



Artículo

El testigo como *huella*: una aproximación a la producción de una historia de las mujeres

Teresa Hoogeveen

Universitat de Barcelona

teresa.hoogeveen@gmail.com

Recibido: 02/02/2019

Aceptado: 17/03/2019

Resumen:

¿En qué consiste escribir una historia sobre las mujeres? ¿Cuál es la posición a asumir para escuchar a nuestras predecesoras? En este texto mostraremos la conexión entre testigo y testimonio —que activa un mecanismo de representación específico— y cómo esta representación del testigo, sus usos y su visibilidad, afecta la posición epistemológica, ética y ontológica del propio sujeto-testigo. Para llevar a cabo esta aproximación al problema de la representación, recogeremos la manera en que aborda Françoise Collin la cuestión de la historia de las mujeres. Con este objetivo analizaremos dos de las opciones metodológicas posibles por lo que a la historiografía sobre las mujeres atañe, cada una con su propio conjunto de problemas, y la posibilidad de la inserción de la figura del testigo tal y como la teoriza Giorgio Agamben como un primer paso hacia parte de una solución.

Palabras clave: historia de las mujeres; testimonio; testigo; Collin; Agamben

Abstract

How to write a history of women? From what position should we listen to our predecessors? In this paper we will explore the connection between witness and testimony —which puts into motion a specific representation mechanism in the shift from one to the other— and how this representation of the testimony, its uses and visibility, affect the epistemological, ethical, and ontological position of the witness-subject itself. In order to show an approximation to the problem of representation, we will focus our attention on Françoise Collin's approach to a history of women, elaborating two of its possible historiographical methodological options, each with its own set of problems, and the possibility of the insertion of the witness figure as Giorgio Agamben theorizes it as a step towards part of a solution.

Key words: history of women; witness, testimony; Collin; Agamben

La huella como fundamento de la historia de las mujeres

Uno de los proyectos que ha ocupado a feministas —sean del campo que sean— en las últimas décadas ha sido la recuperación de la creación y la vida de las mujeres. Tal proyecto se fundamenta en la necesidad de generar un espacio simbólico en el que se incluya también a las mujeres —la cuestión de si a tal ámbito se lo tendría que llamar *femenino* o no lo dejamos para otro momento—, no sólo en tanto que reproductoras, sino también en tanto que creadoras y generadoras. Es recogiendo esta discusión que Françoise Collin (1928 - 2012) —filósofa, escritora y poeta feminista— se pregunta por el método historiográfico adecuado para pensar y escribir una historia de las mujeres¹ en la que, además de generarse un conocimiento acerca de qué han hecho las mujeres, de sus creaciones y aportaciones a la historia común de los seres humanos, se cuestione la adecuación del marco epistemológico en el cual tal historia se inscribe a la especificidad de la existencia de las mujeres, de sus formas de acción y experiencia.

Tal y como señala Teresa Joaquim, en *Historia y memoria, o la marca y la huella*, Collin parte del hecho que “a história das mulheres é e tem sido sobretudo essa tentativa de fazer com que esas marcas se tornem traços, escrita, documentos” (Joaquim, 2016: 25). Para llevar a cabo esta tarea, la escritora franco-belga se pregunta por el problema fundamental en lo que a la tarea de la transmisión del conocimiento y las vidas de las mujeres concierne: la falta, precisamente, de una tradición compartida que se pueda reseguir, de una historia de las mujeres en tanto que legado desde el cual poder pensar a las mujeres en la actualidad sin relegar a sus predecesoras al olvido. Este problema se debe a que “durante mucho tiempo la transmisión a través de las mujeres, y entre mujeres, parece haber funcionado más en la forma de la repetición que en la de la innovación [...] en la medida en que las mujeres no eran consideradas como agentes sociales y culturales sino, sobre todo, como guardianas de un mundo que ellas ni constituían ni modificaban” (Collin, 1993/2006: 111). Fijémonos que aquí la referencia a la oposición arendtiana entre el orden de la necesidad y el de la acción es fundamental, pues de la transmisión repetitiva se infiere su carácter conservador: se pone en juego, pues, la posición de las mujeres en tanto que madres, la función de las cuales se reduce a la reproducción y al cuidado, eliminándolas del ámbito de la generación, sobre todo por lo

que a la generación simbólica concierne.

La cuestión está en que se ha llegado a un punto de inflexión: a través del feminismo y sus logros, mujeres de todas las edades son llamadas a interpretar y articular lo dado, a aparecer en una red de relaciones y objetos, en un mundo común, que combina el imaginario colectivo transmitido a cada uno de los géneros. Ahora bien, no poseemos una guía que pueda mostrarnos cómo llevar a cabo una tarea de estas características; de aquí que, sumergidas en este contexto, la cuestión de cómo pensar, investigar y escribir una historia de las mujeres se convierte, una vez más, en fundamental.

La cuestión está, pues, en que no existe una historia heredada común, o sea, tanto de hombres como de mujeres. El problema básico es precisamente que tradicionalmente las mujeres han sido borradas de la historia porque sus acciones, sus contribuciones a la producción social, cultural y económica, han sido tradicionalmente capitalizadas por hombres que se habían apropiado de ellas. Ahora bien, si nos esforzamos en reseguir este recorrido, ¿sería posible hablar de una tradición de las mujeres?². Precisamente porque acción y poder no son idénticos, porque puede haber, y la *hay*, acción que no se traduzca en poder, podemos decir que “la ausencia de las mujeres en la historia significa más bien su evicción del poder que su falta de actividad: lo que ellas producen y realizan, en el marco general de la dominación, no les reporta reconocimiento alguno” (Collin, 1993/2006: 114). Lo esencial aquí es que esta no identidad entre acción y poder no afecta tan solo a las mujeres en su relación con los hombres, sino también a las mujeres en su relación las unas con las otras. De aquí que la tradición feminista, cuando mira atrás con la intención de generar un conocimiento histórico, tenga tendencia a omitir que, a menudo, aquellas que consiguieron más visibilidad no son las que, a nivel efectivo, tuvieron el máximo impacto en el proceso de sacudir y cuestionar las diferentes estructuras de opresión, las instituciones contra las que se luchaba. Es imperativo, empero, remarcar que tal omisión no es exclusiva de la historia de las mujeres, sino que una gran parte del discurso histórico se construye sobre la misma. Manteniéndonos firmes en el intento de evitar esta omisión, surge la siguiente pregunta: ¿Cómo empezar a escribir una historia de las mujeres teniendo en cuenta la creciente necesidad de la misma, pero incluyendo, a la vez, dimensiones de lo humano típicamente ignoradas?

Ante esta cuestión, Collin se pregunta: “¿Hay que hablar de una historia de las mujeres, de algún modo independiente con respecto a la historia común —considerada

como historia de los hombres— y paralela a ésta, o bien la historia de las mujeres es la historia de mujeres insertas en la historia común, en la que se trataría, pues, de hacerlas aparecer para mostrar el impacto que tuvieron en ella, y que ha sido cubierto por un «olvido» significativo?” (2006: 115). Ahora bien, tenemos que ser conscientes que tanto una historia independiente de las mujeres como una historia de las mujeres inserta en la que comúnmente se llama *historia universal* —y aquí es imperativo tener en cuenta que la universalidad se funda sobre casos masculinos, eliminando casi todo ejemplo de mujeres — son fundamentalmente problemáticas si nuestro objetivo no consiste tan solo en obtener conocimiento, sino hacerlo de tal modo que nosotras —en tanto que mujeres, en tanto que hombres—, cambiemos cómo nos relacionamos con el mundo. En el caso de pensar la historia de las mujeres como paralela a la de los hombres corremos el peligro de que, en vez de acentuar su relevancia, terminemos marginando aún más a las mujeres e infravalorando su rol en el devenir de la humanidad. Al fin y al cabo, si la historia se puede explicar mediante la historia común, ¿para qué ir a buscar en una historia de las mujeres? Esta cuestión nos lleva al segundo problema: una historia de las mujeres independiente de la de los hombres parece implicar que de hecho existe y ha existido un mundo aparte de mujeres, negando, con este gesto, la sociedad mixta en la que vivimos.

Ahora bien, y es aquí donde la cosa se pone interesante, la segunda opción tampoco es adecuada: introducir a las mujeres en la historia mediante la muestra de las maneras en las que han contribuido y han sido coautoras de los acontecimientos del mundo ya incluidos en la historia común significaría admitir que “las mujeres merecen entrar en la memoria colectiva sólo en la medida en que efectúan una inflexión en la historia dominante” (Collin, 1993/2006: 115). Tal admisión tendría como resultado el ignorar deliberadamente las formas en que la historia dominante ha afectado a las mujeres, pues se ha demostrado que los puntos de inflexión de la historia común no suelen coincidir con aquellos que efectivamente modificaron la vida de las mujeres a lo largo de la historia. Vemos, pues, que la primera opción puede fácilmente fracasar en dar a las mujeres el reconocimiento merecido, mientras que la segunda no consigue pensar la historia de tal forma que muestre cómo los acontecimientos afectaron y afectan efectiva y específicamente a las mujeres.

A pesar de la aparente contradicción entre las dos propuestas, Collin señala que ambas aproximaciones se basan en la misma concepción de lo humano, concepción que

se hace evidente cuando nos fijamos en los criterios usados para decidir quién cumple con los requisitos para introducirse en la historia. Así, vemos que ambas piensan lo humano como relevante historiográficamente solo en tanto que ha cambiado el mundo, a saber, que ha interferido en acontecimientos. El núcleo de la cuestión está en que, a pesar de las múltiples críticas contemporáneas a la filosofía de la historia de Hegel y sus consecuencias, la historia seguirá siendo un reexplicar los éxitos de la dominación mientras se siga pensando “el tiempo sólo en términos de cambio” (Collin, 1993/2006, p. 118). Mientras que Collin admite que la historia está íntimamente ligada a aquello que marca, sea en forma de monumentos o de nuevas legislaciones, es precisamente aquí donde se halla el problema.

Pero paremos un momento sobre el concepto de *marca*. Según Collin, una marca es “lo que es determinante, lo que produce efectos, lo que transforma lo dado, lo que se capitaliza en signos, objetos, instituciones, decretos, tratados y leyes” (1993/2006: 118). En resumen, la marca es lo que permanece, preferiblemente en la forma de un monumento: es lo duro; y es en este sentido que la historia persiste en ignorar lo blando, lo murmurado, aquello que se encuentra en y más allá del límite. De esta manera llegamos a una de las preguntas básicas de nuestra disciplina: si la historia se funda en aquello que marca, y las mujeres parecen estar ubicadas en el ámbito de la memoria, de lo que se transmite de generación en generación por medio de la repetición, ¿son la memoria y la historia identificables? ¿No hay siempre en la memoria un excedente, un resto que no puede ser representado? ¿Se puede esperar que la historia haga visible este excedente, estos restos? O, en palabras de Collin: “¿No hay en lo conocido [su] un algo desconocido [insu], que trasciende los límites de lo conocido, no como lo haría un saber potencial, aún sin desarrollar, sino como resistencia radical a la forma misma del saber?” (1993/2006. 119). Es en este punto que el concepto de *huella* aparece como fundamental. La filósofa franco-belga no nos da una definición de *huella*, sino que, y creemos que con la intención de ser fiel al concepto mismo, lo opone al concepto de marca, de la historia como suma de marcas. De ahí que lo coloque del lado de la memoria, de la irrepresentabilidad, de la irreductibilidad y de lo excedente, y, por lo tanto, del lado de aquello que no produce en el sentido fuerte del término. En resumen, lo sitúa del lado de lo blando, de lo que emana de la pluralidad de las voces y que raramente es escuchado.

Si nos centramos tan solo en la marca, nosotras, en tanto que feministas, en tanto

que pensadoras y pensadores de una historia de las mujeres, podemos terminar cayendo en aquello que criticamos: podríamos terminar construyendo un monumento dedicado a un número selecto de mujeres, enterrando al resto de nuestras predecesoras en una fosa común que ya no se abrirá. Si damos la espalda a aquellas mujeres que permanecieron en el lado de la acción sin acceder a posiciones de poder, nos situamos del lado de la marca, olvidando las huellas que han constituido nuestro mundo común actual. O, por decirlo de otra forma: “Al pretender constituirnos de este modo una genealogía, nos arriesgamos a descuidar el ramaje del árbol (donde cantaron los pájaros) para retener solo las ramas. Rechazaríamos el gran clamor silencioso, al pretender hacer oír solo las voces” (Collin, 1993/2006: 122).

Testigo y testimonio, el desplazamiento de la representación

Nuestra tesis inicial partía de que este problema de representación que Collin describe tan concisamente —cómo incluir en la historia aquello que no puede ser representado, cómo evitar valorar solo lo representable— podía ser parcialmente solucionado si se incluía la figura del testigo tal y como Agamben la teoriza en el tercer *Homo Sacer*. Para entender qué es lo que ocurre en el mecanismo de representación que opera entre el testigo y el testimonio es necesario detenerse en algunas cuestiones etimológicas referentes a estos dos términos. En algunas lenguas románicas, los términos *testigo* y *testimonio* se confunden. En español, igual que en inglés, hay dos términos distintos: el vocablo *testigo* (en inglés, *witness*) refiere a la persona que declara ante otros habiendo visto u oído un suceso; *testimonio* (o *testimony*) refiere a las pruebas que corroboran un hecho o una declaración, y dentro de las pruebas también se incluyen las declaraciones de los testigos. Sin embargo, no es este el caso en catalán, idioma en el cual se usa el mismo término, *testimoni*, para referir a ambas instancias, a pesar de que tenga otros vocablos a su alcance para referirse a las pruebas verbales, como por ejemplo *testimoniatge* o *testimoniança* (Coromines, 1992). En portugués, la confusión se soluciona mediante una diferencia de género en las palabras: *testemunha* para hablar de la persona, *testemunho* para la prueba o declaración, lo cual muestra, en palabras de Márcio Seligmann-Silva, que pareciera haber “uma confusão entre o personagem e o testemunho em si” (2010: 4).

La cuestión aquí es la siguiente: ¿qué razón hay para que en estas lenguas se dé un desplazamiento del sujeto que habla al producto discursivo de ese mismo sujeto? O, para llevarlo aún más lejos, ¿qué razones hay para que en algunas lenguas una prueba —siendo ésta una declaración de un sujeto— se diferencie escasamente de los individuos que la producen? El hecho es que este desplazamiento es, de por sí, significativo. Si lo miramos desde la perspectiva planteada por Collin, podemos aventurarnos a decir que el testigo, que siempre retiene algo de la imposibilidad de representar la experiencia y los acontecimientos, se confunde paulatinamente y sin pausa con aquello que produce; un producto que, precisamente, elimina esta dimensión incognoscible e irrepresentable, y que es, en este sentido, mucho más útil para cualquier tipo de epistemología positivista, para cualquier tipo de historia que pretenda construir el conocimiento sobre lo que marca, con límites claramente establecidos y claramente útiles de cara a distintos procesos de institucionalización.

En su distinción entre una marca y una huella, Collin hace un intento de permanecer en el límite entre lo representable y lo que siempre resta irrepresentable, de alguna manera presente pero innombrable. Al fin y al cabo, “una comunidad humana se teje a la vez con lo que cambia y lo que permanece, con lo que se acumula y lo que se disipa, el tiempo es a la vez cíclico y lineal, progresión y repetición, construcción y dispersión” (Collin, 1993/2006: 124), y mantenerlas claramente diferenciadas, priorizando el cambio, es repetir el gesto dualizador entre lo masculino —que cambia y progresa— y lo femenino —que reproduce y mantiene. En cierta medida, admite tanto la imposibilidad como la necesidad de representar esos excedentes, lo cual tendría que hacernos una vez más conscientes de que, si priorizamos al testimonio por encima del testigo, arriesgamos fijarnos en el monumento e ignorar las fuerzas que lo construyeron. ¿Cómo, pues, fijar nuestros ojos sobre la huella?

Lo que queda Auschwitz: el testimonio y el testigo en Giorgio Agamben

En *Lo que queda de Auschwitz*, Giorgio Agamben dice: “la aporía de Auschwitz es, en rigor, la misma aporía del conocimiento histórico: la no coincidencia entre hechos y verdad, entre comprobación y comprensión” (2009: 9), o, en otras palabras, la no coincidencia entre historia y memoria, entre conocimiento y experiencia. En su esfuerzo

por manifestar y clarificar esta aporía, el filósofo italiano escribe lo que él llama “una suerte de comentario perpetuo sobre el testimonio” (Agamben, 2009: 10), en el proceso del cual se dio cuenta de que “el testimonio incluía como parte esencial una laguna, es decir, que los supervivientes daban testimonio de algo que no podía ser testimoniado” (Agamben, 2009: 10). Por segunda vez, pues, nos encontramos en el centro de la crisis de la representación, aunque en este caso llevado hasta el extremo, hasta su punto más problemático, por la excepcionalidad e incredibilidad (en el sentido etimológico del término) de lo que los supervivientes de Auschwitz sobrevivieron, de aquello que contaban y volvían a contar, vivían y revivían, incluso después de haber podido, finalmente, volver a sus casas. No elaboraremos la totalidad de las reflexiones agambenianas sobre el testimonio para mostrar nuestro argumento, sino que remitiremos brevemente a su ontología del lenguaje y el efecto que esta ontología tiene sobre el sujeto en el intento de Agamben de asegurar al testimonio, en tanto que producto de un tipo de testigo específico, como fuente de conocimiento histórico. Procedamos a ello.

El problema esencial con el que nos encontramos cuando escuchamos la laguna es, según Agamben, que “pone en tela de juicio el propio sentido del testimonio y, por ello mismo, la identidad y la credibilidad de los testigos” (2009: 33). La plenitud del sujeto-testigo proviene, precisamente, de que testifica en nombre de la justicia y la verdad, y de que afirma hacerlo porque pretende que el discurso que genera es una imagen o una referencia de la realidad. En resumen, el testigo suele testimoniar para ser creído, para establecer una relación de verdad entre lo que él articula y la realidad que describe. Fijémonos, por ejemplo, en el análisis de Paul Ricoeur de la dimensión epistemológica del testimonio en su búsqueda por los rasgos comunes entre su uso jurídico y su uso histórico. Según Ricoeur, la cadena de operaciones llevada a cabo en el acto de testimoniar es la siguiente: (1) un sujeto tiene una percepción de un acontecimiento, (2) la retiene en la memoria, y, finalmente, (3) en un acto de declaración o narración, restituye el acontecimiento. Hablamos en este caso de un testimonio pleno, y es en este sentido que cumple las siguientes características: (a) remite a una verdad; (b) pretende ser creído; (c) el acto se da en una situación dialogal; y (d) la verificabilidad del testimonio está en la posibilidad de responder de sus afirmaciones ante cualquiera que así lo requiera, pues en la propia estructura del acto performativo de testimoniar encontramos la promesa de mantener la promesa —promesa doble, pues— del hecho de estar diciendo la verdad (Ricoeur, 2000/2010: 213-217).

No es este el caso del testimonio agambeniano. De hecho, los testimonios que estudia el italiano rompen con estas características: cuando escuchamos a los supervivientes de los campos de concentración, lo que nos dicen es que testimonian en nombre de otros, testimonian sobre algo que no puede ser testimoniado. Por lo tanto, si bien, como es el caso de Primo Levi, el testigo sigue comprometiéndose con (d), la doble promesa de su declaración, no por esto puede asegurar que aquello que diga sea una verdad: en tanto que habla en nombre de otro, en tanto que habla de algo que no ha vivido en sus propias carnes —la aporía de testimoniar de las cámaras de gas se encuentra, precisamente, en que aquellos que vivieron esta experiencia hasta sus últimas consecuencias ya no se encuentran entre nosotros para contarlos—, no está en posición de asegurar la verdad última de aquello que declara. Esta es, precisamente, la laguna con la que tenemos que enfrentarnos cuando nos disponemos a escucharlos.

Es en el interior de este testimoniar algo que no puede ser testimoniado que Agamben encuentra la estructura que analiza en su obra: la oposición entre el ser viviente y el ser lingüístico, entre la lengua y no lengua del infante. Es esta estructura la que le permite decir que “la laguna que constituye la lengua humana, se desploma sobre ella misma para dar paso a otra imposibilidad de testimoniar: la del que no tiene lengua” (2009: 39), es decir, que se desploma para mostrar la no identificación entre hecho y verdad. Esta laguna que pone en el centro, esta *imposibilidad de testimoniar*, plantea un problema análogo al de la huella de Collin en la medida en que es constituyente del propio acto de testimoniar —igual que en Collin sin la huella no podría haber marca—, pero no puede ser transcrito lingüísticamente, pues, “la huella, que la lengua cree transcribir de lo intestimoniado, no es su palabra” (Agamben, 2009: 39). Retornamos, otra vez, sobre el problema de la representación de aquello irrepresentable, y del peligro de dejarlo fuera, en el caso de Agamben claramente presente por el auge de los negacionistas de los campos de concentración a lo largo de los años noventa del siglo pasado.

Así, el filósofo argumenta que el sujeto del testimonio está constitutivamente fracturado precisamente porque testimonia la no lengua de la lengua, de la inhabilidad del ser viviente de identificarse con el ser lingüístico, a pesar de que ambos parecen permanecer ligados por medio de una secuencia paralela. En este punto, el giro de Agamben es clave: lo que hace es fundamentar toda subjetividad en el testimonio, y asegura la credibilidad del testigo límite poniendo énfasis en el hecho de que éste

muestra el límite de la lengua en su sentido más problemático. Precisamente porque el testigo límite se mantiene en la fractura, incapaz de llegar a la plenitud, es también incapaz de adjudicarse la credibilidad que necesita más que cualquier otro, puesto que, tal y como muestra Sarlo, la necesidad de testimoniar de estos testigos es extra-textual: por un lado, es una necesidad psicológica y ética —es imposible no hablar—, por el otro, “el sujeto que habla no se elige a sí mismo, sino que ha sido elegido” (Sarlo, 2005: 43). Es en este sentido que la necesidad de hablar de los testigos de los campos de concentración proviene de que aquello a lo que han sobrevivido ha de ser testimoniado precisamente porque los que han vivido la lógica del campo hasta sus últimas consecuencias no lo pueden hacer: han muerto en ella. Estos testigos, hablan, pues, por otro.

Hemos visto que, en los casos límite, la incredibilidad del testimonio desplaza su duda al testigo, al propio sujeto que testimonia. Sin embargo, son estos testigos los que más requieren ser creídos precisamente porque aquello que testimonian se encuentra en la *zona gris*, en palabras de Levi, en el terreno en que la línea entre bien y mal, verdad y mentira, justo e injusto, deja de ser claramente definible. Es por esta misma razón que la fundamentación del sujeto en el testimonio tiene tanto valor: porque toda subjetividad está, en última instancia, arraigada en el hecho de testimoniar de algo que siempre restará fuera de sí mismo, y el testimonio —junto con la posición del testigo límite cuando se compromete a testimoniar— es la muestra más clara de esta relación entre lengua y no lengua.

El testimonio agambeniano en una historia de las mujeres

Así pues, podemos decir que, en última instancia, la laguna de Agamben pone en la base del sujeto la diferencia entre marca y huella que habíamos visto en Collin. Sin embargo, el valor de este giro no es epistemológico, sino más bien ético: es el lugar desde el cual escuchar y pensar al testigo, y, en este sentido, muestra dónde situarnos a la hora de reconsiderar el discurso histórico. Ambos, pues, llegan a una conclusión de carácter ético, si bien no se vislumbra claramente un marco epistemológico que discrimine el relato que emerge en la escucha. Repasemos, brevemente, el problema planteado por Collin y la solución agambeniana a la paradoja entre hecho y verdad.

La reflexión de Collin daba vueltas alrededor de la crisis de la representación en el caso de una historia de las mujeres. Recogiendo el imaginario simbólico de la tradición tal y como asigna los roles a los dos sexos —la mujer como huella, el hombre como marca, la huella como condición de posibilidad de la marca, la irrepresentabilidad de la huella— y el marco epistemológico que determina la posibilidad del relato histórico, la cuestión de cómo pensar la relación entre memoria e historia emerge iluminado desde otra perspectiva. Las mujeres han sido las guardianas del hogar, del ámbito de lo privado, y, por lo tanto, su capacidad de engendrar se ha visto reducida a la transmisión repetitiva: la conservación de lo que permanece, el cuidado del ámbito privado. ¿Cómo, pues, hacer una historia de lo “típicamente femenino”? ¿Cómo evitar, por decirlo de otra manera, la masculinización de las mujeres en el ámbito del conocimiento histórico?

Puesto que el intento de escuchar el ramaje del árbol pretende mantenerse fiel a la no correspondencia entre acción y poder, el esfuerzo se encuentra en poner en el centro que el cambio no se pone en movimiento solo desde el poder, sino también como consecuencia —a menudo inesperada e inintencionada— de la acción. Pensar la historia de las mujeres es reconocer esta función de la acción y reflexionar acerca de la posibilidad de representarla en el ámbito de lo privado.

Por lo que a Agamben concierne, responde, en efecto, a una interpelación ética: el negacionismo de los años 90, que pretende basarse en criterios puramente epistemológicos, constituye un riesgo político. Por lo tanto, lo que se pone en juego aquí no es una definición de verdad epistemológicamente fuerte, sino la propia posibilidad de una relación de verdad entre el testigo, el testimonio y la realidad cuando los hechos superan con creces las posibilidades de comprensión en la experiencia común: es en este cruce que entra en crisis la representación. En los testimonios límite, la desconfianza epistemológica se desplaza desde el testimonio al testigo, y esta es éticamente reprochable porque niega a aquel sujeto que testimonia de una experiencia límite —una experiencia que no ha escogido y de la cual necesita testimoniar— la validez de su relato. La solución del filósofo italiano —su ontología del lenguaje, el sujeto constitutivamente enlagunado—, si bien pretende dar cuenta de la imposibilidad de expresar lingüísticamente ciertas experiencias, y construye la posibilidad de escuchar al testimonio desde estas coordenadas, solo cuestiona el marco historiográfico común en la medida en que permite dejar de lado a estos testigos y negar la validez de sus testimonios.

Ahora bien, precisamente porque Agamben pretende legitimar los testimonios límite no soluciona el problema planteado por una historia de las mujeres, no puede venir a socorrernos a la hora de escuchar el ramaje del árbol. Este ramaje no tiene nada de extraordinario; tal y como hemos visto, su invisibilidad reside en su ser extremadamente ordinario, en su inscripción en el territorio de la repetición y la circularidad, de aquello que permanece y sustenta. De aquí, precisamente, que no suelen ser valoradas desde la perspectiva de las coordenadas historiográficas corrientes. Collin, escritora y poeta, hace una llamada al arte para poder habitar la huella, puesto que “sólo la obra de arte puede dar forma a esta memoria inconfesable que pasa a través de la malla del conocer, porque da forma sin representar, y delimita al designar lo ilimitado” (2006: 124). También ve en la llamada *Historia de la vida privada* —nombre que critica porque presupone una clara distinción entre lo privado y lo público— la posibilidad de empezar a desplazar nuestra atención hacia aquello que ha sido, comúnmente, el mundo de las mujeres.

Si bien nuestra intención era investigar en qué medida la irrepresentabilidad de lo extraordinario podía socorrernos a la hora de representar la repetición ordinaria a la que tendríamos que referir para hablar de una historia de las mujeres, el hecho es que, una vez establecida la posición ética desde la cual empezar esta tarea —escuchar el ramaje en Collin, la laguna en Agamben—, aún queda por determinar epistemológicamente la cuestión de cómo obtener esta información, de cómo evaluarla y legitimarla. Este problema de la representación que emerge con el auge de la figura testimonial a lo largo del siglo XX es radical cuando nos centramos en los testimonios límite; también lo es cuando investigamos una manera proceder para poder escribir una historia de las mujeres. Tanto el testimonio límite como el mundo típicamente femenino en su circularidad y repetición se resisten a la representación: uno por estar más allá de lo representable, por su extraordinariedad extrema; el otro por estar más acá de lo representable, tan común y ordinario, tan inscrito en la huella, que difícilmente se puede traducir en una marca. La pregunta fundamental, por lo tanto, persiste: ¿Cómo acercarnos a una historia de las mujeres poniendo en el centro las huellas, siendo estas la condición de posibilidad de las marcas generalmente estudiadas?

Bibliografía

Agamben, G. (2009). *Lo que queda de Aushwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III* (2ª ed.). Barcelona: Pre-textos.

Agamben, G. (2007). *Infancia e historia: Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*, trad. Silvio Mattoni, (4ª ed.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Benveniste, E. (1966). *Problèmes de linguistique Générale* (Vol 1). París: Gallimard.

Collin, F. (2006). Historia y memoria o la marca y la huella. En M. Segarra (ed.) *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad* (pp. 116-126). Barcelona: Icaria. (Obra original publicada en 1993).

Coromines, J. (1992). *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana* [Diccionario etimológico y complementario de la lengua catalana] (3ª ed., Vol 8). Barcelona: Curial Edicions Catalanes.

Coromines, J. (1983). *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico* (Vol 5). Madrid: Gredos.

Joaquim, T. (2016). Françoise Collin: “je suis une femme, mais je n’est pas une femme” [Françoise Collin: “yo soy una mujer, pero yo no es mujer”]. *Faces de Eva – Estudos*, 36, 21-33.

Sarlo, B. (2005) *Tiempo pasado: Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Seligmann-Silva, M. (2010). O local do testemunho [El lugar del testimonio]. *Tempo e Argumento*, 2(1), pp. 3-20.

Ricoeur, P. (2010). *La memoria, la historia, el olvido* (2ª ed.). Madrid: Editorial Trotta.

¹ Una historia de las mujeres significa en este contexto una historia que hable sobre ellas, que muestre su forma específica de habitar el mundo, de mantener y generar el espacio común. No nos referimos, pues, a una historia que les pertenezca, sino a una que las ponga en el centro en sus múltiples facetas.

² Esta es una de las preguntas que vertebra los proyectos “La transmisión desde el pensamiento filosófico femenino (2015-2018)” y “Filòsofes contemporànies i la tradició (2010-2011)” del Seminari de Filosofia i Gènere de la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona.