hacían sentido en aquel entonces. Por cortesía, respondí: "¡¡No!! Estuvieron geniales todas esas anécdotas". Ella retrucó: "Sí, eso! fueron sólo anécdotas". Rápido dije, a modo de consuelo: "¡Pero sí! Las anécdotas son siempre lo más importante" (Entrevista a Cecilia¹, militante de la Unión Feminista Argentina, diciembre de 2012). Me sonrió incrédula y nos despedimos de aquel (des) encuentro.

Esta breve conversación quedó apuntada en mi libreta de campo, en los márgenes, pero retornaba a mis pensamientos insistentemente y terminó siendo la llave para repensar mi experiencia como entrevistadora y, fundamentalmente, para comprender cómo género, memoria y testimonio pero también -y especialmente- las expectativas del/de la investigador/a se entrelazan en la construcción de historias feministas. El presente artículo expone las reflexiones epistémico-metodológicas que se me revelaron a partir del trabajo de reflexividad antropológica en el proceso de co-construcción de testimonios sobre las experiencias de militancia de grupos feministas porteños de la primera mitad de la década del setenta, específicamente la Unión Feminista Argentina (UFA) y el Movimiento de Liberación Feminista (MLF).

2 Memoria, género y los marcos de inteligibilidad del testimonio

En el tiempo en que desarrollaba mi investigación (entre 2008 y 2014), los estudios en torno a procesos sociales, políticos, culturales y contraculturales de los años setenta en Argentina daban cuenta de una vitalidad y de un crecimiento admirables, como también lo hacían los estudios que analizaban la expansión misma de las memorias (militantes y académicas) de aquellos años. De una u otra manera, proliferaban artículos, libros, revistas, dossiers temáticos, etcétera. Los setenta se desplegaban infinitos. Sin embargo, mi pesquisa contrastaba con ese escenario de abundancia. Había recorrido hemerotecas y centros de documentación con escasa suerte, pues los grupos feministas porteños habían dejado poco, poquísimo, escrito. Encontrar una nota sobre los grupos era hallar una aguja en un pajar, y lo que se encontraba no trascendía la información mínima que se repetía como un mantra.

Por otra parte, y un poco a efecto de lo anterior, la producción de entrevistas se había convertido en ocasión de frustración garantizada. Sentada frente a las antiguas militantes feministas, no conseguía comprender cuáles eran los tópicos sobre los que tomar nota, qué constituía lo destacable de aquellos testimonios ni cómo se inscribían esas narrativas en el mapa cada vez más extendido de relatos políticos de los setenta. Experimentaba un profundo malestar con los resultados, al considerar que las testimoniante eran imprecisas, dubitativas y dispersas. Como esto

¹ Respecto de los nombres he aplicado un criterio combinado. Uso los nombres reales de las personas que ya dieron entrevistas o escribieron libros o participaron de publicaciones con sus verdaderos nombres, y creé nombres ficticios para todos los demás casos siguiendo la modalidad más extendida para el trabajo de campo antropológico.

constituía un rasgo extendido, comencé a preguntarme si podría existir alguna relación entre el ejercicio de testimoniar y ser un sujeto generizado mujer. Me pregunté entonces: ¿cómo recuerdan las mujeres? ¿Le hace algo el género a la memoria? (Oberti, 2010).

Elizabeth Jelin, en *Los trabajos de la memoria* (2002), propuso una primera matriz interpretativa sobre el género y las memorias, a partir de la cual sostiene que los varones y las mujeres educados/as para percibir y habitar el mundo desde los términos opuestos del sistema de géneros hegemónico y binario expresan en sus memorias esas diferencias. Desde esta teoría, los varones elaborarían sus narrativas desde su posición de sujeto protagónico, mientras las mujeres lo harían como sujeto acompañante. Respecto a los contenidos: los varones estarían interesados en construir "pruebas objetivas" de verdades históricas, mientras que las mujeres estarían más habilitadas a relatar experiencias afectivas y subjetivas, difíciles de relevar formalmente (Jelin, 2002).

A pesar de los reparos que me despertaron desde un inicio las generalizaciones contenidas en dicho dispositivo analítico, buena parte de los testimonios que yo recogía manifestaban las características señaladas por la autora. Decía una de las entrevistadas: "No me acuerdo ni cómo fue. Por eso me gustaría... si vos tuvieras las fechas, me encantaría recordar" (Entrevista a Delia, militante del Movimiento de Liberación Feminista [MLF] y luego de la UFA, enero de 2013). Los eventos o acontecimientos recordados (que a mí, además, se me hacían pocos para tantos años de militancia) parecían sustraídos de cualquier cronología. Al cierre, se disculpaba: "Bueno, no sé si te va a servir mucho. Es que yo era como una militante que estaba en todo y nada a la vez" (Entrevista a Delia, enero de 2013). Otra entrevistada repetía el gesto y me decía: "Lo mío ha sido, ¿viste?, cómo te digo, de una persona que por ahí estaba muy informada de algunas cosas pero todo muy por encima siempre" (Entrevista a Cecilia, militante de la UFA, diciembre de 2012). Las imprecisiones y las disculpas evidenciaban un paradójico lugar, de quienes habían estado allí, pero no; de quienes habían participado, pero no.² Sus auto narraciones discurrían como si conllevaran un *olvido de sí*.³ Olvido equiparable a los testimonios de las mujeres que consideró Jelin, pues en tanto que narradoras acompañantes, deben olvidarse de sí para narrar a otros.

Una sensación pantanosa inundaba el proceso de producción de datos, pues yo no encontraba el modo de trascender las anécdotas fragmentarias para pasar a ponderar acontecimientos de "importancia" que se hilaran de alguna manera (la que fuera) con los sucesos políticos y sociales de la década en cuestión, relevados una y mil veces por la vasta bibliografía de los estudios de historia reciente. Me ocupaba desmedidamente por tomar nota de cualquier referencia en el sentido de las "pruebas objetivas". Aun así, en las pocas ocasiones en las que aparecían referencias a los acontecimientos considerados como centrales en el campo político o social del período, estos tenían el efecto paradójico de desorientar más que de orientar mis interpretaciones. Por ejemplo, fue recurrente que en las referencias a una "fractura/rompimiento/retraimiento" que experimentó una de las agrupaciones, la UFA, la crítica situación fuera asociada a acontecimientos de la vida política del país de aquellos años. Algunas feministas me explicaban que los conflictos habían empezado a aparecer cuando comenzaron los golpes militares en América Latina, en referencia al golpe de Estado en Chile, pero ellas mismas también reconocían que "para otras versiones, la fractura fue con el tema de los fusilamientos de Trelew" (Entrevista a Marta Miguelez, militante de la UFA, julio de 2009). Un año especialmente agitado separó a estos acontecimientos. ¿Cómo conseguían las

² Algo de esta ausencia plena de conciencia encontró Alejandra Oberti (2006) en las narrativas de mujeres que ingresaron a la militancia de las nuevas izquierdas. La autora sostiene que las testimoniante afirmaban que en un primer momento ellas no "sabían", "no eran plenamente conscientes" de las implicancias que conllevaba la militancia.

³ Las reflexiones en torno al olvido de sí tuvieron nacimiento en una conversación con Juan Besse en el café "El Federal", en el barrio porteño de San Telmo, una mañana de junio de 2013

feministas sostener una narrativa con temporalidades laxas, o indiferente a la historia política oficial, que para ese período distingue sucesos mes a mes? ¿Cómo podían, por otra parte, referirse a los golpes militares de América y no referirse al convulsionado proceso represivo y de resistencias que tenía lugar en Argentina, al menos, desde mediados de los años sesenta? Este tipo de preguntas se acumulaban en los márgenes de mis cuadernos de notas, mientras que los relatos del feminismo apuntados en el cuerpo de aquellas hojas eran sospechados de inconducentes o de componer una madeja enredada de recuerdos que se me representaban a mí como fragmentados, caprichosos y desordenados.

Llegué incluso a desarrollar la indeseable fantasía de que el feminismo de los setenta había sido una experiencia poco sustantiva que había resultado amplificada por las feministas posteriores. Lo sesgado e injusto de esta percepción se hizo evidente en la incómoda despedida narrada al iniciar este artículo. Las disculpas de aquella militante se volvieron sobre mí de un modo inesperado, llamaron a mi reflexión como no lo había hecho la bibliografía teórica consultada. De hecho, la propuesta analítica de Jelin, que reflexiona sobre el género de quien presta testimonio, dejaba fuera del cuadro de análisis la influencia, la participación y las torsiones que los/as investigadores/as imprimimos en los encuentros con nuestros sujetos de estudio. Las palabras de aquella militante me conmovieron y me sustrajeron de mi conveniente lugar de “transparente” recolectora de testimonios para invitarme a poner bajo la lupa de la crítica mi propio rol. Así fue cómo comencé a considerar la posibilidad de que algunas de mis entrevistadas se sintieran incómodas, como acorraladas en las entrevistas, hostigadas por preguntas que no podían contestar. Pues, aunque en un primer encuentro yo reservaba un espacio extenso para que las entrevistadas se narraran con libertad, en una segunda instancia arremetía con preguntas del estilo: “¿En qué fecha salieron con los volantes que me decías?”; “¿En qué año fue esto que me decís?”; “¿Había mujeres de partidos políticos en la organización?, ¿de cuáles?”; “¿Cuál era la agenda de militancia del feminismo por entonces?”, etcétera.

Esta situación empujaba a algunas a terminar disculpándose. Otras, aunque las menos, practicaban lo que Alicia Lindon (1999) denomina como una reconstrucción armoniosa del propio pasado, y producían un relato que respondía a las expectativas que yo dejaba entrever en las entrevistas. Es posible pensar que haya operado un ejercicio de traducción de sus experiencias en función de la demanda y, cuando ello no era posible, aparecían sus disculpas.

3 Sobre las "pruebas objetivas" y los *souvenirs* de las memorias

Llegada a este punto de cuestionamiento de la propia mirada, había que profundizar en el camino crítico. Había que preguntarse qué constituirían las “pruebas objetivas”, las fechas o las cronologías que yo demandaba a las testimoniantes. Las “pruebas objetivas” —si nos remitimos incluso a los principios de una epistemología positivista— no hacen referencia a la correlación de lo enunciado con los supuestos hechos o acontecimientos empíricos, sino a la posibilidad de producir enunciados que sean reconocidos y aceptados como verdaderos por una comunidad más extensa que el individuo que los pronuncia. En este sentido, las “pruebas objetivas” son equivalentes a los *souvenirs*, tal como los definió Halbwachs (2002) al estudiar los relatos de memorias.

Los *souvenirs* son artefactos, constructos, en los que un grupo social determinado puede leer y (re)construir su memoria, es decir, se trata de dispositivos de apoyo/producción de la memoria socialmente reconocidos y legitimados que ayudan a ordenar y producir los relatos sobre el pasado. Ahora bien, como explicaba Halbwachs, lejos de ser la consecuencia de una actividad pseudopsíquica que se externaliza, los *souvenirs* son resultado de una producción social que tiene efectos en la confección que los individuos realizan de sus propias memorias.

En las sociedades contemporáneas, la producción de *souvenirs* del pasado social está en manos de distintas instancias e instituciones (educativas, mediáticas, políticas institucionales, etc.) que establecen una lógica de (re)producción y divulgación de los *souvenirs* -que serán socialmente reconocidos y legitimados como tales (Besse, 2007), conservados en el transcurso del tiempo como soporte de una cronología (que deviene relato) de los acontecimientos destacados del pasado-, sobre la que luego es posible producir y organizar un testimonio. A su vez, estos *souvenirs* y los relatos del pasado no se producen sin conflictos, más bien son resultado de un proceso de constantes disputas que involucran a distintos sectores de la población que se sienten involucrados.

Cuando se repasan las experiencias de militancia de los años sesenta y setenta, se recuerda inmediatamente una serie de *souvenirs*, como cronologías imprescindibles para comprender aquella época radical que conforman el escenario político en el que, se supone, debieron inscribirse y desarrollarse las luchas de la militancia de aquellos años. Ciertos acontecimientos se vuelven fundamentales o definitorios para la historia de la militancia de aquellos años. Por ejemplo, los sucesos conocidos como “El Cordobazo”, desatados en la ciudad de Córdoba, durante la dictadura del general Onganía, adquieren el sentido de un punto de inflexión incuestionable. Y esto es así a tal punto que en un principio mi proyecto de investigación establecía 1969 como el año de inicio para mi pesquisa, a pesar de que ya contaba con la información de que las fechas de fundación de los grupos feministas no coincidían con dicha fecha ni la evocaban como inspiración.

Sin embargo, mentar los años sesenta y setenta supone también el recuerdo de un clima más generalizado de revisión, rebelión y crítica que se desplegó en todos los órdenes de la vida, como por ejemplo, en el campo del arte, en la universidad o entre la población femenina, en general. Ahora bien, es interesante señalar que todas estas otras instancias de agitación han tendido a ser organizadas y estudiadas casi exclusivamente a partir de los *souvenirs* constitutivos del campo político (y por “político” entiendo aquel espacio en el que se producen luchas —legales o no— que tienen por finalidad la toma, participación o influencia en el poder estatal). E, incluso, la mayoría de los estudios que se han abocado a la investigación de otro tipo de agitaciones respecto de las “políticas” (en el sentido recién definido) terminan orientándose a demostrar que, finalmente, estas confluyeron con el proceso de radicalización política, o incluso, en algunos casos, terminaron enlazándose abiertamente con los proyectos de militancia política. Pero entonces, ¿queda algo de la época en cuestión por fuera de este tipo de campo político?

En un artículo publicado en *Lucha Armada en Argentina* en el que hace una evaluación de los estudios sobre la década del setenta, Alejandro Cattaruzza sostuvo la necesidad de avanzar sobre estudios en torno a la cultura y los medios masivos, pues:

el funcionamiento del sistema político, la relación entre el Estado y los grupos corporativos, la violencia en su dimensión política, la represión en el caso de la dictadura militar, han sido [...] los temas privilegiados por historiadores, sociólogos, politólogos y periodistas [...] Quedan así en la oscuridad episodios menos espectaculares que una manifestación, más sordos y opacos, de ritmo lento, pero de gran importancia para la vida de las gentes (Cattaruzza, 2008, p.15).

Efectivamente, algo de la época en cuestión quedaría por fuera de las matrices de inteligibilidad que nos brindan las cronologías hegemónicas. Me pregunté, entonces, ¿qué pasaría si los recuerdos que producen las feministas a las que entrevisté no se estructurasen en función de los *souvenirs* reconocibles como tales para mí, del período en cuestión? Para el momento que comencé a tener estas reflexiones ya había entendido que la militancia feminista de la década del setenta no era una militancia homologable a las desarrolladas en partidos u organizaciones de las nuevas izquierdas, sin embargo, aún no había comprendido la radicalidad de dicha diferencia. La persistencia de mis ideas previas respecto de qué procesos y acontecimientos constituían la cronología política y

militante de la década del setenta habían funcionado como obturadores para comprender lo que las feministas estaban intentando recordar. Sus testimonios habían sido evaluados en términos de carencias o faltas, cuando en realidad debía haberme preguntado si ésa era una posibilidad para sus memorias. Evidentemente, a pesar de estar convencida de que la militancia feminista había sido una alteridad respecto de las militancias de entonces, no conseguía producir el audífono metodológico que me permitiera oír lo que las feministas sí estaban contando.

¿Qué es lo que estamos capacitados/as para oír? ¿Qué rol juegan las expectativas que conlleva nuestra investigación? ¿Qué efectos ejercemos sobre nuestros sujetos de investigación? No se trata simplemente de “darles” voz a los/as subalternos/as, o de implementar una metodología alternativa que opere dando luz a quienes antes no eran visibles.⁴ Es necesario acompañar estas prácticas con una vigilancia epistemológica sobre el/la investigador/a, resumible en, por un lado, la toma de conciencia de la posición ocupada y desplegada por el o la investigadora, que combata la “trasparencia del intelectual” y, por otra parte, es necesaria la disposición a modificar la perspectiva a partir de la experiencia de campo (Besse, 2009). A esto último me aboqué luego de conseguir escuchar aquello que me susurró mi entrevistada de aquella tarde en nuestra despedida. Desde entonces, la apuesta fue a dejar a un lado la imaginación en torno a las faltas o las carencias de los relatos para prestar atención sobre lo que sí estaban contando. ¿Cuáles eran sus *souvenirs*? ¿Trazaban con ellos sus propias cronologías? O, incluso, ¿eran importantes las cronologías, o no lo eran? Había entendido que para avanzar en la investigación era necesario concentrarme en intentar franquear mi propia sordera canonizada. Había que comenzar de cero, experimentar cierta extrañeza con el objeto/ sujeto de investigación y volver a preguntar: ¿quiénes eran?, ¿qué hacían?, ¿cómo se organizaban y para qué?

4 ¿Dónde se enredan las memorias feministas de los setenta?

En contrapunto con los modos de organización de la militancia política, la militancia feminista se desarrolló de modo escurridizo para las cronologías imperantes y sus pruebas objetivas. Los *souvenirs* en los que depositar/construir los relatos de memorias feministas parecieran desvanecerse ante los que sostienen las narrativas de las otras militancias. Y esto se evidencia no sólo en las definiciones políticas que ensayaron estos grupos, impredecibles por el canon, sino también en la modalidad que adquirió aquella práctica militante feminista, comenzando por los modos de encuentro y de organización, y terminando por sus interlocutores y por su agenda política.

Las dos agrupaciones feministas autónomas más importantes de la década del setenta vinculan sus orígenes a intervenciones casi azarosas en los fluidos medios masivos de comunicación. La UFA, que se fundó en 1970 a partir de un grupo de estudio, narra su lanzamiento a partir de las repercusiones de una entrevista realizada a una de sus integrantes (María Luisa Bemberg), por su trabajo como

⁴ “Darles” voz a las mujeres se ha entendido como un ejercicio de reparación para aquella población subalterna constituida por las mujeres, pero también como la manera de captar algo aún invisible a los ojos y evasivo a su nominación por parte de los/as investigadores/as. El acontecimiento que pueden ser las voces de las mujeres descansa, para varios/as autores/as, en la creación de nuevas condiciones de posibilidad que suponen una revisión de la metodología empleada pues, como señala Perrot (2008), los sectores subalternos no se hacen evidentes en las fuentes tradicionales (los documentos guardados en los archivos públicos con dificultad dan cuenta de la vida de las mujeres), por lo que es necesario desarrollar nuevas fuentes (por ejemplo, considerar los archivos personales o las correspondencias) y/o nuevos modos de leerlas, de escucharlas (Harding, 2002). Sin embargo, varias autoras —entre ellas, Gayatri Chakravorty Spivak (2011)— cuestionaron la libre posibilidad de hablar de los/as subalternos/as cuando los/as intelectuales que los/as convocan se autopresentan transparentes. De aquí que la contemplación del rol de los/as entrevistadores/as devenga crucial no sólo para el análisis de dichas memorias, sino para la existencia misma de aquellas.

guionista de cine, en la que se declaró abiertamente feminista y preocupada por la situación de las mujeres. En el del Movimiento de Liberación Feminista, aparece en 1972 a efecto de una intervención de María Elena Oddone (luego directora de la organización) en la revista *Claudia*, que cuestionaba un chiste ofensivo para las feministas norteamericanas.

Pero incluso, más allá de estos dos orígenes míticos, ya canonizados en las memorias de las feministas fundadoras, otro rango de entrevistadas, al momento de relatar sus primeros contactos con los grupos de militancia feminista, hablaron también de los medios masivos de comunicación. Sara Torres me contó que se había enterado de la existencia de un grupo feminista en Buenos Aires por una pequeña solicitada que salió en el diario *La Opinión*. “Y un día, me encuentro con un aviso que decía ‘El primer signo de feminismo local’ en el diario Opinión. Y entonces, había una casilla de correo y ahí escribí. Y ahí aparecí” (Entrevista a Sara Torres, militante de la UFA, julio de 2008).

Berenice también recuerda las repercusiones de UFA en dicho diario: “Me pongo en contacto con la UFA porque vi una nota en el diario *La Opinión*, un reportaje. Había un teléfono. UFA. ‘Estás son de las mías’. Fuimos” (Entrevista realizada a Berenice, integrante del grupo *La nueva mujer*, asociado a la UFA, enero de 2013).

Tita, militante de MLF, coordinadora de los primeros números de la revista *Persona*, explicó que supo de la existencia del MLF cuando vio a María Elena Oddone en televisión.

Una vez, estoy mirando televisión y aparece María Elena Oddone y larga cosas... y yo digo “pero lo que dice esta mujer es lo que yo hice toda mi vida! Que el cuerpo es mío, blablabla”. Entonces, largan el teléfono, yo lo anoto desesperadamente. Llamo, me dan la dirección. Allí yo conozco a muchas mujeres feministas y se me abre la cabeza. (Entrevista a Tita, militante de la MLF, noviembre de 2009)

Si bien no todas las militantes se acercaron de este modo (existieron algunas que lo hicieron por medio de amigas o de parejas), la gran mayoría lo hizo a través de los canales que abrían los medios masivos de comunicación en los que circulaban abiertamente teléfonos o casillas de correo. El clima renovador de la prensa de aquellos años, sumado a la clásica búsqueda de “la noticia que más vende” (Cosse, 2006; Plotkin, 2003), empujó a los medios masivos a mirar en las figuras del feminismo internacional y local, para amarlas, para odiarlas o para ridiculizarlas. Fueron los casos, por ejemplo, de María Luisa Bemberg (UFA) o María Elena Oddone (MLF) quienes, por profesión o por estilo confrontativo, encontraron oportunidades para expresarse en los medios masivos. En casi todas las ocasiones, admiten, tuvieron que sortear la caricaturización que intentaban realizar los/as periodistas sobre mujeres declaradas feministas, pero su objetivo se concentró en difundir sus ideas y las de su agrupación; y de alguna manera lo lograban.⁵

El contrapunto con los modos de organización de la militancia política (en el sentido restringido del término) permite iluminar mejor ciertas peculiaridades de esta otra modalidad de militancia. Mientras que la militancia política contaba con espacios propicios de canal de ingreso a la organización o al partido —como los lugares de trabajo, las aulas universitarias o los barrios populares—, las mujeres que se nuclearon en torno al feminismo no contaban con un espacio de

⁵ Sara Torres recuerda que se encontraba más o menos informada de las actividades del movimiento feminista (antes de conocer la UFA) por medio de las revistas de tirada masiva que publicaban noticias con todo crítico pero que ella leía a contrapelo. “Había revistas que decían que hubo la quema de corpiños, todas las cosas esas escandalosas que hicieron en algún momento las feministas y las transformaban en noticia [...] Aparecía una nota como criticándolas: ‘mirá estas mujeres qué hacen’” (Entrevista a Sara Torres, julio de 2008).

socialización común previo, al menos no con uno institucionalizado.⁶ El feminismo local de los años setenta se compuso de mujeres que, en todo caso, formaban parte de una comunidad virtual de lectoras críticas de medios gráficos y espectadoras televisivas. Mediante la participación en esta comunidad, las mujeres compartieron intereses y sensibilidades en torno a su condición de mujeres, que por entonces se encontraba fuertemente problematizada por transformaciones y “revoluciones discretas” (Cosse, 2009, 2010).

Es igualmente significativo el hecho de que todas las entrevistadas se autorrepresentaran como mujeres de clase media, sin ninguna otra identidad declarada que las hermanara; ni trabajadoras, ni estudiantes, ni militantes de partidos. Todas se describieron a sí mismas y a sus compañeras como mujeres de clase media, incluso cuando todas reconocieron que entre ellas existían sustantivas diferencias de poder adquisitivo. El espacio de subjetivación e identificación provisto por los massmedia fundamentalmente para el consumo de las clases medias —ahora convertido en ocasión de encuentro crítico virtual más que de pasivo consumo individual— acontecía, sin embargo, desprovisto de lugar físico para el desarrollo de una sociabilidad “cuerpo a cuerpo”, y desprovisto también de entramados burocráticos en los que quedaran enredadas algunas memorias; al menos hasta llegar a constituirse en grupos abiertamente feministas.

Los medios masivos resultaron ser un extraño aliado para la militancia feminista, porque no sólo actuaron como los canales para el encuentro de las feministas, sino que fueron sus interlocutores predilectos, pues eran los que ponían en circulación ideas, acertadas y erróneas, sobre las mujeres en general y sobre el feminismo en particular. Los cuantiosos recortes de las revistas para mujeres o de actualidad (como *Claudia* o *Para ti*, aunque también *Siete Días* o *Primera Plana*) que guardó Sara Torres en su archivo personal dan cuenta de esta interlocución. Como también varias notas en la única publicación feminista que conformaron estos grupos, *Persona*, del MLF. Esta revista, que en este período, ofreció cinco números, encontraba siempre ocasión para polemizar con los relatos que circulaban en los medios en torno a las mujeres, y a partir de esta crítica construían la propia agenda del feminismo porteño. (Trebisacce, 2014)

Estos espacios de desarrollo de la militancia han quedado por fuera de los *souvenirs* reconocidos como tales para las memorias relativas a ella de aquellos años. Esto afectó no sólo la posibilidad de inteligir esa experiencia por parte de quienes vinieron después a querer recuperar esa historia, sino que también afectó el modo en que las propias militantes feministas ensayaron luego la reconstrucción de sus memorias sobre aquella experiencia.

Asimismo, mientras las organizaciones y partidos elaboraban sus propias publicaciones que luego las hacían circular por un circuito alternativo al comercial, las feministas utilizaron simplemente los medios masivos de comunicación, es decir, los circuitos comerciales de información. De hecho, *Persona* se ofertó en los puestos de diarios y revistas, pero no llegó a las fábricas ni a las universidades. Hubiera sido más fácil que un ejemplar de *Persona* apareciera en una peluquería que en un aula universitaria o en un vestuario de fábrica.

⁶ Asimismo, tampoco contaron con antecedentes en la familia de militancia en este sentido. Más bien, todo lo contrario: la mayoría de las feministas no encontraron en sus madres los modelos de mujeres a seguir ni herramientas de resistencia o de lucha contra la opresión que vivían. Consulté a mis entrevistadas por sus madres, tías, hermanas mayores, aunque también por sus padres, tíos o hermanos que pudieran haberlas incentivado a la militancia feminista o que les hubieran “transmitido” un legado de resistencia en ese sentido, pero ninguna contestó afirmativamente. De hecho, en general, las feministas consideraban a sus predecesoras como contramodelos. Una de las militantes de la UFA me explicó que el feminismo en los setenta se producía “de modo horizontal”, como de hecho era “su esencia”, y no por herencia o transmisión vertical. (Entrevista a Samanta, militante destacada de la UFA hasta 1973, cuando se retira de la agrupación, diciembre de 2012).

Todos estos datos nos hablan de que en la década del setenta el acceso al feminismo se dio por canales fluidos, frecuentes y de superficie, en el sentido de que se encontraban a la mano de todos/as. Nada de críptico, especial, exclusivo o demasiado distintivo se encerraba tras el asunto de la militancia feminista. Estas condiciones de accesibilidad deben ser contempladas al momento de analizar las huellas que (no) se imprimen en sus memorias y que (no) se oyen en las entrevistas.

Contrariamente a lo que acontecía con el ingreso a la militancia política en algunas organizaciones —que requería haber conseguido un contacto personal y haber pasado bien las entrevistas personales, además de pertenecer a un espacio de socialización previo determinado— ingresar al feminismo parecía un camino bastante más fácil, que imitaba los pasos de convocatorias a los/as lectores/as a participar de eventos culturales o del estilo. Lejos de la clandestinidad, a las organizaciones feministas se llegaba a través de los diarios cotidianos o la televisión y se podía participar sin tener más lecturas que las de las convocatorias de las revistas. Las mujeres interesadas se dirigían a las direcciones que aparecían difundidas en los medios y se convertían en una integrante más de ellas.

Ni el ingreso, ni la circulación, ni la salida se encontraban pautadas o reguladas. Una militante de la UFA confesaba en entrevista que ella era reacia a participar de agrupaciones y que en aquella organización le ofrecieron una política de ingreso muy flexible que terminó seduciéndola.

Yo no me quería enganchar con ningún movimiento de nada porque era tipo anarco, ¿viste? Todas me dijeron “no te preocupes, vos vení cuando quieras”, muy piolas “vos vení cuando quieras, si no querés venir no vengas. Te vamos a dar esto para leer” [...] Bue..., ahí fue muy de a poquito lo mío, porque ya te digo, yo te digo que le tenía fobia a los movimientos, a los grupos (Entrevista a Cecilia, militante de la UFA, enero 2013).

Todas las entrevistadas dan cuenta del carácter no regulado del ingreso a los grupos. Hablan de las mujeres que se acercaban, participaban, se iban y volvían o se mantenían cercanas. No existen cifras documentadas, ni siquiera un consenso oral respecto de la cantidad de militantes que en los distintos momentos participaron de la organización. Las fronteras entre militantes internas y simpatizantes fueron siempre difusas. Una de mis entrevistadas, por ejemplo, me aseguró que ella participaba de alguna manera de la UFA, mientras algunas de las que serían sus compañeras se apuraron en señalarme que ella, más que miembro, era simpatizante. Es de suponer que los límites no fueran claros para todas las implicadas. Algunas de las feministas podían, entonces, mantener una militancia menos comprometida, estar y no estar allí, saber qué pasaba y, al mismo tiempo, no saberlo claramente. En el MLF, la situación era similar. Su directora tampoco pudo precisar el número de feministas que participaron de dicha agrupación porque no se hacían registros de ello. No se producía información en este sentido en ninguna de las agrupaciones autónomas. Esta fluidez pudo provocar efectos en la construcción de los recuerdos y también en las (in)capacidades para su escucha, pues es como si los recuerdos y la escucha hubieran tenido que “atrapar” algo que se obstinó por no inscribirse, no fijarse, no estabilizarse.

Asimismo, de modo coherente con la dinámica de los libres accesos, las porosidades y la ausencia de requisitos (de experticia o de proyección como militantes), los grupos feministas se destacaron por desarrollar una militancia renuente de estructuras jerárquicas, que era más característica de la militancia partidaria. La horizontalidad fue su gran tesoro distintivo.⁷ Sara Torres recuerda que, tras

⁷ Si bien en el caso del MLF su fundadora se declaró presidenta de la organización, más allá de ella, en la organización no existieron otros puestos jerárquicos. En algún punto, el MLF mantenía una dinámica de horizontalidad entre el resto de las militantes

ver el anuncio en *La Opinión*, envió una carta a la dirección de correo publicada para ofrecer ayuda en tareas administrativas a cambio de que le permitieran participar en la organización pero, explica en la entrevista: “me cuentan que no, que todas éramos iguales que compartíamos las cosas. Yo estaba fascinada, yo pensaba que eran todas intelectuales...” (Entrevista a Sara Torres, militante de la UFA, julio de 2008). En la organización no se establecían, respetaban, ni veneraban rangos diferenciados, ni cargos estáticos. Se aspiraba a que todo funcionara horizontal y rotativamente. En el recuerdo de otra militante de la UFA, esta característica de la organización conllevaba también algunos problemas: “no había estructura ahí. Estábamos reunidas acá, reunidas allá, no había [...] había poca institucionalidad, digamos cero [...] era todo cuestión de horizontalidad” (Entrevista a Cecilia, militante de la UFA, enero 2013).

Por el contrario, en las organizaciones políticas se solía mantener una estructura jerárquica que determinaba los modos de participación de sus integrantes. La forma piramidal suponía un tránsito determinado, una serie de pasajes por el partido, más o menos estipulados, resultado de un mayor compromiso y participación en él. Asimismo, la mayoría de ellos establecían instancias de formación de sus militantes mediante la discusión de la prensa propia y, en algunos casos, con materiales teóricos. Este material —que suponía un análisis de la coyuntura política— era producido por los/as militantes más capacitados/as o de más trayectoria. Es así que los/as ingresantes recibían una formación de parte de quienes ya se encontraban en el partido con anterioridad, quienes formal o informalmente se encontraban en una posición jerárquica superior respecto de los/as recién llegados/as. Se producía una corriente de información descendente que les permitía a los/as militantes recorrer un camino ascendente dentro de la organización. La estructura partidaria disponía de una serie de pasajes para quienes estaban en su interior y también generaba los recursos necesarios para sus memorias. Tal como sostiene Maurice Godelier (1986), los ritos de pasaje representan momentos de iniciación de un grupo determinado en “un secreto”. Representan instancias de consolidación de un acceso diferenciado al conocimiento (al secreto) y, con él, a nuevos espacios jerarquizados, antes inaccesibles o prohibidos. Asimismo, el tránsito por estos distintos espacios produce marcas biográficas en aquellos/as que los transitan, pues, por ejemplo, dejan de ser niños para ser adultos, dejan de ser simpatizantes para ser militantes, dejan de ser sujetos con conciencia alienada para ser sujetos revolucionarios. En la militancia feminista no fueron habituales estos ritos de pasaje. El ingreso a —y el egreso de— la organización se producía con notable facilidad y, en lo que respecta al tránsito por ella, la dinámica horizontal eliminaba cualquier instancia de pasaje, ascenso, promoción o despromoción de las militantes.

Estas modalidades de la militancia feminista deben ser puestas en relación con la orfandad teórico-programática del feminismo de la segunda ola, que significó la posibilidad de nuevas prácticas. A diferencia de las militancias políticas revolucionarias que hacia mediados de siglo XX contaban ya con cien años de marxismo, una teoría explicativa de la realidad que simultáneamente proponía una línea programática para la acción —especialmente revisada en los años setenta de la mano de las nuevas izquierdas, pero con años de maduración, ensayos y errores, teóricos y prácticos—, el feminismo contaba tan sólo con algunas teorías fragmentadas, la mayoría de las cuales se estaban escribiendo en ese mismo momento.⁸ El feminismo no tenía tradición de escuelas ni de líneas claras a estudiar, seguir o distanciarse, como acontecía por entonces con el pensamiento de la izquierda

⁸ La militancia feminista de los años sesenta y setenta se agitó y organizó en simultaneidad o, incluso, con anterioridad a las producciones teóricas que serían luego las destacadas del feminismo de entonces. Me refiero a: *Mística de la feminidad*, de Betty Friedan (1974) publicado originalmente en 1963; *Política sexual*, de Kate Millet (1975) publicado originalmente en 1969; *La dialéctica de los Sexos*, de Shulamith Firestone (1976) publicado originalmente en 1970; *Escupamos sobre Hegel*, de Carla Lonzi (2004) publicado originalmente en 1972. Menciono sólo los materiales teóricos que, por fragmentos, tradujeron y leyeron las mujeres de las organizaciones feministas locales.

revolucionaria. Por lo tanto, no contaba con “cuadros” formados y, en términos teóricos, nadie detentaba un conocimiento “más verdadero” del feminismo.

Sin constituirse en una teoría científica —que, como el marxismo, pudiera develar una realidad oculta a los ojos las mujeres alienadas—, el feminismo no guardaba “un secreto” o una revelación teórico-política con la que instruir a las mujeres interesadas tras una serie de ritos de pasaje. La ausencia de un saber especial exclusivo de las feministas imposibilitaba que entre estas mujeres se fundara una diferencia cuasientológica entre sujetos de conciencia alienada y sujetos de plena conciencia feminista. Entre las feministas y las mujeres que no lo eran, se instituía un *continuum* por el que ellas iban y venían, más que una diferencia. Devenir feminista no suponía el acceso a un circuito alternativo, ni un paso hacia una conciencia-otra, ni tampoco la llegada a un estatus diferenciado respecto de otras mujeres. Devenir feminista suponía un tránsito zigzagueante, ensayístico, probablemente cargado de contradicciones.

Algo de esta particular dinámica de la militancia feminista se filtra en los modos de producir los recuerdos y en las (in)capacidades de escucha que ellos suscitan. Hoy, las testimoniadas parecían no poseer “un secreto” que revelar en las entrevistas. Nada tan especial, tan distintivo, para contar. ¿Cómo podríamos, entonces, quienes las investigamos, oír aquello que no pudo ser dicho? Había que, con las herramientas metodológicas de la antropología, desarrollar una prótesis auditiva, transformar nuestra escucha para hacer perceptible lo que hasta el momento no lo era.

5 Una construcción inédita de recuerdos de militancia

La orfandad teórico-programática exigió un trabajo de producción de conciencia feminista a través de la práctica más renombrada: la concienciación o autoconciencia. Esta práctica, originada en Estados Unidos, fue ideada por grupos feministas y difundida como “un arma radical” (Sarachild, 1968). Buscaban llegar a la “raíz” de problemas que ya no eran de orden jurídico-legal. Fue característico del feminismo de la segunda ola la crítica a luchas exclusivas en torno a la política tradicional. Como sostenía Carla Lonzi (2004), se trataba de hacer una revolución simbólica y no de las instituciones del poder estatal. Leonor Calvera también remarcó que el reconocimiento formal de derechos “se reveló muy pronto como harto insuficiente para compensar su [la de la mujer] postergación milenaria” (Calvera, 1990: 35).

Las feministas radicales norteamericanas afirmaban que los *consciousness-raising* nacían de la necesidad de las mujeres de hablar de sí mismas, de buscar ellas mismas lo que sentían y creían que sería mejor para ellas. Sostenían que hasta el momento habían sido los varones quienes habían hablado y escrito, desde la ciencia y/o el periodismo, en nombre de las mujeres, inevitablemente impregnados de sus concepciones y prejuicios sobre ellas. Los grupos de concienciación buscaron modificar esta situación y responder a las preguntas: “¿Qué queremos ser, qué creemos ser, no lo que algunas autoridades en el nombre de la ciencia están discutiendo sobre lo que somos [...] Todo lo que debemos saber, debemos probar, podemos obtenerlo de las realidades de nuestras vidas” (Sarachild, 1968: s/p).

Señala bien este punto Sara Torres cuando recuerda: “Nos juntábamos, no para saber adónde teníamos que ir o qué se yo, sino a saber qué nos pasa a cada una” (Entrevista a Sara Torres, militante de la UFA, noviembre de 2008). Delia, por su parte, evalúa:

era una cosa superrevolucionaria. Y yo creo que fue revolucionaria, fuera de joda, en todos los ámbitos, porque eso fue tomado por las ciencias sociales, esa metodología de trabajo de grupo. Fue una experiencia muy rica y muy esclarecedora, muy liberadora. Liberadora de los fantasmas internos (Entrevista a Delia, militante del MLF y luego de la UFA, enero 2013).

Leonor Calvera afirma que la concienciación conllevaba “un trabajo sobre la autoestima” (Entrevista a Leonor Calvera, militante de la UFA, diciembre de 2012) de las mujeres, pues este ejercicio les devolvía la palabra y la confianza, y les confería legitimidad para hablar por sí mismas y de ellas mismas. Estos grupos constituían la actividad central del feminismo, de trabajo sobre la propia subjetividad, en un proceso sin destino prefijado y sin conclusión. “Me abrió la cabeza, es decir, yo cambié completamente y lo que no cambié lo sigo trabajando porque el feminismo es el trabajo sobre una misma, ¿no?”, me aseguraba otra (Entrevista a Marta Miguelez, militante de la UFA, julio 2009). El trabajo de concientización conllevaba un trabajo de desnaturalización sobre sus propias vidas, es decir, hacer visible el carácter cultural de ciertas prácticas cotidianas, de la vida diaria y de sí mismas. “Nosotras estábamos poniendo en cuestionamiento todo, estábamos poniendo en cuestionamiento la familia, estábamos poniendo en cuestionamiento la maternidad” (Entrevista a Marta Miguelez, militante de la UFA, agosto de 2009).

Esta práctica también fue abrazada y apropiada de diferentes maneras entre las mujeres italianas, francesas y alemanas, pero también entre las latinas, como en Brasil, Guatemala y Argentina (Pedro, 2006; Carrillo y Stoltz Chinchilla, 2007). Pero aquí existió cierta fascinación por aquella dinámica novedosa que se diferenciaba de los modos tradicionales de formación política. Explica Leonor:

“concientizar”, de neto corte izquierdista, implicaba un movimiento de afuera hacia adentro, de dictar lo que la otra debía encontrar en su interior. “Concienciar”, en cambio, se adecuaba perfectamente al método caso mayéutico que se proponía. Lograba describir ajustadamente el proceso de sacar de sí, de dar nacimiento a la propia identidad (Calvera, 1990, p. 37).

Marta Miguelez, militante de la UFA, en una entrevista realiza la misma apreciación al comparar el feminismo y la militancia de izquierda.

Esto [la concienciación] era la mayor ruptura con los partidos políticos, que los partidos políticos siempre son para afuera y para los otros. Esto es lo que hoy que todavía cuando algunas dicen: “no, porque a ver qué hacemos con las mujeres para que tomen conciencia”. ¡Qué hacemos nosotras para tomar conciencia! Este es el punto. Qué hago yo. Y si algo me parece que tengo tal acción, si esta otra me sirve para hacer algo maravilloso. Esta cosa [de los partidos] de estar todavía desde arriba bajando... Es terrorífico y está muy internalizado. Es terrible esta parte. Yo creo que para mí esto es lo más atractivo del feminismo de los setenta. Esa toma de conciencia y de saber que, bueno, vos sos sujeta y objeto de la cosa. Estás trabajando con vos todo el tiempo, cotidianamente (Entrevista a Marta Miguelez, militante de la UFA, agosto de 2009).

Este camino para la toma de conciencia era empático con el modo de organización horizontal. El flujo de la concienciación no se producía (ni era deseable que lo hiciera) desde una jerarquía superior/exterior hacia una instancia inferior/interior, sino que se daba entre pares y en sentido inverso: desde el “interior” —es decir, la propia experiencia— hacia el “exterior”, que sería el registro social de las experiencias particulares.

La militancia feminista había hecho de su orfandad teórico-programática la posibilidad de empezar de cero y desde la propia experiencia. De hecho, las mujeres del MLF lo explicaban de la siguiente manera:

Nuestro método no es abstracto. Cada mujer habla de sí misma, de sus propios sentimientos y experiencias. Si nuestro método resulta,

obtendremos un análisis no solamente pertinente para las mujeres sino también para toda la gente, pues será un análisis basado sobre las realidades de nuestras vidas. (Persona, 1974^a, p. 83)

La toma de conciencia feminista se alejaba de los modos modernos de cognición racional o logocentrada. Aunque existían grupos de lectura feminista, estos eran opcionales, mientras que los grupos de concienciación eran los que definían la pertenencia a la organización, como en el caso de la UFA. Estos se organizaban bajo una dinámica más o menos determinada, eran seis u ocho integrantes con quienes desarrollar confianza y confidencialidad para charlar sobre temas como: “dependencia económica, inseguridad, maternidad, celos, narcisismo, simulación y sexualidad en todos sus aspectos” (Cano, 1982: 86).

En los grupos de concienciación se trabajaba sobre el propio ser, sobre las prácticas y las ideas que de sí misma tenían las participantes. Si hasta entonces todo lo que las mujeres sabían u oían sobre las mujeres había sido pensado, escrito y transmitido por varones, los grupos de concienciación, esa práctica de sí, permitía una revisión de todo lo que las constituía como mujeres partiendo de sí mismas. Así, esta fue la técnica desarrollada para politizar la vida, para hacer de lo personal algo político (Campagnoli, 2005; Puleo, 2007). Desde la publicación del MLF lo explicaban de la siguiente manera:

La concientización es una forma de desarrollar un análisis político, basado en información considerada por nosotros como verdadera. Esa información es nuestra experiencia. Es difícil comprender cómo nuestra opresión es política (organizada) sin antes separarla del área de nuestros problemas personales, y cuántos de estos problemas son compartidos con otras mujeres, no podremos ver como estos problemas están enraizados en lo político (Persona, 1974^a, p. 39).

Los cuestionamientos dentro de los grupos de concienciación se vinculaban claramente con sucesos que parecían tener lugar en la esfera de lo privado, incluso en la de lo íntimo. “Para que te des una idea, te doy un ejemplo que es una anécdota maravillosa. Un día arrancamos hablando sobre la puerta de los baños. Un tema ridículo en apariencia. Pero no sabés todas las cosas increíbles que salieron esa vez” (Entrevista a Marta Miguez, militante de UFA, agosto de 2009).

Las feministas, a partir del análisis colectivo experiencial, develaban el carácter cultural de los espacios de intimidad. Como lo ha explicado Hannah Arendt (2003), la emergencia de la esfera íntimo-privada se produjo en sintonía, y nutriéndose mutuamente, con la proyección de un espacio público-social. En las sociedades occidentales contemporáneas, ambas esferas han crecido exponencialmente en comparación con las esferas clásicas de lo privado (doméstico) y lo público (político). Como parte de estos crecimientos, la expansión del mundo “interior” de la mujer (qué hace, qué siente, cuáles son sus deseos y anhelos, cuáles sus temores, etcétera) se produjo, en una relación coconstitutiva y dialógica, con proyección en la esfera social de las problemáticas de las mujeres, por lo cual, son procesos que se han dado necesariamente en conjunto. De este modo, las prácticas de sí como “una práctica de libertad” (Foucault, 2003: 144), implican una batalla contra los regímenes de verdad que se despliegan en la esfera pública-social. Las feministas trabajaron a partir de sus experiencias personales, íntimas, y simultáneamente cuestionaron el orden público-social. “Nada, desde lavarnos los dientes hasta criar los hijos, escapa a la ideología política” explicaba Leonor Calvera (1990: 48).

De la experiencia personal que habitaba incómoda los regímenes de verdad existentes, se trató de hacer un régimen de verdad propio. En la producción de este otro régimen se disputa con los viejos regímenes la constitución del nosotros/as mismos/as. Pero ¿cuáles eran los regímenes de verdad contra los que batallaban los grupos feministas? Eran regímenes de verdad que se desplegaban en el terreno de lo público-social y no de lo público-político, y que correspondían a los discursos de

modernización sociocultural que circulaban especialmente en los medios masivos de comunicación. Las feministas proponían una revolución simbólica y cultural, por lo que sus luchas no se orientaban a discutir de forma inmediata la economía o la política del país, sino que ponían en cuestión los regímenes de verdad de la sociedad que circulaban en el campo cultural, por ejemplo, a través de las revistas de moda.

Por lo tanto, los grupos de concienciación no se restringían a la esfera de lo íntimo, sino que trabajaban necesaria y simultáneamente sobre lo social, aunque ello no significara el desarrollo de una militancia política en el sentido restringido del término. El feminismo de aquellos años buscaba hacer estallar los límites de la política.

Una reunión de mujeres tratando su vida privada —hasta la vida considerada más privada— es un acontecimiento con escasos precedentes. En una primera etapa, concientizarse sobre lo más inmediato, sobre esa trama de sufrimientos y postergaciones que los varones consideraron siempre frívola, poco trascendente, concientizarse sobre lo que no es considerado prestigioso: la existencia diaria de cada mujer —y porque de todo ello, se hace política en el mejor sentido del término, es empezar a transformar la cultura. (Persona, 1974b, p. 4)

Estas características particulares de la práctica central de la militancia feminista de los años setenta tuvieron un efecto desconcertante en la producción de sus memorias; tanto para quienes quisieron testimoniar sobre aquella experiencia como para quienes desearon oír aquellos relatos. Pues dichos testimonios se producen burlando los *souvenirs* o las pruebas objetivas de la historiografía imperante. En otras palabras, burlan nuestras encorsetadas expectativas con la ironía de lo que se presenta como anecdótico. Y ese irónico gesto estriba en que, sorpresivamente, lo “anecdótico” consiga la fuerza necesaria para desestabilizar las certezas de aquello que no lo era.

6 Conclusión: las anécdotas como epistemologías disruptivas

En las encrucijadas disciplinares actuales, escuchar a esos “nativos” de cuya palabra es solidaria la constitución del sujeto de investigación supone el desafío de ejercer la función específica, la de la crítica, y, simultáneamente, transitar modos de desaprender, como diría Lévi-Strauss, ser ante esos nativos “su discípulo y su testigo”.

Sofía Tiscornia y Juan Besse (2010: 64)

La vigésima tercera edición del diccionario de la Real Academia Española admite cuatro significados para el sustantivo *anécdota*, tres de los cuales apuntan a señalar que este término hace referencia a acontecimientos entre irrelevantes y curiosos respecto de un otro relato verdaderamente relevante. Dice:

1. f. Relato breve de un hecho curioso que se hace como ilustración, ejemplo o entretenimiento.
2. f. Suceso curioso y poco conocido, que se cuenta en dicho relato.
3. f. Suceso circunstancial o irrelevante. Su intervención no pasó de la pura anécdota.
4. f. p. us. Argumento de una obra.

Si consideramos cómo fueron y cómo han sido habitualmente recordadas, narradas e historizadas por la historiografía, por el periodismo, etcétera, notamos que los acontecimientos de la década del setenta que han suscitado mayor atención son aquellos que han estado asociados al campo de la política (entiéndase por ella la política sindical, la partidaria, la institucional-legal y la armada-clandestina, todas ellas orientadas a las disputas por el poder estatal). Estos relatos y narrativas son los que han producido los *souvenirs* con los que ordenamos/producimos nuestros recuerdos sobre el pasado. Lo que no aparece vinculado a estos *souvenirs*, a este gran relato del pasado, pareciera cargar con el estigma de lo anecdótico.

El feminismo local de los años setenta consideró necesario no implicarse en otras militancias y, por tanto, sus militantes no discutían política en términos tradicionales, ni se posicionaban respecto de los acontecimientos de la política nacional de entonces. De allí que las testimoniante presentasen dificultades para inscribir las actividades en los distintos contextos o coyunturas sociopolíticas de aquellos años. Sus recuerdos parecían desordenados e imprecisos, pero en realidad lo eran ante los ojos de quienes buscábamos inscribirlos en la narrativa que recoge la cronología conocida de los grandes acontecimientos ocurridos en el escenario político de entonces. Ese tiempo cronológico, que es en sí mismo un *souvenir*, una construcción, deviene obstáculo epistemológico al momento de intentar comprender y narrar las experiencias de las feministas. En este sentido, reflexionaba Alejandra Ciriza:

Las genealogías feministas, las conexiones entre las mujeres, nuestras memorias, los breves momentos de protagonismo en la historia son difíciles de recuperar pues la mayor parte de los acontecimientos que alguna vez hemos protagonizado no forman parte de aquello que, en sociedades marcadas por relaciones de dominación de clase, sexo y raza, se transmite como parte del sentido común compartido por todos y todas. (Ciriza, 2008, p. 26)

La excusa de las definiciones de la RAE sirve para completar nuestra argumentación. El diccionario de la Real Academia admite un quinto significado para anécdota, que deriva del griego ἀνέκδοτα cuyo significado sería: “5. f. cosas inéditas”. Cosas nunca editadas, cosas nunca escuchadas. Las memorias de la experiencia feminista serían entonces narrativas desestimadas del gran relato y, por tanto, también historias nunca escuchadas por inaudibles. El trabajo desde una antropología, que se anima a la irreverencia del canon historiográfico, permite la construcción de un audífono para habilitar su escucha. Como sostiene Donna Haraway, es asunto de una epistemología feminista, pero le cabe en igual sentido a una epistemología antropológica, el deseo por la sorpresa y la ironía de nuestros sujetos de investigación en la producción de conocimiento, porque no sólo rehúyen a los regímenes del saber establecido, sino porque también los corroe (Haraway, 1995).

Finalmente, y retomando el camino de reflexión inicial del presente artículo (¿Qué le hace el género al testimonio?), se impone la necesidad de revisar el sentido en que la bibliografía analizada ha problematizado el acto de testimoniar en contemplación de la condición del género mujer de las testimoniante. Habría que pensar si los modos en que han considerado al género, poniéndolo en primer plano pero también, simultáneamente, recortarlo de otras inscripciones e interacciones, no terminó obturando otros análisis posibles, como pudiera ser la dimensión dialógica de todo testimonio, en el que tanto la palabra como la escucha trabajan para su producción. En este caso puntual de investigación, la perspectiva antropológica, concretamente la tradición disciplinar de la reflexividad permitió visibilizar la condición activa —y opaca, antes que transparente— de la escucha de quien demanda las memorias, para conseguir “transitar modos de desaprender”, y devenir ante las feministas “su discípula y su testigo”.

Referencias

- Arendt, H. (2003). *La condición humana*. Paidós. (Obra original publicada en 1958)
- Besse, J. (2007). Postfacio. Políticas de memoria: usos y desusos. En J. Besse & A. Kawabata (Comps.), *Grafías del 55. Otros repartos entre recuerdo y olvido* (pp. 281-300). Universidad Nacional de Lanús.
- Besse, J. (2009). Investigación social. Evaluación de políticas. Puntuaciones epistemológicas sobre la práctica de trabajo de campo cualitativo. *Serie Estado, Gobierno y Sociedad*, 56-63.
- Calvera, L. (1990). *Mujeres y feminismo en la Argentina*. Grupo Editor Latinoamericano.
- Campagnoli, M. A. (2005). El feminismo es un humanismo. La década de los 70 y “lo personal es político”. En A. Andújar, D. D’Antonio, N. Domínguez, K. Gramático, F. Gil Lozano, V. Pita, M. I. Rodríguez, & A. Vassallo (Comps.), *Historia, género y política en los 70* (pp. 154-168). Feminaria. <http://www.feminaria.com.ar/colecciones/temascontemporaneos>
- Cano, I. (1982). El movimiento feminista argentino en la década del ’70. *Todo es Historia*, (183), 84-93.
- Carrillo, A. L., & Stoltz Chinchilla, N. (2007). De “Femina Sapiens” a Kaqla: treinta años de feminismo(s) en Guatemala. En N. Lebon & E. Maier (Coords.), *De lo público a lo privado* (pp. 221-235). Siglo XXI.
- Cattaruzza, A. (2008). El mundo por hacer. *Lucha Armada en la Argentina*, 4(10), 12-24.
- Ciriza, A. (2008). Genealogías feministas y memoria: a propósito de la cuestión de la ciudadanía de mujeres. En *Intervenciones sobre ciudadanía de mujeres, política y memoria. Perspectivas subalternas* (pp. 25-57). Feminaria.
- Concientización. (1974a, octubre). *Persona*, (1), 38-39.
- Cosse, I. (2006). Cultura y sexualidad en la Argentina de los sesenta: usos y resignificaciones de la experiencia transnacional. *E.I.A.L.*, 17(1).
- Cosse, I. (2009). Los nuevos estereotipos femeninos en los años 60 y 70: de la mujer doméstica a la joven liberada. En A. Andújar, D. D’Antonio, F. Gil Lozano, K. Gramático, & M. Rosa (Comps.), *De minifaldas, militancias y revoluciones. Exploraciones sobre los 70 en la Argentina* (pp. 171-186). Luxemburg.
- Cosse, I. (2010). *Pareja, sexualidad y familia en los años sesenta, una revolución discreta*. Siglo XXI.
- Editorial. (1974b, noviembre). *Persona*, (2), 3-4.
- Foucault, M. (2003). La ética del cuidado de sí como una práctica de libertad. En G. Kaminsky, *El yo minimalista y otras conversaciones* (pp. 144-170). La Marca.
- Godelier, M. (1986). *La producción de los Grandes Hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*. Akal.
- Halbwachs, M. (2002). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l’Université du Québec.

http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/cadres_soc_memoire/cadres_sociaux_memoire.pdf (Obra original publicada en 1925)

Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Cátedra.

Harding, S. (2002). ¿Existe un método feminista? En E. Bartra (Comp.), *Debates en torno a una metodología feminista* (pp. 9-34). Universidad Autónoma Metropolitana.

Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI.

Lindón, A. (1999). Narrativas autobiográficas, memoria y mitos: una aproximación a la acción social. *Economía, Sociedad y Territorio*, 2(6), 295-301.

Lonzi, C. (2004). *Escupamos contra Hegel*. Escritos de Rivolta Femminile. (Obra original publicada en 1972)

Oberti, A. (2006). Contarse a sí mismas. La dimensión biográfica en los relatos de mujeres que participaron en las organizaciones político-militares de los '70. En V. Carnovale, F. Lorenz, & R. Pittaluga (Comps.), *Historia, memoria y fuentes orales* (pp. 45-62). CeDinCi Ediciones.

Oberti, A. (2010). ¿Qué le hace el género a la memoria? En J. Pedro & C. Wolff (Comps.), *Género, feminismos e ditaduras no cone sul* (pp. 13-30). Mulheres.

Pedro, J. (2006). Narrativas fundadoras do feminismo: poderes e conflitos (1970-1978). *Revista Brasileira de História*, 26(52), 249-272.

Perrot, M. (2008). *Mi historia de las mujeres*. Fondo de Cultura Económica.

Plotkin, M. (2003). *Freud en las pampas*. Sudamericana.

Puleo, A. (2007). Lo personal es político: el surgimiento del feminismo radical. En C. Amorós Puente & A. De Miguel (Comps.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Del feminismo liberal a la posmodernidad* (pp. 35-68). Minerva.

Sarachild, K. (1968). Consciousness-raising: A radical weapon. En *Feminist revolution* (pp. 144-150). Random House.

Spivak, G. C. (2011). *¿Puede hablar el subalterno?* Cuenco de Plata.

Tiscornia, S., & Besse, J. (2010). Una réplica a Derechos humanos y compromiso militante. Un recorrido por la constitución de esta causa a través del activismo de los profesionales del derecho de Virginia Vecchioli. *Etnografías Contemporáneas*, 5(5), 56-65.

Trebisacce, C. (2014). Revoluciones simbólicas y de militancia en las feministas porteñas de los setenta. En M. Tarducci (Comp.), *Feminismo, lesbianismo y maternidad* (pp. 7-35). Feminaria.

Trebisacce, C. (2017). Aporte desde una reflexividad antropológica para una epistemología de la (co)construcción de los testimonios históricos. El caso de las historias del feminismo argentino de la década del setenta. *Cuadernos de Antropología Social*, (46), 7-27.