

Vera Carnovale, Federico Lorenz
y Roberto Pittaluga (comps.)

HISTORIA, MEMORIA Y FUENTES ORALES



Vera Carnovale, Federico Lorenz y
Roberto Pittaluga (comps.)

Historia, Memoria y Fuentes Orales



ma

ISBN 987-22672-0-0

© Ediciones CeDInCI

© Asociación Memoria Abierta

Diseño de tapa:

Composición y armado:

Impreso en Argentina – Printed in Argentina

Ediciones CeDInCI
Fray Luis Beltrán 125
(C1406BEC) Ciudad de Buenos Aires
TE: (54) (011) 4631 8893
www.cedinci.org

Ediciones Memoria Abierta
Corrientes 2560 Piso 2º Dto. “E”
(C1046AAQ) Ciudad de Buenos Aires
Tel/Fax: (54) (011) 4951 4870
www.memoriaabierta.org.ar

**Vera Carnovale, Federico Lorenz y
Roberto Pittaluga (comps.)**

Historia, Memoria y Fuentes Orales

**Vera Carnovale
Marieta de Moraes Ferreira
Elizabeth Jelin
Selma Leydesdorff
Federico Lorenz
Alejandra Oberti
Roberto Pittaluga
Alessandro Portelli
Mercedes Vilanova**



ma

Alessandro Portelli, “We were poor, but...Some representations of Poverty in Appalachian Culture”, inédito.

Selma Leydesdorff, “The State within the State: an artisan remembers his identity in Mauthausen”, en **Studies on the audio-visual testimony of victims of the Nazi crimes and genocides**, X, Bruxelles, 2005, pp. 103-117.

Traducción del original: Vera de la Fuente

Marieta Moraes de Ferreira, “Vozes da oposição: ditadura e transição política no Brasil”, publicado en **1964-2004. 40 anos do golpe. Ditadura militar e resistência no Brasil**, Río de Janeiro, 7Letras, 2004.

Traducción del original: Alejandra Oberti y Roberto Pittaluga

Índice

Presentación

Palabras previas de Memoria Abierta

Palabras previas del CeDInCI

Introducción: “En homenaje a Dora Schwarzstein”

1. Vera Carnovale, Federico Lorenz, Roberto Pittaluga, *Política y memoria en la situación de entrevista*
2. Alejandra Oberti, *Contarse a sí mismas. Perspectivas teóricas en torno a la autobiografía y el género*
3. Elizabeth Jelin, *La narrativa personal de lo “invivable”*
4. Marieta de Moraes Ferreira, *Vozes da oposição: ditadura e transição política no Brasil.*
5. Mercedes Vilanova, *Rememoración y Fuentes orales.*
6. Selma Leydesdorff, *El Estado dentro del Estado: un artesano recuerda su identidad en Mauthausen.*
7. Alessandro Portelli, *Éramos pobres, pero... Representaciones de la pobreza en la cultura apalachiense*

Así es la historia. Un juego de la vida y de la muerte se desarrolla en el tranquilo fluir de un relato, resurrección y negación del origen, revelación de un pasado muerto y resultado de una práctica presente. Reitera, en un régimen diferente, los mitos que se edifican sobre un asesinato o muerte original, y hacen del lenguaje la huella siempre permanente de un comienzo tan imposible de encontrar como de olvidar.

Michel de Certeau, **La escritura de la historia**

*Has venido aquí para recolectar una vida.
Pero ¿sabes lo que estás recolectando?
Palabras. Mejor dicho, aire, amigo mío,
las palabras son sonidos hechos de aire.
Aire. Estás recolectando aire.*

Antonio Tabucchi, **Tristano Muere**

Palabras previas de Memoria Abierta

Que la memoria es un terreno de conflictos es casi una expresión de sentido común. Cuando en 1983 las Fuerzas Armadas argentinas insistieron en legitimar públicamente lo que había sido su accionar oculto, dijeron que en la Argentina había habido “una guerra” cuyas dolorosas consecuencias habían sido inevitables, y que, “como en toda guerra”, se habían cometido algunos “errores y excesos que pudieron traspasar los límites de los derechos humanos fundamentales” pero que éstos deberían quedar “sujetos al juicio de Dios en cada conciencia”. Además, y en competencia con los reclamos públicos que demandaban la rendición de cuentas sobre el destino de numerosos ciudadanos ilegalmente detenidos, insistieron en decir oficialmente que “quienes figuran en las nóminas de desaparecidos (...) a los efectos jurídicos y administrativos se consideran muertos”.¹ Intentaban, con ese gesto, dar por cerrada una etapa de la vida política argentina que los había tenido como protagonistas centrales. Intentaban también limitar, condicionar, para usar una expresión de la época, la transición democrática, de tal modo que el gobierno que los sucediera se encontrara con un punto de partida ineludible, una especie de foja cero: si hubo excesos, eso pertenece al pasado, la nueva etapa debe dejar de lado viejos antagonismos —todo antagonismo— limitando cualquier desborde.

Sin embargo, esta posición fue rechazada por una amplia mayoría de la población que constataba con indignación la masividad de los crímenes perpetrados por el Estado y se posicionaba con nuevo fervor del lado de la democracia y de la ley. Los organismos de derechos humanos tuvieron un papel clave en ese escenario. Fueron actores principales del discurso con el cual la sociedad respondió a los intentos “pacificadores”. Si desde las Fuerzas Armadas se intentaba crear un paradigma de normalidad marcado por el olvido de los crímenes, desde la sociedad civil se contrapuso la idea de que sin esclarecimiento de esos crímenes, sin justicia y sin memoria la democracia no se recuperaría efectivamente. No había, entonces, entendimiento posible si la base de la que se partía era la domesticación de la memoria de la violencia estatal, el reenvío de esa memoria a los duelos privados, a la aceptación de que “quienes figuran en las nóminas de desaparecidos (...) se consideran muertos” y a la conformidad con que “los excesos” quedaran “sujetos al juicio de Dios en cada conciencia”. Y es que la memoria, que nos gusta decirla abierta, tiene la virtud de reinterpretar el pasado; hace y rehace lazos, deshace ataduras, e impide el cierre que proponen las explicaciones rápidas, inventadas *ad hoc* para sepultar lo que sucedió.

La sociedad civil argentina, con los organismos de derechos humanos a la cabeza, no aceptó que se decretara el silencio. Vinieron entonces el informe de la CONADEP y el Juicio a las Juntas Militares. Pero la laboriosidad de la memoria insatisfecha no se detuvo allí; la búsqueda de verdad y justicia y el trabajo por reconstruir y transmi-

¹ En 1979 se sancionó el decreto ley 22.068 de “*Régimen para la declaración del fallecimiento presunto de una persona cuya desaparición hubiese sido fehacientemente denunciada entre el 6/XI/74 y el 6/IX/79*” que asimilaba con la muerte a todas las desapariciones ocurridas desde la declaración del estado de sitio dictado por Isabel Martínez de Perón hasta la promulgación de la norma. En abril de 1983 las Fuerzas Armadas difundieron el “Documento Final de la Junta Militar sobre la guerra contra la subversión y el terrorismo”. Este informe decretaba la muerte de los desaparecidos y serviría de encuadre argumentativo para el decreto ley llamado de “Pacificación Nacional” (ley de facto N° 22.924). Esta autoamnistía encubierta fue declarada nula durante el gobierno de Raúl Alfonsín. El reconocimiento de la figura de “ausencia por desaparición forzada” debió esperar hasta el año 1994, en que se sancionó la ley 24.321.

tir lo que había ocurrido, persistió. Le siguieron los levantamientos militares y las leyes de Obediencia Debida y Punto Final y posteriormente los indultos² con los cuales se intentó forzar la idea de que la materia herida del recuerdo debía reencausarse, olvidando sus huellas afectivas, pasando a otra etapa.

El trabajo de crear mecanismos que posibiliten el recuerdo es una exigencia cotidiana para quienes insistimos en mantener el recuerdo de los crímenes y en que lo que sucedió durante la dictadura debe ser discutido, juzgado y enseñado, inclusive en la escuela. Porque, más allá de los intentos de callar el pasado, más allá incluso de la decisión justa de aplacarlo con justicia y reparación, con condenas y memoriales, el pasado vuelve a hacerse presente una y otra vez, indomesticable. Es nuestro de una vez y para siempre, así como es nuestra la pregunta sobre ¿cómo fue posible el Terrorismo de Estado? La persistencia de la lucha no es ajena a la continuidad del daño: miles de detenidos-desaparecidos, asesinados, presos políticos, exiliados, niños apropiados, y también las consecuencias sociales del terrorismo de Estado, como la implementación de un modelo económico que aumentó a niveles insospechados la pobreza, la desocupación y el endeudamiento, son cuestiones que no dejan de suceder.

La desaparición y la apropiación de niños, figuras emblemáticas de esa continuidad, llevaron a los organismos de derechos humanos a realizar acciones en diferentes planos. “Frente a la ausencia del cuerpo [los familiares] deben prolongar la memoria de su imagen para mantener vivo el recuerdo del ausente y no hacerlo “desaparecer” una segunda vez mediante el olvido [...] la obsesividad fija del recuerdo no puede dejar de repetirse porque su esfumación duplicaría la violencia de la primera tachadura de identidad ejecutada por la desaparición, haciendo a ambas definitivamente cómplices de una supresión total (en el espacio y en el tiempo) de los rastros del sujeto”.³

Contra este dispositivo del olvido se posicionaron los organismos de derechos humanos, y algunos sectores de la sociedad. “...el vacío dejado por el Estado en su rol posibilitador de encuentro con la verdad y de garante de una legalidad que no termine siendo perversa (al desmentir lo que ella misma instituye), fue ocupado por organizaciones sostenidas por los vínculos de sangre –abuelas, madres, hijos-. Esto no es casual, ya que habla de la necesidad de cada una de estas generaciones de ser portadora y transmisora de esos fragmentos de verdad que aún el Estado no ha garantizado, habilitando un espacio simbólico necesario para que allí advenga un sujeto con responsabilidad social. Es decir, estos organismos fundados en los vínculos de sangre, vinieron a ocupar un espacio vacante, soportando una representación social que tiene el riesgo de transformarse en sacrificial, si el Estado no asume ese rol”.⁴

La exigencia de verdad y la búsqueda de justicia han producido efectos positivos en el nivel social, queda, sin embargo, mucho por avanzar. Conocer qué pasó

² La Ley de Punto final (1986) estableció un plazo definitivo para la presentación de denuncias de violaciones de derechos humanos durante la última dictadura militar y la consecuente apertura de causas judiciales. La Ley de Obediencia Debida (1987) impedía el juzgamiento y la condena de los cuadros de rango intermedio y bajo de las fuerzas represivas, estableciendo que su actuación durante la llamada “lucha antisubversiva” se enmarcaba en el principio de la “obediencia debida”, esto es, en tanto “cumplían órdenes” sus actos no son punibles. Los Indultos presidenciales (1990 y 1991) dejaron en libertad a los miembros de las Juntas Militares que aún cumplían condena. Por lo demás, los indultos reforzaban la idea de “los dos demonios” en tanto alcanzaban también a antiguos miembros de las organizaciones armadas cuya captura había sido decretada por el gobierno anterior.

³ Nelly Richard, **Residuos y metáforas**, Santiago, Editorial Cuarto Propio, 1999, pág. 42

⁴ Centro de Estudios Legales y Sociales – CELS, “La verdad, la justicia y el duelo en el espacio público y en la subjetividad”, en **Derechos Humanos en la Argentina. Informe anual enero-diciembre 1998**, Buenos Aires, Eudeba/CELS, 1999.

con cada una de las víctimas, saber más acerca de quienes sufrieron de diferentes maneras la represión estatal, identificar a quienes desde distintos lugares del poder y de la sociedad participaron en la maquinaria del terrorismo estatal, permitirá conocer el pasado y promover su comprensión. Necesitamos también preguntarnos acerca de las condiciones en las que fue posible el terrorismo de estado, las condiciones éticas y políticas en las que tuvo lugar. Para poder responder a esta pregunta central, es preciso analizar los acontecimientos desde múltiples voces y miradas.

Ciertamente, toda sociedad, toda cultura requieren modos de transmitir y de legar, pero es cuando suceden acontecimientos que implican de manera decisiva a la memoria de un grupo social, que la transmisión entre generaciones se pone en evidencia como un trabajo, como una cuestión de la que hay que ocuparse. Y para que las nuevas generaciones puedan visitar ese pasado como pasado y no como eterno presente, es requisito que se les ofrezcan los elementos necesarios para “conocer” y asumir la herencia de aquellos que los preceden sin temer alejarse de las huellas trazadas por las generaciones anteriores.

*

El mismo principio anima a Memoria Abierta desde su fundación en marzo de 2000. Desde ese momento, Memoria Abierta impulsa acciones para promover la creación, preservación y sistematización del patrimonio documental sobre el terrorismo de Estado. La ausencia de vínculos fluidos entre el Estado y la sociedad civil, la ausencia de políticas públicas (lo cual siempre es una forma de hacer política) orientadas a reunir y preservar en archivos los documentos dispersos y hacerlos accesibles al público, era notable en el momento en que iniciamos la tarea.

Hoy, las iniciativas estatales en este campo, muestran un panorama diferente. Durante los dos últimos años, se han producido gestos y se han dictado medidas de impacto político-institucional que tienen el objetivo de colocar a los derechos humanos “como eje de las políticas de Estado” según lo expresado por las autoridades nacionales.

Los cambios en la composición y en las responsabilidades de conducción de las Fuerzas Armadas, el sistema de nombramiento de jueces, la inauguración de mecanismos orientados a lograr transparencia y participación en la designación de miembros de la Corte Suprema, la derogación del decreto que impide las extradiciones para acusados de crímenes durante el gobierno de facto, son algunas de las modificaciones producidas. Asimismo, en relación a la preservación de la documentación y la transmisión de lo ocurrido durante el período, el Poder Ejecutivo adoptó dos decisiones importantes: la creación del Archivo Nacional de la Memoria (diciembre 2003) y el anuncio de que el predio donde está ubicado el edificio de la Escuela de Mecánica de la Armada –ESMA- se transformará en un “Espacio para la Memoria y la Defensa de los Derechos Humanos”, que incluye un museo (marzo 2004).

Estas decisiones se inscriben en el marco de las obligaciones que corresponde adoptar a los estados como medidas de reparación luego de períodos de graves violaciones a los derechos humanos.⁵ En el caso de un país como el nuestro, tienen un

⁵ Se trata de obligaciones internacionalmente reconocidas tal como lo señalan los Informes especiales de los expertos de la Organización de Naciones Unidas Theo Van Boven y Luis Joinet (“Principios y directrices básicos sobre el derecho de las víctimas de violaciones (graves) a los Derechos Humanos y al Derecho Humanitario Internacional, a obtener reparación” E/CN.4/1997/104. 53º período de sesio-

significado particular en tanto constituyen un paso más que retoma las medidas adoptadas por los gobiernos constitucionales luego de la reinstauración del régimen democrático en 1983.⁶

Ambas medidas son valiosas en sí mismas e implican una presencia en un ámbito que se caracteriza por los recursos escasos y la atención insuficiente de parte del estado nacional: la protección del patrimonio cultural, en este caso de archivos y edificios de gran valor histórico. Si se acompañan de una planificación de mediano y largo plazo, de gestión y asignación presupuestaria acordes a sus objetivos, estaríamos frente a un panorama distinto y promisorio en el área de la información y educación sobre el pasado reciente.

Los avances mencionados y la más reciente declaración de inconstitucionalidad de las leyes de *punto final* y *obediencia debida* por parte de la Corte Suprema de la Nación (junio 2005) implicarán el progreso de numerosos procesos judiciales y la reapertura de algunos otros. Estos son el resultado de la persistencia de los organismos de derechos humanos que siempre creyeron que la instancia judicial era necesaria y que a la vez, no era suficiente. Tan cierto es que no era suficiente que desde esas mismas organizaciones se impulsaron sin descanso otras tareas que exceden el reclamo y que apuntan a evitar que la desvinculación entre pasado y presente nos condene a persistir en las mismas modalidades de autoritarismo que marcaron la historia argentina. En este sentido, la incomodidad social del recuerdo no debiera cristalizar en un relato totalizante que cierre la posibilidad de integrar diferentes narraciones, sino, por el contrario, sería deseable dejar abierta la memoria de tal modo de activar la proliferación de relatos, de articulaciones biográficas.

Para aportar a la construcción de la memoria social sobre aquel período, Memoria Abierta recopila, preserva y pone al acceso del público documentos de organismos de derechos humanos y de colecciones privadas de diversa naturaleza: fallos judiciales, proclamas del movimiento de derechos humanos, denuncias, testimonios, fotografías, artículos periodísticos. El patrimonio que reúne en la actualidad da cuenta de lo ocurrido en el país durante el período 1970-1983 y de las acciones posteriores en la búsqueda de verdad y justicia.

Con el objetivo de construir un archivo testimonial, a fines del año 2000, Memoria Abierta, convocó a la profesora Dora Schwarzstein quien conformó un equipo de especialistas en historia oral. En conjunto, se discutieron los objetivos y alcances de un archivo de estas características, creado e impulsado por organizaciones de derechos humanos que tienen entre sus objetivos la preservación y transmisión de la memoria.

Actualmente, el archivo oral cuenta con cuatrocientos testimonios realizados a familiares de personas detenidas-desaparecidas y/o asesinadas, militantes, sobrevivientes de centros clandestinos de detención, presos políticos, exiliados, intelectuales, artistas y profesionales e integrantes de organizaciones políticas, gremiales, sociales y religiosas. Las entrevistas refieren a la experiencia personal de los testimoniantes, en relación a los principales procesos sociales, políticos e ideológicos de la segunda mitad del siglo XX, con especial énfasis en la movilización social y política

nes. (16 de enero de 1997). (Informe final acerca de la cuestión de la impunidad de los autores de violaciones de los derechos humanos –derechos civiles y políticos- preparado por L. Joinet de conformidad con la resolución 1996/119 de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección de las Minorías 49º período de sesiones. 26 de junio de 1997).

⁶ Nos referimos básicamente a la creación de la Comisión Nacional para la Desaparición de Personas – CONADEP- en 1983, a la realización del Juicio a las Juntas Militares y a las sucesivas leyes de reparación a las víctimas dictadas en gobiernos posteriores.

de las décadas de 1960 y 1970, el terrorismo de Estado y la lucha por los derechos humanos durante la dictadura y bajo el régimen constitucional posterior. Las entrevistas indagan en la formación política, ideológica y religiosa del entrevistado y las experiencias personales en marcos familiares y sociales.

El trabajo de Memoria Abierta tiene el objetivo de contribuir a consolidar una cultura política democrática y prevenir toda forma de autoritarismo en las nuevas generaciones. Nos proponemos compartir el patrimonio reunido porque queremos insistir en la pregunta “¿cómo fue posible?”. La falta de respuestas consensuadas a esta pregunta advierte sobre la debilidad de largo plazo de cualquier memoria que no insista en un ejercicio reflexivo que incluya las dimensiones ética, política e ideológica del conflicto que precedió a la instalación del terror.

Toda memoria implica una narración y toda narración conlleva un sentido que hace a la permanente reconstrucción del lazo social, a la permanencia en tiempo y espacio de una comunidad. Con la fuerza de las oportunidades históricas se impone hoy la ampliación de un debate que, de cara al futuro, tenga como fin la difícil tarea de poner en claro la matriz cultural de las herencias político-ideológicas que pesan sobre nosotros. El propósito es determinar qué parte de aquellas tradiciones que en el pasado constituyeron un funesto fundamento de motivaciones, sigue vigente hoy y requiere revisión.

*

Editar este volumen es para Memoria Abierta un homenaje a quien fuera la persona que puso toda su capacidad intelectual y compromiso personal en la configuración inicial de este archivo oral y es también una manera de avanzar un paso en la consecución de los objetivos de las instituciones que la integran.

Un homenaje porque, junto con Dora Schwarzstein, los compiladores de este volumen Vera Carnovale, Federico Lorenz y Roberto Pittaluga conformaron el primer equipo de investigadores que trabajó en el archivo oral de Memoria Abierta. Ellos fueron quienes diseñaron el modo en que se harían las entrevistas, los primeros cuestionarios, las fichas técnicas, los modos en que se harían las síntesis. Y si bien el archivo creció de manera significativa, persiste la calidad y el cuidado con que se encaró la tarea desde el primer momento. La preocupación de Dora por abordar teórica y metodológicamente la problemática de la construcción de testimonios, y también la cuestión de sus usos como fuentes históricas, marcó los inicios de nuestro archivo oral y le imprimió un sello perdurable.

Es también una manera de avanzar en los objetivos de Memoria Abierta, porque pensamos que la labor infinita de crear un archivo que dé cuenta del terrorismo de Estado no se detiene en la recolección de testimonios. Consideramos que uno de los mayores valores de nuestro archivo es el de brindar a la ciudadanía un capital simbólico que permita reestablecer los puentes entre las generaciones. El material que ofrecemos está destinado no sólo a la investigación del terrorismo de Estado, sino también de sus consecuencias. El interés hacia el pasado no es pura evocación de lo sucedido, sino un esfuerzo por esclarecer el presente y abrir el porvenir. En este sentido, nuestro trabajo se orienta también a facilitar el acceso y el uso público del archivo y a la producción de materiales que permitan diversos abordajes.

Cada uno de los testimonios que forman parte del archivo es una narración única, en la cual tanto el entrevistado como su interlocutor despliegan un escena dialógica

que se resiste a cualquier mirada preconcebida e invitan a una lectura interrogativa, lejos de certezas previas.

Este archivo, abierto a la consulta pública, dará lugar a múltiples usos y lecturas por parte de investigadores, estudiantes y personas interesadas en el pasado reciente argentino. Memoria Abierta se propone generar e impulsar acciones que estimulen una mirada crítica y a la vez respetuosa.

La publicación de este volumen se dirige hacia ese objetivo.

Memoria Abierta

Buenos Aires, octubre de 2005

Palabras previas del CeDInCI

Entre las consideraciones que nos impulsaron a coeditar el presente volumen tuvieron un lugar destacado las afinidades entre dos instituciones nacidas en torno a una similar preocupación, la preservación del patrimonio histórico y de las memorias. Esta inquietud por el resguardo de las huellas del pasado y por la memoria de lo acontecido en gran medida definió los perfiles tanto de *Memoria Abierta* como del *CeDInCI*, y ambos emprendimientos se han ubicado claramente a contracorriente de las políticas de archivo y de memoria que durante el siglo XX dominaron en nuestro país. Pues hablar del *archivo* en la Argentina es, en rigor, hablar de su liquidación, de su destrucción o abandono, o —en el mejor de los casos— de su emigración, y cada una de estas formas de enajenación del archivo ha tenido como su objetivo lograr el descentramiento del *archivo* en relación a la cultura política de nuestro país. Incluso puede decirse que, durante ese siglo XX que hace poco ha concluido, las prácticas *desarchivadoras* han tenido un considerable éxito. De tal forma que la enorme y multifacética producción cultural y política en la Argentina, en particular aquella originada en los sectores subalternos —y materializada en miles de revistas, periódicos, folletos, volantes, audios, videos, correspondencia, afiches, etc.—, contrasta con las prácticas de vaciamiento y desprotección del patrimonio bibliográfico, hemerográfico y archivístico promovidas por el Estado. Y es que podría verse esta política del Estado en relación al archivo como la inversión de aquella impulsada por los sectores obreros, populares y de izquierda, que decidieron desde sus orígenes emprender la construcción del archivo, esto es, que se preocuparon por dejar su impronta, la marca impresa, la huella que permita la memoria, la primera escritura de la historia. Pues como señala Ricoeur, el archivo, la huella archivada, constituye una de las fases operativas de la escritura de la historia.

Sin embargo, esta condición del archivo en relación a la escritura de la historia sólo es factible si se garantizan las otras fases de la tarea escrituraria. Lo que nos conduce a la otra dimensión del archivo: su accesibilidad. Y como dice Derrida, es posible pensar la participación y el acceso al archivo, a su conformación y a su interpretación como índices de los fundamentos democráticos de una sociedad. En el caso argentino, la insignificancia social y cultural del archivo ha sido uno de los rostros de una cultura política escasamente democrática. Por ello, la expansión del acceso a la configuración e interpretación del archivo pueden formar parte de una intervención política y cultural en sentido democrático. Estos propósitos estuvieron en el origen del *CeDInCI*, y se expresan en un conjunto de iniciativas destinadas a expandir las posibilidades de apropiación de la documentación reunida en nuestra institución, configurando uno de los aspectos centrales de nuestra actividad. Desde la microfiliación de publicaciones cuyo deterioro hace ya casi imposible su manipulación física, hasta la edición de fuentes en soporte digital, pasando por la organización de las Jornadas de Historia de las Izquierdas, la publicación del anuario de investigación *Políticas de la Memoria*, la edición de los catálogos, etc., cada una de estas actividades tiene como norte la re-localización del archivo más allá de su domiciliación física original, en un más amplio espacio de lectura y reflexión.

El *CeDInCI* es parte de un cambio: es expresión pero es también una de sus causas. Pues una nueva preocupación por el archivo puede observarse a partir de la segunda mitad de la década de 1990. Preocupación que coincide con una expansión de las miradas sobre el pasado reciente argentino y sobre el universo cultural y político

de las izquierdas, y que contrasta con el silencio preponderante en los años '80, el cual sólo fue moderado por formas de la testimonialidad matizadas por su carácter de prueba jurídica —mientras continuaron los procesos judiciales a los militares que integraron las máximas instancias de autoridad gubernamental durante el Terrorismo de Estado. Esta ampliación notable de escrituras y voces sobre el pasado reciente argentino, sobre todo a partir de 1996, ha tenido en el testimonio uno de sus sostenes principales, expresándose tanto en relatos biográficos o autobiográficos como en una cada vez mayor cantidad de investigaciones cuyas fuentes documentales principales están compuestas por entrevistas a los testigos.

Los temas del *archivo*, el *testimonio*, la *memoria* y la *historia*, entrelazados entre sí, fueron emergiendo como dimensiones de un nuevo campo de estudios. Y si bien el surgimiento de esta problemática en nuestro país guarda una importante compacidad con su cada vez mayor relevancia en todo el mundo, tiene a su vez un impulso particular, en la medida en que es una respuesta a la *actualidad* del pasado reciente de la Argentina. Pues en nuestro país, el pasado reciente estuvo signado por la desaparición sistemática de personas a través de un dispositivo represivo cuyo eje fueron los campos de concentración; ese pasado reciente —y sus momentos preliminares de radicalización política y contestación cultural— fue postulado, desde distintos ángulos y poderes durante los años de la “transición democrática”, como una historia ya terminada, cerrada, finalizada, que trató de ser “archivada” —apelando a esa otra significación de este término siempre inestable. Y, a pesar de esas pretensiones de clausura, distintos sujetos se preocuparon, constantemente, por volver a indagar en ese pretérito, por plantear las deudas —de justicia, de verdad— por las que aún hoy reclama.

Sin embargo, la expansión durante la última década de memorias, testimonios e investigaciones sobre el pasado reciente argentino no tuvo, paralelamente, un crecimiento similar de reflexiones conceptuales y metodológicas en torno de esos temas que las vertebran, los ya mencionados temas del archivo, la memoria, la historia y el testimonio. Es esta otra de las motivaciones para la edición del presente volumen: la intención de proponer a los investigadores y lectores un arco de problemáticas conceptuales y metodológicas en relación a la historia oral, a la producción de testimonios y a sus análisis, reflexiones e interpretaciones en torno a la memoria y a la historia, etc. Textos que articulan la experiencia de la investigación con las herramientas teóricas y metodológicas que la viabilizan: contribuir a publicar este volumen es también aportar a la extensión del archivo, en tanto es brindar elementos para la producción del y desde el archivo.

Cuando fundamos el CeDInCI, en 1997, las dimensiones de la documentación y la investigación nos parecieron parte de un mismo proyecto. Hoy seguimos pensando que no es posible una sin la otra. Reunir la documentación sin que esa actividad posibilite y sea complementada por la investigación, por la interpretación, corre el riesgo de transformar el archivo en una forma de clausura. Reunión y consignación de la documentación que es además, para el CeDInCI, garantizar la más amplia accesibilidad de los investigadores y público en general. Pues la apuesta es generar un vínculo positivo entre archivo y memoria, entre archivo e historia, o lo que es lo mismo, es una apuesta a la más amplia intervención de los distintos sujetos en la interpretación del archivo, creando las condiciones para la reconsideración permanente de la memoria y la historia. Ésta es, creemos, la contracara de las políticas de archivo predominantes en la Argentina del siglo XX, políticas que devastaron el archivo, y cuando fundamos el CeDInCI lo hicimos en esa situación y contra esa situación. Hoy, además de continuar con la reunión y consignación de la documentación escrita y oral,

es también el momento de la interpretación, y esperamos que este libro, en el que escriben destacados investigadores de la Argentina y el mundo, sea un valioso aporte a los necesarios debates metodológicos y teóricos sobre la problemática de las relaciones entre la historia, la memoria y las fuentes orales.

Roberto Pittaluga
Director
CeDInCI

Presentación

En homenaje a Dora Schwarzstein

La idea de realizar este volumen surgió pocos días después del fallecimiento de Dora Schwarzstein. Al pensar cómo queríamos recordarla no tuvimos dudas de que el mejor homenaje era hacer una contribución en el mismo sentido en el que ella había orientado su labor como intelectual.

Hace catorce años, Dora compilaba un pequeño libro titulado **La historia oral**, una cuidada selección de textos de Ralph Samuel, Alessandro Portelli, Luisa Passerini, Ronald Grele, William Moss, Ronald Fraser y Trevor Lummis. Como puede observarse al repasar la introducción del volumen, la estrategia de Dora se desplegaba en dos direcciones. Por un lado, un énfasis en cuestiones metodológicas y teóricas para disolver los usos ingenuos de los testimonios orales y replantear el activo rol del historiador en la construcción de la fuente oral. Por otro lado, y en clara conexión con lo anterior, presentaba una visión panorámica de los desarrollos de la historia oral en el mundo. Lo que surgía de este doble énfasis era la necesidad de impulsar su difusión en la Argentina, lo que implicaba tanto la formación de los recursos humanos necesarios como la puesta en marcha de proyectos de construcción de archivos de fuentes orales. Ambas tareas fueron parte de la labor profesional de Dora Schwarzstein en los años siguientes. Como integrante del equipo que participó de la formación del archivo oral de la Universidad de Buenos Aires, como asesora del Museo del Hotel de Inmigrantes del Ministerio del Interior, como miembro del equipo del Museo Histórico Regional de la Colonia San José (Entre Ríos), contribuyó activamente en la construcción de archivos orales. Como directora del Programa de Historia Oral de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires — programa que ella misma creó en 1993 y dirigió hasta su fallecimiento— apostó, creemos que con éxito, a la formación de los recursos humanos que permitieran la expansión de la investigación histórica con fuentes orales. Su vocación por la transmisión y por la intervención en el espacio público motivaron, por otra parte, su trabajo de innovación educativa con maestros de escuelas primarias. En este terreno específico se destacó el proyecto *Historia Oral en Escuelas de las Zonas de Acción Prioritaria*, que dirigió y que resultara ganador de uno de los subsidios del Concurso de Innovación en Educación de la Fundación YPF para el período 1998-2000, proyecto en el que participaron más de 470 alumnos y 27 docentes.

La voluntad y la capacidad intelectual de Dora Schwarzstein fueron elementos claves para la ampliación de los estudios históricos con base en fuentes orales en la Argentina. Su contribución a la organización de los Encuentros Nacionales de Historia Oral que se desarrollan bianualmente desde 1993, su colaboración como asesora en una diversidad de proyectos de investigación, así como su reconocimiento internacional como integrante de la comisión directiva de la Asociación Internacional de Historia Oral desde 1996, fueron algunas de las iniciativas y logros con los que contribuyó a cambiar notoriamente el panorama de esta disciplina en la Argentina.

Luego de la investigación que diera lugar a su obra *Entre Franco y Perón. Memoria e identidad del exilio republicano español en la Argentina*, Dora se volcó decididamente a la construcción de uno de los emprendimientos más importantes con fuentes orales de la Argentina: la construcción del Archivo Oral sobre el Terrorismo de Estado que promovía la *Asociación Memoria Abierta*. Cuando nos convocó para formar parte de ese proyecto, nos dijo claramente que pensaba que esa era una forma de incidir, como historiadores, en el espacio público, que la constitución de ese archivo era una oportunidad única de contribuir a la construcción de una memoria colectiva sobre el terror estatal. Encontraba allí una unión entre su labor profesional, sus opciones políticas y sus compromisos humanos, un aporte a la tarea de documentar el terror estatal con el objetivo de evitar su repetición.

Cuando hace casi una década y media, Dora Schwarzstein compilaba *La historia oral*, seguramente no imaginó que ese pequeño volumen se convertiría en un texto fundante y de consulta obligada para quienes, en la Argentina, iniciaban sus pasos en la investigación histórica con fuentes orales. Ese texto abrió caminos cuando pocos eran los que consideraban seriamente a la historia oral como un campo fecundo y cuando, en nuestro país, la historia del pasado reciente no formaba parte de la agenda historiográfica académica.

* * *

Catorce años después el panorama es otro. El presente volumen que nos tiene como compiladores reconoce con la trayectoria de Dora Schwarzstein un doble vínculo. Por un lado, quiere ubicarse en continuidad con aquel compilado por Dora, al retomar —en un contexto local ya maduro— la discusión de los problemas teóricos y metodológicos en relación con la historia, la memoria y las fuentes orales. Es por ello que todos los artículos reunidos abordan teórica y/o metodológicamente algunas de las múltiples dimensiones de la problemática de la realización de entrevistas y de su interpretación como fuentes históricas. Pensamos que este conjunto de investigaciones da cuenta de la potencialidad y los desafíos inherentes al uso de testimonios en distintos ámbitos. Esta potencialidad requiere del abandono de cualquier idealización ingenua respecto de la realización y utilización de entrevistas para la investigación; por el contrario, se precisa de un trabajo riguroso —que conlleva cuestiones de orden profesional pero también dimensiones de tipo político y ético— tanto en la producción como en la interpretación de los testimonios. Los textos aquí reunidos acometen estas problemáticas con notable solidez, a la vez que promueven nuevas reflexiones.

El segundo vínculo que este libro guarda con la trayectoria intelectual de Dora refiere a las preocupaciones que ocuparon sus últimos años. Como decíamos, su esfuerzo como profesional se volcó decisivamente a las tareas de constitución del archivo oral de Memoria Abierta, y sus reflexiones se orientaron hacia las distintas problemáticas relacionadas con la testimonialidad y el Terrorismo de Estado en la Argentina. En esa senda, este libro reúne aproximaciones y recorridos en torno a dichas problemáticas, esto es, a los problemas del testimonio en un siglo distinguido por las catástrofes humanas y por la violencia extrema, catástrofes que han tenido a los Estados como protagonistas principales, desde la aniquilación industrializada en los campos de concentración y exterminio, hasta las masacres sistemáticas de las dictaduras tercermundistas, pasando por lo que Hannah Arendt denominó “la paradoja de los derechos humanos” expresada en los cientos de miles de refugiados de la posguerra carentes de todo derecho, para mencionar unos pocos acontecimientos. El

inicio violento del nuevo siglo ha llevado a prestar atención a las grandes catástrofes colectivas de la centuria anterior, y el rol jugado por los testimonios en esta mirada al pasado ha resultado trascendental. Ubicar las diferentes dimensiones de la relación de los testimonios con estas situaciones extremas es el hilo rojo que recorre el conjunto de los textos reunidos.

* * *

Se abre este volumen con un texto de nuestra autoría. “Política y memoria en la situación de entrevista” reúne algunas de nuestras reflexiones en torno a la experiencia de diseño, discusión y selección de los criterios para la construcción del Archivo Oral del Terrorismo de Estado en la Argentina (1976-1983). Las características de los testimonios que nos propusimos reunir, muchos de ellos a partir de las palabras de sujetos sometidos a situaciones extremas, nos condujeron hacia un conjunto de problemas relativos a los criterios teóricos e historiográficos implicados en el diseño de este archivo oral en particular, problemas que iban desde el establecimiento de una mínima periodización hasta las pautas que fijaran los alcances y límites de las preguntas. En un sentido similar, también nos llevó a reflexionar en torno a la necesidad y la dificultad del testimonio y a pensar sobre nuestra propia subjetividad comprometida en el proceso de construcción del archivo.

La dimensión biográfica es el tema central del trabajo de Alejandra Oberti, “Contarse a sí mismas. La dimensión biográfica en los relatos de mujeres que participaron en las organizaciones político-militares de los 70”. En él, la autora accede a los sentidos que le otorgan algunas mujeres a sus experiencias militantes en las organizaciones armadas de los años 70 en la Argentina, organizaciones que colocaban en el terreno de la práctica lo que era una noción cada vez más extendida entre la nueva izquierda: aquella idea de la violencia como herramienta central no sólo del tránsito veloz hacia las transformaciones sociales sino como el único derrotero posible. En una sutil puesta en práctica de los desarrollos conceptuales de Paul Ricoeur sobre la *identidad narrativa* y de la noción de *espacio biográfico* de Leonor Arfuch, Alejandra Oberti muestra cómo la construcción biográfica “ficcionalizada” asume en el caso de los testimonios de militantes una configuración particular, en tanto apunta a hacer comprensible y a justificar la militancia de los 70 a la luz de los sucesos posteriores.

“La narrativa personal de lo «invivable»” es el título del trabajo de Elizabeth Jelin. En dicho texto se ocupa de las condiciones de circulación y creación de los testimonios, trazando su genealogía a partir del genocidio nazi pues fue éste el que obligó a reflexionar sobre los silencios como huecos simbólicos. A partir del análisis de las distintas facetas de los conceptos de testigo y testimonio, Jelin se introduce, por un lado, en la relevancia de los testigos en la construcción de verdades jurídicas, mientras por otro lado introduce la presencia del otro que escucha —investigador, conciudadano— y los condicionamientos ya presentes en los modos de realización y circulación de los testimonios.

Por su parte Marieta de Moraes Ferreira, en “Voces de la oposición: dictadura y transición política en Brasil”, estudia algunos de los mecanismos de la construcción de una forma determinada de las izquierdas brasileñas, la de aquellos individuos que participaron en la oposición al régimen militar y de las luchas políticas de la transi-

ción democrática (1964-1985), en particular aquellos que ocuparon los espacios institucionales que el régimen iba abriendo y desde allí desarrollaron su lucha opositora.

El trabajo de Mercedes Vilanova, “Rememoración y Fuentes Orales” incursiona en las relaciones entre memoria y escritura en el contexto abierto por las catástrofes del siglo XX y en las transformaciones que han llevado a una nueva experiencia actual de la temporalidad histórica. La autora reflexiona sobre los sentidos y alcances de la rememoración y sus vínculos con la tarea historiográfica, para establecer una distinción entre el deber de memoria como imposición y la memoria como integridad. En esta última perspectiva de la memoria como integridad, el texto se adentra en las relaciones entre rememoración y construcción de vínculos sociales y personales, entre identidad y subjetividad, para darle una nueva perspectiva a la construcción de fuentes orales.

Por su lado, el análisis de la historia de vida de un sobreviviente del campo de concentración de Mauthausen permite a Selma Leydesdorff señalar la importancia de la recolección de testimonios —aún de experiencias aparentemente cubiertas en forma suficiente, como el caso de testimonios acerca de la Shoah. “El Estado dentro del Estado: un artesano recuerda su identidad en Mauthausen” es la historia de Paul, puesta en diálogo con los recuerdos de Primo Levi, lo que permite a Leydesdorff rescatar otro tipo de formas de supervivencia en los campos de la muerte que aquellas señaladas por Levi, construidas desde otras historias previas a la internación pero sometidas a los mismos padecimientos. Una investigación que permite percibir una forma de supervivencia construida a partir de la solidaridad, de la posibilidad de construir redes humanas aun en un contexto inhumano.

El volumen se cierra con un texto de Alessandro Portelli en el cual el autor analiza algunas de las formas de representación que las comunidades blancas del Condado de Harlan en los Apalaches (Estados Unidos) hacen acerca de su pobreza. Sus principales fuentes son testimonios orales, pero también literarias y musicales. Portelli muestra cómo —a diferencia de los imaginarios predominantes en el capitalismo tardío— los relatos acerca de la pobreza aparecen en los testimonios de estas comunidades bajo la forma de historias que rescatan una cultura de supervivencia, orgullo y confianza en sí mismos de los habitantes de la región.

* * *

No queremos dejar de señalar nuestro agradecimiento a los autores por enviar sus trabajos para que este volumen colectivo fuera posible, un agradecimiento que queremos hacer extensivo hacia aquellos investigadores cuyos textos, por razones editoriales, finalmente no fueron incluidos.

En el mismo sentido, deseamos expresar nuestra gratitud a las dos instituciones que editan este volumen, no sólo por su participación como editores, sin más ampliamente por las actividades que desarrollan, pues son esas actividades las que constituyen un terreno en el cual intervenciones como las de esta compilación son posibles.

Dejar constancia, también, de nuestra deuda con Enrique Tandeter, quien nos alentó cuando este volumen era sólo una idea, y que no pudo ver finalmente el resultado de esas primeras conversaciones. No quisiéramos dejar pasar la oportunidad de reconocer su estímulo y su consejo en los tramos iniciales del proyecto de edición del volumen.

Finalmente, nuestra gratitud a los amigos y colegas; a Bruno Groppo, quien comentó una versión preliminar de nuestro texto en las IX Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia realizadas en septiembre de 2003 en Córdoba; a Elizabeth Jelin, que leyó atentamente versiones iniciales de nuestro trabajo y nos hizo pertinentes observaciones; a Alejandra Oberti, por sus sugerencias inteligentes a diversos tramos del primer borrador; a Richard Cándida Smith, Selma Leydesdorff y Kate Hodgkin, que nos aconsejaron en relación a las distintas propuestas de la compilación. A todos ellos, nuestro agradecimiento.

Vera Carnovale
Federico Lorenz
Roberto Pittaluga

Memoria y política en la situación de entrevista

En torno a la constitución de un archivo oral sobre el Terrorismo de Estado en la Argentina

Vera Carnovale
Federico Lorenz
Roberto Pittaluga

Las reflexiones e interrogantes que vertebran este texto tienen un específico contexto de producción. En el año 2001 fuimos convocados por la *Asociación Memoria Abierta* —la cual nuclea a un conjunto de organismos de DDHH— para la conformación de un Archivo audiovisual sobre el terrorismo de Estado en la Argentina entre los años 1976 y 1983. Bajo la dirección de Dora Schwarzstein iniciamos desde entonces un proceso de elaboración y construcción del archivo que continúa hoy día. La diagramación inicial del proyecto y la experiencia recogida durante más de tres años desde su puesta en marcha, nos plantearon una variedad de problemas que creemos importante explicitar y someter a discusión, con el propósito de contribuir a los debates en torno a las relaciones entre memoria y política que, en la Argentina de los últimos 8 ó 9 años, se han revitalizado y cobrado nuevas perspectivas. Esta reanimación de la problemática sobre las memorias del pasado reciente de nuestro país, ha sido justamente el marco de emergencia de la iniciativa de *Memoria Abierta*, y de su convocatoria a los investigadores que, en ese momento, desarrollábamos el Programa de Historia Oral de la Facultad de Filosofía y Letras.

Que este proyecto surgía y se nutría de este nuevo clima quedaba claramente expuesto en los propósitos para los que fuimos convocados. La intención de Memoria Abierta es la de construir un archivo de testimonios sobre el terrorismo de Estado con el doble objetivo de resguardarlos para las generaciones futuras y que a la vez sirvieran de base para la formación de un Museo de la Memoria sobre la última dictadura militar argentina. Constituir este Museo es una más de las distintas actividades orientadas a reposicionar la memoria sobre el terrorismo de Estado en un lugar prominente de la vida social argentina, e integra el conjunto de diversas intervenciones —producción y divulgación de obras testimoniales, ficcionales, documentales, etc.— que con los mismos objetivos comenzaron a expandirse desde mediados de la década de 1990.

Puede decirse que este texto intenta reflejar las dos primeras etapas de nuestro trabajo. La primera estuvo signada por el establecimiento de los criterios para la preparación y construcción del archivo de testimonios audiovisuales. La segunda etapa, que a su vez sirvió para la reelaboración constante de las premisas iniciales, partió de los problemas provocados por la especial situación de este tipo de entrevistas, y se orientó hacia la elucidación, en la medida de lo posible, de los vínculos entre memoria y política, y su relación con las decisiones que debemos tomar quienes entrevistamos a personas que relatan experiencias de situaciones extremas.

Por otro lado, debemos advertir al lector sobre el carácter preliminar de estas notas. Es este un texto abierto, característica que si bien es común a muchas intervenciones se hace en este caso imprescindible destacar, constituye una suerte de catálogo de aproximaciones surgidas a partir de la experiencia de estos tres años de trabajo.

La política y la memoria en la preparación de la entrevista

El primer problema que se nos presentó a la hora de comenzar a diagramar nuestro trabajo remitía directamente al fenómeno histórico y al concepto de “terrorismo de Estado”. Periodizarlo y aproximar una definición conceptual se hizo entonces imprescindible, en tanto los fines del proyecto lo constituían en el objeto sobre el que centrar las narrativas de quienes brindaran sus testimonios. Ambas operaciones — una mínima definición y su periodización— tenían obvias consecuencias sobre los criterios de organización de las entrevistas, consecuencias que se desplegaban en distintos planos a la vez que conformaban una primera trama para la construcción testimonial.

El terrorismo de Estado no es, por otra parte, sólo una “cuestión del pasado”. La crucial cisura que ese régimen impuso a la sociedad argentina tuvo entre sus más profundas consecuencias la reconfiguración de los lazos sociales a partir de un dispositivo concentracionario que abarcó al conjunto de la sociedad.¹ Muchos de los entramados discursivos y de las prácticas sociales actuales siguen permeadas por dicha reconfiguración, por lo cual la formulación de los elementos que permitan construir un archivo testimonial sobre aquellos años importa un conjunto de problemáticas extremadamente complejo y diverso que se sitúa tanto en el pasado como en el presente. De tal forma, nuestra propia historicidad está atravesada por la persistencia de registros construidos en aquellos años. Nos incumbe, entonces, personal y políticamente.

Consideramos desde un principio que hablar del terrorismo de Estado en la Argentina no podía hacerse sin reponer, a través de las historias personales, una parte importante de la historia argentina desde los tempranos años '60 hasta la actualidad. Por un lado, porque sin la historia previa se hacían ininteligibles los años de la última dictadura militar. Por otro lado, porque los relatos sobre la transición democrática resultaban indispensables a la hora de dar cuenta de las significaciones que se construyeron, ya que fue en esa “transición” cuando se vertebraron los principales discursos sobre el terror estatal y sobre los años '60 y '70.

En esta primera aproximación al tema ya nos parecía evidente que en las narraciones testimoniales se expresarían las distintas políticas que vertebraron la memoria social. En tanto las memorias a interpelar habían sido construidas a partir de un abanico de posicionamientos políticos e institucionales —que abarcan desde la prédica y el accionar desde el Estado hasta las prácticas y discursos de los organismos de derechos humanos— el conjunto de testimonios debía dar cuenta de la existencia de distintas versiones del pasado reciente al tiempo que debía atender el carácter de “asunto público” que orientaba la construcción del archivo. El propósito último no era, ni es, meramente el acopio, la sumatoria de recuerdos sobre experiencias extremadamente dolorosas, sino contribuir —en primera instancia— a la construcción de un registro de ese pasado a partir del cual se potencien las posibilidades de inteligibilidad de las condiciones que permitieron su existencia, de las políticas implicadas y de sus consecuencias presentes. Pero además, ese registro conformado por este archivo de historia oral expresa la voluntad de “dejar testimonio”, de atestiguar que el daño ha sido cometido.

Este enfoque influyó en el diseño del universo testimonial a construir, tanto en lo que hace al establecimiento de una mínima periodicidad del fenómeno como a la prefiguración de un corpus de testimonios y testimoniados que contemplara la multiplicidad de voces y experiencias de distintos actores sociales, a la vez que diera

¹.- Cfr. Pilar Calveiro, **Poder y desaparición**, Buenos Aires, Colihue, 1999.

cuenta de las diferentes dimensiones y prácticas a través de las cuales se desplegó y articuló la política represiva del Estado, y de las transformaciones sociales y políticas, económicas y culturales que el mismo produjera. Enlazadas con estas cuestiones, el esbozo primero de una serie de cuestionarios-guías y las formas de enunciación de las preguntas, dada la temática, nos llevaron a pensar las situaciones de interlocución en las que nos situaríamos y los efectos que todo ello tendría en los entrevistados, en los camarógrafos, en nosotros, y, finalmente, en los documentos orales allí gestados. Debatir acerca de los alcances de las preguntas a fin de no hacer de la entrevista un nuevo momento del terror, nos condujo a reflexionar sobre los criterios teóricos e historiográficos implicados, y sobre nuestra propia subjetividad comprometida, que es decir nuestra propia politicidad.

La elaboración del archivo es en sí misma un acto de memoria —aún cuando su finalidad sea más bien presentarse cuando la memoria flaquea. Participar en la construcción de la memoria social implicaba una decisión previa: la de seleccionar aquellos elementos del pasado que queríamos registrar y problematizar, selección en la que tomaba cuerpo una política que decidimos explicitar. Construir un archivo audiovisual de este tipo es una apuesta política en torno a la memoria, pero no una apuesta sostenida desde ese lugar común de recordarlo todo, desde ese apiñamiento de los recuerdos sin importar sus implicaciones, sino una apuesta a una memoria específica que cortara con las subyacentes memorias del terror que habitan el presente de la sociedad argentina. Como dijimos, la misma periodización inscrita en las preguntas y las formas de enunciación de las mismas, tendría una carga seleccionadora, orientadora. Las preguntas, en definitiva, eran parte de una elección operada desde valores previos.

Esos valores se reconocen en una inspiración política dispuesta colaborar en la tarea de “pensar el terrorismo de Estado” en la Argentina y —adentrándonos en las dimensiones política, ideológica y cultural de los conflictos que lo precedieron y sustentaron— aportar a su inteligibilidad. Nuestra perspectiva entonces, estuvo y está guiada por objetivos que se despliegan en la contribución a la formación de una conciencia histórica capaz de interpretar y representar el pasado para configurar otro futuro.

Estas afirmaciones, con su disposición ética inherente, entraban en tensión con valores o decisiones también previas y emanadas de la intervención profesional. El particular contexto argentino, en este sentido y en relación a la temática del archivo, resulta especialmente relevante. Las prácticas y el discurso del campo historiográfico en la Argentina de la transición democrática terminaron por consolidar una perspectiva hegemónica que operó una escisión formal entre historia y política. En oposición a las formas de intervención que la precedieron —y en buena medida a través de un ajuste crítico que ponía de manifiesto las debilidades de aquellos enfoques—, la mayoría de las producciones historiográficas de los años '80 en adelante, instituyeron un determinado perfil para la labor historiadora. Bajo la figura de la “profesionalización” se constituyó un campo que, a la par que depositó sus criterios de validación del saber histórico únicamente en las reglas y procedimientos del oficio (reglas cuyos atributos epistemológicos, por otra parte, no han sido puesto en discusión), coadyuvó a la proliferación de una vasta producción en historia en los últimos veinte años en la cual los intereses históricos y los políticos parecían recorrer andariveles distintos. Una de las manifestaciones de esta escisión se expresó en el silencio que la producción historiadora guardó respecto del pasado reciente, resultado en buena medida de esta configuración de la historia, que suprime el inmediato vínculo con aquel pasado,

esto es, el enlace entre sus preocupaciones actuales y las condiciones que hicieron posible la especificidad y preponderancia de determinados enfoques historiográficos. Por supuesto que esta constitución del campo historiador guardó una estrecha relación con los temas y problemas de la agenda política de la transición, centrada en la “consolidación” de una democracia que no osaba interrogarse sobre las condiciones para su emergencia. De tal forma, esta historia refugiada en los procedimientos de investigación se negó a reconocer la politicidad que implícitamente la guiaba. Si bien no es nuestra intención internarnos aquí en esta problemática, mencionamos esta situación en relación a las reflexiones y herramientas con que contábamos a la hora de afrontar la construcción de un archivo testimonial sobre el terrorismo de Estado.²

Seguir estrictamente los criterios disciplinares colisionaba con los límites que nos fijábamos en nuestra participación en la construcción de los testimonios. En rigor, desde los parámetros hegemónicos en el campo académico el examen sobre qué y cómo preguntar remitía únicamente a los dispositivos disciplinares, a las formas de reconstrucción del pasado guiadas por reglas cuya politicidad habita, justamente, en esa escisión formal entre historia y política (por la cual el investigador se desdobra él mismo, en sujeto político y en sujeto historiador). Pero, como decíamos más arriba, lo que nosotros teníamos que hacer era participar, con nuestros conocimientos pero también con nuestros cuerpos y memorias, de la construcción de un archivo que dejara grabadas y filmadas para la posteridad los recuerdos, opiniones y memorias de distintos sujetos y actores sociales cuyas experiencias se relacionan con el extremo dolor y sufrimiento. En tanto este archivo es una forma de intervención sobre las tramas culturales y las memorias colectivas, en tanto nuestras propias subjetividades participan de una textura social permeada por la violenta fractura histórica perpetrada por la última dictadura argentina, la cuestión “sobre qué y cómo preguntar” evidenciaba todo su carácter político. Como veremos más adelante, la misma situación de interlocución y las narraciones a que diera lugar se instalaban en un espacio de construcción de memoria en el que eran indisociables la historia y la política; el examen sobre qué y cómo preguntar se relacionaba íntimamente con la constitución de un espacio de interlocución en el que entrevistados y entrevistadores dialogan y contribuyen a la inteligibilidad de ese pasado haciendo presente esa otra politicidad que es la que define los límites de qué se va a preguntar, al tiempo que habilita un lugar menos coactivo para que el testimoniante pueda decidir, en temáticas extremadamente dolorosas, qué decir y qué callar.

Las memorias en juego

Atender a estas dimensiones en el diseño del archivo nos llevó directamente al universo de entrevistados. ¿Quiénes debían dar testimonio de lo acontecido? ¿Cuáles eran los criterios para su selección? Desde estos interrogantes elaboramos un conjunto de categorías que fueran abarcativas de los relatos que, en principio, considerábamos necesarios. Esta formulación previa, abstracta y analítica de los testimonios a

²- Un análisis más extenso del campo historiográfico académico puede verse en José Omar Acha y Paula Halperin, “Retorno a la democracia liberal y legitimación del saber: el imaginario dominante de la historiografía argentina (1983-1999)”, en **Prohistoria**, n° 3, 1999, pp. 11-13; un enfoque bien diferente en Luis Alberto Romero, “La historiografía argentina en la democracia: los problemas de la construcción de un campo profesional”, en **Entrepassados. Revista de historia**, n° 10, Buenos Aires, comienzos de 1996, pp. 91-106. Un aspecto de la relación entre campo académico e historia reciente, en Roberto Pittaluga, “Escrituras sobre la militancia setentista (1983-2003)”, en M. Franco y F. Levín, **La historia reciente. Perspectivas y desafíos**, Buenos Aires, en preparación.

reunir, nos habilitó un lugar desde el cual pensar a los sujetos a quienes preguntáramos por su experiencia particular.

Pensar los tipos abstractos de testimonios a partir de las condensaciones identitarias que en relación a esta temática se elaboraron en los últimos treinta años, nos permitió bosquejar el registro de la multiplicidad de memorias en juego. De tal forma, estas categorías recogían las posiciones desde las cuales se han vertebrado las diversas versiones del pasado reciente. Madres, padres, hermanos y hermanas, hijos e hijas, parejas, en definitiva, familiares de detenidos-desaparecidos; sobrevivientes de los centros clandestinos de detención; ex-presos políticos; exiliados; ex-militantes de organizaciones políticas y sociales; militantes de organismos de derechos humanos; intelectuales que han intervenido sobre el tema —en particular aquellos que promovieron las políticas que el estado democrático pos-1983 tuviera en relación a la dictadura, los juicios y las reparaciones—, etc., todos ellos son lugares e identidades con una carga simbólica sumamente relevante en las memorias construidas en la Argentina posdictatorial. Son estas las posiciones desde las que se construyeron las más influyentes interpretaciones sobre el terrorismo de Estado y todos quienes desde ellas se expresaron, actuaron como portavoces en un proceso de construcción de memorias en pugna. Recíprocamente, muchas de estas posiciones fueron consolidándose —y reforzando su legitimidad para interpretar el pasado— en tanto sus formas particulares de memoria lograron imponerse, con distintos grados de profundidad y amplitud, en el espacio público. Consignar estas visiones del terrorismo de Estado era y es parte de la constitución del archivo.

Sabíamos que este diseño de categorías sólo nos servía de marco referencial. Aún así, el bosquejo posibilitaba mantener un equilibrio entre los diversos testimonios a producir. A través de los relatos personales, las categorías prefiguradas se desvanecen, en unos casos totalmente, en otros sólo parcialmente; quienes testimonian construyen una visión propia del pasado desplazándose de sus experiencias personales a los puntos nodales de significación de las memorias dominantes, a veces adoptando perspectivas trazadas desde esas posiciones a que hacíamos referencia, otras veces desarmando dichas perspectivas desde los recuerdos individuales. Quien relata su experiencia del exilio, por ejemplo, construye una narración en la que su derrotero particular se inscribe en uno más general que conceptualiza el carácter del exilio, significando así parte de dicha experiencia individual. En muchos de estos desplazamientos, los testimoniantes pierden la perspectiva personal y reproducen visiones casi arquetípicas de la posición desde la que se expresa el testimonio (madre, militante, exiliado, etc.). En cualquiera de los casos, estos testimonios nos provocaban nuevas preguntas, nos llevaban a modificar enfoques, a enriquecer las perspectivas, a rediseñar permanentemente el archivo.

Memorias en juego: en su entrelazamiento y dispersión, en sus acuerdos y contraposiciones, en sus planos generales tanto como en sus detalles particulares, es la construcción de una constelación de trabajos de memoria la que puede hacer del archivo tanto un registro de ese pasado con suficiente amplitud testimonial, como un dispositivo de inteligibilidad del pasado dictatorial. Y es también esa constelación la que permite —y permitirá— captar la multidimensionalidad de representaciones y significaciones del mismo. Esta búsqueda por construir un universo plenamente abarcativo de las voces y experiencias de los distintos sujetos implicados nos llevó a trazar un proyecto que, en sus tramos finales, fuera capaz también de recoger las negaciones o desconocimientos, esos testimonios de hombres y mujeres que creen que la dictadura no los afectó personalmente, pero que en sus gestualidades, en sus hábitos y hasta en sus mismos silencios u omisiones recogen una memoria ya construida,

y configuran una subjetividad atomizada y aterrada que prolonga sigilosamente los quiebres que el terrorismo de Estado se propuso asentar a perpetuidad.

El conflictivo campo de disputa de las memorias y las historias del pasado reciente al cual queremos contribuir por medio de este archivo no es, como señalamos antes, un territorio yermo. Por lo cual, producir testimonios en torno al terrorismo de Estado es registrar esas memorias en juego, siendo por ello plenamente conscientes de las selecciones propias de cada relato testimonial, de los valores desde los cuales esas memorias se nutren, y de los modos en los cuales las trayectorias personales se inscriben en memorias colectivas, a través de la articulación narrativa de sus propias vivencias con los sentidos hegemónicos en torno a las valoraciones e interpretaciones de ese pasado. En esta situación interviene también la específica posición de la institución promotora del archivo. Las metas de Memoria Abierta, en tanto “acción coordinada de organismos de derechos humanos” se inscriben necesariamente en una lógica de construcción testimonial que no tiene por qué coincidir plenamente con los objetivos que describimos más arriba. Esto supuso acuerdos y discusiones que, fructíferamente, nos llevaron a profundizar sobre las características y propósitos del archivo a constituir. Por ejemplo, a la hora de definir las categorías de entrevistados cobró todo su peso un término extendido dentro del movimiento de Derechos Humanos en la Argentina: el de “víctima”. La “victimización” de los detenidos-desaparecidos, los presos, los exiliados, los familiares, fue, en la década de 1980, una política —quizás difícilmente eludible— que signó los discursos y las prácticas de varias organizaciones de derechos humanos, y que contribuyó a modelar una memoria colectiva en la que ese pasado y las propias “víctimas” quedaron encerrados en una visión “abismal”, “inexplicable”. Y si bien en la segunda mitad de la década de 1990, las más homogéneas de esas versiones comenzaron a ser puestas en entredicho a partir de distintas voces —entre las que cobraron particular relevancia las de los ex militantes, las de hijos e hijas de detenidos-desaparecidos, presos y/o exiliados, las de algunos intelectuales—, estas cuestiones se nos presentaron con relevancia en el momento de confeccionar los modelos de cuestionarios.

La política en las preguntas

¿Qué preguntar y cómo? El desafío se centraba en establecer un equilibrio: por un lado, documentar los discursos organizados sobre la memoria (por ejemplo, los de los organismos de derechos humanos, los de las organizaciones políticas, los balances de la militancia, etc.) junto con o por medio de una constelación discursiva que probablemente tomaría fragmentos de esos discursos como organizadores de sus propias memorias individuales. Esto nos llevó a la elaboración de un cuestionario modelo para cada una de las categorías establecidas —el cual se modificaba en función de la historia personal de cada entrevistado/a—; cuestionario que permitiera la construcción de largos parlamentos, estableciendo así, en la situación de entrevista, las condiciones necesarias para que los entrevistados hicieran tanto una narración rememorativa como un ejercicio interpretativo. Lograríamos así, en el mejor de los casos, documentar tanto los contenidos concretos de las experiencias de cada testificante como también plasmar los dispositivos conceptuales, las estructuras vertebradoras de las memorias en las que encajaban los recuerdos personales. El objetivo era facilitar el relato con la menor interrupción posible, y ésta fue una decisión orientada por las características del archivo oral que se pretendía construir. Al mismo tiempo —y en tensión con lo anterior— era preciso marcar los silencios o los puntos ciegos de esas narraciones, poner a sus narradores frente a la circunstancia de lo si-

lenciado, de lo omitido, de lo expulsado, de lo olvidado, es decir, proponerle a esos relatos explicitar su propia selección. Una operación cuidadosa por el tipo de temática, que sólo podía formularse tratando de despojarla al máximo de la carga de violencia que implicaba.

Las personas que accedieran a estas entrevistas, incluso aquellos militantes más acostumbrados a presentar su visión ante públicos indiferentes u hostiles, accedían a exponer lugares sumamente vulnerables de su propia subjetividad, en un ejercicio que en definitiva implicaba desplegar públicamente sus heridas más desgarradoras. Para nosotros, documentar y escuchar sus historias era también parte de una relación humana, era buscar restituir una humanidad allí donde el mal pretendió negarla. Esto se relaciona con los gestos reparadores que la entrevista podría cumplir: el testimonio oral se sustenta en la experiencia personal y situarse allí es centrarse en el sujeto en tanto agente y narrador. Allí donde sólo parecería haber una entrevista (en el sentido que comúnmente se le asigna), existía la voluntad de contribuir —aún mínimamente— a la reparación de las consecuencias de la catástrofe y al restablecimiento de los lazos sociales anteriormente quebrados. La línea que separa esta concepción del testimonio de otras que —queriéndolo o no— reducen la carga subjetiva de la entrevista, es extremadamente delgada. Así, ciertas preguntas podían situar al entrevistado en el lugar de objeto, como las concepciones “victimizantes”, que pueden derivar en el restablecimiento de lo que el régimen de terror buscó, transformando al documento oral en una prolongación (re)presentada del poder omnímodo del Estado sobre personas a las que se negaba su humanidad. Y si bien la narración implica “revivir” la intensidad emocional de ciertas experiencias, la entrevista también puede dar lugar a discursos que sitúen a las personas en su lugar de sujetos y no de objetos. De todas formas, existe un riesgo simétrico al de la duplicación del momento de terror, y es el que se deriva de una posición que decide no preguntar por aquello que potencialmente pueda provocar un dolor: por ese medio se desplaza al entrevistado de la posición de sujeto narrador, y se lo reinstala en el lugar de la víctima que requiere protección.

Tomemos como ejemplo el caso extremo de los detenidos-desaparecidos. Su figura es, sin duda, una marca sustantiva del terror, todavía viviente en los lazos sociales actuales. Como señala Héctor Schmucler, con los detenidos-desaparecidos se pretendió consumir un olvido total, un olvido del olvido, y a través de la negación de la propia muerte borrar las huellas de sus existencias. Objetivo consciente y explícito del terrorismo de Estado en la Argentina, expresado en las declaraciones del dictador Videla: “...Le diré que frente al desaparecido en tanto esté como tal, es una incógnita [...] mientras sea desaparecido no puede tener tratamiento especial, porque no tiene entidad; no está muerto ni vivo”.³ La memoria social debe, entonces, desandar ese camino. Si la dictadura pretendió borrar las huellas de hombres y mujeres con recorridos singulares, nuestra tarea era traer al registro aquellas vidas, al menos a través de las palabras de otros. De hecho, tal fue el itinerario de los organismos de derechos humanos.⁴

Por otro lado, la sociedad argentina debe ser consciente que “la desaparición” es desde entonces una dimensión constitutiva de ella misma; “la desaparición”, como práctica del terror extremo, no debe ser olvidada, la desaparición debe ser nombrada

³- Clarín, 14 de diciembre de 1979, citado en Noemí Ciollaro, **Pájaros sin luz**, Buenos Aires, Planeta, 1999, p. 39; el mismo tramo es reproducido en la película **Cazadores de utopías**.

⁴- Cfr. Alejandra Oberti y Roberto Pittaluga, “Retazos para una memoria”, en **El Rodaballo. Revista de política y cultura**, n° 13, invierno 2001, pp. 16-20; y Alejandra Oberti y Roberto Pittaluga, “Temas para una agenda de debate en torno al pasado reciente”, en **Políticas de la Memoria**, n° 5, Buenos Aires, verano 2004/2005, pp. 9-14.

como tal. “Pensar el terrorismo de Estado” es poner esta cuestión en un lugar central, es aportar a la constitución de una memoria social plenamente consciente de su pasado, en el que la desaparición es una marca de su propia historicidad. Esta presencia de la desaparición en la memoria no es lo mismo que consumir una nueva desaparición con quienes la sufrieron. Como afirma Nelly Richard: “Frente a la ausencia del cuerpo [los familiares] deben prolongar la memoria de su imagen para mantener vivo el recuerdo del ausente y no hacerlo “desaparecer” una segunda vez mediante el olvido [...] la obsesividad fija del recuerdo no puede dejar de repetirse porque su esfumación duplicaría la violencia de la primera tachadura de identidad ejecutada por la desaparición, haciendo a ambas definitivamente cómplices de una supresión total (en el espacio y en el tiempo) de los rastros del sujeto”⁵.

Fijar “la desaparición” como trama sustantiva de la memoria. Combatir “el olvido del olvido” del que habla Schmucler, la segunda “tachadura de identidad” en términos de Richard. Esta era (y es) la delgada línea que debíamos recorrer en las entrevistas.⁶

De ahí que buscáramos participar de la construcción de relatos donde, por un lado, la desaparición ocupara un lugar central. En este sentido, resultaron de especial relevancia esas entrevistas en las cuales, padres, madres, parejas, hijos, comenzaban la misma y al presentarse incluían en su propia identidad la marca de la desaparición: “Soy María, madre de ..., desaparecido el día...”. Por otro lado, también pretendíamos que las referencias a cada “desaparecido” rompieran su categorización como tal y restituyeran, aunque fuera por medio de la palabra de los otros, sus lazos fraternos y solidarios, sus amores y sus preferencias, sus nombres y expectativas, aun sus futuros (im)posibles. Restituir una identidad donde el terrorismo de Estado intentó anularla; rescatar un pasado, una existencia, una humanidad, donde el terrorismo de Estado pretendió el olvido total.

Si se trataba de restituir a través del testimonio, en la medida de lo posible, la existencia “desaparecida”, debíamos por tanto referirnos/preguntar sobre aquellas dimensiones de su vida antes mencionadas. Ahora bien ¿cómo hacerlo? Pensando en las complejidades involucradas en la difícil relación entre las figuras de la desaparición y el duelo ¿Qué tiempo verbal deberíamos usar? ¿Debíamos preguntar “cómo era Alejandro”? ¿Era preferible preguntar “cómo recuerda a Alejandro”? ¿O era menos restrictivo “cuéntenos sobre Alejandro”? La última de estas posibilidades impone menores condicionamientos a la respuesta: el entrevistado tiene así más capacidad para ejercitar su narración en la forma en que habitualmente lo hace, eligiendo él mismo el tiempo verbal a través del cual reponer a su familiar desaparecido. La importancia de este enfoque en la construcción del testimonio se evidenció en la variedad de respuestas y elecciones. Al mismo tiempo que posibilita sostener un respeto por los tiempos y las formas, distintas en cada caso, del duelo, la diversidad de las respuestas nos presentaba una suerte de mapa de las formas de las memorias sobre los desaparecidos.

Así como nos interrogábamos sobre cómo preguntar, también decidimos qué omitir. Una decisión difícil pero cardinal para la vertebración de la política de la memoria a la que pretendíamos contribuir. Decisión que se planteaba casi en términos dilemáticos: registrar el terror sin (re)producirlo, es decir, evitar que el registro contenga alguna dimensión justificadora de la violencia estatal.

⁵.- Nelly Richard, **Residuos y metáforas**, Santiago, Editorial Cuarto Propio, 1999, p. 42

⁶.- Cfr. A. Oberti y R. Pittaluga, “Temas para una agenda de debate en torno al pasado reciente”, op. cit.

Como mencionábamos, una parte central del contenido del archivo debe dar cuenta de las diversas experiencias a que dio lugar la modalidad represiva del terror estatal en la Argentina. En este sentido experiencias de secuestro, tortura, violación, humillación, dolor, miedo, junto a otras menos extremas como las prácticas de disciplinamiento social y cultural, necesariamente deben estar presentes en los testimonios obtenidos. Que ese pasado existió es parte central de lo que debe ser mostrado, registrado.

Es cierto también que en el contexto histórico en el cual realizamos las entrevistas existe un saber social en torno a las distintas prácticas represivas, saber social al cual podemos apelar. La divulgación del Nunca Más, el Juicio a las Juntas Militares que encabezaron el Estado dictatorial, y la presencia en medios masivos de comunicación de temas vinculados a las violaciones a los derechos humanos, reflejan y alimentan ese saber social con el que contamos. Más aún, ha sido la práctica de testimoniar la que más ha contribuido a configurar ese saber sobre las modalidades represivas del terrorismo de Estado.

Sin embargo, muchos de esos testimonios —cuyo valor, por supuesto, no ponemos en duda— estaban orientados por otros propósitos, ya que las particularidades del contexto histórico en el que se produjeron limitaron las preocupaciones ético-políticas a las que nos referíamos anteriormente. Durante el período de la transición democrática era necesario demostrar lo que no todos estaban dispuestos a reconocer y creer. Se hacía necesario, por tanto, detallar las situaciones, contextos, prácticas, etc., de la represión; los testimonios guiados por estas motivaciones, empalmaban con un despertar de la sociedad civil que parecía querer “saberlo todo”. No es casual que fuera en este período que surgiera el fenómeno conocido como “el show del horror”. En el contexto del Juicio a las Juntas estas orientaciones en los testimonios fueron indirectamente reforzadas por la estrategia de la fiscalía. Ante la falta de otras pruebas ésta apeló al llamado “caso paradigmático”, en donde los datos reunidos se aproximan a una prueba; de ahí que se tomaran alrededor de 600 casos “similares” con el fin de demostrar una metodología organizada desde el propio Estado. De este modo, el tipo de testimonio necesario no era aquél orientado hacia la restitución de subjetividades e identidades borradas violentamente sino hacia la compilación de pruebas que permitiera el veredicto. Ahora bien, ¿cuál es el lugar que ocupa el sujeto en este tipo de testimonios? Para hacer efectiva su denuncia debe dar cuenta de su posición de “víctima”. En su relato, su lugar es el de objeto de la represión. Baste recordar cualquier relato de los que componen el informe de la CoNaDeP: indudablemente se trata de un tipo de testimonio que se volvió paradigmático en la evocación del horror. En estos testimonios el relato reproduce la objetivización del sujeto sufrida en el contexto represivo. No estamos diciendo que estos testimonios no sean relevantes, ni que estos registros no son adecuados: sólo marcamos la orientación de los mismos; en el caso de los testimonios en el Juicio a las Juntas, su carácter es secundario frente al proceso judicial mismo.

Si queríamos que estos nuevos testimonios fueran también una forma de recuperar la humanidad negada bajo el terrorismo de Estado había preguntas que nosotros no podíamos —no queríamos— formular, en tanto no colaborar en la restitución del momento de terror fue, desde el principio, una preocupación ética y política. Obviamente esto dependía de cada caso individual, de la mayor o menor capacidad que cada uno de los y las entrevistados/as ha tenido para procesar experiencias tan dolorosas. Nuestras premisas nos impulsaron a pensar la entrevista no sólo como un espacio de producción de testimonios sobre el terror, sino, también, como un espacio de rescate del sujeto. Se trataba, en nuestra voluntad, de no hacer de la entrevista una

prolongación de la situación de terror. Si la tortura, por ejemplo, busca la deshumanización de la víctima, avasalla las fronteras del cuerpo y de la intimidad, la situación de entrevista debe orientarse hacia la dirección contraria, aún cuando se trate de recuperar aquellas traumáticas experiencias. En este punto, el problema se transformaba en el dilema que señalábamos antes: en un archivo sobre terrorismo de Estado la figura de la tortura no puede estar ausente, en tanto constituyó una práctica clave de la política represiva. Pero ¿qué se puede preguntar sobre la tortura y cómo hacerlo? ¿Qué límites se deben respetar para evitar la repetición de la experiencia, y para no reeditar un nuevo show del horror?⁷ Nuestra solución fue la de entrar al tema dándole la iniciativa al entrevistado: mediante una pregunta indirecta y de acuerdo a la respuesta recibida, tomaríamos la decisión de repreguntar en una dirección previamente determinada o no. De ese modo pudimos saber (hasta cierto punto) la disposición a ahondar en el tema y, al mismo tiempo, las posibles formas de encararlo: una suerte de exploración del tema sin forzar las formas y el tipo del relato. Nuestra modalidad de entrevista apunta, así, a respetar la decisión del entrevistado en estos temas, a disminuir al máximo de nuestras posibilidades la violencia de repetición en la narración, a considerar la pluralidad de temáticas que los testimoniantes están dispuestos a relatar. Las diferencias en las formas en que los distintos entrevistados dieron cuenta de su experiencia en este terreno, nos permitieron evaluar positivamente nuestro enfoque. Algunos de los testimoniantes se detenían largamente en los momentos más duros de la tortura, los relataban detalladamente y hasta los expresaban corporalmente o asumían las distintas voces —las propias y las de los represores. Otros aprovechaban el momento para “des-victimizarse”, para salirse, en el relato, de la posición de objeto en que la tortura y el centro de detención los había colocado. Otros más, pasaban de largo, apenas si mencionaban la cuestión y mostraban con claridad que no estaban dispuestos a hablar del tema por propia iniciativa. Esta libertad de decisión, aunque relativa dada el contexto situacional de la entrevista, es lo que quisimos respetar. Nuestra decisión de qué omitir se relacionaba con esta restitución de su rol de sujetos y con la posibilidad del registro a partir de una pluralidad de voces testimoniales. Por otro lado, internarse en los temas vinculados a la tortura o en las condiciones de vida en los centros clandestinos de detención, apunta a otra dimensión de la experiencia: la de dar cuenta de los espacios subjetivos de resistencia, las líneas de fuga aún en situaciones límite, las solidaridades para la supervivencia, los gestos y los hechos que los detenidos-desaparecidos efectuaron para evitar el olvido total. Rescatar esta dimensión también es dar la posibilidad al testificante de salir del lugar de objeto de la represión.

En un sentido similar, tomamos una decisión respecto de las escenas de dolor en las que el entrevistado pierde la posibilidad de continuar el relato, cuando la angustia y el recuerdo interrumpen la narración. Dado que las entrevistas eran filmadas con una cámara centrada en el plano del entrevistado —plano americano—, decidimos cortar la entrevista y hacer una pausa cuando se produjeran esas situaciones, ya que nuestro objetivo no es una reposición morbosa de lo más doloroso de la vida de las personas. No es que en otros casos no existiera dolor: la diferencia que establecíamos

⁷.- Vale aclarar que la repetición que cuestionamos es aquella que llamamos, con Nietzsche, una “repetición pasiva”, que implica repetir lo mismo una y otra vez, en general sin saber que se está produciendo una repetición, cediendo a la tentación de leer cada acontecimiento actual a la luz de un acontecimiento extraordinario. Sin embargo, existe otro tipo de repetición, vinculada a la memoria, que implica a la vez repetición y diferencia. No ya un modelo original a ser imitado, sino que cada vez se produce un deslizamiento. Cfr. Alejandra Oberti y Roberto Pittaluga, **Memorias en montaje. Escrituras de la militancia y pensamientos sobre la historia**, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2006.

era en relación a la capacidad del testimoniante de mantener el relato. Si bien en toda entrevista, el testimoniante es de antemano informado de la posibilidad de interrumpir la grabación cuando lo considere necesario, la distinción que establecemos se vincula a la imposibilidad del entrevistado de hacer una u otra cosa, plantear la interrupción o continuar la narración. El riesgo es quedar congelados, entrevistado y entrevistador, en la repetición del dolor.

La necesidad y la dificultad del testimonio

Estas aproximaciones a la problemática creemos que muestran la necesidad de reflexionar colectivamente sobre las situaciones de interlocución en las que se gestan los testimonios orales en los casos de entrevistas a sujetos cuyas experiencias se relacionan con el extremo dolor y sufrimiento. Aquí presentamos un fragmento de cuestiones —que podría multiplicarse— con el objetivo de potenciar esta discusión en la Argentina. En definitiva, lo que se trata de pensar son las relaciones entre testimoniante e historiador, y las intervenciones de este último en el contexto de la entrevista para un caso particular. Evidentemente el problema reside en el balance entre los objetivos políticos de la construcción de un archivo oral (aportar a la construcción de una memoria colectiva, registrar el daño, construir el corpus testimonial para la investigación histórica y social posterior, etc.) y el respeto por los sujetos particulares, por los contenidos y las formas que juzgan adecuados para narrar sus experiencias.

Esto implica un punto de partida, que a su vez es el punto de comunión, de articulación, condición de posibilidad de este enfoque: una particular sensibilidad de quien entrevista con el tema y los entrevistados.⁸ Esta sensibilidad —expresión de una perspectiva política con la que anuda una perspectiva historiográfica— se despliega, por un lado, como solidaridad con el entrevistado y, por otro, como “sensibilidad necesitada” de su testimonio, de su palabra. Las reflexiones presentes en este escrito emergen de estos dos costados de esta sensibilidad, y están así vinculadas al cuidado (personal de los entrevistados, histórico de los testimonios) en la construcción de un archivo de este tipo. Porque este archivo es el más importante registro de los testigos.⁹ Como decíamos al principio, la misma constitución del archivo es un acto de memoria y una contribución a la memoria colectiva sobre los alcances del terror estatal. Pero también vale aquí la reflexión de Primo Levi: los testimonios son imprescindibles, pero no son suficientes. Construir memoria colectiva es también intervenir sobre los testimonios, producir interpretaciones, y en este caso particular, reunir en un archivo oral una constelación plural de testimonios que posibiliten la intervención historiográfica.

Por un lado, necesidad del testimonio. Necesidad tal como la concebían Levi y Améry: el testimonio como un deber del sobreviviente. Sin embargo, y a pesar de sus fuertes intervenciones bregando para que los testigos hablaran públicamente, jamás se les hubiera ocurrido obligar a alguien a dejar su testimonio. Este es también nuestro punto de vista: la necesidad del testimonio y su búsqueda debe sostenerse sin que implique una imposición. En este sentido, la variedad de situaciones con la que nos encontramos avala esta perspectiva: muchos testimoniante no sólo accedían sino

⁸.- No es nuestro propósito internarnos en esta problemática de las ciencias sociales. La tensión entre “explicación” y “comprensión” para este tema particular es tratada en Enzo Traverso, **La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales**, Barcelona, Herder, 2001, y también en Giorgio Agamben, **Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III**, Valencia, Pre-textos, 2000.

⁹.- Para la cuestión del testigo, cfr. el artículo de Elizabeth Jelin en este mismo volumen; y Giorgio Agamben, op. cit.

que estaban “ansiosos” por dejar su registro grabado y filmado. Muchos otros tuvieron que ser convencidos, persuadidos de su relevancia; otros más prefieren todavía hoy guardar silencio. Los tiempos para brindar testimonio son personales, así como las formas de hacerlo. Primo Levi habló y escribió desde los primeros tiempos de la liberación —comenzó a escribir, incluso, dentro del campo—, mientras que Jorge Semprún decidió hacerlo cincuenta años después, y el registro testimonial de estos dos escritores y sobrevivientes es absolutamente diferente del de Paul Celan. Lo mismo podría decirse para la Argentina: un libro como el de Pilar Calveiro, *Poder y desaparición*, es una forma diferente de testimoniar, pues el testimonio aparece mediado por el análisis histórico y la interpretación; la forma de inscripción de su carácter de sobreviviente aparece desdoblada: la autora del texto nombrándose como una detenida-desaparecida entre otras. O el texto colectivo *Ese infierno*, que surgió a partir de una estrategia colectiva que “permitiera hablar”: cinco ex detenidas-desaparecidas en la ESMA relatan sus experiencias a partir de sostenerse mutuamente en el diálogo.¹⁰

Si bien estas narraciones son decididas y en gran medida generadas autónomamente por los afectados, en el caso de las entrevistas nosotros debíamos tener en cuenta todos estos elementos en su producción.¹¹ En estos casos la intervención externa sobre el testimonio es mayor, y lo que quisimos diseñar fue una forma de intervención que fuera respetuosa tanto de la singularidad de las formas y tiempos de cada testimoniante, como a la vez de la necesidad de registrar lo sucedido. Esta dimensión imperiosa del registro requiere necesariamente de los testimonios de los testigos y de su intervención en el espacio público: lo que pasó, el horror sucedido debe ser registrado para que la sociedad argentina tome conciencia del desgarramiento y pueda reflexionar sobre su responsabilidad en ello, en particular de determinados sectores sociales que van mucho más allá de las fuerzas armadas y de seguridad. El recuerdo individual tiene así la posibilidad de formar parte de la memoria colectiva, y en esa medida, como quería Walter Benjamin, hacer menos completos la injusticia y el dolor.

¹⁰.- Pilar Calveiro, op. cit.; Munú Actis et. al., *Ese infierno*, Buenos Aires, Sudamericana, 2001.

¹¹.- Para la dimensión autobiográfica en los testimonios, véase el artículo de Alejandra Oberti en este mismo volumen.

Contarse a sí mismas.

La dimensión biográfica en los relatos de mujeres que participaron en las organizaciones político-militares de los 70.

Alejandra Oberti

Las grandes rupturas, las grandes oposiciones, siempre son negociables; pero la pequeña fisura, las rupturas imperceptibles que vienen del sur, esas no. Decimos "sur" sin concederle mucha importancia. Cada uno tiene su sur, y poco importa donde esté situado, es decir, cada uno tiene su línea de caída o de fuga. Las naciones, las clases, los sexos también tienen su sur.
Gilles Deleuze

I

La resuelta prescripción durkeimniana según la cual los hechos sociales deben ser tratados como “cosas” constituyó uno de los polos del debate más relevante —y no sólo ni principalmente por su extensión— que matrizó la historia del pensamiento sociológico a lo largo del siglo XX. Ese enunciado tenía para Durkheim varias razones de ser; una de ellas era la búsqueda por delimitar un campo disciplinario inequívoco para la naciente “ciencia” basado en el modelo de las ciencias naturales: objetividad y mundo social por encima de los individuos; mundo social constituido en dato, abordable por medio de la explicación.

En el otro polo del debate y partiendo de la necesidad de diferenciar las ciencias sociales y humanas de las naturales, la centralidad está puesta en la comprensión. Aquí están aquellos que, como Max Weber, no colocan el acento en los hechos sino en la acción entendida como conducta subjetiva significativa. La comprensión weberiana implica la posibilidad de reconstruir los motivos subjetivos de la acción, o dicho de otro modo, los motivos que tuvo un individuo para actuar.

En su texto clásico, **Las nuevas reglas del método sociológico** publicado originalmente en 1967, Anthony Giddens reseña las fuentes teóricas y el recorrido histórico del concepto de comprensión en las ciencias sociales.¹ Partiendo de la *Verstehen* de Dilthey y pasando por la apropiación crítica de Weber, la comprensión se va transformando en método. En este sentido, un paso fundamental está dado por la reformulación que realizó Alfred Schütz quien, influenciado por la fenomenología de Husserl, desarrolló una fundamentación filosófica para la metodología weberiana. Un punto central del planteo de Schütz es la pregunta acerca de cómo puedo acceder a la perspectiva del otro. La respuesta tiene, en realidad, dos partes. En primer lugar, “puedo” porque los sujetos forman su conciencia no de modo individual ni aislado, sino que ésta se forma socialmente, intersubjetivamente. En segundo lugar, está el

¹.- Giddens, Anthony, **Las nuevas reglas del método sociológico**, Buenos Aires, Amorrortu, 1987 (1ª ed.: 1967).

“cómo” acceder: serán los seguidores de Shutz quienes desarrollen técnicas cualitativas que son las más aptas para reconstruir efectivamente la perspectiva de otro.²

En los últimos años el recurso a las metodologías cualitativas y entre ellas a los métodos biográficos se ha incrementado notablemente en todas las ramas de las ciencias sociales. A la antropología —y en particular la etnometodología— que ha manifestado un interés pionero por el análisis de testimonios, de conversaciones, en definitiva por la incorporación de la voz de los protagonistas como fuente de material observable, se le ha sumado una disposición análoga en la sociología, la historia oral, la historia de las mujeres, etc.

Leonor Arfuch desarrolla el concepto de espacio biográfico, entendido como un espacio múltiple donde confluyen los géneros literarios tradicionales, aquellos que marcaron el nacimiento del sujeto moderno (confesiones, auto/biografías, memorias, diarios íntimos, correspondencias), y una multiplicidad de formas narrativas afines (la entrevista mediática, el talk show, el film testimonial, los relatos de vida de las ciencias sociales, la historia de las mujeres o la historia oral).³ La idea de espacio no remite a un sistema armónico, estructurado en torno de una forma “ilustre” como la autobiografía, sino a una zona híbrida.⁴ Se trata de un espacio ficcionalizado donde, como en la novela, imperan procedimientos narrativos que configuran el relato dotándolo de inteligibilidad.

Esta expansión de lo testimonial alcanzó incluso a Pierre Bourdieu, quien, en **La miseria del mundo**, incluyó de manera completa una serie de entrevistas con las que intenta dar cuenta de las dificultades de la vida cotidiana en la Francia contemporánea.⁵

Así, el uso de la entrevista en las ciencias sociales ha delineado un nuevo campo de inteligibilidad que incorpora de manera explícita la voz del otro, ya sea en la forma de historias de vida, ya sea como entrevistas articuladas en torno a determinadas temáticas. El registro de la palabra del testigo⁶ implicó de cierta manera una preten-

²- Es central la influencia de Shutz en Garfinkel y los etnometodólogos, y en Berger y Luckman. Por otro lado, el comprensivismo lingüístico cuya figura más importante es Peter Winch, y la corriente filosófica hermenéutica representada por Hans Gadamer y por Paul Ricoeur (cuyas conceptualizaciones serán tomadas en este trabajo) constituyen desarrollos posteriores en el marco de la comprensión. Para un análisis pormenorizado de la noción de comprensión en las ciencias sociales, además del libro mencionado de Giddens, ver Schuster, Federico, “Exposición. Hermenéutica y Ciencias Sociales”, en AAVV, **El oficio del investigador**, Rosario, Homo Sapiens Ediciones, 1995.

³- Arfuch, Leonor, **El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea**, Buenos Aires, FCE, 2002.

⁴- La escritura autobiográfica tiene una larga tradición en la cultura occidental. Se trata de un género que se habría conformado como tal junto con el nacimiento del sujeto moderno. El surgimiento de la autobiografía como una expresión del yo, promovió, en los orígenes de la modernidad, un discurso novedoso, expresión del individuo que se veía a sí mismo cada vez más como el centro del mundo. La autobiografía propiamente dicha, escrita (mayoritariamente) por hombres, no demoró en convertirse en una autobiografía formal que no es más que uno de los discursos culturales que textualizan y aseguran la pertinencia patriarcal al definir a las mujeres como el “otro” de esas narraciones. Philippe Lejeune señala que la biografía (y la autobiografía) se constituyeron como sistemas armónicos, estructurados en torno a una forma ilustre. Por otro lado, en sus márgenes surgieron otras formas de narraciones del yo en las cuales las mujeres incursionaron con mayor libertad: epistolarios, diarios, memorias familiares. Cfr. -Lejeune, Philippe, **El pacto autobiográfico y otros estudios**, Málaga, Megazul Endymion, 1994.

⁵- El resultado de la audaz decisión editorial de publicar de manera completa los testimonios recogidos es un volumen de 560 páginas con intervenciones modestas de parte de Bourdieu y su equipo; cfr. Bourdieu, Pierre (dir.), **La miseria del mundo**, Buenos Aires, FCE, 2000.

⁶- Existe una vasta literatura acerca de la cuestión del testigo en la cual no voy a detenerme. Al respecto se puede consultar Agamben, Giorgio, **Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo**.

sión de literalidad en la cual esa palabra estaría en sí misma dotada de la espontaneidad suficiente como para representar “el caso” y además para dar lugar a la generalización. Se trata de la “ilusión biográfica”, tal como la denominó Bourdieu, ilusión que si bien no debería esperarse que el investigador descarte, debe sí tornarse explícita para evitar que la pretensión de transparencia con que la biografía se presenta se imponga por sí misma.

II

¿Qué se busca en una historia de vida o en una entrevista en profundidad? ¿Será acaso la presencia plena de la voz de ese otro? ¿O tal vez una “verdad”? Lo que la entrevista le ofrece al entrevistado es una situación comunicativa excepcional, por lo tanto genera también un relato singular y la vez irregular. La oportunidad de testimoniar, de narrar su experiencia personal en la esfera pública es una ocasión —en muchos casos única— de construir un punto de vista sobre sí y sobre los acontecimientos vividos que contribuye —que puede contribuir— a la autoexplicación y la autojustificación. Por lo tanto, la voz con la que el investigador se encuentra nunca es tan “auténtica”, sino que lleva las marcas de la situación de entrevista, se trata de una “conversación”, de un intercambio discursivo.

Como señala Anthony Giddens, la conversación es un proceso central en la producción de sentido. Uno de los ejes centrales de ese privilegio, está en el carácter situado de la conversación: “Los significados generados en el lenguaje no existirían de no ser por la naturaleza situada, aunque reproducida, de las praxis sociales (...) La conversación, como ha mostrado mejor que nadie Garfinkel, actúa mediante la indexicalidad del contexto y los recursos metódicos que utilizan los agentes para crear un mundo social con sentido”⁷. Categoría clave para la antropología lingüística, la conversación permite que se pongan en funcionamiento las competencias comunicativas que habilitan a los hablantes para comunicarse exitosamente (y no sólo “correctamente”): “una competencia sobre cuándo hablar y cuándo no, y sobre de qué hablar, con quién, cuándo, dónde y de qué manera”⁸.

Es así que, en el espacio configurado por estos usos de la biografía y de los métodos biográficos lo que se puede encontrar no es la referencialidad a una vida, en tanto referente fundante de la narración, sino una serie de estrategias de representación que son las que otorgan sentido a la trayectoria vital del narrador.

III

¿Quién es el sujeto que, en los testimonios, nos cuenta de diferentes modos su historia de vida? ¿Es aquel que vivió la experiencia pasada? ¿Es éste que hoy recuerda?

Estas preguntas, formuladas aquí de modo precario, remiten a la relación entre la dimensión narrativa presente de manera insoslayable en todo contar(se) y la tempora-

Homo Sacer III, Valencia, Pre-textos, 2000; y para el caso de las memorias de la represión en el Cono Sur ver Jelin, Elizabeth, **Los trabajos de la memoria**, Madrid, Siglo XXI, 2002.

⁷.- Giddens, Anthony, “El estructuralismo, el postestructuralismo y la producción de la cultura”, en Giddens, A. y J. Turner (eds.), **La teoría social hoy**, Madrid, Alianza, 1990, p. 279.

⁸.- Del Hymes, citado en Duranti, Alessandro, “La etnografía del habla: hacia una lingüística de la praxis”, en Newmeyer, F. (comp.), **El recorrido de la lingüística. Tomo IV: El lenguaje en su contexto sociocultural**, Madrid, Visor, 1992.

lidad en torno a la cual se organizan los relatos, en otras palabras, remiten a la narrativización de la experiencia de los sujetos.

Siguiendo las huellas de la relación entre identidad, discurso y temporalidad, Paul Ricoeur elabora el concepto de *identidad narrativa*, no sin antes dar un rodeo por el *tiempo*. “El tiempo narrado es como un puente tendido sobre el abismo que la especulación abre continuamente entre el tiempo fenomenológico y el tiempo cosmológico”⁹. Las dos perspectivas sobre el tiempo se ocultan mutuamente, produciendo una fractura, pero es sobre la misma línea divisoria que Ricoeur inventa la noción de *tercer tiempo* que es el tiempo configurado en el relato. Esta dimensión de la temporalidad tiene una dialéctica propia, cual es la de la historia y el relato de ficción. “El frágil vástago, fruto de la unión de la historia y la ficción, es la *asignación* a un individuo o a una comunidad de una identidad que podemos llamar su *identidad narrativa*”¹⁰.

En **Si mismo como otro**, Ricoeur se ubica críticamente tanto en relación a la afirmación plena del *Cogito* en Descartes, cuanto en relación a su nietzscheana humillación —dotados ambos de una cierta inmediatez— para construir una *hermenéutica del sí* a través de sucesivas preguntas por el quién. Este recorrido lo conduce a una teoría del sujeto que no se presenta en clave de yo sino en clave de *sí* —y que sólo es comprensible en relación con el otro.¹¹

¿Quién habla? Esta pregunta compete a una filosofía del lenguaje, bajo el doble aspecto de una pragmática y de una semántica. En este plano la designación de *sí mismo* apunta a un único hablante que sólo puede identificarse y designarse a *sí mismo* en un contexto de interlocución. ¿Quién actúa? Esta interrogación se interna en los dominios de la filosofía de la acción. ¿Quién se narra? La filosofía analítica y la hermenéutica se intersectan para dar lugar a la noción de *identidad narrativa* a través de la dialéctica entre la *identidad-idem* y la *identidad-ipse*. ¿Quién es sujeto de imputación? Refiere a la dimensión ética de la acción y del sujeto de la acción.

Quisiera detenerme en la doble dimensión de la identidad, en la dialéctica entre el *idem* y el *ipse*, entre la *mismidad* y la *ipseidad* y en la noción de *identidad narrativa*. El *idem* es el polo de la estabilidad, de la continuidad, se trata de un espacio definido por la semántica referencial y el punto de partida hacia la ontología de *sí mismo*. El *ipse* es el polo que contiene un eco reflexivo. Sin el auxilio de la narración la identidad personal está condenada a presentar un sujeto siempre igual a *sí mismo* en la diversidad de los estados o a disolverse. Por el contrario, la noción de *identidad narrativa*, logra salvarla del sin sentido de la sucesión incoherente de acontecimientos, inaprensibles durante el fluir de la vida; por el otro lado, y en un solo y mismo acto, la dinámica narrativa impide a la identidad convertirse en una sustancia inmutable e inaccesible al devenir.

Ahora bien, la dialéctica del *idem* y el *ipse* tiene como punto de partida la noción de *identidad del personaje*. Esta identidad, que se construye en la trama, se caracteriza, en términos dinámicos, por la concurrencia de la exigencia de concordancia y la admisión de discordancias que la ponen en peligro hasta el cierre del relato. Concordancia discordante, síntesis de lo heterogéneo, de eso se trata la operación narrativa de construcción del personaje. El paso siguiente será la inscripción de esta dialéctica en la de la *mismidad* y la *ipseidad* ya que la función de la *identidad narrativa* es la de mediar entre los dos polos, mediación atestiguada por las variaciones a las que el relato somete a esta identidad.

⁹- Ricoeur, Paul, **Tiempo y narración III. El tiempo narrado**, México, Siglo XXI, p. 994.

¹⁰- *Ibidem*, p. 997.

¹¹- Ricoeur, Paul, **Sí mismo como otro**, Madrid, Siglo XXI, 1996.

En la ficción la pérdida de identidad del personaje se corresponde con la pérdida de configuración de la narración y con la crisis en la clausura del relato. Pero, ¿de qué se trata esta pérdida? La tesis de Ricoeur es que “estos casos desconcertantes de la narratividad se dejan reinterpretar como una puesta al desnudo de la *ipseidad* por la pérdida del soporte de la *mismidad*”.¹²

Vuelvo entonces a la pregunta acerca de quién es el que habla en los relatos testimoniales.

Si la vida en tanto orden sólo es perceptible en la narración, el relato autobiográfico, considerado como construcción discursiva, no implica la presencia plena del sujeto que le da origen, sino, a través de un proceso identificatorio, la construcción de *sí como otro*. Construcción que, además, no se puede realizar sin el auxilio de otros, tanto aquellos traídos al relato en el proceso de invocación, como aquellos con los que las narraciones propias se confrontan o confirman. Los otros que forman parte de nuestra historia de modo indisociable, nos indican que la biografía de una persona es, de algún modo, un proceso compartido. Tal como plantea Bajtin, todo enunciado es producido para y por otro, y por lo tanto ese otro estará presente en el enunciado, que se conforma como “respuesta”.¹³ En ese sentido la cita, la referencia, el discurso indirecto y también aquellas voces que no necesitan mostración ya que pertenecen al discurso social, están siempre presentes en todo discurso de manera polifónica. “Las palabras son siempre palabras de otros”¹⁴, el discurso es siempre producto de los interdiscursos, en otras palabras, todo acto de enunciación es producto de otros discursos ya que no hay un único autor responsable de cada acto de enunciación y de lo que en él se dice.

Por lo tanto, los relatos autobiográficos, a la vez que permiten vislumbrar la particularidad de una vida, iluminan un contexto social, la pertenencia a un grupo, a una clase, a un género.¹⁵

IV

El lugar preminente de los métodos biográficos en las ciencias sociales y las preguntas por el qué y el quién de los testimonios abren una nueva interrogación, ya que una vez producido el testimonio, el/la investigador/a se encuentra ante un material de análisis singular y original —y lo cierto es que en general se trata de una sustancia difícilmente asible, que excede ampliamente el simple dato. Si, como señalé más arriba en relación a las dos preguntas mencionadas, no será ni una presencia plena, ni una voz incotaminada lo que se pone en juego en los relatos testimoniales, es inevitable preguntarse qué analizar en ellos y cómo hacerlo.

Me permito un último rodeo: la inscripción del tiempo en la memoria, en tanto ésta es el vínculo fundamental con el pasado.

Elizabeth Jelin parte de un noción de memoria “como concepto usado para interrogar las maneras en que la gente construye un sentido del pasado, y como se enlaza ese pasado con el presente en el acto de recordar/olvidar. Esta interrogación sobre el pasado es un proceso subjetivo activo y construido socialmente, en diálogo e interacción”¹⁶. No es posible encontrar una memoria, una interpretación única del pasado

¹².- *Ibidem*, p. 149.

¹³.- Bajtin, Mijail, **Estética de la creación verbal**, México, Siglo XXI, 1999.

¹⁴.- Authier-Revuz, Jacqueline, “Hétérogénéité(s) énoncative(s)” en **Langages**, 73, Paris, 1984.

¹⁵.- L. Arfuch, op. cit.

¹⁶.- Jelin, Elizabeth, “Memorias en conflicto”, en **Los Puentes de la Memoria**, n° 1, La Plata, agosto 2000.

para una sociedad; siempre encontramos memorias en pugna, en conflicto. Conflicto que implica disputa en las interpretaciones del pasado, pero también en torno al mismo sentido de la memoria, ya el espacio de ésta es en sí mismo un lugar de disputa y de conflictividad política.

Ahora bien, tanto la noción de memoria, cuanto las de autobiografía e identidad narrativa tienden a remitir a la esfera de lo individual, o dicho de otro modo, a un sí mismo enunciado en singular. ¿Cómo pensar entonces que un relato autobiográfico puede iluminar un contexto social? ¿Cómo establecer la relación entre esa memoria individual que se expresa en la narración con la memoria de un grupo, de una clase, de un género?

Paul Ricoeur señala que si bien existe una primacía del uso individual de la noción de memoria, es posible hablar de memoria colectiva básicamente por tres razones.¹⁷ Primero porque no se recuerda en soledad sino con ayuda de los recuerdos de otros. En segundo lugar, porque nuestros recuerdos son a menudo recuerdos prestados de los relatos contados por otros. En último lugar, porque nuestros recuerdos se encuentran inscriptos en relatos colectivos que a su vez son reforzados mediante conmemoraciones y celebraciones públicas. Por lo tanto, Ricoeur resuelve el dilema entre memoria colectiva e individual definiendo la memoria colectiva como un concepto operativo que consiste en “el conjunto de las huellas dejadas por los acontecimientos que han afectado al curso de la historia de los grupos implicados que tienen la capacidad de poner en escena esos recuerdos comunes con motivos de las fiestas, los ritos y las celebraciones públicas”¹⁸

Por otra parte, Reinhart Koselleck desarrolla los conceptos de “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa”, dos nociones claves que interrelacionadas refieren a cómo las herencias del pasado constituyen el terreno sobre el cual plantear deseos y proyectos impensables si no se los pone en relación con el futuro. El pasado, entonces no se encuentra separado del futuro sino que lo redefine en función del horizonte de expectativas de cada tiempo presente.¹⁹

Pero, ¿qué es *experiencia*? Según la definición que diera Raymond Williams *experiencia* refiere en términos externos a las reacciones a influencias del medio y en términos internos a una particular clase de razón y conocimiento subjetivo que es el fundamento de cualquier análisis.²⁰

Esta definición de experiencia ha sido tomada y reformulada por algunas teóricas feministas, particularmente por Teresa de Lauretis. Para esta autora el término no alude ni al registro de los datos sensoriales, ni a la relación psicológica con los acontecimientos, ni a la adquisición de habilidades, tampoco usa el término en sentido individual: “sino más bien en el sentido de proceso por el cual se construye la subjetividad de todos los seres sociales”²¹. La experiencia, así entendida, es un proceso continuo y permanentemente renovado que permite a cada cual ubicarse en el mundo y constituirse como sujeto en una relación particular con la realidad social; y si bien las imágenes surgidas de los relatos constituyen resignificaciones individuales de la propia experiencia, en ese mismo movimiento de dar sentido a sus historias personales, las narraciones se insertan en un contexto social y permiten dar cuenta de pertenencias culturales.

¹⁷.- Ricoeur, Paul, **La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido**, op. cit.,

¹⁸.- *Ibidem*, p. 19.

¹⁹.- Koselleck, Reinhart, **Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos**, Barcelona, Paidós, 1993.

²⁰.- Williams, Raymond, **Palabras clave**, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.

²¹.- de Lauretis, Teresa, **Alicia ya no**, Madrid, Cátedra, 1992, p. 253.

La consideración feminista²² de que “lo personal es político” se ubica, a mi entender, en esta misma línea de pensamiento, en tanto la valoración (en el sentido neutro del término) de la participación femenina en diferentes terrenos no implica sólo un proceso de incorporación de voces antes subsumidas, sino la inclusión de nuevas dimensiones. ¿En qué sentido? Los debates recientes acerca del estatuto que debieran tener las mujeres en la historia —ya se crea que las mujeres deben estar en la historia, o sea que ésta debe ser (re)contada incluyendo ahora los aportes femeninos; ya se crea que se debe escribir una historia de las mujeres al margen de la historia “masculina” considerando la propia temporalidad femenina— siempre está presente una nueva consideración para las mujeres que es deudora, en mayor o menor medida pero siempre deudora, de lo que la interpelación feminista ha hecho al conceder a las mujeres el lugar de sujetos de una existencia colectiva.

V

A continuación voy a presentar un análisis, basado en los conceptos antes vertidos, de un corpus de entrevistas biográficas tomadas en el marco de mi investigación sobre mujeres que militaron en las organizaciones político militares en los años 70 en la Argentina.

La construcción autobiográfica ficcionalizada asume en el caso de los testimonios de militantes una configuración particular, en tanto apunta a hacer comprensible y a justificar la militancia de los años 70 a la luz de los sucesos posteriores.

Las primeras palabras que dice María en la entrevista ponen en evidencia el carácter abierto e interlocutivo del testimonio:

María: *cada vez que cuento y vuelvo a contar me parece que descubro algo nuevo, yo por eso... bueno no te creas que esto lo conté tantas veces, no... esto no...*²³

Esta narración muestra, desde el comienzo las características de una trama a ser desarrollada en el relato: intermitente y reformulable tiene todavía un final abierto a ser “contado y vuelto a contar”.

El diálogo continúa desplegando quiénes son o pueden ser los interlocutores para este tema.

E: Me imagino que ya repetiste esta historia muchas veces...

María: *yo esto lo conversé más que nada con compañeros, con gente que pudiera entender, pero te miro a vos y me parece que te lo puedo contar... no sólo hablarte de tantos compañeros muertos... muertos así... pero además de todo lo que esperábamos poder hacer... yo debiera explicarte...*

El universo se divide para María entre los *compañeros*, aquellos que pueden *entender* sin dificultades y las/os otros/as. En sendos fragmentos la palabra *compañero* aparece siempre asociada a la posibilidad de que surja una interpretación similar a la propia. Los *compañeros*, claro está, son aquellos que han compartido la experiencia de los '70 y han, como ellas mismas, sobrevivido. Las explicaciones (*yo debiera explicarte...* dice María) y las dificultades que se le podrían presentar a la interlocutora (*lo que tendrías que conocer...* dice Lidia, otra entrevistada) funcionan como una

²².- Me refiero al llamado feminismo de la segunda ola que surgió a partir de la década del 60 como movimiento político y que rápidamente inició un fructífero recorrido teórico.

²³.- Se trata del intento de copamiento del cuartel Viejobueno en Monte Chingolo que protagonizó el ERP en vísperas de la Navidad de 1975. Entrevista realizada en agosto de 2001.

suerte de mediación entre la experiencia y la posibilidad de transmitirla. El espacio de los iguales (básicamente formado por los/as que fueron compañeros/as de militancia), se constituye en el lugar donde reactualizar el dolor de la pérdida (de tantos que ya no están, del horizonte de expectativas, del mundo tal cual era en ese momento), pero también donde construir una relación identitaria, un nosotros, formado por los que pueden comprender sin necesidad de explicaciones.

Nosotros, ustedes; allá, acá; antes, ahora; son contraposiciones que refuerzan el mecanismo identitario; sin embargo, durante el mismo proceso de la entrevista, se produce, a veces, un reconocimiento de la entrevistadora como alguien que quiere escuchar algo más allá de los discursos ritualizados (*creo que podés entender*). Es entonces cuando surge el dispositivo inverso. El testimoniante se “ofrece” a dar las explicaciones, a romper las distancias, en definitiva a ser el medio para que ese otro que es la entrevistadora comprenda.

Dar cuenta efectivamente de lo sucedido para esclarecer “la verdad” —aquella verdad de la cual, por momentos, ellos/as, en tanto protagonistas creen ser los únicos depositarios— es la motivación autobiográfica, y narrativamente esto se desarrolla a través de una serie de mecanismos de construcción de un *sí mismo* que encarna esa “verdad”.

Si bien la historia de vida, el relato acerca de la trayectoria vital contenido en estas entrevistas está determinado por la solicitud explícita del entrevistador y remite a acontecimientos específicos, la selección de los hechos a ser narrados dependió siempre de una negociación, y la organización temporal de los sucesos, la determinación del punto de inicio, el armado de las secuencias, los nexos causales y también las tematizaciones que despliegan son elecciones de las protagonistas.

En mi lectura de los testimonios busqué atravesar los contenidos más literales —digo atravesar y no descartar— para leer a nivel de las significaciones, con la intuición de que entre el marco general común a todas estas narrativas (militantes de organizaciones armadas) y la singularidad de cada experiencia particular, existe un espacio intermedio de despliegue del yo, que se produce tanto en la organización temporal del relato como en la forma en que las entrevistadas componen algunas tematizaciones sobre las cuales se centraba mi indagación. Ciertamente, las diferentes voces no son homogeneizables y se resisten al establecimiento de regularidades en el sentido más inflexible del término. Sin embargo es posible armar secuencias concatenadas de fragmentos que se conjugan constituyendo una estructura común.

La organización temporal de los relatos, que surge de manera no intencional en el curso de cada narración, permite establecer que las trayectorias vitales de las militantes —tal cual son narradas por ellas en la actualidad— tienen tres momentos centrales: el ingreso a la militancia; la etapa de las acciones y la clandestinidad; y el momento final, el de las detenciones, exilios y muertes. Origen, devenir y caída son los ejes con los cuales se arman estos discursos.

Con relación al momento que está en el origen de los sucesos a ser narrados, es decir, el inicio de la militancia, las entrevistadas se colocan en una posición exterior o distante que les permite describirlo como un pasaje ingenuo con un cierto grado de desconocimiento de lo que estaban por enfrentar. La idea de inocencia se ve reforzada cuando relatan algunos aspectos de su vida previa al ingreso a las organizaciones. Se trata, en los casos analizados, de mujeres jóvenes cuyas actividades militantes previas (ya sea en el ámbito estudiantil, barrial o sindical) son bastante limitadas; en consecuencia el ingreso se presenta como un momento importante de instauración de una nueva forma de relacionarse con el mundo y con sus pares, a la vez que les resulta fuertemente seductor. Lo radical de la decisión de encarar un proceso revoluciona-

rio por la vía armada parece oponerse a la presunta ingenuidad; sin embargo, creo poder señalar que ambas cuestiones no son contradictorias.

E: Estudiabas en el momento en que empezaste a militar ¿no? y fue en la facultad que entraste en contacto, contame cómo entraste...

Susana: *estaba estudiando en ese momento [...] y me parecía que tenía que ser algo drástico el cambio [...] había que dar la lucha de otra forma, entonces me metí ahí, empecé leyendo la prensa y bueno de a poco, cuando me quise dar cuenta ya estaba [...] pero era el propio contexto el que te empujaba.*

En este fragmento la protagonista se muestra arrastrada por el vendaval de la historia —el contexto tal como lo llama—, y a la vez decidida a comprometerse a fondo con las transformaciones necesarias. Es precisamente en ese juego que construyen un comienzo ambiguo. Otra entrevistada relata su ingreso en el año 72 al PRT. Durante un largo rato cuenta cómo empezó a militar, las diferentes lecturas, la actividad de propaganda, los piquetes en las puertas de las fábricas; se explaya contando actividades de agitación que podríamos considerar propias de cualquier agrupación universitaria; dice repetidamente de ella y sus compañeros: *éramos un desastre/ nada nos salía bien/ teníamos que ir a pintar y nos olvidábamos la brocha...* para señalar casi a continuación: *yo sabía que sin armas no había revolución, o sea que esto había que hacerlo* (Silvia).

El uso de formulaciones abstractas sin un sujeto de la acción claramente definido —del tipo *había que hacerlo* o *el contexto te empujaba*— contrapuesto a enunciados más vagos en el contenido aunque más precisos en cuanto a quién es el sujeto —el plural *éramos un desastre* o la expresión *yo sabía*— sugiere un posicionamiento subjetivo en tensión, construido sobre la fina línea que divide el campo de la responsabilidad del de la no-responsabilidad.

Los desvíos a través de los cuales fluye la narración son reveladores en tanto contribuyen a dar cuenta de la vida cotidiana, a comprender cómo se encadenan los sucesos a partir del punto de origen diseñado. En todos los testimonios, ellas cuentan que, una vez instaladas en el espacio de la política, una vez tomada la decisión de ingresar a las diferentes organizaciones, los tiempos se aceleraban y todo se transformaba en un vértigo donde había muy poco tiempo para reflexionar acerca de las prácticas. Hay una frase de Nora que condensa esa idea: *lo que había que hacer, era hacer*. La repetición del verbo *hacer* refuerza por insistencia pero además porque transforma el enunciado en circular. Leyendo otra entrevista encuentro lo que parece ser la explicación de lo que Nora dice sintéticamente:

E: ¿En qué cuestionabas la línea de la organización?

María: *No, en ese momento no! Esto te lo digo ahora! Puede que hubiera críticas para hacer, pero no teníamos tiempo, parecía que si parabas para pensar, para criticar la línea, la situación te pasaba por arriba y te perdías la oportunidad histórica de hacer la revolución... y lo que queríamos era eso.*

Cuando las narraciones llegan a la etapa de la clandestinidad la sensación de “aceleración” se acentúa y la idea de que el tiempo era escaso aparece radicalizada. La clandestinidad se constituye en un lugar en el cual estuvieron, tal como si se tratara de un lugar físico, contrapuesto a la normalidad anterior, en general encarnada en la casa y el trabajo.

E: ¿Vos estuviste clandestina o te exiliaste directamente?

Lidia: *Yo me fui después, primero fue la clandestinidad, la clandestinidad fue como el descenso al infierno, todo empezó en picada, me mudé a cada rato, no vivía más en mi casa, vivía en la clandestinidad.*

La idea de descenso, de caída aparece a medida que se intensifican las acciones, a medida que la opción por las armas se muestra en toda su contundencia. Es entonces cuando el relato de la inocencia llega a su fin y se ven confrontadas cara a cara con la violencia de la historia.

En todos los relatos hay un momento en que el posicionamiento subjetivo se diluye casi totalmente. Es el momento en que las detenciones, exilios y muertes toman el centro de la escena narrativa. Aquí ya no hay tensión entre aquella ingenuidad originaria y un accionar consciente, no hay deslizamiento entre el pensar y el hacer. La identidad queda, si no perdida, momentáneamente suspendida, y como en los relatos de pérdida de identidad que siguiendo a Ricoeur mencioné más arriba, estos momentos se pueden reinterpretar como pura *ipseidad* desprovista del sustento que da la *mismidad*.

Explorando la interconexión entre discurso y experiencia, Ernst van Alphen señala que el discurso no es meramente un medio en el cual ésta se expresa, sino que juega un rol fundamental en el proceso que permite que las experiencias se constituyan en tales. El material del que parte para realizar su análisis (testimonios de sobrevivientes de la Shoah) le permite demostrar que hay procesos que por su naturaleza pueden fragmentar la capacidad narrativa: son entonces “experiencias fallidas”. La incapacidad de los sobrevivientes de la Shoah para narrar lo que vivieron es esencialmente semiótica, ya que el lenguaje disponible (y de manera extensiva, el orden simbólico) no ofreció (no ofrece) los términos para hacerlo. Si la experiencia es el resultado de un proceso discursivo, “la obstrucción del proceso implica que la irrepresentabilidad del Holocausto ya se ha originado durante el Holocausto mismo y no más tarde cuando los sobrevivientes intentaron dar testimonios”²⁴.

Ya se lo interprete como experiencia fallida, ya como momentos de pérdida de identidad, el impacto que tiene en la narración la violencia del terror estatal señala un punto de quiebre, casi se podría decir un punto de inflexión. Sólo un camino descendente, una pendiente por la cual transitan inevitablemente. Es llamativo el uso recurrente de la palabra caída en sus dos acepciones. Por ejemplo, en el enunciado *no sabías cuando la caída te iba a tocar a vos o a tus compañeros* (Liliana), caída refiere a ser detenida o secuestrada por las fuerzas represivas. Pero caída también es usado como descenso: *no podía creer hasta dónde habíamos caído, nosotros escondidos, algunos que se iban, otros seguían haciendo contactos, era el desastre...* (Silvia). Este uso de caída marca el final del derrotero descendente y señala a la vez que el punto de llegada es **Ese infierno**, como el título que eligieron para su libro testimonial cinco mujeres sobrevivientes de la ESMA.²⁵

La compleja relación entre cuerpo e identidad, compleja sobre todo tratándose de cuerpos e identidades femeninas, aparece en los testimonios tematizada en los modos en los cuales las militantes buscan dar cuenta de las disyuntivas implícitas en la identidad del militante-militarizado encarnada en cuerpos femeninos. Quisiera ahora detenerme en uno de esos tópicos que llamaré, de manera provisoria y a falta de mejor nombre, masculinización.

²⁴- van Alphen, Ernst, “Symptoms of Discursivity”, en Mike Bal, Jonathan Crewe, and Leo Spitzer (eds.), **Acts of Memory**, London, Dartmouth College, University Press of New England, 1999, p. 27.

²⁵- Munú Actis et. al., **Ese infierno**, Buenos Aires, Sudamericana, 2001.

E: Recién hablabas de la sociedad revolucionaria y de lo que esperaban para después de la revolución, ¿pensaban en qué iba a cambiar en la situación de las mujeres?

María: *esto de que además de militantes y proletarizadas éramos mujeres, es una cosa que yo descubrí recién ahora, no es que antes yo no era mujer y ahora sí, no, yo siempre supe que no era lo mismo ser varón que ser mujer, pero antes, en ese momento me parecía secundario [...] vos me preguntás si en la concepción de la revolución, de lo que iba a ser... entraba la cuestión de la mujer, yo te tengo que decir que no, nunca aparecía eso. Pero, está bien, porque tiene su lógica, las mujeres no lo cuestionábamos, porque la cosa era, eh ... a ver... era ...era ... (se ríe y dice muy enfáticamente) te lo voy a resumir: 'seremos como el Che' ... ¿me explico? y las mujeres también queríamos ser eso, nuestro modelo era ese...*

Es el diálogo que se produce entre investigadora y entrevistada el que permite, a través de la repetición de hechos del pasado, la transformación de recuerdos subjetivos en memoria compartida y hace posible también la restitución de elementos marginalizados a las identidades individuales y sociales de las personas entrevistadas. Es el diálogo en el presente el que hace que surja esta reflexión: *[...] el clima militar [...] nos asimilaba a las mujeres a un comportamiento a lo varón. La máxima sería cuanto más soldado mejor hombre* (Alejandra).²⁶

No obstante, en el fondo de esta parodia de masculinidad, es posible leer las fisuras que les presentaba el modelo: *"[...] el arma pasaba a ser una prolongación, una forma de exteriorizar la lucha en la que participaba la mujer [...] y las mujeres estábamos ahí... y demostramos ser capaces de cuidar a los hijos, hacer el trabajo de la casa y agarrar un arma para combatir contra el opresor que la priva de la justicia, o de darle de comer a sus hijos"* (Gringa).²⁷ En este fragmento la misión maternal no se abandona sino que se la incluye en una serie junto con barrer y disparar, misiones enmarcadas en el combate al opresor y que encuentran el sustento en la búsqueda de un futuro utópico precisamente para los hijos.

La masculinización, la copia del modelo masculino aparece, tanto en los ejemplos mencionados como en el resto de los testimonios, vinculado al exceso y no a la falta, es por eso que hablé de parodia. Parecerse al Che, ser muy soldado y por ende buen hombre, tomar el fusil, todos signos que la cultura naturaliza como masculinos, que aparecen aquí inscriptos en cuerpos construidos en género femenino y que no pierden en el proceso esa constitución previa. La maternidad es signo de ello, la forma como la narran todavía más.

Pero no sólo en la narración de la maternidad los cuerpos se muestran (des)travestidos, también lo hacen en los momentos en los que quieren pasar desapercibidas, durante algunas acciones y muchas veces también cuando se juegan cuestiones que tienen que ver con la seducción.

E: siempre se vestían así...

Susana: *me encantaba cuando tenías que hacer alguna maniobra distractiva, porque ahí te ponías minifalda, en esa época eran recortas, te pintabas... salías disfrazada de nena... los compañeros no te reconocían...*

En ocasiones como esa, la elección de la ropa, del maquillaje y hasta la actitud corporal, se vuelve extremadamente femenina.

La masculinidad no aparece como algo que viene a reemplazar a lo femenino sino que ambas comparten el mismo espacio. Pero, ¿qué es lo significativo de esto? Judith

²⁶.- En Diana, Marta, **Mujeres Guerrilleras**, Buenos Aires, Planeta, 1996, p. 32.

²⁷.- En *ibidem*, p. 181.

Butler habla del género como un libreto ritualizado que es repetido discursivamente en forma paródica siempre, ya que no hay un “original” que reproducir. A su vez, el cuerpo generizado, investido con las marcas de “su” género, exige una correspondencia, una coherencia entre el cuerpo-sexo y el cuerpo-género. Dice además, refiriéndose a la parodia que es imposible desempeñarla de manera convincente “sin tener afiliación previa con lo que uno parodia, sin querer y tener una intimidad con la posición que uno adopta como objeto de parodia. La parodia requiere cierta capacidad para identificarse, aproximarse y acercarse: implica una intimidad con la posición de la que uno se apropia que altera la voz, la orientación, la performatividad del sujeto...”²⁸

La narración atraviesa la parodia de la masculinidad, la femineidad exagerada, la maternidad sin cuestionamientos, y así aparecen, en el relato, trazos de subjetivación que se afirman en el vaivén masculino-femenino de cuerpos que insisten de una manera o de otra en establecer líneas de fuga.

VI

Quisiera retomar algunos puntos del itinerario recorrido. En primer lugar, lo que sucede en el espacio interlocutivo de la entrevista: la necesidad de explicar. El esfuerzo necesario para construir una narración, que se produce a partir del diálogo, implica una forma particular de acercamiento al pasado en cuestión. Se trata de un abordaje dialógico donde el investigador puede, si así se dispone, ocupar el lugar del otro. En segundo lugar, quiero volver sobre el derrotero que arman las militantes para narrar sus vidas. La idea de viaje descendente desde un lugar de inocencia y de esperanza hasta el infierno y las posiciones subjetivas tensas que acompañan ese desplazamiento. Por último, la manera en que las protagonistas de estos relatos se recuerdan alternativamente armadas, militarizadas, proletarizadas, feminizadas.

La lectura de los relatos militantes, abre la posibilidad de pensar en *la identidad como construcción laboriosa*. En la fragilidad identitaria de las entrevistadas en torno a la promesa no cumplida, a la vida entregada en pos de la revolución, a los compañeros muertos y desaparecidos, a los múltiples exilios, al quiebre del horizonte de expectativas, se muestra la dialéctica ente los polos *idem-ipse*. Las mujeres que se narran a sí mismas en estos relatos atravesando numerosas transformaciones operan —en el mismo movimiento de narrarse— un giro reflexivo que hace posible, con todas las dificultades señaladas, pasar por encima de ellas y producir evaluaciones. Independientemente de la modalidad que asuma la narración (justificativa, crítica, etc.) el valor analítico de estos relatos se encuentra en el mismo relato: en los modos en que narran la tensión entre experiencias y expectativas; en los modos en que se narran mujeres, en los modos en que se narran militantes. El uso de las diferentes personas —yo, nosotros/as, tu, ellos/as— de los diferentes tiempos verbales, de los aquí, ahora, allá, antes, así como también los desplazamientos de género ponen en evidencia que la firme (casi rígida) identidad de militante-soldado que ponía la vida (en todos los sentidos) al servicio de la causa de la revolución está perdida.

Pero como señalé más arriba, no se recuerda en soledad, no se testimonia en soledad, la memoria posee la propiedad de la pluralidad. Se habla de *trabajos de la memoria*, de *memorias en conflicto*, de *lugares de memoria*.²⁹ Frente a otros, en conjun-

²⁸.- Butler, Judith, “Meramente cultural”, en **El Rodaballo. Revista de política y cultura**, n° 9, Buenos Aires, verano 1998/99, p. 53.

²⁹.- Los resultados del programa “Memoria colectiva y represión: perspectivas comparativas sobre los procesos de democratización en el cono sur de América Latina y el Perú” del Social Science

to con otro, en disputa con otros, en oposición a otros, por otros, para otros, las memorias se construyen en diálogo, y por lo tanto, lo que dice, cuándo y cómo se dice y también lo que se calla obedece a decisiones (más o menos concientes) que hablan tanto de ese pasado que se está recordando como de nuestro presente, del aquí y ahora de la biografía.

Es así que los posicionamientos subjetivos móviles —que se perciben tanto en el trazado de la trayectoria vital como en la manera en que van asumiendo diferentes actitudes de género— contribuyen, en los casos analizados para este trabajo, a vaciar la categoría mujer de propiedades universales, fundantes y normativas, ya que ponen en cuestión la idea de que ser mujer es reproducir diariamente un original que está allí listo para ser usado. Las entrevistas permiten estas lecturas porque la necesidad de explicar es una necesidad de explicarse. Se genera, entonces, la posibilidad de un posicionamiento efectivamente crítico de ese pasado porque aparece algo más que evaluaciones del tipo “nos equivocamos en tal o cual cosa”. Surgen preguntas del tipo ¿quiénes éramos?, ¿cómo actuábamos?

Todas las militantes que entrevisté evalúan su intervención en la vida pública de aquella época enmarcada en un conjunto de acciones inspiradas por un proyecto político colectivo que les otorgaba legitimidad en tanto implicaba, en las certezas de la época, un cambio social hacia una sociedad transformada. Pero ¿transformada en qué?

La idea de revolución y de un orden societal futuro aparece en los testimonios actuales profundamente transfigurada por la propia trayectoria de vida de las militantes; itinerario marcado por la derrota de las expectativas pasadas y por la incorporación de otras perspectivas.

Es en este sentido que considero que la incorporación de voces, de una multiplicidad de voces, iluminan el pasado y el presente. No porque la sumatoria o la mera repetición sirvan para confirmar hipótesis previas, o porque se puedan establecer regularidades que homogeneicen lo heterogéneo descartando las huellas discordantes. Será siempre la lectura realizada, la interpretación, la intervención sobre la narración de la experiencia la que rearme los diferentes fragmentos en *otra narración*. Tal vez el mayor desafío teórico-metodológico esté en lograr que esa nueva narración sea polifónica; tal vez las diversas teorías feministas —que, con todo y sus limitaciones, advirtieron desde sus primeros pasos acerca del carácter parcial y contingente de los universales— puedan aportar algo en ese sentido; tal vez el problema sea ahora cómo (re)escribir, como transcribir, como trabajar esa pluralidad de voces.

La narrativa personal de lo “invivable”

Elizabeth Jelin

*Una duda nos asalta sobre la posibilidad de contar.
No es que la experiencia vivida sea indecible.
Ha sido invivable...
Jorge Semprún*

Las reflexiones y el debate sobre la posibilidad y la imposibilidad de testimoniar, sobre la “verdad”, los silencios y los huecos, así como sobre la posibilidad de escuchar, deben su origen contemporáneo y su potente impulso a la experiencia nazi y al desarrollo de los debates a partir de ella. En la abundante literatura sobre las víctimas del nazismo y los avatares de sus testimonios y narrativas personales, hay varias líneas de argumentación y varios ejes de debate que ayudan a entender y al mismo tiempo cuestionar el lugar del testimonio personal.¹ En verdad, se trata de varios temas diferentes aunque relacionados en la elaboración de las experiencias de situaciones límite. En primer lugar, están los obstáculos y trabas para que el testimonio se produzca, para que quienes vivieron y sobrevivieron la situación límite puedan relatar lo vivido. En este punto se ubica la imposibilidad de narrar y los huecos simbólicos de lo traumático.² Pero también el silencio deliberado, “indicador sobresaliente

¹- Cfr. Annette Wieviorka, *L'ère du témoin*, Paris, Plon, 1998; Annette Wieviorka, “From Survivor to Witness: Voices from the Shoah”, en Winter, Jay y Sivan, Emmanuel, **War and Remembrance in the Twentieth Century**, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

²- Los hechos del pasado y la ligazón del sujeto con ese pasado, especialmente en casos traumáticos, pueden implicar una fijación, un permanente retorno: la compulsión a la repetición, la actuación (*acting-out*), la imposibilidad de separarse del objeto perdido. La repetición implica un pasaje al acto. No se vive la distancia con el pasado, que reaparece y se mete, como un intruso, en el presente. Para salir de esta situación se requiere “trabajar”, elaborar, incorporar memorias y recuerdos en lugar de re-vivir y actuar. En el plano psicoanalítico, el tema refiere al trabajo de duelo, que implica un “proceso intrapsíquico, consecutivo a la pérdida de un objeto de fijación, y por medio del cual el sujeto logra desprenderse progresivamente de dicho objeto” (Laplanche, Jean y Pontalis, Jean B., **Diccionario de psicoanálisis**, Barcelona, Labor, 1981, p. 435). En ese proceso, la energía psíquica del sujeto pasa de estar “acaparada por su dolor y sus recuerdos” y recobra su libertad y su desinhibición. Este trabajo lleva tiempo, “se ejecuta pieza por pieza con un gasto de tiempo y de energía...” (Freud, Sigmund, “Duelo y melancolía”, en **Obras completas**, tomo XIV, Buenos Aires, Amorrortu, 1976, p. 243). Implica poder olvidar y transformar los afectos y sentimientos, quebrando la fijación en el otro y en el dolor, aceptando “la satisfacción que comporta el permanecer con vida”. Hay un tiempo de duelo, y “el trabajo de duelo se revela costosamente como un ejercicio liberador en la medida en que consiste en un trabajo de recuerdo” (Ricoeur, Paul, **La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido**, Madrid, Arrecife-Universidad Autónoma de Madrid, 1999, p. 36). La actuación y la repetición pueden ser confrontadas con el “trabajo elaborativo” (*working-through*). La noción freudiana de trabajo elaborativo, concebida en un contexto terapéutico, consiste en el “proceso en virtud del cual el analizado integra una interpretación y supera las resistencias que ésta suscita. [...] especie de trabajo psíquico que permite al sujeto aceptar ciertos elementos reprimidos y librarse del dominio de los mecanismos repetitivos” (Laplanche y Pontalis, op. cit., p. 436). El trabajo elaborativo es ciertamente una repetición, pero modificada por la interpretación y, por ello, susceptible de favorecer el trabajo del sujeto frente a sus mecanismos repetitivos (*Ibidem*, p. 437). Esta noción puede ser aplicada y extendida fuera del contexto terapéutico. En el trabajo elaborativo, dice LaCapra, “la persona trata de ganar una distancia crítica sobre un problema y distinguir entre pasado, presente y futuro [...] Puede haber otras posibilidades, pero es a través de la elaboración que se adquiere la posibilidad de ser un agente ético y político” (LaCapra, Dominick, **Writing History, Writing Trauma**, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2001, p. 144).

del doble carácter límite de la experiencia concentracionaria: el límite de lo posible y, por esto mismo, límite de lo decible”³. En segundo lugar, el tema se refiere al testimonio en sí, a los huecos y vacíos, a lo que se puede y lo que no se puede decir, lo que tiene y no tiene sentido, tanto para quien lo narra como para quien escucha. Finalmente, está la cuestión de los usos, efectos e impactos del testimonio sobre la sociedad y el entorno en que se manifiesta en el momento en que se narra, así como las apropiaciones y sentidos que distintos públicos podrán darle a lo largo del tiempo.

El testimonio después de Auschwitz

El punto de partida en las posibilidades de testimoniar es, en todos estos casos, la huella “testimonial” que queda en los sobrevivientes. Hay dos sentidos de la palabra “testigo” que entran en juego. Primero, es testigo quien vivió una experiencia y puede, en un momento posterior, narrarla, “dar testimonio”. Se trata del testimonio en primera persona, por haber vivido lo que se intenta narrar. La noción de “testigo” también alude a un observador, a quien presencié un acontecimiento desde el lugar del tercero, que vio algo aunque no tuvo participación directa o involucramiento personal en el acontecimiento. Su testimonio sirve para asegurar o verificar la existencia del hecho.

Desde la primera acepción de testigo-partícipe, hay acontecimientos y vivencias de los que no es posible testimoniar, porque no hay sobrevivientes. Nadie ha vuelto de la cámara de gas, como nadie ha vuelto de un “vuelo de la muerte” en Argentina, para contar su experiencia o aun silenciar su trauma. Este agujero negro de la vivencia personal, este hueco histórico, marca un límite absoluto de la capacidad de narrar. Es el hueco y la imposibilidad humana planteados por Primo Levi, quien se reconoce en el “deber de memoria” como testimoniante “delegativo” o “por cuenta de terceros” que les cabe a los sobrevivientes. El testigo-partícipe que no puede testimoniar es, en el mundo de los campos de concentración y especialmente de Auschwitz, la figura del “musulmán”, aquel que ha perdido su capacidad humana cuando todavía no había muerto corporalmente:⁴

[...] no somos nosotros, los supervivientes, los verdaderos testigos... La demolición terminada, la obra cumplida, no hay nadie que la haya contado, como no hay nadie que haya vuelto para contar su muerte. Los hundidos, aunque hubiesen tenido papel y pluma, no hubieran escrito su testimonio, porque su verdadera muerte había empezado ya antes de la muerte corporal. Semanas y meses antes de extinguirse habían perdido ya el poder de observar, de recordar, de apreciar y de expresarse. Nosotros hablamos por ellos, por delegación.⁵

³.- Pollak, Michael, **L'expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien de l'identité sociale**, Paris, Métailié, 1990, p. 12. El silencio, a diferencia del olvido, puede funcionar como modo de gestión de la identidad que resulta del trabajo de reinsertarse en el mundo de la vida “normal”. Puede también expresar la dificultad de hacer coincidir el testimonio con las normas de la moral imperante, o la ausencia de condiciones sociales favorables que autorizan, solicitan o abren la posibilidad de escucha; cfr. Pollak, op. cit., y Pollak, Michael y Heinich, Natalie, “Le témoignage”, en **Actes de la recherche en Sciences Sociales**, núm. 62-63, junio 1986.

⁴.- En la jerga de Auschwitz, el “musulmán” (*derMuselmann*) era el prisionero que había abandonado su esperanza y su voluntad de vivir, “un cadáver ambulante, un haz de funciones físicas ya en agonía” como lo describe J. Amery (citado por Agamben, Giorgio, **Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III**, Valencia, Pre-textos, 2000, p. 41). Se trata de la situación límite entre lo humano y lo no-humano, como lo conceptualiza Agamben.

⁵.- Levi, Primo, **Los hundidos y los salvados**, Barcelona, Muchnik, 1989, pp. 72-73.

Los sobrevivientes pueden hablar desde lo que observaron. Pero también “vivieron” en el campo de concentración. Y sin llegar al extremo de la situación sin retorno, los sobrevivientes pueden dar testimonio como observadores de lo acontecido a otros y, al mismo tiempo, ser testigos de sus propias vivencias y de los acontecimientos en los que participaron. Quienes vivieron la experiencia del campo de concentración y la persecución pueden tener memorias muy vívidas y detalladas de lo ocurrido, de los sentimientos y pensamientos que acompañaron esas vivencias.⁶ Al regresar, muchos sintieron la necesidad imperiosa de relatar insistentemente lo que habían vivido, mientras que otros silenciaron, callaron. Primo Levi menciona esta diferencia: “Algunos de mis amigos, amigos muy queridos, no hablan nunca de Auschwitz... Otras personas, en cambio, hablan de Auschwitz incesantemente, y yo soy uno de ellos”⁷. Semprún, que estuvo detenido en Buchenwald, escribió sobre el proceso de su detención, pero no relató la experiencia cotidiana en el campo hasta cincuenta años después.⁸ Algunos sintieron el imperativo de contar, como si fuera una necesidad para sobrevivir. Sin embargo, la necesidad imperiosa de contar puede ser insaciable, y el sujeto puede sentirse siempre traicionado por la falta de palabras adecuadas o por la insuficiencia de los vehículos para transmitir sus vivencias.

La necesidad de contar puede caer en el silencio y en la imposibilidad de hacerlo por la inexistencia de oídos abiertos dispuestos a escuchar. Y entonces hay que callar, silenciar, guardar o intentar olvidar. Quienes optan por ese silencio no por ello encuentran tranquilidad y paz. “El ‘no contar’ la historia sirve para perpetuar su tiranía”.⁹ A menudo provoca profundas distorsiones en la memoria y en la organización posterior de la vida cotidiana. En el extremo, el testigo se debate en una situación sin salida. O cuenta, con la posibilidad de perder la audiencia que no quiere o puede escuchar todo lo que quiere contar, o calla y silencia para conservar un vínculo social con una audiencia, con el costo de reproducir un hueco y un vacío de comunicación.

En un nivel histórico general —sostiene Laub— durante su propio desarrollo temporal, el exterminio nazi fue un evento sin testigos. Ni testigos internos —aniquilados en su capacidad de ser testigo frente a sí mismos en la figura límite del musulmán— ni testigos externos. Sin embargo, había quienes captaban y denunciaban, quienes en el interior de los ghettos y los campos enterraban sus diarios y sus escritos.¹⁰ Desde el afuera, lo que estaba ausente era la capacidad humana para perci-

⁶.- Laub hace referencia a su propia memoria (como niño que logró sobrevivir) extremadamente precisa, incluyendo una comprensión de lo que estaba ocurriendo, de una manera que “estaba mucho más allá de la capacidad normal de recordar de un chico de mi edad”. Y encuentra estos rasgos de “memoria precoz” en otros sobrevivientes a los que entrevistó; cfr. Laub, Dori, “An Event without a Witness: Truth, Testimony and Survival”, en Felman, Shoshana y Laub, Dori, **Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History**, Nueva York, Routledge, 1992. Kertész, en su novela autobiográfica, presenta de manera magistral las vivencias del campo desde la perspectiva y el marco interpretativo de un adolescente; ver Kertész, Imre, **Sin destino**, Barcelona, Plaza y Janes, 1996.

⁷.- Levi, Primo, op. cit., p. 172.

⁸.- Semprún, Jorge, **La escritura o la vida**, Barcelona: Tusquets, 1997.

⁹.- Laub, Dori, “Bearing Witness, or the Vicissitudes of Listening”, en Felman, S. y Laub, D., op. cit., p. 79.

¹⁰.- Wiewiorka destaca la enorme masa de documentos y testimonios escritos por judíos en ghettos y campos en el momento en que los eventos estaban ocurriendo. Respondían a un mandato de registrar y registrar; también como respuesta de resistencia al aniquilamiento: “¡Buena gente, no olviden! ¡Buena gente, cuenten su historia! Buena gente, escriban!” declaraba el historiador Simon Dobnov antes de su muerte durante la destrucción del ghetto de Riga, en 1941; cfr. A. Wiewiorka, **L'ère du témoin**, op. cit.; la cita en A. Wiewiorka, “From Survivor to Witness: Voices from the Shoah”, op. cit., p. 125. Sin duda, una enorme cantidad de estos escritos, ocultos en paredes y botellas, se perdieron en la destrucción nazi. Algunos sobrevivieron.

bir, asimilar e interpretar lo que estaba ocurriendo. Los marcos interpretativos culturalmente disponibles no ofrecían los recursos simbólicos para ubicar y dar sentido a los acontecimientos.

Así, en el momento de la caída del Reich, hubo imágenes de la entrada de los ejércitos de liberación a los campos. Hubo también algunos relatos de sobrevivientes en la inmediata posguerra. En ese momento, sin embargo, el énfasis público estaba en descubrir y documentar la magnitud de los crímenes. En el juicio de Nuremberg hubo solamente un testimonio de un sobreviviente. Fue un juicio donde “la prueba” fue fundamentalmente documental.¹¹ El gran cambio en el lugar del testimonio de los sobrevivientes ocurrió a partir del juicio a Eichman en Jerusalén, en 1961. El testimonio de sobrevivientes jugó allí un papel fundamental, no sola o necesariamente como prueba jurídica sino como parte de una estrategia explícita de quienes llevaron adelante la acusación: se trataba de traer al centro de la escena mundial la memoria del genocidio como parte central de la identidad judía. Aparece el “testigo” como elemento central del juicio, y a partir de entonces se instala lo que Wieviorka llama “la era del testimonio”, reproducida en escala ampliada en los años 80 y 90.¹² Una pregunta, sin embargo, permanece: ¿quién escucha?, ¿para quién se testimonia?

En el caso de la Shoah, fue necesario el paso del tiempo, e inclusive la llegada de una generación nacida en la posguerra que comenzó a interrogar a sus mayores, para reconocer e intentar dar contenido a la brecha histórica que se había creado en la capacidad social de testimoniar. Como ya fue dicho, los testimonios no fueron transmisibles o interpretables en el momento en que se producían los acontecimientos. Sólo con el paso del tiempo fue posible ser “testigo” del testimonio, en el sentido de desarrollar la capacidad social de escuchar y de dar sentido al testimonio del sobreviviente.¹³ Estamos aquí frente a una de las paradojas del “trauma histórico”, que señala el doble hueco en la narrativa: la incapacidad o imposibilidad de construir una narrativa por el vacío dialógico —no hay sujeto, y no hay oyente, no hay escucha. Cuando se abre el camino al diálogo, quien habla y quien escucha comienzan a nombrar, a dar sentido, a construir memorias. Pero se necesitan ambos, interactuando en un escenario compartido.¹⁴

El testimonio incluye a quien escucha, y quien escucha se convierte en participante, aunque diferenciado y con sus propias reacciones.¹⁵ En este contexto, el testimonio en una entrevista se convierte en un proceso de enfrentar la pérdida, de reconocer

¹¹.- Cfr. A. Wieviorka, *L'ère du témoin*, op. cit., y “From Survivor to Witness: Voices from the Shoah”, op. cit.

¹².- *Ibidem*. La temporalidad de las memorias no es lineal, sino que presenta quiebres, fracturas y hiatos temporales, cuya dinámica hay que atender. La urgencia de encontrar maneras sistemáticas de preservar testimonios de sobrevivientes de la Shoah se produjo varias décadas después del acontecimiento (primero con el Archivo Testimonial Audiovisual Fortunoff de la Universidad de Yale y con el museo Yad Vashem en Jerusalén; más recientemente con el proyecto de recolección de testimonios de sobrevivientes patrocinado por S. Spielberg). En la Argentina, el intento de organizar un Archivo de Historia Oral que incluya la recolección sistemática de testimonios fue una tarea central de Dora Schwarzstein en el marco de la *Asociación Memoria Abierta*, a partir de 2000.

¹³.- D. Laub, “An Event without a Witness: Truth, Testimony and Survival”, op. cit.

¹⁴.- En esta dirección, Laub señala los paralelos entre la escucha en la clínica psicoanalítica y la escucha en la entrevista testimonial. En ambos casos, dice, el pacto se basa en una presencia no obstructiva u obstruyente, pero visible y activa, de quien escucha. El equilibrio es inestable y difícil de mantener; la alerta es permanente. La narrativa de la víctima comienza en una ausencia, en un relato que todavía no se sustanció. Aunque haya evidencias y conocimientos sobre los acontecimientos, la narrativa que está siendo producida y es escuchada es el lugar donde, y consiste en el proceso por el cual, se construye algo nuevo. Se podría decir, inclusive, que en ese acto nace una nueva “verdad”.

¹⁵.- Sobre los detalles y los ejemplos, cfr. D. Laub, “An Event without a Witness: Truth, Testimony and Survival”, op. cit.

que lo perdido no va a retornar, “sólo que esta vez, con una sensación de que uno no sigue estando solo —que hay alguien que acompaña— ... alguien que dice ... Yo soy tu testigo”.¹⁶

Los modos en que el testimonio es solicitado y producido no son ajenos al resultado que se obtiene.¹⁷ Como señala Pollak, los testimonios judiciales, y en menor grado, los realizados frente a comisiones de investigación histórica, están claramente enmarcados por el destinatario. La entrevista de historia oral también implica que el testimonio es solicitado por alguien, pero se da en un entorno de negociación y relación personal entre entrevistador y entrevistado.¹⁸ Finalmente, la escritura autobiográfica refleja una decisión personal de hablar públicamente por parte de quien lo hace. Cada uno de estas u otras modalidades de expresión indican diferentes grados de espontaneidad, diferentes relaciones de la persona con su propia identidad, y diferentes funciones sociales del “tomar la palabra”.¹⁹

En todos los casos hay una presencia de otro que escucha activamente, aun cuando haya distintos grados de empatía. Cuando no ocurre este proceso empático, cuando el contar —repetitivo o no— no incluye a un otro que escucha activamente, puede transformarse en un volver a vivir, un revivir el acontecimiento. No necesariamente hay alivio, sino una reactualización de la situación traumática. “La ausencia de un oyente empático, o de manera más radical, la ausencia de un *otro a quien dirigirse*, un otro que pueda escuchar la angustia de las propias memorias y, de esa manera, afirmar y reconocer su realidad, aniquila el relato. Y es precisamente esta aniquilación final de una narrativa que *no puede ser escuchada* y de un relato que *no puede ser presenciado o atestiguado*, lo que constituye el golpe mortal”.²⁰

¿Cómo se genera la capacidad de escuchar? No se trata de la escucha “interna”, por parte de quienes comparten una comunidad y un nosotros. En ese ámbito, la narrativa testimonial puede llegar a ser una repetición ritualizada, más que un acto creativo de diálogo. Se requieren “otros” más extraños o ajenos, con capacidad de interrogar y expresar curiosidad por un pasado doloroso, que también tengan la capacidad de compasión y empatía. Sugiero que la “alteridad” en diálogo, más que la identificación, ayuda en esa construcción.²¹ Y esto no es siempre posible. Semprún se pregunta “¿Puede oírse todo?”.²²

Los psicoanalistas se especializan en esa labor de escucha, en función terapéutica y, por lo común, de manera individual. Para que haya proyectos sociales de escucha y rescate de testimonios se requiere no solamente la existencia de “emprendedores de la memoria”²³ sino algunas cualidades especiales de esos proyectos. Se requieren

¹⁶.- *Ibidem*, pp. 91-92.

¹⁷.- “Si la experiencia concentracionaria constituye un caso límite de toda experiencia humana, las experiencias testimoniales no lo son menos... La solicitud de hablar de recuerdos humillantes y la dificultad de hacerlo pueden fácilmente crear un sentimiento de obligatoriedad de testimoniar, pero también de tener que justificarse con relación a los hechos evocados y, por consecuencia, de sentirse no testigo sino acusado...”, M. Pollak, op. cit., p. 186.

¹⁸.- Schwarzstein, Dora, “Memoria e historia”, en **Desarrollo Económico**, n° 167, vol. 42, Buenos Aires, octubre-diciembre 2002.

¹⁹.- Cfr. Pollak, op.cit.; Bourdieu, Pierre, **¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos**, Madrid, Akal, 1985.

²⁰.- D. Laub, “Bearing Witness, or the Vicissitudes of Listening”, op. cit., p. 68.

²¹.- Esta idea de no ubicar la escucha del testimonio en la identificación sino en el diálogo con alguien diferente de uno/a mismo/a, que incluye silencios y secretos que no se pueden ni se quieren comunicar, es analizada por Sommer (1991) en el caso del testimonio de Rigoberto Menchú; cfr. Sommer, Doris, “Rigoberta’s Secrets”, en **Latin American Perspectives**, Issue 70, vol. 18, n° 3, 1991.

²².- J. Semprún, op. cit., p. 26.

²³.- Jelin, Elizabeth, **Los trabajos de la memoria**, Madrid/Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

entrevistadores y escuchas sociales comprometidos no solamente con “preservar” sino también atentos a los procesos subjetivos de quien es invitado a narrar.

En el plano societal, es posible identificar algunos de esos “otros” dispuestos a escuchar en el suceder de las generaciones. Nuevas generaciones que interrogan, que preguntan, sin los sobreentendidos que permean el sentido común de una generación o grupo social victimizado. También pueden cumplir esta función otros “otros” — quienes se acercan desde otros marcos históricos y otras culturas. El diálogo intercultural, como en muchos otros procesos sociales, es también aquí fuente de creatividad.

Hay otras dos cuestiones que pueden ser planteadas a partir de la reflexión sobre el exterminio nazi. El primero, señalado por Lanzmann con relación a los testimonios recogidos en su película *Shoah*, se refiere a la imposibilidad de comprender lo ocurrido. Lanzmann insiste en su punto. No se trata de comprender o entender las causas del exterminio para poder elaborar un mensaje orientado a la transmisión. Hacer la pregunta de por qué fueron muertos los judíos, dice Lanzmann, es una obscenidad.²⁴ No es desde la comprensión de causas y condiciones, de motivos o de conductas, que la experiencia se registra. Es, en todo caso, desde lo que no se comprende, desde lo que resulta incomprensible, que se genera el acto creativo de transmitir.²⁵

Esta imposibilidad de comprender puede ser entendida como límite. La pregunta del por qué y los intentos de desentrañar la matriz política, ideológica, psicológica, social y cultural que llevaron a la situación límite han sido motores permanentes de investigaciones e indagaciones en todos los ámbitos del saber. En este plano, no se trata de la obscenidad sino de la inquietud y la ansiedad del conocimiento. Escuchar el testimonio de quienes pasaron por la situación límite se torna, entonces, especialmente significativo.

Un segundo punto tiene que ver con la relación entre testimonio y “verdad”. Al trabajar sobre la relación entre testimonio y trauma, el eje de la consideración de la “verdad” se desplaza de la descripción fáctica —cuántas chimeneas había en Auschwitz es el tema en debate en relación a un testimonio de sobreviviente, entre entrevistadores e historiadores, como relata Laub²⁶— a la narrativa subjetivada, que transmite las verdades presentes en los silencios, en los miedos y en los fantasmas que visitan reiteradamente al sujeto en sus sueños, en olores y ruidos que se repiten. O sea, se reiteran aquí los dilemas de la “verdad histórica” y la fidelidad del recuerdo.²⁷

²⁴- “No entender fue mi ley de hierro durante los once años de la producción de *Shoah*. Me aferré a este rechazo a entender como la única actitud ética posible y al mismo tiempo como la única actitud operativa. Esta ceguera fue para mí la condición vital para la creación. La ceguera debe ser comprendida aquí como el modo más puro de la mirada, la única manera de no alejarme de una realidad que era literalmente enceguecedora...”, Lanzmann, Claude, “The Obscenity of Understanding: an Evening with Claude Lanzmann”, en Caruth Cathy (ed.), **Trauma. Explorations in Memory**, Baltimore/Londres, The Johns Hopkins University Press, 1995, p. 204.

²⁵- *Ibidem*.

²⁶- D. Laub, “Bearing Witness, or the Vicissitudes of Listening”, op. cit.

²⁷- Portelli, Alessandro, “O massacre de Civitella Val de Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum”, en Ferreira, Marieta de Moraes y Amado, Janaína (eds.), **Usos & abusos da História Oral**, Río de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas., 1998; Ricoeur, Paul, **La Mémoire, l'histoire, l'oubli**, París, Le Seuil, 2000 [hay trad. castellana: Ricoeur, Paul, **La Memoria, la historia, el olvido**, México, FCE, 2004]; Jelin, Elizabeth y Longoni, Ana (comps.), **Escrituras, imágenes y escenarios ante la represión**, Madrid/Buenos Aires, Siglo XXI, 2005. El tema de la “verdad” y la falta de correlación con la “verosimilitud” de un testimonio se pone en evidencia claramente en la historia de la recepción del texto de Koltitz, Zvi, **Iosl Rákovér habla a Dios**, Buenos Aires, FCE, 1998. En este caso, como lo relata Pal Badde, los lectores quisieron creer que la historia era verdadera, a pesar de las desmentidas reiteradas del autor, que insistía en que era un texto de ficción escrito en primera persona, y no, como se indica en el comienzo del relato, “En una de las ruinas del gueto de Varsovia, entre montículos de piedras y de huesos humanos calcinados, metido en una pe-

La relación entre trauma y la capacidad de narrar puede ser vista desde otro ángulo, el de la discursividad. Van Alphen también se pregunta sobre la imposibilidad de narrar el exterminio. ¿Es por la naturaleza del acontecimiento, por su carácter extremo? ¿O tiene que ver con restricciones y limitaciones del lenguaje, de los sistemas simbólicos disponibles? El autor señala que lo traumático del acontecimiento implica una “incapacidad semiótica” durante el acontecimiento mismo, que impide “experimentarlo” y representarlo en los términos del orden simbólico disponible. Esta incapacidad semiótica en el momento de testimoniar está usualmente anclada en las dificultades de los sobrevivientes de ocupar una posición de agente activo. Esto se puede manifestar en una subjetividad ambigua, donde el/la sobreviviente no logra ubicarse en ninguna de las dos posiciones ofrecidas por el marco interpretativo habitual: ¿sujeto activo u objeto pasivo del accionar de otros?, o inclusive, ¿víctima o responsable? Las dificultades para “tener la experiencia” de lo acontecido residen en la ambigüedad y en la ausencia de los recursos retóricos para manejarla. O puede estar presente la negación total de la subjetividad, donde los sobrevivientes se ven reducidos a la “nada”. Aunque pueden relatar algo de lo terrible que les ocurrió, lo hacen con distancia, sin emociones, como si su subjetividad hubiera sido asesinada en el campo.²⁸

La dificultad puede también estar ligada a la inexistencia de una trama o marco narrativo que permita relatar los eventos con alguna coherencia significativa, o porque los marcos interpretativos existentes resultan inaceptables por ser contradichos o negados por la trayectoria subjetiva del sobreviviente —por ejemplo, cuando se espera del testificante que cuente su biografía en términos de una temporalidad lineal, con un “antes” normal, una disrupción por las vivencias del exterminio, y un “después”, de reconstrucción.²⁹

Al tener este fundamento discursivo, y al depender de marcos narrativos existentes en una cultura, la cuestión del testimonio vuelve a un plano donde lo individual y lo colectivo se encuentran. La memoria —aun la individual—, como interacción entre el pasado y el presente, está cultural y colectivamente enmarcada; no es algo que está allí para ser extraída sino que es producida por sujetos activos que comparten una cultura y un *ethos*.

Los testimonios de la represión en el Cono Sur

En las primeras páginas del libro **Mi habitación, mi celda**, Lilian Celiberti relata los detalles de su secuestro (junto a sus dos hijos) en Porto Alegre, Brasil, y el traslado clandestino del grupo a Uruguay, primer paso de los años de prisión que ella su-

queña botella tapada, se encontró el siguiente testamento escrito en las últimas horas de ese gueto por un judío llamado Iosl Rákovér”, Z. Kolitz, op. cit., p. 9.

²⁸- van Alphen, Ernst, “Symptoms of Discursivity: Experience, Memory, and Trauma”, en **Recall in the Present**, Hanover, University Press of New England, 1999.

²⁹- E. van Alphen, op. cit.; también van Alphen, Ernst, **Caught by History. Holocaust Effects in Contemporary Art, Literature and Theory**, California, Stanford University Press, 1997, cap. 2. Si, como tan bien logra transmitir Semprún, se vive el campo de concentración como la muerte, la experiencia posterior trastoca los marcos interpretativos disponibles en términos de cursos de vida, porque el tiempo que va pasando aleja al sujeto de su propia muerte, idea contraria a la “normal” del curso de vida, en que a medida que pasa el tiempo, la propia muerte se hace más cercana. Se requiere mucho tiempo, y mucha capacidad de simbolización, para poder entonces narrar. Semprún escribió su testimonio cincuenta años después de su paso por Buchenwald, e indica que no lo hizo antes porque entre “la escritura y la vida”, eligió la segunda, Semprún, op. cit. Como ya fue señalado, la postura de Semprún no es la única posible. Hay otras maneras en que los sobrevivientes se vincularon con su identidad y su testimonio.

friría hasta su liberación en 1983.³⁰ El relato de la detención refleja que, como militante activa, conocía los peligros que corría y los sufrimientos que podía llegar a experimentar. Aun cuando en ese momento poco y nada se sabía públicamente sobre el Operativo Cóndor,³¹ transmite en el relato su conciencia del riesgo que corría y los cuidados que su actividad política requerían. O sea, aunque inesperado, el secuestro entraba en el campo de lo posible. Lo que seguramente no estaba en el campo de lo pensable era que ese secuestro iba a comprometer la vida de sus hijos.

En las páginas siguientes, relata las estrategias que intentó usar para evitar su traslado a Uruguay. Con la angustia de quien estaba en riesgo personal, pero que también sentía la responsabilidad por el destino de sus hijos, iba “inventando” maneras de desviar la ruta y el camino que sus represores tenían delineado para ella. Llegar a la frontera y convencer a sus secuestradores que había que volver a Porto Alegre, fracasar en el intento de hacer pública su situación y comprometer a las autoridades brasileñas, todo parece salir de una mente lúcida, creativa, activa, que elabora y funciona “a mil”. A pesar de la detallada descripción de sus acciones y de sus inteligentes movidas estratégicas, habla de esa situación como una vivencia “sin palabras”. La narrativa, sin embargo, no manifiesta falta de palabras. Esa reflexión sobre la falta de palabras, ¿es una “normalización” retrospectiva del evento, o una manera de nombrar un silencio que se impone sobre la memoria, aun en el presente?³²

Esta narrativa militante contrasta con muchos testimonios, especialmente de madres de detenidos-desaparecidos, que vivieron el momento de la irrupción forzada y la desaparición como algo totalmente inesperado e inexplicable.³³ En el caso de Celiberti, no hay vivencia de quiebre y hueco en el momento del secuestro. Lo habrá después, en la experiencia carcelaria. Lo hay, centralmente, en relación a sus hijos: “El momento de la despedida... lo viví muchas veces; no puedo pensarlo sin morir-me un poco...”³⁴. En el otro caso, la “catástrofe”³⁵ fue masiva y total; lo ocurrido no podía ser elaborado dentro de los marcos interpretativos disponibles. Muy pronto hubo que descartar las hipótesis pensables —que se lo/a llevaron “por error”—,

³⁰.- Celiberti, Lilian y Garrido, Lucy, **Mi habitación, mi celda**, Montevideo, Arca, 1989.

³¹.- Operativo de coordinación sistemática de acciones represivas por parte de las fuerzas armadas de Chile, Argentina, Uruguay, Brasil, Paraguay y Bolivia, cuya vigencia pudo ser comprobada con certeza a partir del descubrimiento y análisis de los archivos de la Policía Secreta de Paraguay en 1992 y de la apertura de documentos sobre el caso por parte del Departamento de Estado de Estados Unidos en 1999 y en la apertura de los archivos de los Departamentos de la Policía Secreta de Brasil; cfr. Boccia Paz, Alfredo, “‘Operativo Cóndor’: ¿un ancestro vergonzoso?”, en **Cuadernos para el Debate**, n° 7, Buenos Aires, IDES, 1999.

³².- Dove, Patrick, “Narrativas de justicia y duelo: testimonio y literatura del terrorismo de Estado en el Cono Sur”, en E. Jelin y A. Longoni, Ana, op. cit.

³³.- da Silva Catela, Ludmila, **No habrá flores en la tumba del pasado. La experiencia de reconstrucción del mundo de familiares de desaparecidos**, La Plata, Al Margen, 2001.

³⁴.- L. Celiberti y L. Garrido, op. cit., p. 21.

³⁵.- Tomo la noción de “catástrofe social” de R. Kaes, quien la elabora con relación a la de “catástrofe psíquica”: “Una catástrofe psíquica se produce cuando las modalidades habituales empleadas para tratar la negatividad inherente a la experiencia traumática se muestran insuficientes, especialmente cuando no pueden ser utilizadas por el sujeto debido a cualidades particulares de la relación entre realidad traumática interna y medio ambiente”, Kaës, René, “Rupturas catastróficas y trabajo de la memoria. Notas para una investigación”, en Puget, Janine y Kaës, René (eds.), **Violencia de Estado y psicoanálisis**, Buenos Aires, CEAL, 1991, p. 142. Una catástrofe social implica “el aniquilamiento (o la perversión) de los sistemas imaginarios y simbólicos predispuestos en las instituciones sociales y transgeneracionales, enunciados fundamentales que regulan las representaciones compartidas, las prohibiciones, los contratos estructurantes, los lugares y funciones intersubjetivos [...] Las situaciones de catástrofe social provocan efectos de ruptura en el trabajo psíquico de ligadura, de representación y de articulación. [...] Mientras que como Freud lo subrayó, las catástrofes naturales solidarizan el cuerpo social, las catástrofes sociales lo desagregan y dividen”, R. Kaës, op. cit., pp. 144-145.

cuando después de recorrer diversas comisarias y llamar a todos los conocidos “influyentes” pidiendo ayuda para encontrar al/a la desaparecido/a la respuesta era el vacío, la ausencia, la negación de la existencia de la persona.

En estos casos, parecería que estamos frente a un devenir traumático, que implica un quiebre en la capacidad de vivir una “experiencia” con sentido. Hay una suspensión de la temporalidad, expresada en los retornos, las repeticiones, los fantasmas recurrentes. Por contraste, la posibilidad de dar testimonio —en sus diversos sentidos— requiere un tiempo de reconstrucción subjetiva, una toma de distancia entre presente y pasado. Consiste en elaborar y construir una memoria de un pasado vivido, pero no como una inmersión total. “Regreso, pero no del todo”, dice Celiberti.³⁶ Una parte del pasado debe quedar atrás, enterrado, para poder construir en el presente una marca, un símbolo, pero no una identidad (un re-vivir) con ese pasado.

En síntesis, hay dos vínculos que son simultáneamente acercamientos y distanciamientos involucrados en el testimonio; ambos, creo, necesarios para la (re)construcción del sí mismo, de la identidad personal. En primer lugar, una relación con un/a “otro/a”, que pueda ayudar, a través del diálogo desde la alteridad, a construir una narrativa social con sentido. Prácticamente todos los relatos testimoniales tienen esta cualidad dialógica, de alguien que pregunta, que edita, que ordena, que pide, que “normaliza”. Y esta alteridad se traslada después al vínculo con el lector. No se espera identidad, sino reconocimiento de la alteridad. Esta cualidad de diálogo es clara en los testimonios recogidos en archivos de historia oral, donde entrevistadores capacitados estimulan el recuerdo y ayudan a enmarcar la narrativa personal. También en los testimonios judiciales e históricos. En la escritura autobiográfica, puede estar explícita la presencia del/a interlocutor/a, como en el caso de Celiberti. O puede estar implícita o reflejada en los “agradecimientos”.

En segundo lugar, la relación con el pasado es simultáneamente de acercamiento y de distanciamiento. Regresar a la situación límite, pero también regresar *de* la situación límite. Sin esta segunda posibilidad, que significa salir y tomar distancia, el testimonio se torna imposible. Referirse a la experiencia de la muerte, como lo hace Semprún, y también Celiberti, requiere no re-vivir sino poder incorporar la vida del presente, del después, en ese retorno y al mismo tiempo incorporar los restos del pasado en la vida presente. Ubicar a la memoria en el presente agrega una cualidad fundamental, que permite a los sobrevivientes construir y acceder al pasado, por suerte sin regresar del todo a sus horrores.

En Argentina, a lo largo de las últimas décadas las transformaciones en el escenario público a partir de la dictadura y la transición implicaron también un giro en el sentido del testimonio. Hubo en un primer momento algunos testimonios de sobrevivientes que lograron salir del país, escuchados con sorpresa y no sin desconfianza por muchos en Argentina. Los listados de víctimas de los organismos de derechos humanos y la visita de la Comisión de la OEA fueron el punto de partida de la visibilidad pública de la represión en el país. Estaban basados en denuncias de desapariciones hechas por familiares, que ponían en la esfera pública su testimonio de la ausencia y el vacío sin explicación. Luego fue la CoNaDeP, con su mandato legitimado por el gobierno nacional, quien “dio la palabra” y estableció el espacio testimonial como constructor de “verdad” —esa verdad que, cuando se produce en un momento en que del otro lado hay capacidad de escuchar, tiene en la personalización del relato su fuente de mayor impacto social, sea por mecanismos de identificación o de extrañamiento y distancia.

³⁶.- L. Celiberti y L. Garrido, op. cit., p. 21.

Siguió después el juicio a los ex-comandantes. Hubo cientos de testigos, en meses y meses de recolección de testimonios como parte de un proceso difícil de construcción de la prueba jurídica. Tarea para nada sencilla que se basó en el testimonio de víctimas, familiares y testigos, ya que los registros y archivos militares no estaban disponibles. Esto implicó el reconocimiento de sus voces y de su derecho a hablar. El testimonio, sin embargo, debía ser presentado conforme a las reglas legales de la evidencia aceptable. Lo que no podía ser mostrado (el acto de agresión) debía ser narrado, pero en condiciones precisas y controladas, de modo que lo que se denunciaba pudiera ser verificado. De hecho, lo aceptable como prueba jurídica es la herida corporal. Los sentimientos y el sufrimiento no pueden ser medidos o incluidos en el proceso judicial; tampoco las ideas o ideologías de los testigos —lo cual producía una “despolitización” del conflicto social precedente. Durante las sesiones de testimonios, tanto sentimientos como ideologías debían ser suspendidos. Cuando un/a testigo se veía envuelto/a en emociones, los jueces suspendían el testimonio hasta que la calma volviera. Este patrón intermitente tuvo un efecto muy especial: el mensaje subyacente era que, en todo su detalle, en su totalidad, la experiencia no podía ser narrada; menos aun podía ser escuchada.

El testimonio judicial es una narrativa personal de una experiencia vivida, pero el marco jurídico lo quiebra en pedazos y componentes: el requerimiento de identificación personal, el juramento de decir la verdad, la descripción detallada de las circunstancias de cada acontecimiento. El discurso del/a testigo tiene que desprenderse de la experiencia y transformarse en evidencia. Si la desaparición es una experiencia para la cual no hay ley y no hay norma, en la cual la víctima deja de existir como sujeto de derechos, el testimonio en la corte (de la propia víctima y de quienes han estado buscándola) se convierte en un acto que insiste en el reconocimiento y en la legitimación de su palabra.

En ese mismo período, durante la primera mitad de los años ochenta, comenzaron a ser publicados, fuera del país, algunos textos que pretendían dar cuenta de la militancia política y la represión estatal, escritos por exiliados.³⁷ Estos textos, ligados a la militancia, la represión y la traición, tuvieron un formato novelado, contrastando con los textos personalizados de denuncia de los exiliados de las represiones en el Cono Sur, textos (como el de Valdés sobre Chile) en que el foco del relato estaba puesto más en la represión estatal sobre los cuerpos de las víctimas que en la acción militante o política previa.³⁸

En la década de los noventa hubo una profusión de testimonios de sobrevivientes de campos clandestinos de detención, de exiliado/as y ex preso/as políticos de países del Cono Sur. Las iniciativas incluyeron textos autobiográficos y otros basados en mediaciones y proyectos de terceros, así como iniciativas de archivos de historia oral, entrevistas y programas de televisión, y el cine documental. No se trata de fenómenos ligados solamente al mercado (lo que los críticos literarios llaman “el boom del testimonio y la biografía”) sino a complejas búsquedas de sentidos personales y a la reconstrucción de tramas sociales. De manera central, estos proyectos tienen también un propósito político y educativo: transmitir las memorias de experiencias co-

³⁷- Bonasso, Miguel, **Recuerdo de la muerte**, Buenos Aires, Puntosur, 1998 (1ª ed.: 1984); Díez, Rolo, **Los compañeros**, La Plata, de la Campana, 2000 (1ª ed.: 1987); ambos textos son analizados por Ana Longoni, “Traiciones. La figura del traidor (y la traidora) en los relatos acerca de los sobrevivientes de la represión”, en E. Jelin y A. Longoni, op. cit.

³⁸- Valdés, Hernán, **Tejas verdes. Diario de un campo de concentración en Chile**, Santiago de Chile, LOM-CESOC, 1996. Sobre estas distinciones, cfr. Nofal, Rossana, **La escritura testimonial en América Latina. Los imaginarios revolucionarios del Sur. 1970-1990**, Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, 2002.

lectivas de lucha política, así como los horrores de la represión, en un intento de indicar caminos deseables y marcar con fuerza el “nunca más”.³⁹

El giro testimonial incluye otras facetas, más ambiguas y problemáticas: ¿cómo deben interpretarse las confesiones y testimonios de represores?⁴⁰ ¿En qué clave leer los testimonios de quienes, después de ser secuestrados, se tornaron colaboradores con el régimen militar? La crítica cultural de la región ha hecho contribuciones importantes al análisis e interpretación de esos textos, mostrando las ambigüedades y zonas grises presentes. Así, en su análisis de las autobiografías de dos mujeres chilenas que se tornaron “traidoras” y después de la transición testimoniaron para acusar a los represores, Richard muestra los intrincados caminos por los que la narrativa es parte de los intentos de reubicarse socialmente en un presente complejo y difícil.⁴¹

En síntesis

El testimonio como construcción de memorias implica multiplicidad de voces, circulación de múltiples “verdades”; también de silencios y cosas no dichas —como en el libro de Marta Diana, donde las mujeres entrevistadas nunca hablan de su participación activa en la lucha armada.⁴² Los silencios y lo no dicho pueden ser expresiones de huecos traumáticos. Pueden ser también, como en los silencios “culturales” de Rigoberta Menchú, estrategias para marcar la distancia social con la audiencia, con el otro.⁴³ O responder a lo que los otros están preparados para escuchar.⁴⁴ Pero pueden también reflejar una búsqueda de restablecer la dignidad humana y “la vergüenza”, volviendo a dibujar y marcar espacios de intimidad, que no tienen por qué exponerse a la mirada de los otros.⁴⁵

El dolor y sus marcas corporales pueden impedir su transmisibilidad, al remitir al horror no elaborable subjetivamente. El sufrimiento traumático puede privar a la víctima del recurso del lenguaje, de su comunicación, y esto puede impedir el testimonio, o permitir hacerlo “sin subjetividad”. Pero también está el límite puesto por los otros, por su imposibilidad de comprender aquello que entra en el mundo corporal y subjetivo de quien lo padece. Las huellas traumáticas, silenciadas muchas veces para evitar el sufrimiento de quien las ha padecido, pueden no ser escuchadas o negadas por decisión política o por falta de una trama social que las quiera recibir. Se crea un medio donde el silencio “suspende” y deja inmóvil su expresión y circulación. Esto puede llevar a una glorificación o a la estigmatización de las víctimas, como las únicas personas cuyo reclamo es validado o rechazado. En cualquiera de los dos casos, la disociación entre las víctimas y los demás se agudiza.

³⁹.- Un nuevo giro en las voces que son buscadas y escuchadas —que remite a la legitimidad social de la palabra— tuvo lugar en Buenos Aires a partir de la decisión oficial de transformar la ESMA en un lugar de memoria. A partir de allí, las voces de lo/as sobrevivientes, que habían estado relativamente silenciadas o en segundo plano, comienzan a ocupar de manera predominante la esfera pública.

⁴⁰.- Feld, Claudia, “La construcción del ‘arrepentimiento’”, en *Cadernos de Antropología e Imagem*, n° 2, vol. 13, Río de Janeiro, EdUERJ, 2001.

⁴¹.- Richard, Nelly, *Residuos y metáforas*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 1998; Franco, Jean, “Gender, Death and Resistance: Facing the Ethical Vacuum”, en Corradi, Juan; Weiss Fagen, Patricia y Garretón, Manuel (eds.), *Fear at the Edge. State Terror and Resistance in Latin America*, California/ Oxford, University of California Press, 1992, cap. 2; A. Longoni, op. cit..

⁴².- Diana, Marta, *Mujeres gerrilleras. La militancia de los setenta en el testimonio de sus protagonistas femeninas*, Buenos Aires, Planeta, 1996.

⁴³.- D. Sommer, op. cit.

⁴⁴.- Pollak y Heinich, op. cit.

⁴⁵.- Amati Sas, Silvia, “Recuperar la vergüenza”, en J. Puget y R. Kaës, op. cit.

En el testimonio personal, quienes sufrieron directamente comienzan a hablar y narrar su experiencia y sufrimiento. Es al mismo tiempo una fuente fundamental para recoger información sobre lo sucedido, un ejercicio de memoria personal y social en tanto narrativa que intenta dar algún sentido al pasado, y un medio de expresión personal y creativa, tanto por parte de quien relata como de quien pregunta o escucha.

Hay dos consideraciones para introducir en este punto. En primer lugar, si bien a primera vista parecería que la posibilidad de narrar implica un quiebre del hueco traumático y del silencio, no siempre es así. Existen casos en que aunque se responda a preguntas de entrevistadores o se logre “contar”, las dificultades y obstáculos narrativos son enormes, reflejando la discrepancia entre la vivencia y la ausencia de marcos narrativos para decirlo.⁴⁶ Hay testimonios que carecen de subjetividad; otros que son repeticiones ritualizadas del relato del sufrimiento.⁴⁷ A su vez, quien escucha puede llegar a sentir extrañamiento y distancia. Estas posibilidades de escuchar varían a lo largo del tiempo: parecería que hay momentos históricos aptos para escuchar, y otros en los cuales esto no ocurre. Hay también momentos en que el clima social, institucional y político está ávido de relatos; otros donde domina la sensación de saturación y de exceso. Nuevamente aquí debemos plantear la urgencia de historizar, de incluir la temporalidad y la historicidad de las narrativas personalizadas y de las posibilidades de escuchar.

En segundo lugar, se torna necesaria una palabra de alerta sobre las “bondades” del testimonio y el marco interpretativo que utilizamos para ubicar su sentido. Hay un modelo o marco, que incluye un proceso psicológico de sufrimiento y trauma, proceso de duelo y curación a través de la separación y aceptación de la pérdida. En este proceso individual e interpersonal, el hablar y contar tienen su lugar, a veces catártico o terapéutico. En esta época que nos toca vivir, en la cual a través de los medios de comunicación de masas se plantea una “publicización” de la vida privada en los “talk shows” y los “reality shows” que banalizan los sentimientos y la intimidad, se corre el riesgo de que el género testimonial caiga en la exposición (¿excesiva?) y en la espectacularización del horror. Si el terrorismo de Estado y la represión violaron la intimidad y los cuerpos humanos, la reconstrucción de la identidad requiere reconstruir también los espacios privados y la intimidad. En este contexto, las modas testimoniales corren peligros sobre los que hay que alertar.

Por otro lado, la importancia personal e individual de hablar y encontrar una escucha no deben reemplazar, ocultar u omitir los otros planos de trabajos de la memoria. La ola testimonial no puede reemplazar la urgencia de respuestas políticas, institucionales y judiciales a la conflictividad del pasado, además de las personales, las simbólicas y las morales o éticas.

⁴⁶.- En sus trabajos sobre la violencia política en el área de Ayacucho, del Pino y Theidon (1999) muestran cómo las memorias de los campesinos están construidas a partir de la intersección de sus cosmovisiones de origen indígena y la relativamente nueva introducción de religiones evangélicas que proveen un nuevo marco interpretativo para dar sentido al pasado violento reciente; cfr. del Pino, Ponciano y Theidon, Kimberly, “‘Así es como vive gente’: procesos deslocalizados y culturas emergentes”, en Degregori, Carlos Iván y Portocarrero, Gonzalo (eds.), **Cultura y globalización**, Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 1999; cfr. también Del Pino, Ponciano (2003), “Uchuraccay: memoria y representación de la violencia política en los Andes”, en Jelin, Elizabeth y Del Pino, Ponciano (comps.), **Luchas locales, comunidades e identidades**, Madrid/Buenos Aires, Siglo XXI, 2003; y Theidon, Kimberly, **Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de reconciliación en el Perú**, Lima, IEP, 2004.

⁴⁷.- E. van Alphen, “Symptoms of Discursivity: Experience, Memory, and Trauma”, op. cit.

Voces de la oposición: dictadura y transición política en Brasil

Marieta de Moraes Ferreira

El régimen militar inaugurado en 1964 constituyó un momento importante de la historia política brasilera contemporánea, en el cual se impusieron severos límites a la participación política de los ciudadanos. Más allá de todas las restricciones, las luchas de resistencia estuvieron presentes y atravesaron los llamados años de plomo de la dictadura (1964-1974) y el período de la transición que condujo al país de vuelta a la democracia y a una nueva Constitución (1974-1988). Los que participaron de esas luchas, y sobrevivieron, no siempre tuvieron el mismo destino: mientras algunos fueron beneficiados por la victoria del movimiento de redemocratización, otros cayeron en el olvido.¹

El objetivo de este trabajo es comprender los mecanismos de construcción de una memoria de la izquierda en Brasil, de manera de recuperar aspectos olvidados y reconsiderar los elementos preservados. La estrategia adoptada para emprender tal tarea fue focalizar, a través de la memoria, algunas trayectorias de individuos que participaron en Río de Janeiro del movimiento de oposición al régimen militar. Mi interés no era trabajar con militantes de las organizaciones clandestinas encuadradas en la lucha armada, ya estudiados en otros trabajos, y si recuperar el recorrido de individuos que tuvieron actuación política en espacios institucionalizados. Escuché, así, siete testimoniantes que me permitieron captar diferentes ángulos de la lucha política y diferentes visiones del proceso en curso. Algunos tuvieron actuación parlamentaria, otros estuvieron al frente de entidades representativas del movimiento social, otros, todavía, fueron responsables por las articulaciones entre la vida partidaria legal y las organizaciones clandestinas. Un rasgo, de todas formas, los unía: a partir de la concreción del proceso de apertura política y del restablecimiento de las reglas electorales democráticas, ellos no consiguieron garantizar sus espacios políticos y fueron en su gran mayoría derrotados en los diferentes conflictos que disputaron. Esa pérdida de espacio se tornó más visible a partir de la elección de 1982, que contó con la participación de ex-exiliados retornados al país gracias a la amnistía, y que funcionó como una divisora de aguas en el cuadro político-electoral de Río de Janeiro y de Brasil.

Esos individuos, con sus trayectorias diferenciadas, representaron importantes voces de oposición al régimen y concentraron su actuación especialmente en el período comprendido entre 1970, cuando se realizó la primera elección después de decretado el *Ato Institucional n° 5*, que trajo fuertes restricciones al proceso electoral, y 1985, cuando por primera vez fue electo por voto directo el intendente de Río de Janeiro, Saturnino Braga, y por voto indirecto fue electo el primer candidato civil a la presidencia de la República desde 1960, Tancredino Neves.

¹.- Cuando visité Buenos Aires en 2001 planifiqué con Dora Schwarzstein, organizar un workshop sobre Dictadura y Transición Política, enfocando la experiencia de diferentes países. Su pérdida inviabilizó nuestro proyecto, pero este texto nació en función de aquella idea inicial.

La oposición: escenarios y actores

Para que se pueda comprender el escenario en el que se movieron los actores cuyos testimonios vamos a examinar, sería interesante recordar algunos hechos ligados al cuadro político-institucional de la época.

Al contrario de lo que sucedió en otras ocasiones en Brasil, o en otros países, el golpe de Estado que instituyó el régimen autoritario en 1964 no disolvió el Congreso. De todas formas, en 1965 fueron disueltos todos los partidos políticos existentes y creados apenas dos: el ARENA², de apoyo al gobierno, y el MDB³, de oposición. Para los más radicales, esa oposición consentida era apenas un simulacro de oposición: el MDB era “el partido del sí”, y el ARENA, “el partido del sí, señor”. Ese desprecio inicial por el MDB no le impidió al mismo cobijar un ala radical, conocida como “auténtica”, y de articularse con organizaciones clandestinas de la izquierda. Pero el partido incluía también alas más moderadas, o directamente “dóciles” frente al régimen militar, lo cual siempre generó tensiones internas.

En 1979, ya después de la concesión de la amnistía, una reformulación partidaria reintrodujo en el país el pluripartidismo, y la oposición se fragmentó: al lado del ahora PMDB⁴, surgieron el *Partido dos Trabalhadores*, el PT, resultante del movimiento sindical de San Pablo, y el PDT⁵, heredero del antiguo *Partido Trabalhista Brasileiro* pre 1964. Pasemos ahora al corpus de entrevistados.

Lysaneas Maciel (1926-1999), inició la carrera política como consecuencia de su participación en comisiones internacionales de derechos humanos, como miembro de la Iglesia Presbiteriana. Fue elegido diputado federal en 1970 y reelecto en 1974, pero fue proscrito en 1976. Amnistiado en 1979, ingresó al PT, fue candidato al gobierno del Estado de Río de Janeiro en 1982, pero fue derrotado.

Heloneida Studart, periodista, dirigente sindical y militante del PCB⁶, se integró en la lucha por la creación del Centro de la Mujer Brasileira, donde tuvo una actuación destacada. Su carrera parlamentaria se inició en 1978, cuando fue elegida diputada estadual por el MDB. En seguida se sumó a la lucha por la amnistía. Fue derrotada al intentar la reelección en 1982.

Iramaya Benjamin, nacida en 1923, química, funcionaria pública y madre de familia, pasó a militar políticamente después de la prisión de sus hijos, que ingresaron a la lucha armada en los años 70 y fueron ambos presos y expulsados del país. Fue una de las fundadoras y presidenta del Comité Brasileiro de Amnistía (CBA). En 1982 fue candidata a diputada federal por el PT, pero no consiguió ser elegida.

Modesto da Silveira, nacido en 1927, fue militante del PCB y abogado de presos políticos. En 1978 se postuló por primera vez a diputado federal por el MDB y fue elegido. Se destacó en su actuación parlamentaria por la defensa de los derechos humanos, la denuncia de torturas y el combate a la dictadura. Con el pluripartidismo, se mantuvo en el PMDB, se postuló a la reelección en 1982 y fue derrotado.

Raymundo de Oliveira, profesor universitario. En 1978 fue candidato a diputado estadual por el MDB y conquistó su primer mandato. Con la vuelta del pluripartidis-

²- Aliança Renovadora Nacional [n. de. t.].

³- Movimento Democrático Brasileiro [n. de. t.].

⁴- La legislación del pluripartidismo incluía una cláusula que exigía a todos los movimientos, si querían participar en las elecciones, a denominarse como Partido. Esto obligó al MDB a anteponer dicho término a su propio nombre, resultando el Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB) [n. de. t.].

⁵- Partido Democrático Trabalhista [n. de. t.].

⁶- Partido Comunista Brasileiro [n. de. t.].

mo, defendió el mantenimiento de un frente de izquierda bajo la égida del PMDB. Intentó, sin éxito, la reelección en 1982.

Arlindenor Pedro de Souza, nacido en 1947, no hizo carrera parlamentaria. Desde temprano ingresó a la militancia política. Como militante de organizaciones clandestinas estableció conexiones con la vida partidaria legal ingresando al MDB en 1975.

Francisco Amaral, inició su militancia vinculado al PCB, actuando en el movimiento comunitario de la Baixada Fluminense (región que comprende municipios del Gran Río, como Nova Iguaçu y São João do Meriti). Ingresó al MDB en 1970 y en 1974 y 1978 fue electo diputado estadual. Ejerció un importante papel en el vínculo entre los liderazgos de izquierda del MDB carioca y los liderazgos comunitarios de Nova Iguaçu. En 1982 fue derrotado como candidato a diputado federal por el PMDB.

Tenemos así, por lo tanto, cinco hombres y dos mujeres; cinco parlamentarios que ejercieron mandatos (Lysaneas, Heloneida, Modesto, Raymundo y Francisco Amaral); una líder destacada del movimiento por la amnistía (Iramaya); un elemento de articulación entre las organizaciones clandestinas y el MDB (Arlindenor).

La afirmación de esos liderazgos fue el resultado de un vacío político, sentido en todo el país, pero especialmente en Río de Janeiro, por las persecuciones y el exilio de los principales líderes de izquierda actuantes en el período pre-64. Aunque sus trayectorias fuesen distintas, algunos puntos comunes las aproximaban: un pasado de militancia política en organizaciones de izquierda, la opción de no involucrarse directamente con la lucha armada y la creencia de que la mejor estrategia en la lucha por la redemocratización, en aquel momento, era actuar en espacios legales, como el Parlamento o los movimientos sociales no clandestinos. En sus respectivos espacios de lucha política, todos esos actores direccionaron sus fuerzas para la defensa de la libertad, el combate a la censura y la denuncia de torturas y de violaciones a los derechos humanos. Ninguno de ellos poseía, sin embargo, una experiencia partidario-electoral previa consistente. Incluso aquellos que ya militaban en el PCB, lo hacían en la clandestinidad y no tenían una práctica como profesionales de la política partidaria legal.

Los avances de la redemocratización, con la amnistía y la vuelta de los exiliados, la reformulación del sistema partidario y el retorno a las elecciones directas para los gobiernos de los estados, inauguraron un nuevo momento histórico y obligaron a esos actores a rehacer sus estrategias. Hasta el fin de los años 70, los opositores al régimen militar actuaban en las filas del bipartidismo y tenían un blanco común —el combate al régimen—; en la nueva situación se abrió un abanico amplio de opciones partidarias. Las oposiciones, en aquel momento, se dividieron y siguieron caminos diferentes, además de contar con nuevos actores, en función del retorno de los exiliados.

En el estado de Río de Janeiro las elecciones de 1982 trajeron la derrota para aquellos que habían permanecido en el país. Aquellos que habían sido alejados por el régimen militar vinieron a disputar los votos de la izquierda y salieron victoriosos. Era como si las antiguas consignas se hubieran tornado anacrónicas. Tratábase ahora de elaborar nuevos proyectos, más específicos y volcados hacia las nuevas demandas de una sociedad que salía de la dictadura. Y muchos de aquellos que contribuyeron para que eso sucediese no pudieron cumplir ese nuevo papel.

Memoria, resistencia y olvido

El análisis de los testimonios recogidos destaca dos momentos fundamentales en la trayectoria de los entrevistados —las elecciones de 1978 y el movimiento por la amnistía, y las elecciones de 1982. El primero fue vivido como un momento de victoria, mientras que el segundo significó una dura experiencia de derrota. Contradictoriamente, la Edad de Oro de la militancia contra la dictadura, para los testimoniados, está situada durante el régimen militar. Fue en esa etapa que vivieron los momentos más dramáticos, pero también los más gloriosos, de enfrentamiento a los órganos de la represión, de defensa de las poblaciones carenciadas y de total sintonía con sus bases.

Heloneida Studart, candidata a diputada federal en 1978, relata cómo fue su campaña: “Armaron [la campaña] para mí. Lo único que hice fue ir a los lugares, acompañada de un pequeño equipo, y hablar. Los mitines en las favelas fueron extremadamente emocionantes”⁷. Ya elegida, su actuación como diputada, en defensa de las grandes causas, es descrita así: “Yo me acuerdo que ese mandato giró mucho en torno a la lucha agitativa, de la lucha por la amnistía, por la redemocratización [...] El gran tema era la cuestión de la democracia, de las libertades, de la vuelta del estado de derecho”⁸.

Modesto da Silveira, elegido diputado federal en la misma ocasión, declara que su mandato estaba al servicio de la “lucha por el fin de la tortura, por la amnistía, por los derechos humanos en general y por la reconquista de la democracia”⁹.

Iramaya Benjamin, recuerda con orgullo la creación del Comité Brasileiro por la Amnistía: “La campaña por la amnistía comenzó a tomar importancia. Porque nosotros, los del Comité, no éramos fáciles, salíamos a las calles. Hicimos aquellos adhesivos con la consigna *Amnistia Amplia, General e Irrestrita* y nos poníamos en las esquinas entregándolos para que las personas los pongan en los autos”¹⁰. Los resultados de esa lucha también merecen destacarse: “¡El retorno [de los exiliados] fue una alegría! Ellos avisaron que llegarían tal día, vuelo tal, nosotros íbamos para el aeropuerto, con miedo de que la represión los agarrase, y hacíamos un alboroto de aquellos, con bombo, matraca, pancartas y banderas. Hasta que la ley fue aprobada”¹¹.

Raymundo de Oliveira describe así su actuación como diputado estadual: “Lo que yo quiero decir es lo siguiente: yo no era un diputado estadual, era un político nacional. Trataba de temas nacionales: lucha por la democracia, Constituyente, defensa de Cuba... La campaña por la amnistía nos movilizó a todos. La amnistía no alcanzaba a los que tenían ‘crimen de sangre’, y nosotros estábamos intentado ampliarla para soltar a todos los compañeros que estaban presos”¹².

Estos relatos permiten captar el entusiasmo y las esperanzas implícitas en las acciones de esos militantes. Sin embargo, un clima diferente emerge de los testimonios relacionados con el segundo momento mencionado. Las memorias de las elecciones de 1982, al describir el desencuentro entre los testimoniados y sus bases electorales, expresan un cierto desaliento. Es preciso ver que no fue sólo la presencia de los ex-

⁷.- Ferreira, Marieta de Moraes; Rocha, Dora y Freire, Américo (orgs.), **Vozes da Oposição**, Río de Janeiro, Graffline, 2001, p. 75.

⁸.- *Ibidem*.

⁹.- *Ibidem*, pp. 119-120.

¹⁰.- *Ibidem*, p. 143.

¹¹.- *Ibidem*.

¹².- *Ibidem*.

exiliados lo que motivó ese desencuentro. Las contradicciones del propio PMDB, heredero del MDB, también pesaron: hasta poco tiempo antes el ala izquierda del partido combatía al ala más conservadora, acusada de connivencia con el régimen. Y fueron justamente los conservadores que designaron, en aquel momento, el candidato del PMDB al gobierno del estado de Río de Janeiro.

Evaluando las perspectivas electorales de 1982, Raymundo de Oliveira declara: “La dictadura frente a todo aquel movimiento, del MDB creciendo, optó por acabar con los dos partidos, porque una elección con MDB y ARENA se habría transformado en plebiscito, y era fácil ver el resultado: el ARENA cayendo y el MDB creciendo. Cuando la dictadura optó por disolver los partidos, defendí que todos nosotros continuásemos juntos en el sucesor del MDB, que era el PMDB”¹³.

El testimonio de Arlindenor Pedro de Souza expresa con claridad el significado de las elecciones de 1982 para los militantes de la izquierda del MDB, que no sólo se vieron delante de nuevos partidos de izquierda, como que fueron obligados a defender un candidato al gobierno del estado que habían combatido en el pasado: “Fue la peor experiencia que yo tuve en mi vida. Hasta entonces nosotros éramos los dueños de la calle en Río de Janeiro, no había nadie que disputase con nosotros. Y ahí surgió un tipo de persona, un pueblo, que yo nunca había visto en mi vida [...] La elección del candidato del PDT fue una elección eminentemente popular. Aparecían autos de él con boletas, y las personas avanzaban para agarrar aquellas boletas. Fue una cosa que barrió Río de Janeiro, a partir de aquel debate en la televisión, y nosotros quedamos completamente sin preparación, atónitos, porque pasamos a ser agredidos con el mote que le atribuíamos anteriormente a los conservadores del PMDB: ‘¡Ladrón! ¡Corrupto!’ ‘Pero, che, ¿y mi pasado?’ ‘¡Qué pasado, pibe! ¡No hay ningún pasado!’ Fue un verdadera purga a la que fuimos sometidos, y no elegimos a nadie”¹⁴.

El testimonio de Iramaya Benjamin sobre las elecciones de 1982 expresa la misma sorpresa desalentada: “Entré al PT, y en el 82 fue candidata a diputada federal. La gente creyó que como el movimiento de amnistía se había extendido [...] yo podría ser electa, ¡pero qué va! No, no fui elegida”¹⁵.

Las palabras de Francisco Amaral acerca de las elecciones de 1982 expresan el mismo sentimiento de lejanía del electorado con respecto a los candidatos de la izquierda del PMDB: “Los choferes de la plaza de Mesquita, la gran mayoría votaba conmigo [...] Pasa un tiempo, y yo vuelvo allá ¡con el candidato del ala conservadora del PMDB! Ellos se reunieron y me llamaron: ‘Escuchá, Amaral. Esta vez nosotros no te vamos a votar’”¹⁶.

Recordando la elección de 1982, Modesto da Silveira relata: “Fue una campaña muy difícil, porque, primero, había habido el fraccionamiento [...] A pesar de que nosotros tuviéramos el apoyo o el respeto sistemático de la izquierda, era una izquierda dividida. Eso dificultó mucho. Era necesario también tener dinero, y nosotros no teníamos recursos para la campaña. Casi todos los que habíamos ganado en el 78 perdimos en el 82”¹⁷.

En los relatos presentados, la explicación para el reconocimiento por parte del electorado en la nueva coyuntura, para el olvido de las luchas emprendidas contra el régimen militar, se vincula a la manipulación de los medios de comunicación y a la falta de recursos materiales para afrontar las campañas electorales. Todavía todos

¹³.- *Ibidem*, p. 177.

¹⁴.- *Ibidem*, p. 220.

¹⁵.- *Ibidem*, p. 152.

¹⁶.- *Ibidem*, p. 260.

¹⁷.- *Ibidem*, p. 124.

creen que la mejor opción para llevar a buen término la lucha contra la dictadura habría sido mantener un frente amplio que garantizase la unión de las oposiciones. La expectativa de que los líderes exiliados, al regresar al país, en vez de crear nuevos partidos, se sumasen al PMDB, que hasta entonces conducía las luchas por la redemocratización, no se concretó. Es visible el decepción de los testimoniantes frente al curso de los acontecimientos a partir de la instalación del pluripartidismo y del compromiso de los líderes de izquierda en la formación de nuevos partidos, llevando a la tan temida fragmentación de las oposiciones.

La creencia en que el pasado de las luchas sería un pasaporte para asegurar la reelección en los comicios que vendrían posteriormente, también se desvaneció. Los líderes recién llegados del exilio desplazaron a un segundo plano a aquellos que se habían quedado en el país y luchado en casa contra la dictadura.

“Una herencia sin testamento”

Pasados 20 años, reconocer y aceptar la nueva realidad que se instaló en el viraje de los años 70 y elaborar los errores de las evaluaciones hechas en aquel momento, se presenta como algo bastante difícil. En las narrativas presentadas no se percibe una visión crítica de las opciones hechas en el pasado. Aun con diferencias entre un testimonio y otro, el camino seguido en 1982 todavía es visto como el más correcto, aún cuando haya costado el sacrificio personal de militantes que asistieron a la victoria de sus banderas pero perdieron su lugar. La participación de ese grupo puede ser pensada en la perspectiva presentada por Hannah Arendt en su texto **Entre el pasado y el futuro**.¹⁸ Para analizar el destino, después de la victoria, de los intelectuales encuadrados en la Resistencia que luchó por la liberación de Francia, durante la Segunda Guerra, la autora trabaja con la noción de “tesoro perdido”. Ese tesoro consistiría en la experiencia compartida de un compromiso que permitirá a aquellos intelectuales una vivencia de libertad e iniciativa. La victoria disolvió el eslabón que los unía para luchar contra el enemigo común.

Con el fin de la guerra, las nuevas circunstancias existentes los condujeron a una vida pública que los dividió y los colocó en campos antagónicos, y, por fin, los empujó a sus vidas comunes. La desaparición del tesoro es consumada por el olvido que alcanza a los actores y a los testigos de aquel momento especial.

Una situación semejante sucedió con los actores políticos que retratamos en este trabajo. Con el final de la dictadura militar en Brasil, el proyecto común que los unía dejó de tener el mismo significado, y ellos perdieron “su tesoro”. La nueva coyuntura política exigía diferentes performances y presentaba nuevos desafíos. La experiencia del compromiso político que habían compartido en los años anteriores, en pro de la lucha por la libertad, contra el *arbitrio*¹⁹, perdió su sentido y todos se vieron llevados a retornar a sus vidas comunes y a sus asuntos personales.

¹⁸.- Arendt, Hannah, **Entre o passado e o futuro**, San Pablo, Perspectiva, 1972 [hay edición castellana: Hannah Arendt, **Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política**, Barcelona, Península, 1996; n. de t.]

¹⁹.- El *arbitrio* es como se designó a los amplios y discrecionales poderes del ejecutivo derivados del Acto Institucional nº 5, promulgado el 13 de diciembre de 1968 como medida represiva contra las movilizaciones de estudiantiles y trabajadores. Entre los poderes concedidos al Ejecutivo destacaban la suspensión de las garantías constitucionales, la autoridad para cerrar el Congreso Nacional y las Asambleas Legislativas estatales, suspender los derechos políticos de los ciudadanos, decretar el estado de sitio, nombrar o remover jueces y funcionarios públicos, legislar por decreto, y otros. En tanto el Acto Institucional nº 5 no tenía una duración determinada, la misma quedaba sujeta al *arbitrio* del presidente [n. de t.].

Llevando la discusión a una esfera más amplia, la de la memoria colectiva sobre las luchas de izquierda en general, contra el régimen militar, el papel de esos dirigentes en el proceso de redemocratización también es olvidado o minimizado. Es como si la derrota electoral de 1982 hubiese apagado las luchas anteriores. El gran patrimonio conquistado por los grupos opositores que permanecieron en el país y no se encuadraron en la lucha armada no siempre es reconocido en toda su extensión y profundidad. Los laureles de la victoria por la conquista de las libertades democráticas son hasta hoy objeto de una disputa de memorias.

El propio régimen militar se autoatribuyó el papel de principal artífice de la apertura política, que sería, desde esa óptica, una concesión del sistema. Las oposiciones que pasaron por el exilio no se atribuyen formalmente a sí mismas el papel principal, pero hacen silencio sobre el de aquellos que se quedaron en el país y concentraron sus luchas en los espacios institucionales. El capital político acumulado por estos últimos en los años de la dictadura fue disuelto o absorbido por otros. Su creencia en que su papel de “guardianes de la democracia” sería reconocido en el futuro, y su opción por el mantenimiento de un frente de izquierda para vencer en las últimas batallas contra la dictadura, al final de cuentas, les impidieron prepararse para los nuevos tiempos.

Bibliografía

-Araujo, Maria Paula N., **A utopia fragmentada. As novas esquerdas no Brasil e no mundo na década de 70**, Rio de Janeiro, Editora FGV, 2000.

-Arendt, Hannah, **Entre o passado e o futuro**, São Paulo, Perspectiva, 1972.

-Bédarida, François, “Temps présent et présence de l’histoire”, en Institut d’ Histoire du Temps Présent, **Ecrire l’histoire du temps présent**, Paris, CNRS, 1993.

-**Brasil: nunca mais. Um relato para a história**, Arquidiocese de São Paulo, Petrópolis, Vozes, 2000.

-de Abreu, Alzira; Beloch, Israel; Lattman-Weltman, Fernando e de Niemeyer Lamarão, Sérgio Tadeu (coords.), **Dicionário histórico-biográfico brasileiro pós-1930**, 2ª edição revista e atualizada, Rio de Janeiro, FGV/CPDOC, 2001.

-Ferreira, Marieta de Moraes; Rocha, Dora e Freire, Américo (orgs.), **Vozes da Oposição**, Rio de Janeiro, Graflin Artes Gráficas e Editora Ltda., 2001.

-Portelli, Alessandro, “Historia y Memoria: La muerte de Luigi Trastulli”, en **Historia y Fuente Oral**, nº 1/2, Publicacions Universitat de Barcelona, 1989, p. 5-33.

Rememoración y Fuentes Orales

Mercedes Vilanova

Recordando a Dora Schwarzstein

Memoria y Escritura

La verdad está en el texto.
Lutero

La memoria y la palabra escrita son protagonistas de la paradoja narrada en Fedro donde Platón se detiene en el origen de la escritura considerada remedio o veneno del recordar.¹ Con frecuencia solemos obviar el dilema entre la palabra “viva” y la “escrita” o entre lo que sucedió y el discurso que después construimos, no nos percatamos de que grabar la voz, como escribir o pintar, fija lo dicho y en lecturas sucesivas deberá contextualizarse siempre. El destino de la memoria se juega en la apuesta por la escritura. Cálculo, geometría, dados o astronomía son descubrimientos maravillosos que el mito acerca a la invención de la escritura egipcia y a sus drogas engañosas, pero que al oponerse a la memoria auténtica, constituyen una amenaza. Por eso el rey, en Fedro, se pregunta si la escritura es remedio o veneno. Son los padres de la escritura o gramáticos quienes fabrican, dan la droga y la justifican: “Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y de la sabiduría”. A lo que el rey responde: “Es el olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que fiándose de lo escrito llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos. [...] Porque es impresionante, Fedro, lo que pasa con la escritura, y por lo tanto se parece a la pintura [...] están ante nosotros como si tuvieran vida; pero si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios”. Si se interroga a los escritos guardan silencio, su autonomía semántica se presenta como un desamparo y se necesita una memoria “con muletas” para el trabajo interminable de recontextualización que requiere siempre cualquier tipo de lectura. En cambio, en la memoria auténtica el que transmite un saber lo escribe en el alma de quien aprende de sí mismo. Es una memoria que se defiende sola, sabe lo que debe decir delante de según quien y lo que debe callar, porque es una memoria feliz, segura de ser de su tiempo y de poder ser compartida.²

¹- Este texto está basado en la ponencia titulada “Memoria y Fuentes Orales”, presentada en el IV Simposio de Historia Actual, celebrado en Logroño en octubre de 2002, y en la mesa redonda sobre las fuentes orales celebrada en mayo de 2002 en la Universidad Rey Juan Carlos. Con ligeras variantes ha sido publicado en **Historia, Antropología y Fuentes Orales**, nº 30, Barcelona, 2003.

²- Ricoeur, Paul, **La Memoire, L’Histoire, L’Oublie**, Paris, Seuil, 2000, cap. “L’histoire: remède ou poison?” [hay edición castellana, Ricoeur, Paul, **La memoria, la historia, el olvido**, México, Fondo de Cultura Económica, 2004; n. de e.]; Platón, **Diálogos**, Gredos, 1997, p. 403. Ver también Carruthers, Mary, **The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture**, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 16-32.

De la ruptura entre pasado y presente surge la memoria captada por la historia para pasar a reinar en los archivos. Victoria escritural en el corazón mismo de la memoria. Es, más que nada, superstición y respeto por la traza aunque, paradójicamente, es su negación pues en cuanto hay traza ya no hay memoria viva. El sentimiento de la pérdida de la reminiscencia, como en los diálogos platónicos, intenta paliarse con la institucionalización de la memoria y producir archivos se ha convertido en el imperativo de la época. A esta materialización de la memoria se le une su elogio politizado y mil veces abusado. Archivos que son la segregación voluntaria y organizada de una memoria perdida pues si la tuviéramos no necesitaríamos conservarla. Los lugares de la memoria son marcas exteriores —como en Fedro— y no necesariamente espacios geográficos. Calendarios republicanos, revolucionarios o religiosos, banderas, archivos, bibliotecas, museos, diccionarios, conmemoraciones, fiestas, panteones, rituales, arcos de triunfo o monumentos a las derrotas... Refugios de una memoria herida, desgarrada, abolida, en la que el sentimiento de continuidad es mero residuo.³

Los historiadores navegan entre la ausencia absoluta de huellas y la seguridad de encontrar recuerdos en cada uno de nosotros y en los archivos. El discurso de la memoria y el de la historia son hermanos, los dos son escrituras, inscripciones en el alma, espíritu o papel. Pero es en el alma donde el discurso auténtico se escribe y deja huella psíquica, a veces por el impacto de la impresión primera, o por el pathos o pasión posterior. Huellas que permiten el encuentro en nuestro interior de experiencias pasadas ahora rememoradas. Este lazo indisoluble entre memoria e historia permite afirmar que el discurso escrito es siempre imagen de lo que en la memoria está “vivo”, “dotado de alma” porque es “rico de savia”. La metáfora de la vida representada en la pintura, puede desplazarse a las tareas del agricultor que siembra, hace crecer y cosecha. Para la memoria feliz la inscripción es siembra, las palabras semillas y el rememorar la cosecha del tiempo.

Rememoramos a través de imágenes visuales o cognitivas que implican la presencia de lo ausente marcado con el sello de lo anterior, ya que la memoria vive anclada en el pasado y con el transcurrir de los años crece y se agiganta como los árboles. A través de ella sentimos la continuidad de la propia existencia y la conciencia de la profundidad temporal, experimentamos la fuente de nuestra melancolía y, a veces, de nuestras angustias cuando el futuro deja de ser proyecto.⁴ La rememoración es una facultad decisiva, es una lectura que busca materiales repartidos en nuestro interior. Para crear y para pensar necesitamos una herramienta mental o máquina, y esta “máquina” vive en las redes intrincadas de nuestra propia memoria. Inventamos nuestro pasado gracias a luces distintas que surgen de experiencias actuales sin repetirnos nunca de manera automática, porque rememorar es evocar a través de imágenes escritas en una superficie que llevamos siempre puesta. Una imagen suscita otra, así mientras narraba mi pasado submarinista, lo hacía acompañada por las imágenes que afloraban de palabras o de palabras que me surgían del brotar de las imágenes. Se evoca el pasado, aunque la memoria es siempre actual, se renueva día a día, inventa para constituir su identidad y borra para prescindir de materiales fútiles. Erróneamen-

³.- Comentarios a la obra de Pierre Nora en Paul Ricoeur, op. cit., cap. “Pierre Nora: Insolites lieux de memoire”, p. 522.

⁴.- Nadin, Mihai, “Anticipación mental y caos”, en **HAFO**, nº 23, 2000, p. 20: “[...] es posible que acabemos disfrutando del más asombroso de los mundos, pero en un estado de melancolía a escala no menos asombrosa. A menos que preguntemos y averiguemos ¿por qué hacemos? — trabajar, amar, comer, discutir, participar en deportes, vestir a la última moda, construir ciudades, ir a la guerra y mucho más—, estamos condenados a sumirnos en una depresión capaz de erradicar nuestra especie antes de que lo logre cualquier catástrofe física, incluidas las de muy diversa índole fabricadas por el hombre”.

te consideramos el olvido como un fallo o como una razón para desconfiar de la memoria, cuando haber olvidado cosas es condición esencial para poder recordar otras. Para Mary Carruthers olvidar es otro aspecto del recordar, pues el olvido a propósito permite la creatividad. El handicap de la memoria no es el olvido, es el desorden, la ausencia de pautas, la dispersión o el azar.⁵

La aceleración del tiempo ha abierto abismos entre generaciones y el pasado significa cada vez menos, esto explica que hayan perdido fuerza o concluido las ideologías de la memoria que, como el marxismo, unían el pasado a los proyectos de futuro.⁶ Las pretendidas etapas del progreso han dejado de tener sentido y vivimos un presente frenético, aparentemente sin raíces ni puntos de referencia estables, e inconscientes de que conocer el pasado permite olvidarlo mejor. La memoria personal es el único lazo con lo que fue desde un presente que se constituye en eterno pues no disponemos de otra manera de experimentar la vida. Nietzsche aconseja vivir intensamente el instante, para liberarnos del pasado pues es posible vivir feliz sin recuerdos, pero es imposible vivir sin olvidar. Para otros, no obstante, si fuera posible la existencia de una persona sin memoria sería una persona sin carácter moral, en un sentido muy básico, sin humanidad.⁷

La memoria distanciada surge de la ruptura entre historia y memoria retomada bajo el signo de la discontinuidad entre un pasado donde antes afirmábamos los pies y el que se vive ahora como fractura. La modernidad ha contribuido a introducir esas distancias y el pasado, en sociedades democráticas basadas en la autonomía del individuo, no se vive ni se siente como actual porque el lazo que unía a generaciones sucesivas es cada vez más tenue. Seguramente para paliar esas distancias la historia ha hecho de la memoria uno de sus objetos de estudio preferidos. En la medida en que se esfuman instituciones, clases o grupos sociales como familia, iglesia, escuela, campesinado e incluso estado, el pasado significa cada vez menos. La solidaridad entre el pasado y el futuro que esas instituciones representaban se ha substituido por la solidaridad entre el presente y la memoria que se erige en tirana de nuestras vidas ahora que ya no le importa a nadie lo que ocurrió durante el mismísimo ayer. Esa tiranía habrá durado sólo un tiempo, pero como subraya Paul Ricoeur, ha sido el nuestro. Por eso la memoria ha podido apoderarse de la historia.

⁵.- Carruthers, Mary, **The Craft of Thought, Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400-1200**, Cambridge, Cambridge University Press, 1998. También de Carruthers, Mary, **The Book of Memory**, op. cit., p. 61: "One should not tire the memory trying to memorize too much at a time, or too quickly, for this produces an over-loading problem. 'Forgetting' is a technical error, due to such things as insufficient imprinting or mis-addressing, and errors of recollection are thus perceptual in nature, if "the eye of the mind" cannot see clearly or looks in the wrong place" ["Uno no debería cansar la memoria tratando de memorizar demasiado al mismo tiempo, o demasiado rápido, puesto que esto produce un problema de sobrecarga. 'Olvidar' es un error técnico que se debe a cosas tales como una impresión insuficiente o mal direccionada, y los errores de registro son, así, perceptivos por naturaleza si 'el ojo de la mente' no puede ver claramente o mira en el lugar equivocado"; en inglés en el original, trad. del ed.]

⁶.- Hobsbawm, Eric, **Historia del Siglo XX**, Barcelona, Crítica, 1998, p. 13: "La destrucción del pasado, o más bien de los mecanismos sociales que vinculan la experiencia contemporánea del individuo con las generaciones anteriores, es uno de los fenómenos más característicos y extraños de las postrimerías del siglo XX. En su mayor parte, los jóvenes, hombres y mujeres, de este final de siglo crecen en una suerte de presente permanente sin relación orgánica alguna con el pasado del tiempo en el que viven".

⁷.- Ferry, Luc, **Qu'est-ce qu'une vie réussie?**, Paris, Grasset, 2002, pp. 296-303: "Une sagesse de l'instant présent: par-delà la nostalgie et l'espérance, c'est ici et maintenant qu'il faut accéder à la vie bonne" ["Una sabiduría del instante presente: más allá de la nostalgia y la esperanza, es aquí y ahora que es necesario acceder a la buena vida"; en francés en el original, trad. del ed.]. Carruthers, Mary, **The Book of Memory...**, op. cit., p. 13.

La ausencia de memoria, incluso de las catástrofes más recientes, hace que se la quiera reproducir en los museos. Cuando el verano pasado M.C. visitó el museo del Holocausto de Berlín con sus nietos, sintió surgirle el mareo ante una entrada diseñada, precisamente, para provocar desorientación y debió apoyarse en la pared para no desfallecer, mientras sus nietos adolescentes bailaban y silbaban ajenos al significado de esas paredes y suelos. Los ujieres rápidamente les conminaron a callarse y salir porque el buen talante es intolerable si es ignorante o quizá juvenil y, sobre todo, sin el peso de una memoria herida. El deber de memoria, como una imposición, a diferencia de la integridad de la memoria, es una orden que se apoya en el principio de repetición y es utilizada o se justifica para prevenir futuras barbaries. Manda y prescribe la fidelidad al pasado. Busca la eficacia del “nunca jamás” pronunciado casi como si de una vacuna se tratara. Copia, repite y exige la veneración de lo que ya no es memoria viva. Esta memoria herida por traumatismos indecibles y que se aferra al silencio se pone en evidencia cuando determinados testimonios se nos esconden o esfuman. Aun hoy no quieren hablar los prisioneros alemanes de delitos comunes que ocuparon cargos en los campos nazis de trabajo esclavo y de exterminio, prefieren pasar desapercibidos como algunas personas analfabetas que vivieron durante la guerra civil española.⁸ De Certeau ya había apuntado: “Hay una creatividad de la gente ordinaria escondida en silencios astutos, sutiles y eficaces a través de los cuales abrirse un camino por el bosque de productos impuestos”⁹.

Al preguntar a un sobreviviente de Mauthausen sobre sus sentimientos cuando visitó el campo muchos años después me contestó: “Qué quiere que le diga, estaba vacío, no había nadie ¿Celebrar la liberación cuando la mayoría murieron?”¹⁰. Los que regresaron gracias a la memoria de papel, a la que los historiadores nos dedicamos, encuentran una acogida fijada en la escritura. Pero en el sepulcro habitado por los historiadores, no hay más que el vacío, no corremos pues peligro en la intimidad con el otro mundo muerto ya que no puede molestarnos, increparnos, ni hablarnos. Al escribir expresamos lo que otros callaron. Es a nivel de la comprensión/interpretación cuando la memoria se distancia más de la historia y cuando la historia se afirma con mayor fuerza en el plano epistemológico. El tratamiento documental del hecho histórico, es la gran aportación de los historiadores, concierne a los modos de encadenamiento entre hechos documentados para ayudar a hacer inteligibles las relaciones humanas y reducir a parámetros comprensibles la complejidad del pasado y de lo por venir.

La escritura, dice De Certeau, transforma el espacio del otro y crea el relato entre un querer escribir y un cuerpo escrito. La historiografía como la medicina, para avanzar necesitan un cadáver mudo ofrecido a la mirada. La medicina moderna progresa cuando el cuerpo físico se convierte en un cuadro legible que puede escribirse en el espacio de una lengua y lo que se ve y se sabe puede superponerse, intercambiarse o traducirse. Una mutación análoga se produce cuando la tradición se despliega ante la curiosidad erudita de un corpus de textos. Estos discursos sobre el otro se construyen en función de una separación entre el saber que contiene el discurso y el cuerpo mudo que lo sostiene. La ruptura es esencial porque la interpretación del pa-

⁸- De las más de sesenta entrevistas que debían realizar el grupo de entrevistadores coordinado por Alexander von Plato para el proyecto MSDP, Mauthausen Survivor Documentation Project, sólo se han podido realizar dieciocho y de ellas ninguna a los sobrevivientes por delitos comunes.

⁹- de Certeau, Michel, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2002, p. 13 (1ª ed.: 1975) [hay edición castellana: de Certeau, Michel, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1985; n. de e.]

¹⁰- Entrevista realizada por Mercedes Vilanova a Manuel Azaustre Muñoz, el 30 de setiembre de 2002, en Orleans, Francia.

sado escoge aquello que puede ser comprendido y desecha lo que debe olvidarse. El silencio de lo que ya no es lo rompió la invención de la escritura que cambió para siempre las relaciones humanas. Por primera vez la palabra se disoció de la voz, del sonido y de la presencia. Fue un milagro poder estar con otros en su ausencia o, incluso, después de su muerte. Pues hasta la invención de la escritura para dialogar la co-presencia era necesaria y el mundo de las relaciones humanas no podía entenderse de otra manera. De esa ruptura esencial entre palabra hablada y escrita surgió la sociedad actual en la que es imposible exagerar la distancia entre el mundo de las personas alfabetizadas y el de las analfabetas. No obstante, para Mary Carruthers la escritura es tan fundamental para el lenguaje como el habla y habitualmente usamos “dijo” o “escribió” indistintamente, aunque esto se haya interpretado como un residuo persistente de lo oral, también puede ser el reconocimiento de que hablar y escribir son expresiones de una competencia humana más fundamental. La decisión de aproximarme a ese otro mundo desconocido y apasionante por su alteridad, me hizo buscar con tesón a personas que no supieran leer ni escribir, convencida de que me ayudarían a captar aspectos mayoritarios e invisibles de la sociedad.¹¹

Memoria e integridad

En los palacios de la memoria me encuentro a mí mismo y de esa abundancia obtengo otras imágenes que uno a la trama del pasado e incluso a lo por venir. Actos, hechos y esperanzas los pienso y repienso todos como si fueran el presente.
San Agustín

Las secuelas de los horrores perpetrados durante los siglos XX y XXI hacen difícil apreciar progreso social alguno de la humanidad, excepto el que protagoniza el conocimiento científico acumulable o la llamada revolución digital de la información. Aunque ese progreso, junto al mito de la comunicación, bien puede ser el nuevo opio del pueblo, la nueva cortina de humo tras la que esconder las injusticias escandalosas de la humanidad. La cultura o la historia funcionan como la caverna que ofrece protección y satisface la necesidad de confianza y esa es una tarea imprescindible del historiar. El modelo más representativo de esos espacios protectores lo constituye actualmente la cultura que expresa la idea de que la humanidad no puede vivir sin un elemento de seguridad y orientación, necesidades que se plasman en la caverna, o en la ciudad que es la repetición de la caverna por otros medios.¹² Estos supuestos son los que rompió con mayor virulencia la experiencia en los campos de concentración. Muchas personas me han explicado la desorientación que sintieron al salir de las duchas rapadas y desnudas hasta el punto de no reconocer a amistades de toda la vida. También me han explicado algunas de las razones que les ayudaron a mantener su integridad: la amistad que daba la certeza de ser y de poder compartir¹³;

¹¹.- Vilanova, Mercedes, **Las Mayorías Invisibles. Explotación fabril, revolución y represión**, Barcelona, Icaria, 1996. Vilanova, Mercedes, y Moreno, Xavier, **Atlas de la Evolución del Analfabetismo en España de 1887 a 1981**, Madrid, Cide, 1992. Carruthers, Mary, **The Book of Memory...**, op. cit., p. 32.

¹².- Vilanova, Mercedes, “La confianza en la Historia”, **HAFO**, nº 25, 2001.

¹³.- Entrevista realizada por Mercedes Vilanova a José Ayet García, el 6 de agosto de 2002, en Fayón, Zaragoza.

los lazos políticos o el pertenecer a un grupo por el sentimiento de protección¹⁴; y, para otros, el olvido de lo que fueron viviendo el día a día sin sucumbir al temor del recuerdo ni al del mañana¹⁵. Para todos fue esencial mantener su dignidad y no ser “un musulmán”¹⁶. Porque la represión nazi fue diseñada para destrozarse la personalidad destruyendo pasados, borrando futuros y haciendo imposible la confianza y la comunicación, el sentido y el destino.

Ser íntegros es reconocer el propio pasado y construir una continuidad narrativa que despliegue el esfuerzo por constituirse personal o colectivamente. El rol de la memoria no se limita a conservar y transmitir pues para eso ya están los diarios personales, los epistolarios y otros documentos. La memoria realiza una síntesis de lo vivido a través de un proceso que sólo concluye con la muerte y gracias al cual una persona o un grupo se aprehenden en su unidad. Este esfuerzo de reconocimiento nos permite la relación con nosotros mismos y, cómo con la memoria agustiniana, el conocimiento de nosotros mismos se transforma en el hilo conductor de una vida asumida con cierta transparencia, resistiendo distorsiones y falsificaciones y poniendo un límite a las fuerzas del olvido.

Mientras cada generación *reconstruye* la historia la memoria personal *reconoce* lo que fue y si lo asume sin rencor se transforma en una memoria feliz. Esta fidelidad al pasado suele surgir de una preocupación por el futuro. Toda biografía se modela por un proyecto que conforma la representación de sus posibilidades futuras que, a su vez, permiten reinterpretarla y elaborar su unidad. El futuro se proyecta sobre el pasado dándole luz, remodelándolo y permitiendo en parte el olvido y la reconciliación. La integridad de la memoria es para Emmanuel Kattan horizonte, ideal a conseguir o guía que orienta y busca encontrar la finalidad de una vida. Este deseo de integridad, más que la lucha contra la injusticia, es el que alimenta nuestra preocupación por el pasado como historiadores, aunque tal vez encuentra un límite en nuestras posibilidades de comprensión cuando quiere explicar la existencia de los campos de concentración nazis.

Emmanuel Kattan define cuatro niveles posibles de integridad. Estos niveles abarcan ámbitos distintos que se viven simultáneamente en la memoria de cada cual. El nivel personal atañe a los objetivos que nos fijamos individualmente y al “juicio” que elaboramos sobre nosotros mismos. El nivel de grupo se refiere a nuestras relaciones afectivas con los más próximos. Los niveles de integridad tercero y cuarto son los que más interesan a los historiadores, se constituyen en torno al estado o nación, o teniendo en cuenta a toda la humanidad o especie en su conjunto.¹⁷ Quizá una manera de entender estos diversos niveles de memoria o de integridad sea teniendo en cuenta el conflicto aparente entre una memoria esencialmente temporal o esencialmente espacial. Recordar, como subraya Mary Carruthers, es el trabajo para “encontrar” e “ir de un sitio a otro” en nuestro pensamiento. Los recuerdos no se almacenan al azar, se “ponen” en lugares marcados con matices que son en parte personales, en parte emocionales, en parte racionales y mayoritariamente culturales. Sin esa coloración que damos a las cosas que conocemos no podríamos disponer de un “inventario”

¹⁴.- Entrevista realizada por Mercedes Vilanova a Joaquín López Raimundo el 29 de setiembre de 2002, en Fontenay sur Bois, Francia.

¹⁵.- Entrevista a Manuel Azaustre Muñoz el 30 de setiembre de 2002, en Orleans, Francia.

¹⁶.- Musulmán quería decir prisionero completamente débil y muerto de hambre. Era una expresión utilizada por los SS que adoptaron los prisioneros. Era parecida a Kretiner o Schwimmer. La manera incierta de andar de los prisioneros completamente exhaustos, sus gestos y el encorvamiento de sus cuerpos supuestamente les hacía parecer como los hombres musulmanes cuando rezan. Del **Manual para entrevistadores del Mauthausen Survivor Documentation Project**, 2002, p. 50.

¹⁷.- Kattan, Emmanuel, **Penser le devoir de mémoire**, Paris, PUF, 2002.

y por lo mismo no dispondríamos de un lugar donde poner lo que hemos experimentado.¹⁸

A nivel personal una vida dotada de integridad elabora una síntesis de su existencia abarcando el conjunto de lo vivido y escogiendo la orientación que desea dar al destino personal, a los principios y a las ideas que le guían. Todas las personas engendran, de manera autónoma, el patrón a partir del cual medir el grado de integridad conseguido. Este esfuerzo de coherencia en la persecución de las tareas que nos hemos dado es una forma de fidelidad a nosotros mismos que no excluye el conflicto, pues una memoria viva afortunadamente es siempre una memoria conflictiva. El segundo nivel de integridad que Kattan define es el del grupo pequeño al que pertenecemos. A este nivel la integridad implica la manera como nos relacionamos con las personas más cercanas. Aunque no seamos responsables de las acciones de nuestros antepasados debemos reconocer que esas acciones se produjeron y son parte de la historia en la que hundimos nuestras raíces personal y colectivamente. Se trata de la memoria de los más próximos, la de aquellos que se alegraron de nuestro nacimiento y que tal vez deplorarán nuestra muerte. De una manera u otra nuestra vida depende de las decisiones que ese pequeño grupo tomó en nuestra infancia y juventud y que sigue tomando en nuestra madurez y hasta la muerte.¹⁹

A un tercer nivel más amplio la integridad designa las diversas maneras como una comunidad encara, enfoca o considera su pasado colectivo. Mostrará mayor o menor grado de integridad según si busca incorporar o rechazar los elementos problemáticos de la historia que elabora de sí misma. La función de los historiadores a este nivel es esencial pues son quienes más deberían intentar responder las grandes cuestiones planteadas por los siglos XX y XXI que nos amenazan física y psíquicamente. Los historiadores han de elaborar hipótesis hacederas para reducir la complejidad del pasado y permitir la vida. Entre entender a Hitler como a un paranoico o loco, que seguramente lo fue, o entenderle como el exponente de un sistema capitalista de explotación y deshumanización llevado al límite Hannah Arendt y François Billeter optan decididamente por la segunda interpretación. Para Arendt el imperialismo es la etapa preparatoria de la catástrofe por venir, y es en su origen y desarrollo, antes y durante la primera guerra mundial, donde debemos buscar claves para explicar el nazismo y el capitalismo posterior. Billeter explica las consecuencias planetarias del capitalismo, especialmente en China, a través de la hipótesis que denomina *una reacción en cadena no controlada* que se manifestó con fuerza por primera vez en Italia hace unos seis siglos, al impulsarse el florecimiento de la relación mercantil, que prosiguió con el triunfo de la razón económica y poco después al constituirse como única razón concebible, incluso desde un punto de vista técnico y científico; entre otros horrores, esa reacción en cadena no controlada alcanzó un zenit en el asesinato industrializado perpetrado en los campos de exterminio durante la segunda guerra mundial.²⁰

A un cuarto nivel mucho más amplio la integridad abarca a toda la especie o conjunto de la humanidad. El ejemplo evidente de esta interdependencia planetaria son los desastres naturales y los surgidos “de la mano del hombre” que afectan a todas las personas individualmente, especialmente a los más pobres, a todos los grupos y a todos los países. Supone reconocer para toda la especie los derechos humanos bási-

¹⁸.- Carruthers, Mary, **The Craft of Thought...**, op. cit., pp. 15 y 23. Y Carruthers, Mary, **The Book of Memory...**, op. cit., pp. 59-60.

¹⁹.- Paul Ricoeur entrevistado por Jean Blain, en **HAFO**, n° 30, 2003.

²⁰.- Billeter, François, **Chine trois fois muette**, Paris, Allia, 2000. Y Billeter, François, “La reacción en cadena”, **HAFO**, n° 29, 2003.

cos como el acceso al agua potable, la integridad corporal sin torturas ni mutilaciones genitales u otras, y la libertad para pensar, poderse expresar y “nombrar”.²¹ También quizá supone el derecho al perdón y la consiguiente prescripción de los delitos lo que en cierta manera implica el olvido necesario del mal y la posibilidad de la justa memoria todos ellos temas fundamentales en el pensamiento y la obra de Paul Ricoeur. Estos cuatro niveles, múltiples hilos narrativos, o diferentes centros de gravedad que componen una vida entran muchas veces en conflicto y piden un esfuerzo que jamás se plasma en una síntesis definitiva o en unidad que lo englobe todo. En esta difícil maroma con niveles de interpretación diferentes y tiempos distintos debería situarse la síntesis histórica y no únicamente en el deber de memoria como recuerdo fijo del pasado a conmemorar.

Entrevistas y rememoración

Versos que yo no recordaba y que, sin embargo estaban guardados en mí, como la nuez sana y hermosa dentro de una cáscara rugosa y vieja.
Herman Hesse

Cuando la persona entrevistada busca en su interior materiales que le permitan respuestas creadoras estamos junto a la memoria de hoy no la de ayer. Rememoración y fuente oral son equiparables cuando se produce la entrevista; pero las palabras una vez dichas y fijadas ya son del pasado y pueden archivarse. A menudo nuestros interlocutores nos relatan anécdotas, cuentos o sucesos memorizados, son como discos que repiten canciones hace tiempo aprendidas. Por esta posibilidad de repetición mecánica, quien sabe si falsificada, las fuentes orales son criticadas e incluso rechazadas. Se alude siempre a su vulnerabilidad o fragilidad, a la posible tergiversación o fraude. Y, no obstante, la historia escrita sólo documenta hechos a partir de quienes los presenciaron. Nada certifica que algo sucedió si no consta que fue visto. La historiografía negacionista se basa, precisamente, en la ausencia de testimonios vivos. Ningún sobreviviente vio funcionar las cámaras de gas o los crematorios para contarlo, por eso retumban cínicamente las palabras de Himmler: “La destrucción de los judíos es una página gloriosa de nuestra historia que nunca ha sido escrita ni nunca lo será”.

A lo largo de los años ha cambiado mi manera de entrevistar. Empecé casi como detective, asumí después el rol de abogada y, más tarde, exploradora de lo inaccesible, para acabar sumergiéndome en una doble reflexión biográfica. Porque las entrevistas con quienes vivieron los hechos que investigamos son difíciles, a veces tensas e inacabadas siempre. Las palabras brotan lentas, imperceptibles o a borbotones. En un viaje que realicé hace años a la Argentina, invitada por Dora Schwarzstein, visité el Perito Moreno y experimenté la losa del silencio helado. El grupo que me acompañaba esperaba con ansiedad el estruendo producido por los trozos del glaciar al desgajarse, tan insoportable era el entorno mudo y gélido. Poco después visité las cataratas del Iguazú en donde la experiencia fue distinta, su ruido impedía la reflexión y debí refugiarme en mí para encontrar un eco de silencio entre cascadas gigantescas. Pensé entonces que las entrevistas se asemejan a esos paisajes distintos y

²¹- Miller, David, “Justice and global inequality”, en Hurrell, Adrew, y Woods, Ngaire (eds.), **Inequality, Globalization, and World Politics**, Oxford, Oxford University Press, 1999.

bellísimos. Ocurre como cuando miramos a las personas y descubrimos entre sus silencios lo no dicho, o como cuando en sus ojos y manos intuimos lo esencial.²²

Tras pretender saber qué es lo justo, objetivo y cierto del pasado, me he dedicado a escuchar la tonalidad, los aciertos y los dislates de la voz ajena, sobre todo cuando las personas se han mirado hacia dentro para de un trazo expresar el signo de su vida. Al principio lo comparé con mi experiencia submarina donde los silencios se funden y comparten y el único lenguaje posible es el de la mirada agrandada tras los cristales protectores o el de manos y brazos que sirven para avanzar, hacer signos y palpar. Comparaba mis preguntas con el haz luminoso que se pierde en el azul y que da color y forma si se aproxima a su objeto con acierto. Diálogos con contenido histórico abren puertas a la interpretación, como haces de luz avanzan entre oscuridades. Diálogos que transforman, presentan paisajes inéditos o aspectos insólitos de nuestra vida y de la de los demás. Incluyen recuerdos y rememoraciones de ese ojo interior que vislumbra incertidumbres y permite reinventar para sobrevivir, pues nos definimos por lo que decimos o callamos, junto a la expresión de sentimientos y emociones que lo enmarcan. No buscamos sólo oírnos ni oír relatos, no buscamos sólo informaciones o claves explicativas, más bien rastreamos respuestas para dar con luces que permitan afrontar el futuro, aceptando cierta transparencia para vivir sin las sombras autoimpuestas, porque una vida asumida desde la sinceridad y con transparencia es mejor que una vida troceada o dispersa.

Entrevistarse implica literalmente ver-se el semblante, entre-verse, entre - vistar-se, hablar-se. El encuentro debería realizarse cuando la persona que entrevista está preparada, segura de sus preguntas, de lo que busca y de lo que ofrece. Nunca debemos precipitar encuentros. Porque las fuentes orales se construyen lentamente, más lentamente que las escritas y exigen reflexión, preparación y respeto en el momento de ser creadas. La situación mejor se da cuando la persona entrevistada quiere conocer lo que ha modelado su existencia, sin excluir la multiplicidad de puntos de vista que afloran y aceptando diversas interpretaciones junto a un esfuerzo crítico en relación a su propia historia. Ha de estar dispuesta a compartir un pasado que probablemente desconoce para que el diálogo que le ofrecemos le ayude a descubrirlo, necesita estar abierta para expresar lo que antes no había formulado, ha de saber confiar. Es difícil acertar el momento para aproximarse a otra persona, su actitud y acogida dependen de mil variables que generalmente solo aprehendemos una vez iniciado el diálogo y, a veces, sólo muchos años después. Las posibilidades de la entrevista en gran parte dependerán de nuestra capacidad para generar confianza y empatía, para comprender y para participar con pasión en las experiencias que se nos relatan.²³ Siempre hemos criticado la realización de entrevistas cuando la persona entrevistada está acompañada por otras presencias. Nos hemos preocupado más de nuestro trabajo que de lo que éste puede suponer para nuestros interlocutores. Solemos afirmar que aflora la empatía más fácilmente y que la confianza es más sólida en la intimidad creada a dos. No dudo de que es así y yo misma al entrevistar lo procuro siempre. No obstante, la valoración de la situación es más compleja. Las entrevistas focalizadas que me han hecho recientemente se han desarrollado en la compañía de una o más personas y esas presencias me han ayudado a rememorar y han enriquecido mis olvi-

²².- Fui invitada por Dora Schwarzstein a dar la conferencia inaugural del Primer Encuentro de la Asociación de Historia Oral Argentina, celebrado durante el mes de octubre del año 1993, con el título «Pensar la Subjetividad».

²³.- Por ejemplo, la entrevista con Pilar Llamazares tardé años en poder interpretarla. Mercedes Vilanova, **Las Mayorías Invisibles**, op. cit., p. 19.

dos. Hasta el punto de que sin ellas posiblemente no habría averiguado aspectos decisivos de mi pasado. Intentaré explicarme.

Hace unos meses recibí una llamada telefónica. Una voz joven, masculina preguntaba por mí. Contesté: *Soy yo*. Amable insistió: *¿Es usted la submarinista?* Desde el buen humor, repetí: *Sí, soy yo*. Me dijo entonces: *Me gustaría entrevistarle*. Algo en Iván Ciudad hizo que desde el primer momento le tratara como a un compañero. Sin pensarlo dije medio riendo: *También yo entrevisto...* Más distendido me comentó: *Tengo una sorpresa, Eduard Admetlla vendrá conmigo.*²⁴ Este chico acertó el momento porque yo estaba recuperándome de una operación quirúrgica, rebuscando fuerzas para reflotar y disponía de tiempo. Además, para mí el mar ha sido paisaje, raíz, horizonte y entorno. Ha modelado mi experiencia en los archivos y mi vivencia del silencio o de la soledad, me ha aportado la experiencia de conectividad marina y me ha ayudado a vencer el miedo. No obstante, este pasado submarinista permanecía oculto en algún almacén de mi memoria. Nunca había recurrido a ese olvido de reserva porque no lo había necesitado. Hasta la noche anterior a la conferencia que di en la Universidad de Guadalajara, cuando por primera vez relaté este encuentro, no me había percatado de lo que ocurrió en el transcurso de la entrevista que estoy intentando explicar.²⁵ A partir de esa conferencia me sucedió un encontronazo más con ese pasado mío. Al regresar de México Juan José Bueno me invitó para ser entrevistada públicamente durante la Muestra de Cine Submarino que organiza cada año en Valladolid.²⁶

Estas entrevistas focalizadas me han ayudado a reflexionar sobre lo que fue un trozo de mi juventud como parte del pequeño grupo de submarinistas al que pertenezco. Sin ser consciente de ello, cuando fui a Valladolid al darle la mano a mi nieta, reflexioné también sobre mi grupo familiar. Y al encontrar entre fotografías de otros tiempos, la de mis compañeros submarinistas junto a Franco a bordo del Azor, me di más cuenta del contexto político y social en el que habíamos vivido nuestras peripecias para cuando estaba yo ya en el otro extremo del espectro político intentando vencer unos miedos distintos al de las cuevas marinas.

Y, de pronto, gracias a Iván Ciudad recordé algo de lo que fueron esos años cuando él aún no había nacido. En su momento valoré la aventura submarina, el riesgo y el temor que suscita, pero no cómo lo puedo hacer ahora, no sólo por el tiempo transcurrido, también por mi dedicación a las fuentes orales. De la mano de ese joven me aventuré a buscar recuerdos que creía asumidos sin ser consciente de sus incertidumbres. Le recibí en mi casa, a eso de las diez y media de una mañana, acompañado de Eduard Admetlla tal como habíamos acordado. Iván rápido sacó su grabadora y la plantó sobre la mesa; al percatarme puse ostensiblemente en marcha la mía provocándole un gesto de sorpresa porque seguramente nadie se había atrevido a hacerle eso antes.²⁷

En el transcurso de la entrevista fui consciente de lo que Iván me estaba aportando. Voy a detenerme en este punto porque no solemos ser conscientes de las posibilidades que abrimos a las personas que nos reciben ¿Qué consiguió Iván Ciudad con la entrevista que me hizo? Sin duda material suficiente para escribir el relato de nuestro

²⁴.- Eduard Admetlla es uno de los pioneros más conocidos del submarinismo español, récord mundial de profundidad en 1957.

²⁵.- Vilanova, Mercedes, “Fuentes orales y compromiso biográfico”, conferencia dada en el encuentro de la Asociación de Historia Oral de México, celebrado en Guadalajara en el mes de octubre de 2002.

²⁶.- 15ª Muestra de Cine Submarino de Valladolid, 28 y 30 de noviembre de 2002.

²⁷.- La única persona que me ha grabado mientras le entrevistaba ha sido el President de la Generalitat de Catalunya, Josep Tarradellas, pero él lo hizo, sin decírmelo, a escondidas.

encuentro que plasmó poco después en un artículo. Quizá para él eso fue todo, aunque no soy quien para valorarlo.²⁸ ¿Qué me aportó a mí? Por de pronto dinamizó mi olvido de reserva y me ayudó a construir otra síntesis de mi vida con nuevos hilos conductores. Por arte y magia de la entrevista recuperé imágenes “inolvidables” de la juventud, momentos espectaculares e intensos, incluso desbloqueé vivencias que yacían enterradas y fui consciente de la profundidad temporal escondida en mi experiencia. Además, potenció mi autoestima, pues Iván me advirtió con humor mientras comprobaba mis carnets de submarinista... “a partir de ahora estarás documentada...” Al decirme: “has pertenecido a un grupo que ha hecho historia en el submarinismo español y mundial” me ayudó a contextualizar mi pasado.²⁹ Al recordarme que había sido pionera en un mundo de riesgo entonces exclusivamente masculino me dispuso a ver surgir de nuevo la pasión por adentrarme en lo desconocido. Y muchas de sus preguntas apuntando a mi rol como mujer me replantearon los orígenes de mi identidad. Así, pues, transitando por los diferentes espacios de mi memoria pude localizar los cuatro niveles posibles de integridad que estudia Kattan: el mío personal de nadadora; el de nuestro pequeño grupo pionero; el más amplio con resonancias estatales gracias a la imagen recuperada de Franco y, finalmente, mi feminismo que me conectaba con la especie, pues siempre lo he vinculado con las luchas de todas las mujeres por la independencia.

Por su parte Eduard Admetlla sin mediar casi palabra me dio su libro **La llamada de las profundidades**.³⁰ Con el libro en la mano le maticé que discrepaba de su texto escrito en algunos puntos cuando relata las aventuras que él y yo vivimos juntos y en las que hace aparecer a un amigo que no compartió nuestras peripecias. A Iván no le interesaron estas discrepancias entre el relato escrito de Admetlla y mi testimonio oral y guardó silencio. Cuando más tarde le pregunté qué pensaba me contestó sencillamente: “Eso es una cosa entre vosotros dos.” Sin duda se encontraba ante la dificultad habitual para discernir entre una fuente escrita y otra oral. Mi curiosidad no me dejó pasar por alto esta oportunidad y quise contrastar fuentes. Sabía que sólo si llegaba a descubrir por qué Eduard había imaginado la presencia de un tercer nadador entendería el sentido de su escrito. Fue entonces cuando decidí ir a consultar lo que habíamos dicho con anterioridad Admetlla y yo y rebuscando papeles viejos encontré una entrevista que me hizo Antonio Pérez de Olaguer hace muchos años.³¹

Sabiendo lo que había ocurrido porque lo había vivido busqué en el relato escrito claves que desvelaran la imposibilidad de la presencia de nuestro amigo. El relato escrito de Admetlla dice así: “Yo llevaba sujeta en una mano la cuerda-guía; en la otra, la linterna submarina, y, colgada de mi cuello, mi inseparable máquina fotográfica (...)siguiendo ahora la estrecha galería la cuerda no cedió más, a pesar de mis tirones, nos encontrábamos a doscientos metros en el interior del acantilado, en las entrañas mismas de la roca (...) consulté con Maristany por señas sobre la convenien-

²⁸.- Ciudad, Iván, “Pioneros, Mercedes Vilanova, ‘El mar ha sido el maestro de mi vida’”, **Buceadores**, junio/julio 2002, p. 76. Y también por Ciudad, Iván, “Eduard Admetlla, Una vida bajo el mar”, **Apnea**, septiembre/octubre 2002, p. 66.

²⁹.- Con motivo de las olimpiadas celebradas en Barcelona en 1992 la Generalitat publicó un catálogo de una exposición itinerante sobre las deportistas pioneras de Cataluña, escrito por las mujeres del Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad de Barcelona, ignoro por qué motivo no me incluyeron. Nash, Mary, **Les Dones Fan Esport**, Generalitat de Catalunya, Institut Català de la Dona, 1992.

³⁰.- Admetlla, Eduardo, **La llamada de las profundidades. Las experiencias de un pionero de la inmersión**, EDIM, Barcelona, 1999 (1ª ed., 1959).

³¹.- “Mercedes Vilanova, primera escafandrista española”. Entrevista de Antonio Pérez de Olaguer a Mercedes Vilanova, publicada en **CRIS. Revista de la Mar**, Barcelona, mayo 1959.

cia de continuar sin la cuerda... entonces nos dimos cuenta de que Mercedes Vilanova, que se había separado algo de nosotros, aunque sin perder contacto, iluminaba con su lámpara el final de la cueva (...)cuando dando media vuelta, nos disponíamos a volver atrás, quedamos desconcertados y atemorizados al comprobar que la luz de nuestras lámparas quedaba detenida por una espesa nube de fango que, enturbiando el agua por completo, no nos permitía distinguir la galería de salida. Como un rayó cruzó por mi pensamiento una idea: ¡la cuerda! En mi afán por conseguir llegar al final de la gruta, la había soltado hacía unos pocos segundos. Desesperadamente la busqué con mi lámpara y, por suerte, la localicé en el preciso momento en que iba a desaparecer entre la nube que avanzaba hacía nosotros; a los pocos segundos pude hacer señas a Mercedes Vilanova y a Maristany, mostrándoles la cuerda que nos permitía regresar...»³²

Una vez leído el texto me pregunté: ¿Cómo expresar con las manos la conveniencia de continuar sin la cuerda? Y, en todo caso, ¿no era más fácil dejársela a Amadeo si hubiera estado efectivamente con nosotros? ¿Por qué no me consultó a mí? ¿Por qué no me dio a mí la cuerda? Seguramente no lo creyó necesario, pues su impulso fue hacer una foto sin pensar en más. Avanzábamos los dos emocionados en fila india, en la oscuridad abría la marcha yo y por eso me doy cuenta de que estamos al final de la gruta. Iba delante para no estorbar a Admetlla que sostenía en su mano la cuerda que nos unía a la barca. Imposible nadar separados pues había poquísimo espacio, Admetlla lo describe así: *proseguimos el camino siguiendo ahora la estrecha galería*. Es en el momento en que llego al final de la cueva y la ilumino cuando Eduard, quizá sin darse cuenta de la trascendencia de su gesto, dejó la cuerda para coger su máquina fotográfica. En lo hondo de la cueva yo le tapaba el acceso al final de la misma; al dar la vuelta y verme envuelta en arena tuve, no obstante, tiempo para engancharme a sus aletas y nadar en la oscuridad otra vez en fila india para regresar. Ahora iba él delante sujeto a la cuerda, hasta que un inicio de claridad azul indicó claramente la dirección en la que debíamos avanzar sin necesidad ya de lazo alguno.

Una vez más la fuente escrita omite la clave de lo que ocurrió. Si Admetlla hubiera querido llegar al final de la cueva yo tenía que dejarle forzosamente paso y, en ese momento, me habría entregado la cuerda a mí. Pero, llegar al final carecía de sentido, pues lo iluminé de modo que pudo verse, mayor interés tenía conseguir un testimonio fotográfico de nuestra hazaña. En el angosto lugar en que nos encontrábamos me di la vuelta para la foto y, al ponerme en posición vertical, toqué el fondo con las aletas levantando una nube de polvo que me envolvió a mí y avanzó luego hacia Eduard. Fue en ese instante cuando él se dio cuenta de que no tenía la cuerda y la buscó desesperadamente. Y no, no pudo mostrármela, porque estando envueltos en fango no nos veíamos ni las caras: *Nuestras lámparas no eran ahora más que unos círculos diminutos de luz amarillenta, y sólo acercándolas muchísimo a nuestras caras conseguíamos divisarlas*. No obstante yo no me atemorice, no sabía que no teníamos la cuerda, no pensé que podía morir. Provoqué la nube de arena y polvín porque donde me encontraba había poco espacio ya que la gruta terminaba como en un embudo. Lógica y afortunadamente, la nube me envolvió primero a mí y no a Eduard, pues de haber sido así no hubiera podido localizar la cuerda.

Mi relato escrito de este mismo suceso es muchísimo más breve y propio de una entrevista en la que surgen otras cuestiones. Pérez de Olaguer posiblemente la acertó para su publicación. Digo en la entrevista: “Recuerdo ahora un momento

³².- Admetlla, Eduardo, op. cit., pp. 173-177.

realmente difícil que se nos presentó a Eduardo Admetlla y a mí haciendo inmersión en una cueva de 200 metros de longitud. Debido a un movimiento desacertado de mis aletas ensució el agua hasta tal punto que el líquido elemento perdió toda transparencia y nos encontramos en tinieblas sin siquiera la ayuda de las linternas, y además del todo desorientados debido a la falta de gravedad”. En ningún momento aludo a que Admetlla abandonó la cuerda o quiso hacer una foto. Salvo su responsabilidad, pero claramente afirmo que estuvimos sólo los dos. ¿Cuáles pueden ser las causas para que Eduard no quisiera admitir que en la profundidad oscura de la cueva estuvimos solos, él y yo, viviendo la mayor situación de riesgo y peligro de nuestras vidas? Tal vez quiso compartir la responsabilidad de lo ocurrido con otro amigo pues por un descuido peligraron su vida y la mía. Esa me parece ahora la razón prioritaria que también refleja el texto: *Este mismo fenómeno, ocurrido en el transcurso de una inspección espeleológica subacuática efectuada en Francia, costó la vida a uno de los tres submarinistas que la realizaron*. Al comentarle a Iván Ciudad lo que vivimos aquel día Admetlla también lo asoció a otras muertes ocurridas después en situaciones parecidas, en la Costa Brava, porque no dudo permanece viva la impronta de esa aventura nuestra.

Cuando Juan José Bueno me entrevistó en Valladolid, acababa de morir Audrey Mestre al intentar batir el récord absoluto en la modalidad “no limits” y en relación a este suceso trágico me preguntó que opinaba del riesgo. Contesté emocionada recordando la muerte de Amadeo a veinte metros de profundidad en aguas de Ibiza y dije con voz entrecortada: “La vida es lo mejor que tenemos, Amadeo la perdió y yo perdí su compañía, no sé si es válido arriesgarse hasta ese punto.” Al recordarlo no fui consciente de que mi nieta Carla escuchaba, sólo me di cuenta poco después cuando me preguntó seria e intrigada: *¿quién era Amadeo?* Sin darse cuenta esta niña de siete años puso en marcha un mecanismo que me llevó a descubrir facetas insólitas de mi amigo y de parte de mi familia. Durante la entrevista Juan José Bueno también me preguntó por qué había dejado el submarinismo y yo repetí algunas ideas ya expresadas en la entrevista de Pérez de Olaguer me referí a la marginación que había sufrido y añadí que durante muchos años había practicado el escafandristo sola. Al bajar del escenario Leandro Blanco se me enfrentó con autoridad y franqueza: “Estoy seguro de que dejaste el submarinismo por otra razón”³³. De pronto se abrieron de par en par las puertas del olvido, sentí que ese hombre había dado en la diana, se me rompieron bloqueos tenaces del alma y surgieron en mí imágenes nítidas debajo del agua buceando sola y alejándome con miedo entre lo verde marín...

¿Veracidad de la historia escrita?

Sólo quien conoce puede realmente recordar
Emilio Lledó

Entrevistar para crear fuentes orales es abrir un ventanal desprotegido de los vientos, descubrir lo insólito, no dudar al acoger. Entre temporales no anunciados, vidas desconocidas y densas y diálogos imprevisibles ¿dónde encontrar la veracidad de la historia escrita? Por otra parte, las personas que entrevistamos tienen objetivos propios, nos escudriñan y siempre esperan algo. Entre la seducción que sentimos al oírles, la tensión por alcanzar nuestras metas, y la situación concreta del momento en que se realiza la entrevista, se produce una gama variada de situaciones. Por ejemplo,

³³.- Leandro Blanco fue entrevistado con Eduardo Salette y conmigo por Juan José Bono el 29 de noviembre de 2002.

hace años las llamadas *Dones del 36*, mayoritariamente comunistas, me contrataron para hacerles su historia. Su objetivo era presentarse a la ciudadanía como mujeres responsables y feministas, militantes progresistas y audaces, luchadoras empedernidas durante la guerra civil española y, más tarde, en la resistencia francesa, en el maquis o en la clandestinidad para acabar pasando años y años en las cárceles franquistas. Al haberme pedido que les ayudara a plasmar en un video el signo de sus vidas me vi ante la necesidad de dar una respuesta a ese deseo legítimo que tenían de ser reconocidas. Hay que dar visibilidad a miles de mujeres que han luchado valientemente por la defensa de sus ideales, todas tienen rostros, nombres y trayectorias personales como lo tienen las “mayorías invisibles”. Unas y otras son identidades construidas a través del anclaje en el anonimato o en la presunta fama.³⁴

Para el proyecto *Dones del 36* he dialogado con mujeres que se presentan como líderes morales. En otros proyectos he dialogado con mujeres escondidas tras múltiples velos y parapetos y que no frecuentan escenarios públicos. Si toda entrevista es un doble relato biográfico, en el que se confunden las estrategias respectivas, y no se sabe si finalmente se está reflexionando sobre la propia vida o sobre la ajena, he sentido mis silencios más acordes con las que más callan y mis interrogantes más próximos a las que menos responden. Por lo que sigo pensando que una vida plena puede reivindicarse desde lo anónimo, tal vez porque la fama implica siempre, más fácilmente, algún descuido de los demás. Tras tantos años intentando hacer visibles a las grandes mayorías me pregunto el porqué de ese empeño, cuando esas mismas mayorías quieren pasar desapercibidas, tal vez porque sienten que sus identidades no se construyen a través de textos escritos por otros. Me viene a la memoria que he publicado un **Atlas Electoral de Catalunya durant la Segona República** en el que no he citado a ningún líder político porque no eran determinantes para analizar los procesos electorales.³⁵ En cambio, sí me parece necesario aportar las palabras de esas mayorías invisibles y de esas militantes de base que, como las profundidades marinas, son las que dan sentido a la sociedad.

Al entrevistar, a veces, las palabras nos traicionan y cometemos errores graves, imposibles de subsanar, en el curso de la misma entrevista porque lo dicho, dicho está. Como cuando, en Baltimore, pregunté a una analfabeta afroamericana por qué

³⁴.- Vilanova, Mercedes, “Mayorías Invisibles y Militantes durante los años treinta en Barcelona”, **Fundamentos de Antropología**, nº 10 y 11, 2001, p. 58: “En 1955, durante la celebración en Madrid de los ‘20 Años de Feminismo en España’, mujeres que fueron jóvenes comunistas en 1936 causaron, con sus testimonios, gran impacto en la audiencia. A partir de este hecho personas que les eran próximas políticamente las convencieron para que constituyeran una asociación y pudieran presentarse el 8 de marzo de 1997 al premio que otorga la Consejería de Bienestar Social del Ayuntamiento de Barcelona. Tal como estaba previsto, ganó su proyecto que trataba de la realización de un vídeo de treinta minutos sobre sus vidas. Y para realizarlo acudieron a mí. Acepté ya que me pareció interesante comparar los testimonios de estas mujeres que militaron durante la guerra civil con los testimonios que yo misma había publicado en el libro **Las Mayorías Invisibles**. No obstante, puse algunas condiciones. El vídeo debía integrar a otras mujeres de la izquierda no comunista que militaron en organizaciones mayoritarias de Cataluña, como las que lucharon encuadradas en la CNT o la FAI y las que lo hicieron desde el POUM. Con cada testimonio se mantendrían dos entrevistas, se realizaría un perfil biográfico primero y después un diálogo focalizado del que se haría responsable la antropóloga Mercedes Fernández-Martorell. Sólo después se procedería a filmar el vídeo bajo la dirección y el guión de Mercedes y mía. El trabajo pudo realizarse a tiempo y el vídeo se presentó en un local de Ciutat Vella y, después, en el Consell de Cent del Ayuntamiento de Barcelona el 8 de marzo de 1998”.

³⁵.- Vilanova, Mercedes, *Atlas electoral de Catalunya durant la Segona República: orientació del vot, participació i abstenció*, Barcelona, Fundació Jaume Bofill/de la Magrana, 1986.

habían asesinado a su hijo en vez de decirle ¿cómo ocurrió? Tras esa pregunta desgraciada no pude continuar la entrevista pues la mujer se deshizo en un mar de lágrimas. Sin duda el techo de lo decible se había roto. Aprendí, eso sí, la importancia de meterse en la piel de la otra persona antes de aventurarse a preguntar nada.³⁶ En otra ocasión mi error se dio en mi manera de mirar. Me ocurrió cuando una mujer me explicaba como había sido sucesivamente violada, en su lugar de trabajo, durante la guerra civil. Me horroricé y ella al percibirlo en mis ojos, me espetó: “Si me miras así, no sigo.” En este caso fui capaz de acoger, otra vez, con paz y seguridad en la mirada, quizá porque dialogaba con una militante que quería escribiera su historia y, claro está, continuó su relato...

Cuando conocí a Ivan Ciudad, me alegró que hubiera nacido en el Clot, un barrio barcelonés, pues podría ser nieto de alguna de las personas que entrevisté hace años en busca de rasgos de la invisibilidad obrera. Nuestro encuentro ocurrió cuando yo acababa de leer el libro de François Billeter sobre China y sentía su toque de atención sobre la importancia de las fuentes orales, porque los testimonios chinos se desvanecen, los archivos no existen o se destruyen y la memoria colectiva deja de ser un espacio habitado. Billeter también se refiere al pozo oscuro del olvido y a la importancia de recordar y hacer que se recuerde. Mientras hablaba con Iván sentía renacer la confianza. Tal vez por su empatía o por mis palabras, o por su gesto amable e interesado al escuchar una voz que le venía de lejos... Viví algo de esa magia cuando el diálogo nos transforma. ¿Qué importa lo escrito si damos vida con nuestras preguntas, miradas y silencios? Acaso, no tenía razón Fedro al discutir con Sócrates sobre las bondades de lo oral y de lo escrito: “¿Te refieres a ese discurso lleno de vida y de alma, que tiene el que sabe y del que el escrito se podría justamente decir que es el reflejo?”. Un sobreviviente de Mauthausen me contó que, Francisco Boix, el gran fotógrafo de la liberación de ese campo de exterminio se había negado a fotografiarle borrando así su imagen de la historia. Este relato me impresionó. No supe como calibrar su importancia. Me pregunté si alguien puede robarnos nuestro pasado o si éste yace en lo escrito. Y pensé, quién sabe si la libertad es prescindir de la historia y vivir transitando por los palacios de la memoria en donde no anidan meros reflejos, sino el conocimiento hecho experiencia, de los que sí pueden recordar.

³⁶.- Entrevista a M.K. publicada en Vilanova, Mercedes, **The Fourth World**, Baltimore, Baltimore Narratives, en prensa.

El Estado dentro del Estado: un artesano recuerda su identidad en Mauthausen.

Selma Leydesdorff

Por casi tres años durante la Segunda Guerra Mundial, Paul fue prisionero político en un campo de concentración nazi. La mayor parte de este tiempo estuvo en el campo austríaco de Mauthausen¹. Después de la guerra, volvió a su Bélgica natal. Originalmente lo entrevisté en el marco de un proyecto internacional sobre Mauthausen, pero la experiencia pronto se convirtió en una invitación a re-examinar mi comprensión de las formas en que los antiguos prisioneros recuerdan los años que pasaron luchando por sobrevivir.² Shoshana Felman, autora (junto a la psicoanalista Dori Laub) del muy citado **Testimony: Crises of witnessing in Literature, Psychoanalysis and History**³, ha planteado que el relato testimonial es a menudo más apasionante y atrapante que el trabajo literario. Cita a Elias Canetti. “Un ‘testimonio de vida’ no es simplemente el testimonio de una vida privada, sino un punto de confluencia entre texto y vida, un testimonio textual que puede *penetrarnos como una vida real*”.⁴ También sugiere, siguiendo a Emmanuel Levinas⁵, que el discurso del ‘testimonio’, por definición, “trasciende al testigo, quien es meramente un medio, el medio para la realización del testimonio”. El testimonio de Paul es realmente un homenaje al modo en que él ha organizado su experiencia después de aquel terrible período; su historia revela también una asombrosa fortaleza, configurando su narrativa sobre la vida en el campo. Sin embargo, el trauma todavía le duele y lo empuja a hablar. Además, él me hizo tomar conciencia de cómo, por décadas, las contradicciones entre y dentro de los relatos, o entre diferentes lecturas de las narrativas, no han estado dentro de la disciplina de la historia. Dado que los relatos de testigos directos fueron tomados como sagrados, no han sido tema de debate entre los historiadores.

Narración e identidad

Es sabido que la supervivencia, y especialmente la narrativa interna en torno a ella, es parte de la identidad construida durante y después de los años de detención.⁶

¹- Marsalek, Hans, **Die Geschichte des Konzentrationslager Mauthausen**, Dokumentation. Österreichische Lagergemeinschaft Mauthausen, Wien/Linz, 1995 ; Gutman, Israel (ed.), **Encyclopedia of the Holocaust**, New York, MacMillan, 1990, chapter: Mauthausen, pp. 994-952.

²- Se trata de un proyecto realizado con las comisiones nacionales de sobrevivientes, a menudo llamado Amicales. El director científico es Gerhard Botz del Bolzman Institute of Vienna, la dirección es llevada por el Institut für Konfliktforschung Vienna. Yo he tenido supervisión del Benelux y Francia. La entrevista fue realizada por mí.

³- Felman, Shoshana, y Laub, Dori, **Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History**, New York, Routledge, 1992.

⁴- Felman, Shoshana, “Education and Crisis, or the Vicitudes of Teaching”, en Caruth, Cathy (ed.), **Trauma, Explorations in Memory**, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1995, p. 14.

⁵- *Ibidem*, p.15.

⁶- Ver por ejemplo: Leydesdorff, Selma et.al., “Introduction, Trauma and Life Stories”, en Lacy Rogers, Kim, y Leydesdorff, Selma (eds.), **Trauma and Life Stories. International Perspectives**, London/New York, Routledge, 1999, pp.1-27; and Leydesdorff, Selma, “A Shattered Silence: The Life Stories of

Esa supervivencia crea muchas identidades que proveen respuestas a dos preguntas muy personales: ¿Por qué fui deportado y por qué yo sobreviví mientras otros murieron? Muchos sobrevivientes, especialmente los judíos, nunca llegan a aceptar la deportación y la supervivencia a una masacre que fue totalmente incomprensible para ellos. No se consideraban significativamente distintos de cualquier otro ciudadano de sus respectivos países, y de repente se convirtieron en víctimas permanentes de la persecución nazi. Como Nancy Wood escribió en su **Vectors of Memory**⁷, el periodista y filósofo Jean Améry (nacido Hans Maier en Viena, en 1912), quien sobrevivió a Auschwitz, nunca fue capaz de comprender el Judaísmo en el que se hundían sus raíces judías y por lo tanto sólo fue capaz de ver su deportación con los ojos de una víctima del Nazismo.⁸ Él criticó esto con furia antifascista, pero el recuerdo del “abandono” por parte de una sociedad que dejó solos a gente civilizada como él y los condenó a su duro destino, finalmente lo llevó a perder la “confianza en el mundo”. Perdió toda esperanza de reparación y trató cualquier sugerencia de ello como una negación de la experiencia de la víctima.⁹ Planteó que ‘los intelectuales sufrieron más en los *lager* que los otros prisioneros menos dotados’. Finalmente, su resentimiento lo llevó al suicidio.¹⁰

Primo Levi¹¹, autor sobre el cual me centraré en este artículo, también se suicidó. Aunque él negó que fuera un ‘intelectual con todas las de la ley’ y afirmó que “el Campo fue mi universidad”, fue ciertamente un hombre educado. Después de la guerra, de vuelta en su Italia natal, intentó encontrar las formas de lidiar con un presente permeado por el pasado. En el fondo, él tampoco fue capaz de volver a unir los fragmentos de su vida hecha pedazos. La ansiedad y la fragmentación atraviesan su trabajo. En la literatura histórica, y en el propio trabajo de Levi, se establece una nítida distinción entre él y Améry. Y por muchos años la escritura de Levi estuvo libre de la ira que encontramos en Améry, al menos mientras permaneció en el terreno de sus primeros trabajos. Pero con la aparición de **Los hundidos y los salvados**¹² se entregó a la furia y abandonó toda moderación. El trabajo está muy influenciado por el suicidio de Améry y niega la posibilidad del olvido. Se suicidó muy poco después

Survivors of the Jewish Proletariat of Amsterdam”, en Passerini, Luisa (ed.), **Memory and Totalitarianism. International Yearbook of Oral History and Life Stories**, Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 145-165; Glas-Larson, Margareta, “**Ich will reden. Tragik und Banalität des Überlebens in Theresienstadt und Auschwitz**. Herausgegeben und kommentiert von Gerhard Botz”, 1. Aufl., Wien, Verlag Fritz Molden, 1981; Walker, Janet, “The traumatic paradox: autobiographical documentary and the psychology of memory”, en Hodkin, Katharine y Radstone, Susannah (eds.), **Contested Pasts. The Politics of Memory**, London/New York, Routledge, 2003, pp. 104-120.

⁷- Wood, Nancy, **Vectors of Memory, Legacies of Trauma in Postwar Europe**, Oxford/New York, Berg, 1999, ch.III, “The Victim's Resentment”.

⁸- *Ibidem*, pp. 61-65.

⁹- Améry, Jean, **Radical Humanism, Selected Essays**, Bloomington, 1984. Améry, Jean, **At the Mind's Limits: Contemplations by a Survivor of Auschwitz and its Realities**, New York, 1990.

¹⁰- Ver también: Bartov, Omer, “Intellectuals on Auschwitz. Memory, History and Truth”, in **History and Memory**, V, nº 1, 1993, pp. 87-129.

¹¹- Levi, Primo, **The Reawakening**, Boston, Little Brown, 1965; Levi, Primo, **Survival in Auschwitz**, New York, Collier Books, 1969, aparecido anteriormente bajo el título: **If this a Man**, New York, The Orion Press, 1959; Levi, Primo, **The Drowned and the Saved**, London, Penguin, 1988 (orig. en Italiano, 1987) [Hay varias ediciones castellanas: Levi, Primo, **La tregua**, Barcelona, Muchnik, 1988; Levi, Primo, **Si esto es un hombre**, Barcelona, Muchnik, 1987; Levi, Primo, **Los hundidos y los salvados**, Barcelona, Muchnik, 1995].

¹²- Ver nota 11.

de terminar el libro. En el fondo, ambos construyeron sus identidades sobre la ira, aunque estructuradas en discursos diferentes.

En el capítulo “La zona gris”,¹³ Levi describe cómo la llegada al campo fuerza a los prisioneros a romper sus imágenes del mundo. Él había entrado esperando al menos algo de solidaridad, pero todos devinieron “nómades” numerados. Entre ellos y el universo había una desesperada, oculta y permanente pelea.¹⁴ La aniquilación de la personalidad (tal como la describe el psicoanalista Bettelheim¹⁵) intentaba acabar con cualquier forma de resistencia. Los detenidos crearon una línea de demarcación entre los prisioneros simples y los privilegiados, mientras al mismo tiempo construían una zona gris entre víctimas y victimarios. Aquellos que eran golpeados no se atrevían a devolver el golpe, dado que las consecuencias eran muy serias.

¿Qué identidad es posible después de una experiencia tan terrible? ¿Cómo se convive con la inevitable furia? Levi no culpaba a aquellos que hicieron uso del sistema. Para él la culpa radicaba en el sistema mismo, que a su vez deriva del estado autoritario. Describió a los funcionarios inferiores del campo como una fauna pintoresca - 'ellos eran pobres diablos como nosotros' que trabajaban todo el día igual que el resto, pero se adaptaron para desarrollar sus funciones a cambio de medio litro de sopa.¹⁶ Todos, privilegiados y no-privilegiados por igual, cambiaron sus personalidades durante esas semanas de prueba, mientras que la supervivencia se volvía una cuestión de suerte.

Levi describió los sentimientos de vergüenza luego de su liberación, la vergüenza que había sentido antes, cada vez que otros eran seleccionados para morir, la vergüenza que nunca lo abandonó.¹⁷ Y considera que ese sentimiento fue compartido por todos aquellos que salieron vivos, aunque hace una excepción con quienes fueron capaces de ayudar a otros (mayormente prisioneros políticos). Todos vivieron como bestias en un chiquero, y el espacio para las elecciones morales se volvió muy limitado. “Todos hemos robado, en la cocina, en la fábrica, en el campo, y dijimos que era ‘de los otros’ [...] unos pocos incluso se atrevían a robar a sus propios compañeros”.¹⁸ Para Levi esto explica la cantidad de suicidios posteriores a la liberación. En su opinión, todos ellos han participado en el sistema, a pesar de que habían comenzado como miles de jóvenes saludables. ¿Por qué permitieron que eso pasara? De dónde provino su apatía? ¿Por qué falló la solidaridad humana? ¿Por qué no ayudaron a aquellos que lo necesitaban?

Levi describe una discusión después de la guerra: “¿Te sientes culpable?, preguntó, ¿Estás avergonzado porque estás vivo en lugar de otro? Yo respondí: ‘No es que cada uno es el Caín de su hermano, sino que cada uno de nosotros ha usurpado el lugar de su vecino y vivido en su lugar. No puedes verlo desde afuera, pero interiormente eso te corroe y lastima’. Yo puedo estar vivo en el lugar de otro, a expensas de otro. Puedo haber usurpado, o sea, de hecho, asesinado”.¹⁹

¹³- Levi, Primo, **The Drowned...**, op. cit., pp. 22-52. [pp. 32-61 de la ed. castellana, n. del t.].

¹⁴- *Ibidem*, pp. 23-24.

¹⁵- Bettelheim, Bruno, **Surviving and Other Essays**, New York, Editorial, 1952; Bettelheim, Bruno, **The Informed Heart**, New York, The Free Press, 1960.

¹⁶- Levi, Primo, **The Drowned...**, op.cit, p. 30

¹⁷- *Ibidem*, pp. 52-68.

¹⁸- *Ibidem*, p. 56

¹⁹- *Ibidem*, pp. 62/63.

Para Levi los “salvados” no fueron los mejores. Su experiencia sugirió lo opuesto: los peores fueron más capaces de sobrevivir. ‘Me sentía inocente, sí, pero inscripto entre los que se salvaron y por lo tanto en una búsqueda permanente por justificarlo ante mis propios ojos y los de los demás. Los peores sobrevivieron, es decir, los más adaptados. Los mejores murieron todos’.²⁰

Para escapar de este sentimiento y poder recomponerse, Levi comenzó a dar testimonio. Pero sentía que no podía ser un testigo real, porque él nunca había alcanzado el límite real, “Los que lo hicieron, aquellos que vieron la Gorgona, no volvieron para contarlo o han vuelto mudos. Ellos eran lo que los alemanes llamaban “musulmanes”, aquellos que fueron sumergidos, los testigos totales, cuya declaración tendría un significado general. Ellos son la regla, nosotros somos la excepción”.²¹

Volvamos ahora a Paul.²² A diferencia de Levi, él no provenía de una familia intelectual, ni era judío. Era de Liège, en la región de habla francesa de Bélgica. Era una miserable ciudad industrial, rodeada por montañas de carbón, pero no muy lejos de magníficas campiñas. Aun hoy la creciente industrialización deja camino a bosques y praderas, y el agua de los ríos no parece contaminada. Liège fue la cuna de muchos socialistas. Paul nació en una familia de clase obrera, de mineros. Perdió muy joven a su padre, el día anterior al nacimiento de su hermano. La familia era muy pobre y sólo sobrevivió con la ayuda de los padres de su madre (su abuelo también era minero). Después de un período de extrema pobreza, su madre se convirtió en portera de una escuela recién construida, sobre el río, y se mudaron a una casa hermosa. Para conseguir este ascenso social su madre pasó por muchas pruebas. Su actitud ante la vida fue ayudar a otros. La hospitalidad fue parte de la cultura familiar. Después de cinco años, su madre volvió a casarse. La familia pudo acomodarse bastante bien, lo cual les permitió ayudar al resto de la extensa familia. “Así que yo crecí en esta atmósfera, y no pasó mucho antes de que la familia se comprometiera en la lucha social que se desarrolla en ese momento, en esa sociedad. Nos unimos a la casa del pueblo, es decir, al partido socialista”

Paul se convirtió en miembro de el Movimiento de Jóvenes Socialistas. A los 10 o 12 años ya era Presidente del grupo de los más jóvenes. Tenía 12 cuando Hitler llegó al poder, y los trabajadores ya empezaban a organizarse en milicias para la defensa de la clase obrera. Entrenaban con garrotes. En esta región de Bélgica, como en Alemania, esto era norma general. Sus tíos también estaban involucrados. Estaba bien informado sobre el fascismo y más tarde se convirtió en un activo miembro de la Juventud Socialista.

“Fui formado de este modo, aunque en mi familia no había una tradición de estudio. Nadie de mi familia ha ido a la universidad o ha estudiado. A pesar de lo cual fui un excelente alumno en la escuela primaria y secundaria. Pero había mucho desempleo en nuestra región. Había desempleo en las minas de carbón. Yo pensaba en esto y fui influenciado por un tío de parte de padre. El fue el único de esa familia que se interesaba por nosotros. Mi tía, su esposa, tenía un pequeño almacén, y él era zapatero”. Observando como vivían sus tíos, en una pequeña casa a orillas de un hermoso río, él decidió que ese sería un buen oficio para él. Podría ser su propio jefe. Y la

²⁰- *Ibidem*, p. 63.

²¹- *Ibidem*, p. 64

²²- La principal información sobre Mauthausen se encuentra en las confesiones de Marsalek, Hans, **Mauthausen**, Milan, La Pietra, 1977.

gente siempre necesitaría zapatos, pensó, así que esa podría ser una buena ocupación para él. Fue a una escuela de zapatería en Liège, donde aprendió a hacer zapatos artesanales a medida. El aprendizaje duró cinco años. Trabajó para muchos empleadores y logró llevar una buena vida. Pero siguió asistiendo a reuniones socialistas. Uno de sus maestros tenía simpatías de izquierda y habló a sus alumnos sobre la Guerra Civil Española. Cerca de la casa de su madre había una institución que recibía niños de España. Así que para contribuir a la lucha española, Paul se ofreció para reparar los zapatos de los niños y aprender algo de español en el proceso.

A pesar de su vida ocupada y de sus actividades políticas, Paul era también un deportista entregado al nuevo deporte del basketball. Esto se nota todavía, a pesar de su edad. Es un hombre que impresiona, alto y delgado, con muy buena postura. Nunca hizo el servicio militar, pero experimentó la disciplina de la vida grupal asistiendo a campamentos y albergues de jóvenes.

Poco después de la ocupación de Bélgica (mayo de 1940) ²³ se unió a la prensa clandestina, colaborando en la distribución. Fue arrestado en abril de 1942. Su arresto no parece haber tenido que ver con su trabajo para la prensa clandestina, pareció más un accidente. En la primera fase, fue tratado como cualquier otro prisionero, aunque no fue realmente torturado. Pero más tarde fue incluido en un grupo que fue deportado a Mauthausen como militantes de la resistencia. Después de su regreso en 1945, comprendió que su deportación debe haber sido un error burocrático, dado que esa clase de combatientes de la resistencia en general fueron fusilados. Por lo tanto su arresto debe haber sido muy serio. Los prisioneros franceses en el grupo compartieron su comida con los belgas. Ellos le enseñaron cuán importante podían ser la solidaridad y el lenguaje común.

El campo

En el tren no había agua y sólo un pedazo de pan para cada uno. A través de las rendijas de las tablas podían ver que eran llevados hacia el Este y habían cruzado el Rhin. Caminaron desde la estación hasta el campo. Cuando llegaron vieron las inmensas murallas. Y uno de ellos preguntó, ¿Hacia dónde vamos? La recepción en el campo desconocido fue un shock: ¡Rápido! ¡Rápido! (*schnel, schnell*) Como siempre, perros ladrando por todos lados, la violencia de la SS. Después de algunas brutalidades hacia otros miembros del grupo, fueron enviados al baño. Paul sintió pena por los más viejos que fueron agobiados por la vergüenza de su desnudez. Después los rasuraron y conocieron la tortura del agua muy fría seguida de agua muy caliente. Recibieron ropa y zapatos de madera. Al día siguiente, después de ser iniciados en la rutina de los conteos de prisioneros a la mañana y a la tarde, y a la disciplina militar, comenzó la verdadera vida en el campo.

“Teníamos que trabajar cuesta abajo en el campo. Estaban construyendo terrazas sobre las cuales montar las instalaciones médicas y un campo para los rusos. Estos estaban cuesta abajo. Trabajaba con un pico, una pala y carretillas. Era un poco torpe en esta clase de trabajo. Un día, un joven kapo, bastante fornido y fuerte, se dio cuenta que uno de mis antiguos instructores no era bueno con la pala o el pico. El kapo

²³- Para la historia de la ocupación de Bélgica ver Lagrou, Pieter, **The Legacy of Nazi Occupation, Patriotic Memory and National Recovery in Western Europe 1945-1965**, New York, Cambridge University Press, 2000.

vino y lo golpeó. Él se cayó gritando. El kapo tomó la pala o el pico y amagaba usarlo sobre él, diciendo: “Así es como tienes que trabajar!” Yo me arrojé sobre él, diciendo en el poco alemán que sabía: ‘¿No te da vergüenza, golpear a este hombre decente?’. Él me miró, y no dijo nada. Fue mi primer golpe de suerte, y fue grande. Fue el primero, y por los tiempos que vendrían, el último.”

“Cuando nos interrogaron, yo di mi profesión de zapatero. Para el sábado siguiente (habíamos llegado durante la noche del domingo) nos juntaron a nosotros y algunos más al patio de formación. Nos dijeron que nos quedáramos ahí”. Luego cuatro de ellos fueron sacados del campo, escoltados a través de un pueblo y llegamos al campo de trabajo de Gusen.

Mauthausen tuvo muchos campos satélites. Gusen estaba a 6 km. hacia el oeste.²⁴ Los prisioneros más antiguos allí, la elite que tenía la mayoría de los trabajos privilegiados, eran polacos. Se consideraba un peor destino estar en el Gusen que el propio Mauthausen. Ninguno de los dos fue un campo de exterminio, pero había una cámara de gas.²⁵ Aún si la muerte industrializada no era parte del programa, Mauthausen era considerado como uno de los peores campos para estar. Su propósito fue matar y aquellos que sobrevivieron valían menos que los conejos enjaulados tan amados por la SS. Si uno de esos conejos moría, había que enviar un informe a los cuarteles centrales de Berlín. Cuando los americanos se estaban acercando y otros campos fueron evacuados, el sitio se superpobló. Muchos narradores les han dicho a los entrevistadores del proyecto que las condiciones de vida allí eran, lejos, peores que en las fábricas de Auschwitz-Birkenau, aunque la muerte no haya sido una presencia inmediata.

Un campo era una comunidad en sí misma, un pequeño estado autoritario que necesitaba empleados y artesanos.²⁶ Este pequeño estado tenía que mantenerse en funcionamiento, como cualquier otra pequeña comunidad. Los pabellones tenían que limpiarse, la administración y las estadísticas tenían que estar al día. Paul se convirtió en uno de los zapateros. Pero los artesanos eran usualmente polacos y alemanes, a quienes no les gustaban mucho los belgas. Paul fue ayudado por algunos internos españoles²⁷ que eran de izquierda y comprendían que él había estado de su lado. Ellos eran prisioneros 'Nacht und Nebel' (Noche y Niebla), condenados a desaparecer. Ellos se convirtieron en su primer contacto importante y le enseñaron los trucos de la supervivencia. Le enseñaron que lo más importante era la comida extra.

²⁴- Freund, Florial, “Mauthausen. Zu Strukturen von Haupt und Auszenlagern”, en **Dachauer Hefte**, XV, Dachau 1999, pp. 254-272 ; Le Chene, Evelyn, **Mauthausen. The History of a Death Camp**, London, Methuen, 1971, herin pp.201-222, cap. XIV: “The sub-camp of Gusen”.

²⁵- Marsalek, Hans, op. cit, pp.132-156. En total 68.874 personas fueron asesinadas en Mauthausen y sus campos satélites. Horowitz, Gordon J., **In the Shadow of Death. Living Outside the Gates of Mauthausen**, New York, The Free Press, 1990.

²⁶- Sofsky, Wolfgang, **Die Ordnung des Terrors: Das Konzentrationslager**, Frankfurt am Main, Fischer-Verlag, 1999. Ver también: Horowitz, Irving Louis, **Taking Lives, Genocide and State Power**, New Brunswick, Transaction, 2002 (rev. 5th ed.), especialmente la parte IV: “Toward a General Theory of State Sponsored Crime”.

²⁷- Pike, David W., **Spaniards in the Holocaust. Mauthausen, the horror on the Danube**, London, Routledge, 2000.

Traición y nacionalidad

Era importante de dónde se venía. La gente ayudaba a sus compatriotas o a quienes tenían las mismas convicciones políticas. Paul cuenta: “Así que yo era zapatero. Llegué al bloque diecisiete y había allí gente de España. Pude hablar con ellos más abiertamente que con cualquiera que hubiera encontrado hasta entonces [*Nota de la autora: ¡de nuevo, un lenguaje común!*] Mientras estuvimos en cuarentena, pudimos hablar a través de los alambres que nos separaban de los otros. Y entonces se daban ciertos temas, como en el ejército o en la escuela. ¿De dónde eres? ¿Cuál es tu profesión? Entonces yo conté mi historia y les caí bien. Comprendieron que yo había participado en su lucha contra el fascismo. [...] Finalmente fui ubicado en el taller de zapateros de la SS. Los que trabajaban allí eran todos de Polonia. Estaba ese subkapo de Polonia que tenía el bigotito, igual que Hitler. No se lo afeitaba. Yo estaba solo. Y no fui muy bien recibido. A los polacos no les gustan los franceses porque no los ayudaron cuando Polonia fue invadida por los alemanes. Ellos creían que éramos franceses. Me dieron malos trabajos, los peores. Eso duró por tres semanas, tres o cuatro semanas”.

“Me daban los zapatos que eran más difíciles de reparar [...] Las botas de la SS requieren mucho trabajo. Necesitan suelas, tienen que ser clavadas, tienes que volver a coserlas. Tienes que reparar las botas de la SS o de otros alemanes. Tienes que repararlas. Por eso había un taller de zapateros de la SS [...] Así que ellos me daban los peores trabajos, las reparaciones más difíciles. Y se guardaban para ellos los mejores trabajos. ¿Por qué? Porque algunos de ellos no eran realmente zapateros. Hacían los trabajos más fáciles. [...] Algunos de ellos estaban haciendo un nuevo par de botas. El kapo los había amenazado si las botas no eran buenas [...] y yo le dije al kapo que podía hacer el trabajo”. Estaba claro que el trabajo tenía que ser bueno, y Paul pensaba que el podía colaborar con un serio problema. Pero su propuesta fue tratada como la competencia desleal de un extranjero. A consecuencia de esto, él fue enviado a la cantera. “El kapo informó que yo era un mal zapatero, así que trabajé en la cantera”. Cuando yo sugerí que eso fue una traición, él prefirió llamarla venganza por atreverse a hablar más alto.

Paul se enfermó, pero fue admitido en el hospital, donde hizo amistad con un doctor polaco que le hablaba en francés. Pudo cambiar una hermosa camisa que obtuvo del doctor por algo de sopa extra. También conoció a alguien que trabajaba en la cocina, quien le dio un poco de pan. La gente que trabajaba en la cocina tenía más comida. Antes de ir al hospital había conocido al Padre Grueber, quien estaba a cargo del Museumkommando. En las canteras, mientras hacían túneles, los alemanes habían encontrado una cantidad de valiosas antigüedades. Las SS estaban extremadamente fascinadas con ellas.

“En las tardes a veces visitaba al Padre Grueber, quien estaba a menudo con dos hombres de España. Y conversábamos. Él nos reconfortaba. Nunca me preguntó si era creyente o no. Cuando tenía un cigarrillo o un poco de pan, me lo daba. Él me dio coraje”. La mayoría de los internados estaban muy pesimistas durante Stalingrado, pero el Padre Grueber los informaba y tranquilizaba, y les hizo creer que la guerra daría un giro positivo. El Padre Grueber supo qué era dar. El comprendió el significado de la solidaridad y sostuvo a los que tenían oportunidad de sobrevivir. Y Paul aprendió esto de él.

Suerte y destino

“Un día me quedé dormido en la sala de corte de piedras, donde estaba asignado”. Su tarea era llevar las piedras a los hornos para ser fundidas. “Entonces ese sub-kapo, un alemán, un criminal común, me dio un puñetazo y empezó a darme una golpiza, y me caí. Me golpeó muy violentamente, y yo me caí. Fue en agosto, agosto de 1942. Me paré y le pegué una trompada. Todavía no había comprendido que no puedes confiar en los prisioneros que eran criminales comunes, aunque había sido advertido. Pero mi reacción fue instintiva. Él tipo se fue, pero volvió y me dijo que lo lamentaría. Pero no pasó nada. Cuando volví al pabellón, un triángulo rosa, un homosexual, vino y se paró cerca de mí. Hablaba algo de francés y a veces hablaba conmigo. Él era secretario de la cantera en Gusen. Me dijo: Paul, cometiste un error hoy, un terrible error. Dije: Qué? Dijo: Golpeaste a un criminal común. No puedes golpearlos. Son los dueños de este lugar. Tienes que tener cuidado. Él quiere verte muerto. Yo te defendí, y le dije que eras mi novio [...] El kapo me dijo que me apoye sobre un taburete. Tomó una vara y empezó a golpearme en las nalgas. Y por suerte, al noveno o décimo golpe, la vara se rompió. [...] Sí, tuve suerte”. Pero él estaba muy lastimado y rengueaba. Cuando hubo una selección, algún amigo lo defendió y no fue seleccionado para morir. Fue otro golpe de suerte, debida a la intervención de otros. Cuando Paul se recobró tuvo que trabajar en la construcción de una vía, una tarea que lo hizo sufrir mucho. Fue admitido nuevamente en el hospital y el mismo doctor lo ayudó a sobrevivir. Pero el trabajo era demasiado duro:

“Me dije a mí mismo que había una sola solución, tengo que encontrar al Padre Grueber. Me mantuve en contacto con él. Y cuando me vió, dijo: Pobre Paul. Y me dijo que había hecho un nuevo descubrimiento para el museo. El comandante del campo está muy complacido. Voy a preguntarle si el puede asignarte al taller de zapatería del campo. Y así yo me convertí en prisionero en el taller de zapatería otra vez. Para ese momento, hacía diez meses que estaba en el campo. Era un viejo interno para entonces. Y cuando llegué allí... me asignaron a un nuevo cuartel... era un cuartel mejor, el kapo era un poco mejor y el director del pabellón también. En el taller había un sub-kapo polaco, pero yo ya era un viejo interno, ya había sobrevivido. Me recibieron bien. Había una mesa con ocho zapateros. Tres o cuatro no lo eran, pero no es difícil reparar suelas de madera. En la otra mesa había uno, dos, tres, o cuatro españoles. Había también dos alemanes y yo. Y empecé a trabajar”

Solidaridad y ayuda mutua

“El trabajo te daba derecho a un litro, bueno, cerca de un litro de sopa adicional, en la mañana. También en esos días, era abril, llegaron unos prisioneros franceses. Como era bastante veterano en el taller, tenía el trabajo de ir a buscar la olla de sopa y repartirla a los zapateros, sastres y calcetineros. Fui a buscarla, y dado que conocía a algunos de los franceses, le dije a uno de ellos: Escucha. Haz mi cama (tienes que hacerlo muy bien, tender la manta, alisarla con la tabla, y sólo entonces tendrás tu desayuno). Y arreglé con el francés: Toma mi porción de sopa, porque yo conseguiré mi medio litro más tarde. Y por todo un año este francés tomó mi sopa... porque yo tomaba mi sopa en el campo más tarde. Y como era de esperar me volví más fuerte. Y tenía un poco de pan. Es la historia habitual: te vuelves un viejo interno, sabes cómo actuar, te las arreglas”.

Paul está diciendo aquí que él cedió su sopa por un año. Lo cuenta como si hubiera tenido suficiente para comer, pero ese no puede haber sido el caso. Ningún prisionero

nero, excepto la elite, tenía suficiente para comer. Después de un tiempo descubrió que algunos de sus colegas tenían la tarea de reparar los mejores zapatos, de cuero, no de madera. Esos los usaban los que estaban más alto dentro de la escala social del campo. Esas reparaciones implicaban un trabajo diferente, para el cual no había tantas herramientas. Y se dio cuenta que aquellos que las hacían conseguían pan, más sopa, a veces papas, quizás una salchicha. Paul decidió competir.

El artesano crea solidaridad

“Una tarde ví al kapo de los peladores de papas y nabos, que entraba al taller. Yo había trabajado allí por un tiempo durante mi enfermedad. Sólo pelaban nabos, nunca había papas. Ahí estabas todo el tiempo con los pies en el agua. Y lo escuché quejarse ante el kapo polaco por que sus botas se mojaban. No estaba satisfecho. No habían sido bien reparadas. Dijo que quería que otro lo hiciera. Yo pensé por un momento y le dije al kapo polaco: ‘Podría reparar las botas. Reparaba botas en la vida civil, así que quizás pueda hacerlo’. Él estuvo de acuerdo ‘Que quede conforme’, me dijo. Así que fui a verlo y le dije: Kapo Fritz (así lo llamaban, recuerdo bien ese nombre) Le dije, Kapo Fritz, si quieres, yo repararé tus botas. Pero tienes que conseguir un segundo par. Entonces me das el primer par y las repararé’. Ellos acordaron cambiar los pares cada 24 horas. El kapo estaba muy satisfecho. Y cada vez que me daba el par para que lo repare, lo llenaba de papas. No me las guardaba para mí. Le dije al kapo polaco: son para todos. Así que las hervimos en una gran lata y cada uno tuvo dos papas. Y seguí trabajando para él. Por supuesto, también seguí reparando zapatos con suelas de madera”.

Otros le pidieron que reparara sus zapatos y continuó compartiendo la comida extra que recibía. Los beneficiados incluían un prisionero belga que trabajaba en el taller de calcetería. Cuando Paul tuvo algo de pan extra, le dio la mitad a este hombre. O algo de margarina o un poco de sopa extra. Y así se volvió parte de un grupo de prisioneros belgas que se ayudaban entre sí. Se pasaban buenas noticias y se reconfortaban entre ellos. También participaba un francés. Como Paul lo describía, vivió una “vida de campo” normal: “Las formaciones, los conteos y todo lo que puede pasar en un campo de concentración. Una vida difícil, porque a pesar de la ayuda puedes tener noches difíciles. Había piojos por todos lados, pulgas y piojos para todos, uno tenía que tener cuidado.”

“Cuando trabajas en un taller de zapatería tienes oportunidad de ser limpio. Puedes lavarte. A veces teníamos un pedazo de jabón, o un poco más, y puede que nos afeitáramos dos veces por semana. No es sólo eso, sino que cuando tenías ropa limpia tenías más respeto. Eras tratado igual que un criminal común por la SS”. Le pregunté si se sentía más como un ser humano. Y él reconoció eso, señalando que la gente bien vestida generalmente era tratada con más respeto. De este modo él sobrevivió a las ejecuciones y a la crueldad e incluso trató con algunas de las mujeres alemanas en el burdel. Según él, esas mujeres no eran prisioneras sino prostitutas de alto nivel. Le pregunté si ellas no eran forzadas a ser prostitutas, y me dijo que ellas recibían más comida. Una que hablaba francés le dio comida extra y hasta lo ayudó a pasar de contrabando una carta para su familia.

Estar solo y añorar una red de solidaridad

Hay una aparente contradicción en la historia. Paul pone un enorme esfuerzo en conseguir comida de las prostitutas, mientras antes dijo que tenía comida suficiente para repartir. Quizás no es una contradicción. Él había estado construyendo una red de solidaridad y nunca hubo suficiente para todos. Todo terminó en junio de 1944, cuando lo mandaron de vuelta a Mauthausen. Desde allí el grupo fue a Struthof en la frontera francesa, donde los prisioneros 'Nacht und Nebel' (Noche y Niebla) eran enviados cuando la industria de guerra lo requería. Los buenos trabajadores eran enviados por toda Europa para reemplazar a los alemanes que eran enviados al frente. La producción era amenazada por los bombardeos aliados y se necesitaban más y más manos. En Struthof no tuvo ninguna red de solidaridad y lo único que pudo hacer era intentar sobrevivir, adaptarse al trabajo esclavo. Él colapsó, aunque dice que no era realmente un mal campo. Después de la invasión de Normandía, fueron evacuadas las cárceles del Oeste de Francia y los recién llegados trajeron comida. Tuvo problemas de ritmo cardíaco aunque tenía suficiente para comer. Pero había un crematorio y una cámara de gas, que eran usados crecientemente. Fue forzado a reparar los tubos de la cámara de gas y tomar aguda conciencia de su existencia. Finalmente, todos ellos fueron evacuados a Dachau. Paul describe Struthof y Dachau como el infierno mismo, sobre todo porque no tenía ninguna red con la cual contar.

Su última parada fue el terrible campo de Allach, donde trabajó para la BMW y otros trabajos pesados. Allí conoció a otro interno belga, quien logró que lo asignen como electricista aún cuando él no sabía de electricidad. Por una vez recibió ayuda en base a la nacionalidad. Fue el último invierno, y la carestía de alimentos era general. La SS se volvió más cuidadosa, sabiendo que la guerra pronto podía terminar. Paul recibió una asignación extra: hacer pantuflas y regalos de navidad para las esposas de la SS. Le tomaba una semana hacer un par. En retribución le daban papas, las que compartía a pesar de estar muriéndose de hambre. Estaba haciendo bastante bien su trabajo de electricista. Se hizo miembro de un equipo de desinfección, parte de un grupo de resistencia liderado por un conocido político belga, quien antes de la guerra había defendido a militantes de izquierda acusados de apoyar a los comunistas en la guerra civil española. Cuando Paul fue liberado era parte de la elite, miembro del comité directivo del campo.

Después de la liberación y rememorando

El regreso a casa es una historia que cuentan todos los prisioneros. Es una historia llena de emoción. Paul en viaje de regreso a Bélgica, no sabía con qué se iba a encontrar. Sus parientes habían recibido mensajes y suponían que estaba con vida. Pasó algunos días en París, esperando a otros en el hotel Lutetia, punto de encuentro de los que venían del este. Aquí conoció a un belga, que le ofreció una copa de champagne. Eso ya evocaba sentimientos profundos. Pero cuando, a principios del verano, llegó al pueblo y vio a su familia... Ahí empezó a llorar. Según mi experiencia, esos momentos llegan como una especie de consuelo en la historia. Esperándolo estaba la mujer que se convertiría en su esposa. Se casaron en diciembre.

Paul dice que tuvo mucha suerte. Pero yo creo que también tuvo muchas habilidades. Y que fue privilegiado por su actitud. Mientras tomábamos un té, comencé a pensar en la historia que tanto nos había movilizado a ambos. Este hombre ha vivido en condiciones extremas, y nunca dejó de creer en un mundo mejor. Esta es una de las

razones por las que se convirtió en un oficial de policía de alto rango en su vida posterior. Paul tuvo una carrera exitosa, pero su vida era vivida al servicio de la memoria. Quería advertir y dar testimonio. Su compromiso político era para con los necesitados. Habló abiertamente sobre los buenos momentos en el campo, sobre fútbol por ejemplo, a pesar de ser criticado por ello. Era natural para él ver las cosas de ese modo. Paul era un artesano, que hablaba más idiomas que un artesano común. Sus conexiones de izquierda y españolas, su disciplina, que uno no esperaría de un chico pobre de una familia minera, todo eso lo ayudó. Otra gran ventaja puede haber sido su capacidad para soportar severas condiciones de vida. Fue talentoso en todos esos sentidos.

Paul y Primo Levi sobre la culpa

Discutimos a Primo Levi. Antes de describir esta discusión, hay que tener presente que Paul no estuvo en Auschwitz y que no es judío. Él mencionó que le fue difícil ver a los judíos en los pabellones judíos, y que su vida en el campo estaba separada de la de ellos. De modo que él estuvo hablando de un mundo diferente. Pero el infierno es el mismo en todos lados. Y su vida en Mauthausen puede ser comparada con las vidas de aquellos que escaparon a la selección y tuvieron que trabajar en Birkenau, el campo satélite de Auschwitz. Es un hecho que los prisioneros políticos eran mantenidos con vida para trabajar y para un posible intercambio por prisioneros alemanes: es decir, no eran inmediatamente gaseados. Pero las fábricas de Auschwitz también tenían que funcionar. Paul era joven. De ningún modo su historia es comparable a la de Elie Wiesel en **La noche**²⁸, por ejemplo. Para Paul quedaba algo de luz. Él no había llegado con su familia, y no creo que se haya preocupado mucho por ellos. Los ha añorado y ha añorado su hogar, pero inmediatamente ha comenzado a vivir día a día. Tuvo la capacidad mental para hacerlo.

Le pregunté acerca de Primo Levi, sintetizando mi visión del argumento de Levi: a saber, que uno sólo puede sobrevivir a expensas de otros. Tienes que pelear tan duro por sobrevivir que otros deben morir en tu lugar.

Paul me dijo que por supuesto conocía el trabajo de Levi y había sido inspirado por él.

Yo dije: “Pero cuando yo escucho tu historia, veo que has sobrevivido en base a la solidaridad. Tu historia es diferente”. Él respondió: “En primer lugar, sobreviví con la solidaridad de españoles y franceses. Después con la de los polacos, y después los otros polacos que trabajaban conmigo en el taller de zapatería. Pero sentía una solidaridad moral, así la llamaría. Fui yo quien primero dio algo, cuando tuve esas botas llenas de papas. Y más tarde también, nunca perjudiqué a nadie con lo que hice. Por el contrario. Yo no reemplacé a nadie simulando ser zapatero... yo era zapatero. No me hice pasar por alguien para perjudicarlo. No fui elegido en lugar de algún otro. Logré mi asignación porque el Padre Grueber le pidió al Comandante del campo que me asigne. Fue porque el Comandante permitió un zapatero más”.

De nuevo le sugerí que su historia era muy diferente a la de Primo Levi, que la suya era una historia narrada con orgullo no con la vergüenza expresada en **Los hundidos y los salvados**.

²⁸- Wiesel, Elie, **Night, His Record of Childhood in the Death Camps of Auschwitz and Buchenwald**, Harmondsworth, Penguin, 1981 (1ª ed. francesa: 1958) [Hay edición castellana: Wiesel, Elie, **La noche. El alba. El día**, Barcelona, Muchnik, 1975; n. del t.].

Paul respondió: “Sí, es otra historia”. Paul se preguntó cuánto habrá sufrido Primo Levi por ser un privilegiado, por ser un miembro de una clase educada, a diferencia de él. Que debía haber una razón por la cual Levi se sintió culpable, “Quizás el cargó con eso toda su vida. Y quizás esa es la razón por su conducta posterior y explique por qué se suicidó”.

“¿Levi se sintió culpable por cosas que hizo?”, pregunté.

“Yo no me siento culpable por nada. Yo no pisé la cabeza de nadie. No perjudiqué a nadie. Más bien lo contrario. Yo les brindé cosas a los demás. Mientras estuve reparando las botas del kapo y otras basuras, compartí la comida con mi amigo calcetintero, o le dí un cigarrillo ocasional a un compañero, que fumaba un poco y lo pasaba a otros. No dañé a nadie. En Allach y en Struthof no tuve a nadie. Pero después, cuando llegaron los nuevos prisioneros franceses, compartimos, todos compartíamos con todos [...] Yo siempre compartí.”

Identidad, memoria y verdad

Paul ha debilitado una imagen dominante, una imagen que es humillante en algún lugar. Es una imagen que debemos respetar, pero hay muchas otras percepciones sobre lo que sucedió. Cuando entrevisté judíos sobrevivientes de campos de concentración de Amsterdam para un anterior proyecto de investigación, muchos se quejaron por las afirmaciones de Levi. Estaban orgullosos de las formas en que habían conservado su identidad, incluso en las peores condiciones.

Durante mucho tiempo, los sobrevivientes de los campos fueron un grupo de personas que nadie quería escuchar, y que estaban por lo tanto en silencio. Se necesitaba de escritores como Levi para abrir el mundo de la descripción, para distinguir a la literatura de memorias dispersas que eran inexpresables o que podían ser expresadas sólo como poesía, como la de Paul Celan. Elie Wiesel se ha preguntado por qué nuestro pensamiento sobre lo que ocurrió ha estado siempre cargado de vergüenza. ¿Por qué no podemos homenajear a aquellos que sobrevivieron? ¿Por qué no estamos orgullosos de ellos?

Bettelheim, Federn²⁹ y Frankl³⁰ han planteado hace tiempo que aquellos que sobrevivieron fueron los únicos que pudieron resistir los mecanismos de desintegración moral y psíquica.³¹ La base de esta resistencia fue la capacidad de movilizar los valores positivos de la vida contra el miedo a la muerte común a todos los seres humanos. O, como ha dicho el historiador oral Michael Pollak en su libro sobre la experiencia del campo de concentración, depende de la capacidad individual para preservar los valores esenciales de su viejo sistema de auto-control. Esto tiene en cuenta una distancia entre el ser y la experiencia.

La noción de moralidad ha sido tomada por otros. Terrence Des Pres³², por ejemplo, ha planteado que los sobrevivientes mantuvieron esa distancia por medio de un

²⁹-Federn, Ernst, “The terror as system: The concentration camp”, en **Psychiatric Quarterly Supplement**, 22, 1948, pp. 52-86.

³⁰- Fränkl, Viktor, **Man's Search for Meaning: An Introduction on Logotherapy**, New York, Washington Square Press, Simon and Schuster, 1963.

³¹- El argumento que estoy desarrollando aquí ha sido inspirado por mi co-editor en **The International yearbook of Oral History and Life Stories**, con quien he discutido sus ideas más importantes: Pollak, Michael, **L'Experience concentrationnaire, Essai sur le maintien de l'identité sociale**, Paris, Métailie, 2000, ver la tercera parte: “Survie et identité (survival and identity)”

³²- Des Pres, Terrence, **The Survivor. Anatomy of Life in Death Camps**, New York, Oxford University Press, 1976.

excepcional desapego, que él llamó “escepticismo”. Su visión ha sido atacada por Bettelheim, quien argumenta en contra de la noción de que los sobrevivientes eran gente excepcional, cuya supervivencia prueba su superioridad. Des Pres, cree él, “hace héroes de aquellos que han sido afortunados”.

Considero muchos de los argumentos aquí mencionados como productos de su tiempo. En 1956 el escritor italiano Giorgio Bassani³³ describió cómo un judío, de regreso a Ferrara, no pudo volver a relacionarse con su antiguo entorno. Finalmente se fue, desapareció. Se ha sorprendido de la gente con esa conducta, relacionada con ciudadanos que no estaban conectados con la lucha antifascista. Quería estar en la red de su pasado, y no le gustaban más los antifascistas que cualquier otro. Pero llevó más de cuarenta años el que hubiera un reconocimiento general acerca de que los judíos que regresaron han sido mal recibidos y no fueron bien tratados, y a menudo no recuperaron lo que alguna vez les perteneció. El silencio cubría todo. Nadie quería oír sobre crueldades.

Shoshanna Felman, a quién ya mencioné, ha señalado correctamente que, teóricamente, hay tantas historias sobre el trauma como identidades lidiando con él. Al principio, poco después del holocausto o la Shoah, todos los relatos de testigos directos fueron tomados como verdad, pero se consideraba imposible comunicar lo que había ocurrido de una forma distinta a la artística.³⁴ Ella cita a Elie Wiesel: “nuestra generación inventó una nueva literatura: el testimonio”. Durante mucho tiempo las contradicciones no pudieron ser discutidas. Felman lo llamó una crisis de la verdad, una verdad más profunda que la verdad legal, la cual veía como institucionalizada y culturalmente canalizada. Ella escribió: “Sin embargo, ¿cuáles son los riesgos de la enorme, más profunda y menos definible crisis de la verdad, la cual, a partir del trauma contemporáneo, ha puesto en primer plano el discurso del testimonio en la narrativa cultural contemporánea, más allá de las implicaciones de su limitado, restrictivo uso en el contexto legal?”³⁵

Narrar la historia de la supervivencia es una lucha por establecer la verdad del testigo, una lucha que nunca terminará.³⁶ Paul sabía que su historia era diferente de la de Primo Levi, y la diferencia no podía explicarse solamente en los términos de una diferencia entre judío y no judío, estudiante y trabajador, deportista o intelectual de escritorio. Ambos se probaron a sí mismos ser sorprendentemente fuertes y ambos merecen nuestro respeto por su capacidad para sobrevivir. La identidad de Paul es menos culposa, y confirma muchas historias ‘no-culpables’ que yo había escuchado antes en anteriores entrevistas. Debemos aceptar que en la primera década después de la Shoah era imposible discutir el contenido del relato del dolor. Pero las historias han cambiado y cambian todo el tiempo. La historia de las mujeres nos ha hecho tomar conciencia de en cuán gran medida las historias de supervivencia son historias de género. Y estamos en el comienzo de una etapa en la cual estudiaremos cada vez más en qué medida las narrativas son parte de la identidad y representaciones de di-

³³- Bassani, Giorgio, “A Plaque on Via Mazzinio”, en **Five Stories of Ferrara**, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1971.

³⁴- Ver también Rosenfield, Alvin, **A Double Dying, Reflections on Holocaust Literature**, Bloomington, Indiana University Press, 1980. Jeffrey, Jaclyn, y Edwall, Glenace (eds.), **Memory and History: Essays on Recalling and Interpreting Experience**, New York, University Press of America, 1994.

³⁵-Felman, Shoshana, “Education and Crisis...”, op.cit. p.16

³⁶- Robin, Régine, “Une juste mémoire, est ce possible?”, en Ferenczi, Thomas (ed.), **Devoir de mémoire, droit a l'oubli?**, Paris, **Editorial**, 2002, pp.107-119. Ver en el mismo volumen: Wieworka, Annette, “Entre transparence et l'oublié”, pp.177-185.

ferentes personalidades. Ahora sabemos que las narrativas son volátiles y aceptamos esto como un desafío, en lugar de insistir en nociones jurídicas de la verdad.

En el siglo pasado las matanzas han estado tan difundidas, el genocidio se ha vuelto tan común, que han surgido muchas historias de supervivencia. Solía parecer imposible hablar de ciertos sucesos, o intentar poner en palabras el terrible sufrimiento vivido. Producir dudas o discernir la presencia de varios estratos, identificar las distorsiones o considerar la narrativa como una expresión de identidad, eso era dejado a los revisionistas y a aquellos que denunciaban que **El diario de Anne Frank** fue escrito por alguna otra persona o que nunca fue escrito. El arte rompió el silencio. Poetas como Paul Celan, escritores como Levi, Wiesel y muchos otros, han inventado vehículos para transmitir la experiencia y proclamar al mundo que aquellos nunca más debe suceder. Considero, sin embargo, que el debate sobre las narrativas contradictorias y su relación con la identidad sigue pendiente.

El hablar y el no hablar están altamente condicionado culturalmente, como lo están los modos en los que hablamos. A Paul le han pedido que no hable mucho sobre las tardes alegres que pasó jugando al fútbol en Mauthausen, porque sus amigos de varias organizaciones lo consideraron inapropiado. Quizás la misma noción de una imposibilidad de hablar sobre lo que ocurrió en los campos de concentración entre 1941 y 1945 surgió de un entorno que no podía aceptar el horror que había ocurrido en medio de sí mismo y que debía haberse evitado. A la Shoa se le dio una dimensión mítica adicional: se convirtió en algo sobre lo cual era imposible hablar.

Nueva investigación

Cuando comencé a participar en el proyecto del Mauthausen, me preguntaron reiteradamente si todavía podíamos aprender algo nuevo de los testimonios. Sigo planteando que una buena historia oral observa los diferentes niveles de cada historia, y que quizás ha llegado el momento de analizar los distintos momentos históricos de la narración de historias. La fragmentación del relato y el silencio cambian con el tiempo. Paul me ha enseñado sobre el orgullo de sobrevivir, sobre la necesidad de la solidaridad y de altos principios morales, sobre cómo algunos lograron conservarlos y otros fallaron. Este es un objeto ético y moral de investigación, aplicable a todos los casos de detenciones masivas y supervivencia amenazada.

Recuerdo a una mujer a quien conocí en Srebrenica, durante un proyecto de investigación que comencé recientemente. Ella ha vuelto a su pueblo después de haber perdido todo. Estaba orgullosa de las flores que crecían en el jardín de su casa, la cual estuvo en ruinas y no había sido reconstruida todavía. “Si observas la belleza de una flor”, dijo, “sabes que siempre hay belleza”. Esta actitud estaba muy cerca de la de Victor Fränkl, cuando luchaba por sobrevivir a las formaciones y el conteo de prisioneros observando la belleza del mundo y del cielo a su alrededor. Ella estaba, de hecho, enseñándome algo.

Éramos pobres, pero...

Representaciones de la pobreza en la cultura apalachiense

Alessandro Portelli

Éramos pobres, pero nunca fuimos pobres de espíritu
Myles Horton, fundador del Highlander Center for
Social Research, New Market, Tennessee

Éramos pobres, pero teníamos amor
Loretta Lynn, “Coal Miner's Daughter”

Quizás no teníamos mucho, pero teníamos amor
Chester Napier, minero del carbón lisiado,
Condado de Harlan, Kentucky

Éramos pobres en ese sentido, pero... nunca nos faltó para comer
Mildred Shackelford, minera, New Market, Tennessee

Ahora sé que no tuvimos dinero
Pero fui tan rica como pude
Con el saco de todos colores
Que mamá hizo para mí
Dolly Parton, “Coat of Many Colors”

Italianos y apalachienses, enojo y vergüenza

Esta es una lectura preliminar y fragmentaria de algunas formas de representación narrativa de la pobreza en una región de los Estados Unidos fuertemente asociada con la idea misma de pobreza –la así llamada *poverty pocket*¹ de los montes Apalaches. El trabajo estará basado principalmente en entrevistas orales recogidas en el condado de Harlan, Kentucky, y en sus alrededores, aunque también usaré algunas imágenes tomadas de la música country y de la literatura regional. Comenzaré con dos textos ejemplares. El primero es la canción de Dolly Parton “Coat of many colors” (“Saco de todos colores”), una canción explícitamente autobiográfica sobre los orígenes de la autora en la región de los Apalaches y muy popular en la región; el segundo es de una entrevista con Annie Napier, esposa de un minero del carbón lisiado, en Cranks Creek, condado de Harlan, y militante comunitaria.²

Dolly Parton canta:

Volviendo atrás los años me sorprendo una vez más
Volviendo a los tiempos de mi juventud

¹.- Expresión equivalente a “bolsones de pobreza” [n. de t.]

².- En una conversación en 1981, Guy Carawan, músico y organizador cultural en el Highlander Center for Social Research (parte de la Highlander Folk School), se quejó de que los participantes más jóvenes del taller de música de los mineros del carbón interpretaban canciones como “Coat of Many Colors” tan bien, o mejor, que los materiales más tradicionales. El 16 de octubre de 1996 grabé “Coat of Many Colors” en una sesión en Cranks Creek, Harlan, interpretada por el compositor y músico Mike Henson, un apalachiense “urbano” que vive en Cincinnati. Todos los lugareños la sabían y se unieron a él. Annie Napier era una de las que cantaba en armonía con la voz de Henson.

Recuerdo una caja de trapos que alguien nos dio
Y cómo mi mamá los aprovechó

Había trapos de todos colores
Pero cada pieza era pequeña
Y yo no tenía saco
Y estaba avanzado el otoño...³

Y Annie Napier recuerda:

Sí, había una escuela, pero nosotros vivíamos casi a dos millas de la escuela. Mami siempre decía que no teníamos buena ropa y zapatos para ponernos y simplemente no nos mandaba mucho; y se ponía frío en invierno... nosotros no teníamos abrigos ni nada y no nos mandaba. Yo fui sólo dos años a la escuela, eso fue todo. Dos años y ella me sacó y ya no me dejaría seguir yendo. Pero eso no me detuvo. Tuve una buena maestra en esos dos años, tuve un punto de partida y supe lo que quería. Cuánto más leía más quería leer. Y ahora me gusta el derecho comercial, bueno, me especialicé en contabilidad, pero soy muy buena en Lengua, en Matemáticas. Me gusta leer. Me gusta ayudar a los demás porque si no podés leer no sabés qué es lo que estás firmando.⁴

Las analogías y diferencias entre estos dos textos son una buena introducción para algunos de los problemas de la representación, auto-representación y memoria de la pobreza. Ambas narradoras cuentan, casi con las mismas palabras, no haber podido asistir a la escuela debido a la falta de ropa adecuada para el severo invierno de montaña. Al igual que Dolly Parton, los padres de Napier recurrieron al aprovechamiento de retazos, harapos, trapos sobrantes:

Sí, pienso que mucha gente está avergonzada por la manera en que fueron criados. Pero bajo esas condiciones, los viejos, mis padres, hicieron lo mejor que pudieron. Nosotros no teníamos buena ropa para usar. Nunca tuvimos realmente buena ropa. Pero, si te fijás, ese estilo ha vuelto. Nosotros usábamos remiendos en nuestros pantalones [una frase también usada por Parton] porque lo necesitábamos. Ahora se venden jeans con remiendos, son diseñados así.⁵

Buena ropa, de todos modos, no significa solamente ropa suficientemente abrigada para protegerse del frío. Significa también ropa suficientemente decente para presentarse en un espacio público. La Hermana Mary Cummen, una monja católica que maneja un centro de alfabetización en Harlan, se queja de que “los pobres no pueden ser católicos en Harlan. No tienen medios de transporte, no tienen teléfonos, y probablemente no vayan a la iglesia cada domingo por no estar bien vestidos.”⁶ Tanto Napier como Parton evocan el sentimiento de vergüenza. Después de que su madre convirtiera los retazos en un “saco de todos colores”, continúa Parton:

... con remiendos en mis pantalones

³.- Citaré el texto tal como está impreso en la biografía autorizada de Parton, *Dolly*, por Alanna Nash, Morgan's Run, Danbury, New Hampshire: Addison House, 1979, p. 181. El audio, está en el long play de Dolly Parton *Coat of Many Colors*, RCA LSP 4603, 1971.

⁴.- Noe's Holler, Harlan, 16 de octubre de 1986. Salvo indicación en contrario, todas las entrevistas fueron realizadas por el autor.

⁵.- Entrevista en Cranks Creek, Harlan, 7 de julio de 1987.

⁶.- Entrevista en Harlan, 24 de octubre de 1988.

y agujeros en mis zapatos
con mi saco de todos colores
corría a la escuela
sólo para ver a los otros riendo
y burlándose de mí
y del saco de todos colores
que mamá hizo para mí.

Mildred Shackelford, activista, poeta, y minera del zinc de Evarts, Condado de Harlan, recuerda una experiencia muy similar:

Nosotras crecimos bastante bien teniendo en cuenta lo que era económica y socialmente la mayor parte de los Estados Unidos en aquel tiempo, diría que mis hermanas y yo estábamos probablemente cincuenta o sesenta años por detrás del resto del país. Los chicos que iban a la escuela en esos años podían llevar su almuerzo en cajas de Mickey Mouse, con sandwiches hechos con pan blanco; nosotras no teníamos nada de eso... Los chicos con los que íbamos a la escuela, como estaba diciendo, tenían jeans nuevos y tenían cajas de almuerzo nuevas todos los años, y nosotras no. Si llevábamos el almuerzo a la escuela, teníamos que llevar jamón y galletas caseras y cosas así. Y había un montón de diferencias. Nos miraban con desprecio por eso. Incluso había veces, recuerdo una o dos veces, cuando mi hermana y yo llevamos margarina y pan negro en un tarro de vidrio y en una bolsa de papel marrón a la escuela, había otra familia que iba a la escuela en ese momento que era más pobre que mi hermana y yo. Y ellos traían el almuerzo en un baldecito, como los que usaban los mineros. Y ahí tenían sopa de habas con un trozo de pan negro, eran aún más pobres que nosotras. Siempre lo voy a recordar, se llamaban Angels. Y los demás se burlaban de ellos. Pero no podían burlarse de mi hermana y de mí porque yo era la niña más malhumorada y ruda de la escuela y si alguien alguna vez me hubiera dicho algo a mí, lo hubiera frenado. Quiero decir, me hubiera peleado a la primera de cambio con cualquiera. Así que ellos sólo podían burlarse de nosotras a nuestras espaldas.⁷

Los almuerzos escolares y la vestimenta no son una cuestión conflictiva de status y de clase exclusivamente en los Apalaches. Una mujer de Terni, Italia, recuerda que en los años treinta: “Debíamos sentarnos siempre en la última fila y te molestaba ver a las otras chicas que venían a la escuela con sus sandwiches de jamón y esas cosas y los maestros todo el tiempo –‘Dale mis saludos a tu señora madre...’. La única vez que mencionaron a mi madre fue cuando golpeé a las otras chicas” (Aurora, trabajadora gráfica). Un obrero del acero también recuerda: “Veía a los otros chicos comiendo su pan con manteca y jamón y a nosotros nos parecía no sé qué. En realidad... ¡solíamos robárselo!” (Alvaro Valsenti).⁸

Estas memorias italianas de la pobreza están dominadas más por el enojo que por la vergüenza. Por supuesto, así como algunas narrativas obreras italianas expresan también vergüenza, el enojo aparece en muchos relatos de los Apalaches. Sin embargo, las causas del enojo son diferentes. Mientras Aurora y Valsenti están enojados *porque* eran pobres, Mildred Shackelford recuerda estar enojada porque a los pobres se los avergonzaba: “Nunca tuve mucho respeto por el sistema social porque siempre me pareció tan injusto que esos pequeños niños Angels sentados allí, tan dulces como eran... y todos burlándose de ellos porque comían pan negro con margarina y

⁷.- Nacida en Evans, Harlan; entrevistada en New Market, Tennessee, 3 de noviembre de 1990.

⁸.- Citado en A. Portelli, **Biografia di una città. Storia e racconto. Terni 1830-1985**, Turín, Einaudi, 1985, p. 169.

sopa de habas. Y todos esos otros chicos que ni siquiera tenían eso, tenían realmente muy poco... Nunca tuve mucho respeto por un sistema que siempre excluyó a los débiles o a la gente que creen que es un poco diferente”.⁹

En los relatos italianos la pobreza es asociada a la jerarquía de clase; en el relato de Shackleford está más vinculada con la diferencia y la exclusión. De hecho, ella habla también del ridículo al que era expuesto un niño gordo y lleno de mocos y se refiere a episodios de discriminación racial. Más allá de generalizaciones indebidas, los relatos italianos ubican la pobreza en un espacio social *vertical*, de clase, mientras los apalachenses están más orientados hacia un espacio *horizontal* de identidad. Las narraciones italianas están mayormente orientadas hacia *la posesión material*; las apalachenses conciernen más a estados de ánimo *subjetivos*.

Por eso es que “Saco de todos colores” es tan revelador para un observador de otro país. Debido a la influencia conjunta del catolicismo y del marxismo, mi propia cultura italiana tiende a percibir la pobreza como resultado de condiciones sociales; por otro lado, en los Estados Unidos, el impacto del calvinismo, la frontera y la tradición de movilidad social tienden a enfatizar los factores individuales.¹⁰ La cultura italiana ha percibido la pobreza no como un signo de degradación moral y dependencia sino por el contrario como conducente a actitudes loables, tales como la conciencia de clase y la rebelión social y/o la virtud y santidad (por eso el santo patrono de Italia es San Francisco de Asís, usualmente llamado *il poverello*, el pobre hombrecito de Asís: él es santo porque es pobre). Así, me he encontrado con muchos narradores italianos que tendían a exagerar sus infortunios para llamar la atención sobre la injusticia a la que estaban sometidos y para manifestar su orgullo en su lucha con la pobreza. En contraste, muchos narradores de los Apalaches relativizan la indigencia real y enfatizan los elementos positivos en sus vidas; su orgullo se sigue de la afirmación de que ellos no eran realmente pobres –o sí, eran pobres, pero...¹¹

Nunca pobres de espíritu

La pobreza, entonces, es percibida en la cultura norteamericana como una condición al menos tanto económica como espiritual: “no teníamos dinero” pero “fui rica como pude”. Sobre esta base, ella concluye que “Uno sólo es pobre/ Si elige serlo”. El aspecto económico de la pobreza no supone la “cultura” de la pobreza, porque la pobreza principalmente reside en la mente. Por supuesto, esto requiere ciertas compensaciones ante la pobreza real, material.

Muchos narradores enfatizan las compensaciones materiales: “No fuimos tan pobres como para no tener suficiente para comer. Comíamos realmente bien; teníamos una casa con cuatro habitaciones, con pisos y paredes de madera de pino, usábamos

⁹.- Shackleford relaciona esta actitud con su involucramiento en el movimiento por los derechos civiles en la universidad.

¹⁰.- Por eso en este ensayo he limitado intencionalmente la discusión a la comunidad blanca de Harlan. En la comunidad negra parece haber una aguda conciencia de que las privaciones individuales derivan también de causas sociales. Asimismo, la acción organizada en la comunidad blanca ha estado concentrada en el sindicato y ha hecho foco en el lugar de trabajo; mientras se unía activamente en sindicatos, la comunidad negra en Harlan también ha experimentado en el movimiento por los derechos civiles una forma de acción colectiva que tuvo un objetivo más amplio y sobradamente político.

¹¹.- Hay una tentadora analogía formal entre la expresión americana “éramos pobres, pero...” y la frase común en Italia, “No soy racista, pero...” (discutida en A. Portelli, “Su alcune forme e articolazioni del discorso razzista nella cultura di massa in Italia”, *La Crítica Sociológica*, 89, Primavera de 1989, pp. 94-97). Ambas fórmulas parecen ser admisiones –y negaciones- de un rasgo desaprobado socialmente: del mismo modo que una sociedad desapruueba la pobreza como *actitud*, así se supone que desapruueba el racismo.

carbón” (Shackleford). Más importante es, de todos modos, la insistencia en que las privaciones materiales no implican una degradación espiritual, sino que por el contrario generan valores como la solidaridad, la comunidad y la ayuda mutua. Las compensaciones más importantes, entonces, son las espirituales. Myles Horton, dirigente cultural y político, fundador del Highlander School en Tennessee, lo resume diciendo: “éramos pobres, pero nunca fuimos pobres de espíritu”. Horton, quien fue educado en el Seminario de la Unión Teológica, estaba usando las palabras de Jesús en un sentido claramente diferente al del Sermón de la Montaña, en el cual los “pobres de espíritu” eran “benditos”.¹²

La riqueza espiritual se resume en una palabra: amor –“el amor / que mi mamá ponía en cada remiendo” sobre el que canta Dolly Parton. “Y eran buenos los unos con los otros. Se amaban los unos a los otros, compartían los unos con los otros, se cuidaban los unos a los otros cuando estaban enfermos” (Debbie Spicer).¹³ “Sospecho que todos eran más felices entonces”, dice Chester Napier, el marido de Annie, “No había tanto problema, no había esa competencia despiadada, no había nada de eso. Quizás no teníamos mucho, pero teníamos amor.” Y su padre, Fred Napier: “Sí, la gente vivió duramente, aunque, te digo, la gente era buena entre sí y le importaba el otro. La gente hoy no se interesa por el otro, pero en aquellos días, la gente se preocupaba por los demás”.¹⁴

El amor está focalizado en la familia y, principalmente, en la madre. A menudo, especialmente en los relatos de mujeres, el cuidado materno es a la vez emocional y material: la madre de Loretta Lynn en “Coal Miner’s Daughter” “se la pasaba fregando todos los días”; la madre de Dolly Parton incorporaba amor en los remiendos del saco que hizo con retazos para protegerla del frío; la madre de Annie Napier recogía descartes de carbón del basural y “se mantenía [a sí misma], a su padre, a su madre y a dos o tres más”, “arando para otros” con una vieja mula, llamada previsiblemente Dan. Hasta las observaciones de Debbie Spicer sobre el amor están enmarcadas en una discusión sobre la economía de la agricultura familiar. En su autobiográfico “Coal Miner’s Daughter”, Loretta Lynn sostiene por un lado que ellos no eran en realidad desesperadamente pobres (“En verano no teníamos zapatos / Pero en invierno todos conseguimos un nuevo par resplandeciente”) y, por otro, que “éramos pobres, pero teníamos amor”.¹⁵

De todas maneras, muchas veces, el amor no es tanto un incentivo y una inspiración para enfrentar la pobreza material como un consuelo frente a ella. En otra clásica canción country, “Po’ Folks” de Bill Anderson:

Teníamos algo que el dinero no podía comprar
Que nos mantenía abrigados en invierno y frescos cuando llegaba el verano
Cuando faltaba qué comer
Y el rugir del viento se volvía tempestuoso
Cerrábamos la puerta y poníamos amor sobre la mesa
Porque así es como haces cuando eres gente pobre.¹⁶

¹².- Mateo 5:3.

¹³.- Entrevista en Blackbottom, Harlan, 10 de octubre de 1989.

¹⁴.- Entrevistados respectivamente en: Cranks Creek, 17 de julio de 1987 y 14 de octubre de 1996; y en Smith, Harlan, 19 de julio de 1987. Discutiré más adelante el significado de esta percepción.

¹⁵.- Ver Loretta Lynn con Goerge Vecsey, *Coal Miner’s Daughter*, New York, Warner Books, 1980; A. Portelli, “The many autobiographies of a Coal Miner’s Daughter”, en A. L. Accardo et. Al., *Identità e scrittura. Studi sull’autobiografia nord-americana*, Roma, Bulzoni, 1988, pp. 209-222.

¹⁶.- Bill Anderson, “Po’ Folks”, en el disco *The Bill Anderson Story. His Greatest Hits*, RCA MCA 2-4001, 1973. El primer verso de la canción introduce el tema de la vergüenza: “Hay un montón de gente que me mira mal...”

Esto, por supuesto, es un consuelo romántico, típico de la cultura de masas. Por otro lado, si tomamos una escritora que creció en la misma área de Knoxville donde nació Dolly Parton y donde funciona el Highlander Center, encontramos exactamente la misma relación y oposición entre amor y dinero. En uno de sus poemas más conocidos, Nikki Giovanni –quien recientemente también se identificó como una autora apalachiense- habla del tema de crecer siendo pobre, pero insiste en que “los críticos blancos” se equivocarían si la compadecieran por haber tenido una “infancia infeliz”; puesto que nunca entenderán que “el amor de los negros es la riqueza negra” (en otras palabras: ellos eran pobres pero tenían amor) y, tal como dice Chester Napier, “todo el tiempo fui completamente feliz”.¹⁷

En otras representaciones, la calidez emocional y la pobreza material son reconocidas y asociadas de formas complejas y contradictorias. Recordando como un oxymoron los “buenos viejos días cuando los tiempos eran malos”, Dolly Parton canta:

No hay dinero que pueda quitarme
Los recuerdos que tengo de entonces
No hay dinero que pueda hacerme
Volver atrás y vivirlo otra vez.¹⁸

Como lo dicen Bill Anderson y Dolly Parton, el amor y los recuerdos son “algo que el dinero no puede comprar”: en otras palabras, ellos compensan explícitamente la pobreza económica con el disfrute de una riqueza no pecuniaria. Ese es el rol que adquiere el disfrute del entorno natural para Mildred Shackelford:

Pasábamos un montón de tiempo nadando, jugando en los ríos, escalando las montañas, cazando víboras u otros animales... Mi hermana y yo tuvimos una de esas infancias sin muchos vecinos cerca, éramos nosotros y nuestra familia. Pasábamos la mayor parte del tiempo corriendo por las montañas. No crecimos en un pueblo minero. Esa era la diferencia de crecer en las afueras, en el campo, como ahora crecer en una granja es lo opuesto a crecer en los suburbios.

En una irónica formulación que toma el tema exactamente donde Parton lo deja, Noah Surgener (hoy, un cuentapropista del carbón) evoca otro bien no monetario: el tiempo. Parton canta: “Nos levantábamos antes del amanecer para poder terminar el trabajo”, y Surgener dice:

Surgener: Teníamos que levantarnos antes de que salga el sol para ir a trabajar. Éramos tan ricos que no teníamos reloj. Nos teníamos que levantar cuando los gallos cantaban. Cuando el viejo gallo cantaba por segunda vez, teníamos que salir. Éramos gente pobre ¿sabés?

Portelli: Bueno ¿hay mucho orgullo en eso, no?

Surgener: Bueno [riendo], hay mucho dolor en eso. Quiero decir, ya sabés...gente pobre. Mucha gente [habla acerca de] los buenos viejos días, pero teníamos mucho tiempo y no teníamos plata. Ahora tenemos un poquito de plata y no tenemos tiempo.¹⁹

¹⁷.- Nikki Giovanni, “Nikki Rosa”, en **Black Feeling. Black Talk. Black Judgement**, New York, William Morrow, 1970, p. 59.

¹⁸.- El disco es **In the Good Old Days (When Times Were Bad)**, RCA LSP 4099, 1969.

¹⁹.- Entrevista en Cawood, Harlan, 1 de noviembre de 1990. Norah Surgener es medio hermano de Annie Napier.

Penurias y ternura

Mi pregunta a Surgener apeló a un término –*orgullo*– que aparece permanentemente en las narrativas de Harlan y la música country. En primer lugar, el orgullo proviene del mismo hecho de haber tenido una infancia dura (**Growing Up Hard in Harlan County** es el título de la autobiografía de G. C. Jones, un hombre de negocios retirado, antes leñador y minero del carbón).²⁰ Esto significa haber crecido en condiciones difíciles, pero también *haberse vuelto* duro, adquiriendo fortaleza de carácter y, a la vez, aprendiendo la ternura a partir de las penurias. Así es como lo expresa Annie Napier:

Crecimos a los golpes. Pero supongo que nosotros aprendimos realmente el valor de crecer que la mayor parte de la gente nunca conocerá. Y es el amor. Nosotros trabajamos juntos, jugamos juntos, lloramos juntos, y todavía lo hacemos.²¹

Plennie Hall, minero del carbón jubilado, dice:

La gente de ahora vive entre algodones. Ni siquiera sabe cuán duros eran esos tiempos. Caminabas ida y vuelta a tu trabajo, no tenías transporte, no tenías dónde ir. No tenías nada más que el caballo o un carro, eso era todo. En aquellos días... ahora los chicos a duras penas salen de la casa, quieren que el micro escolar los vaya a buscar para salir de la cama.²²

Y agrega: “Estoy totalmente orgulloso de lo que tuve que hacer”, como si las penurias de su vida hubieran sido en realidad un don (“lo que tuve”) que moldeó su carácter mientras él sobrevivía por sí solo. Mildred Shackelford retoma esto como lección de autosuficiencia:

Pero no todo fue tan malo, de veras. Creo que nos dio... nos dio algo que muchos chicos de hoy no tienen; porque aprendimos a entretenernos nosotros mismos; aprendimos a hacer cosas para nosotros mismos. No teníamos dinero para comprar nada. No teníamos bates de béisbol, ni guantes, ni ninguna de esas cosas. Así que si queríamos jugar a la pelota, mi hermana y yo teníamos que meternos entre la madera y cortar un árbol caído. Teníamos que hacer un bate con eso. Y teníamos que conseguir manzanas verdes viejas o rocas o algo duro y envolverlo con trapos, con eso hacíamos balones para jugar.

Se supone que la pobreza debilita el sentido de dignidad de la gente y que es algo de lo cual avergonzarse; por lo tanto, aquello de lo cual alguien se enorgullece es menos significativo que la actitud de orgullo en sí misma. Hay un orgullo de estar orgulloso, el orgullo mismo es fuente y objeto de orgullo.

Una economía no monetaria

“Uno produce todo. Produces tu carne, tu cereal, las gallinas y todo”, dice Plennie Hall; “Tuve todo lo que tenía que tener... Éramos sólo mi madre y yo. Y nosotras producíamos todo lo que teníamos, vivíamos de lo que producíamos”.

²⁰- G. C. Jones, **Growing Up in Harlan County**, Lexington, University Press of Kentucky, 2004.

²¹- Cranks Creek, 17 de julio de 1987.

²²- Entrevista en Barbourville, Kentucky, 8 de julio de 1987. Plennie Hall (quien murió en 1988) era tío de Annie Napier.

Autonomía personal y orgullo están vinculados a la imagen de agricultura familiar de autosubsistencia, evocada a menudo por historiadores y sociólogos para demostrar que los apalachenses no eran siempre pobres. La fórmula de Parton –no teníamos dinero pero éramos ricos- adquiere otro significado: estar relativamente afuera del circuito principal de la economía de mercado no significa indigencia necesariamente.²³ Del mismo modo en que la familia granjera es descrita como unidad emocional de apoyo, la granja familiar es representada como una unidad económica cerrada en sí misma y autosuficiente: “Simplemente comes lo que produces, produces lo que comes. Comes lo que produces y produces lo que comes” (Spicer).

Shackleford. Ahora bien, ninguno de nosotros tuvo nunca un empleo. Se cultivaban huertas... se criaban los cerdos que matábamos, siempre teníamos dos, los sacrificábamos en el invierno; hacíamos conservas y teníamos toda clase de bayas, duraznos, peras. Nos criamos bastante salvajes [...] Y crecimos bastante bien teniendo en cuenta lo que era económica y socialmente la mayor parte de los Estados Unidos en aquel tiempo, diría que mis hermanas y yo estábamos probablemente cincuenta o sesenta años por detrás del resto del país. Los chicos que iban a la escuela en esos años podían llevar cajas de Mickey Mouse, con sandwiches hechos con pan blanco; nosotras no teníamos nada de eso... [...] Hacíamos nuestro propio pan. Hacíamos nuestro propio jabón. Confeccionábamos nuestra propia ropa. Hacíamos nuestras propias frazadas.

Sin embargo, la narrativa de autonomía y autosuficiencia debe vérselas, a menudo, con ciertas contradicciones de la experiencia. La familia de Debbie Spicer, por ejemplo, producía todo lo que comían, pero no podía comer todo lo que producía:

Spicer. Nosotros vivíamos de la agricultura. Cultivábamos estas laderas de aquí... No teníamos tierra propia, sólo alquilábamos. Pagábamos el alquiler de nuestra casa con dinero, nos alquilaban una casa, entonces teníamos que entregar un tercio del cereal que producíamos, alquilábamos los campos y dábamos un tercio de nuestro cereal al arrendatario, por el alquiler.

Portelli. ¿Quiénes eran dueños de la tierra?

Spicer. Gente común, más o menos vecinos nuestros.

Mi pregunta implica una percepción de la pobreza como parte de un sistema de diferencias de clase en el que algunos poseían los medios de producción agrícola y otros no. Spicer respondió negando que la estructura social tuviera algo que ver con eso. No había una diferencia de clase real entre propietarios y arrendatarios, todos eran simplemente “vecinos”, compartiendo condiciones similares. Por otro lado, todo indicio de dependencia se veía opacado por el hecho de que el sustento familiar se complementaba con recursos primarios como la caza, la pesca y la recolección. De ese modo, Spicer ahuyenta de su huerta la serpiente de la desigualdad. Hasta una narradora con clara conciencia de clase como Mildred Shackleford cuando dice “ninguno de nosotros tuvo nunca un empleo” no se está refiriendo al problema de la desocupación, sino a la independencia respecto de la esclavitud asalariada.

²³.- Allen Batteau y Philip Obermiller, “Introduction: The Transformation of Dependency”, en A. Batteau, ed. *Appalachia and America: Autonomy and Regional Dependence*, Lexington, University Press of Kentucky, 1983. No obstante, estudios recientes indican que la Apalachia rural nunca estuvo completamente separada de la economía de mercado: Wilma A. Dunaway, *The First American Frontier. Transition to Capitalism in Southern Appalachia, 1700-1860*, Chapel Hill and London, University of North Carolina Press, 1996.

De la misma manera en que “produces todo lo que comes”, fabricas todo lo que usas y te arreglas con lo que tienes. La parábola de Dolly Parton de los retazos convertidos en un saco de todos colores es un relato del modo en que un símbolo de dependencia y caridad (“que alguien nos dio”) es convertido en un símbolo de independencia. En parte, esto puede sonar a la retórica de “montañeses orgullosamente independientes” que suele adoptarse para hacer referencia a un individualismo intransigente. Sin embargo, en estas narrativas, independencia y autosuficiencia derivan de experiencias sociales, interpersonales, con familia y vecinos. En realidad, el individualismo egoísta es, de acuerdo a muchos relatos, un rasgo característico de la sociedad urbana moderna: “Es lo que haces por los demás”, dice Plennie Hall: “Lo más importante es tratar de hacer algo por alguien... Bueno, la gente hoy no trata de ayudarte, no hacen nada por ti.”

La independencia, entonces, combina los rasgos personales adquiridos por haber “crecido a los golpes” con la estructura socioeconómica de una agricultura autosuficiente. No es extraño que estos montañeses orgullosos e independientes hayan estado entre los sindicalistas más honestos de la historia obrera norteamericana.

Autosuficiencia y dependencia: la granja y el campamento minero

Cuando fue entrevistada, Debbie Spicer ya no vivía en una granja sino en un antiguo campamento minero; ella ha vivido toda su vida de casada en las condiciones cuasi feudales de una *company town*. La memoria de la autosuficiencia depende frecuentemente de la oposición entre la agricultura de autosubsistencia y los campamentos mineros proletarios. Mientras que las familias granjeras extraen su sustento de la tierra, los mineros dependen de la empresa. Las relaciones de poder son, en el mejor de los casos, paternalistas.²⁴ En la economía de mercado, la subsistencia básica de los trabajadores asalariados depende de la disponibilidad de empleo (en oposición a quienes “nunca tuvieron un empleo” porque tienen la tierra). Esta división estructura tanto la historia familiar de Shackelford (la familia de su padre era de granjeros, su familia materna era de mineros del carbón y vivían en los campamentos) como la clásica novela de la literatura apalachiense, **River of Earth** de James Still (1940), en la cual la familia del narrador deambula de campamento en campamento con el sueño incumplido de volver a cultivar su “tierra natal”.

La prueba de independencia, entonces, llega cuando la economía de mercado colapsa y los mineros son expulsados del trabajo. Los “tiempos difíciles” de la Depresión condensan la experiencia de “crecer a los golpes”. Los mineros respondieron uniéndose en sindicatos y luchando en huelgas memorables; pero otra historia, menos épica y menos visible, es que la supervivencia se hizo posible gracias a la tierra: aquellos que cultivaban producían su subsistencia e incluso podían obtener algún ingreso monetario vendiendo a las familias del campamento minero. Plennie Hall recuerda que, mientras que su madre y él producían todo lo que comían, los que vivían en los campamentos mineros tenían que venir a ellos “para conseguir legumbres, carne y provisiones con qué cocinar”. Mildred Schackelford también recuerda:

Durante la Depresión, mi abuela mantuvo a la familia vendiendo vegetales y otras provisiones a los campamentos mineros. Uno de los primeros recuerdos

²⁴.- Ver A. Portelli, “Patterns of Paternalism: from Company Town to Union Shop”, en **The Death of Luigi Trastulli and other Stories. Form and Meaning in Oral History**, New York, State University of New York Press, 1991, pp. 195-215.

que mi madre tiene de mi abuela es de cuando ella era una pequeña niña de siete u ocho años y le compraba arvejas a la mamá de mi papá que vendía de puerta en puerta, en los campamentos mineros. Mi abuela se cargaba las cosas a la espalda y recorría el campamento y vendía. Papi tenía cuatro o cinco años y cosechaba cereal y legumbres; ella tomaba lo mejor y lo vendía. Y hacían mejor que mucha gente al hacer eso. Hacían mucho mejor en no trabajar en las minas de carbón; y tener ese pequeño lote de tierra hacía una gran diferencia en cuanto a la clase de vida que llevaban, en cuánto tenían para comer. Los hizo más ricos, mucho más ricos de lo que es mucha gente en Harlan.

La de Shackleford es una narración matrilineal: su abuela, su madre, ella misma. El contraste entre la granja y el campamento minero muchas veces se expresa también en términos de género. **River of Earth**, de James Still, ambientada durante la Depresión, contrasta a la madre, Alpha, que proviene de una familia de granjeros, ligada a las tradiciones de la tierra, con Brack, el padre, desarraigado minero del carbón. La familia deambula de campamento en campamento detrás del trabajo y siempre que éste falta, vuelve a la tierra montaña arriba. Mientras que Brack ve estos retornos como algo temporario, Alpha abraza el sueño de reestablecerse en la granja para siempre. El relato de Mildred Shackleford es similar: la familia de su madre cultivaba la tierra y la de su padre trabajaba en las minas. Ella cree que el entorno del campamento generaba una doble dependencia: la de los trabajadores hacia la compañía y la de la familia respecto del hombre:

Generalmente, si uno piensa en los matrimonios de granjeros, el trabajo de la mujer es tan importante como el del hombre. Es lo que pasaba con mi abuela [paterna] en cierto modo, porque ellos cultivaban alimentos y de eso vivían. Mientras que, en los campamentos mineros, ya sabés, el hombre iba y ganaba todo el dinero. Todo lo que entraba, lo tenía él. No la mujer.²⁵

Sugeriría, entonces, que una razón por la cual los apalachienses sienten tanta pena ante la destrucción de la tierra a causa de la explotación minera, la contaminación y la urbanización, además del amor por el medio ambiente, es la memoria de la tierra como fuente de independencia. A estas alturas, esto puede ser una cuestión más simbólica que práctica. Más aún, la pérdida de este recurso básico de autosuficiencia refuerza la sensación de ir quedando bajo dependencia de fuerzas económicas sobre las que se tiene poco control.

Annie Napier. Bueno, la gente ya no respeta la tierra. Y si no respetás la tierra, ella se defiende. Es como que se lo cobra ¿sabés? Y el problema es que la gente pobre es la que está en medio de esto, los que no pueden valerse solos. La gente mayor, los que realmente no pueden valerse por sí mismos. Y no hay forma de volver atrás ¿sabés?²⁶

²⁵.- La conclusión de Shackleford es que las mujeres de los campamentos mineros eran mucho menos independientes que las granjeras. Cuando le señalé que en la huelga de Brookside (como muestra el documental de Barbara Kopple, **Harlan County, U.S.A.**, de 1977) las mujeres habían estado al frente de la lucha, ella insistió en que, de todos modos, estaban haciendo algo que sus maridos aprobaban.

²⁶.- Cranks Creek, Harlan, 14 de octubre de 1996.

Estamos juntos en esto: la pobreza relativa

En otra canción, Dolly Parton canta:

Podemos haber sido pobres, pero no lo sabíamos
Oíamos esa palabra pero no sabíamos qué significaba.²⁷

Johnny Woodward fue criado en una familia minera y en el momento de la entrevista trabajaba en la universidad comunal de Cumberland, en el condado de Harlan. Recuerda:

Hay un amigo mío que tiene una afirmación muy profunda sobre lo que es crecer en un campamento minero y ser un niño pobre. Él dice que fue muy feliz en su niñez.²⁸ No tenía ninguna preocupación, no tenía problemas –él era pobre, pero no lo sabía. Y contó que toda su vida escuchó conversaciones de sus propios primos, hablando de “esos pobres hijos de puta de allá abajo”. Y hasta los dieciséis años no se dio cuenta que él era uno de esos pobres hijos de puta de los que hablaban. Contó que eso lo deprimió sin remedio y que realmente no sabía que estaba en una mala situación hasta que alguien se lo dijo. A mí me molesta el hecho de haber tenido que descubrir que yo *era* pobre y que era, supongo, un no privilegiado, en el más auténtico sentido de la palabra.²⁹

La subjetividad de la pobreza comienza por el hecho de reconocerse a sí mismo como pobre: el amigo de Woodward estaba “deprimido” no por la pobreza en sí, sino por la conciencia de ella. A pesar de que Woodward reconoce que él y su gente más cercana estaban objetivamente en “malas condiciones”, no le molesta tanto la privación material como la privación cognitiva que le impidió comprender su posición en la estructura social global.

La anécdota de Woodward depende de una compleja percepción del espacio. La pobreza subjetiva es comparativa, especialmente en el contexto relativamente aislado e igualitario de la Apalachia, donde uno no se siente pobre porque está rodeado de gente igualmente pobre. En un pasaje memorable de **Absalom, Absalom!**, William Faulkner brinda una visión poderosamente mítica acerca de la invisibilidad subjetiva de la pobreza en Apalachia:

Porque él nació en West Virginia, en las montañas... donde la poca gente que conocía vivía en cabañas de troncos llenas de niños, iguales a aquella en la que él nació; hombres y muchachos que cazaban o preparaban el fuego en el piso, mientras las mujeres y las muchachas iban y venían entre ellos, alimentando el fuego para cocinar...

Porque donde él vivía la tierra era de nadie y de todos y por eso si alguien se preocupaba y trabajaba para cercar un pedazo y decir “esto es mío”, estaba loco. Y por principio, nadie tenía más que uno porque todos tenían sólo aquello que eran suficientemente fuertes o enérgicos para obtener y conservar³⁰

Por supuesto que esto es un mito. Pero nos ayuda a comprender por qué Debbie Spicer niega que los dueños de la tierra tuvieran más que su propia familia. En tanto todos son más o menos igualmente pobres, no hay ofensa alguna para el orgullo en

²⁷.- Dolly Parton, “Old Black Kettle”, en el album **My Tennessee Mountain Home**, RAC APL-1033, 1973.

²⁸.- Cf. con el tema de Parton “Old Black Kettle”: “Tuvimos una vida tan feliz...”

²⁹.- Entrevista en Cumberland, Harlan, 1 de noviembre de 1990.

³⁰.- William Faulkner, **Absalom, Absalom!** [orig. 1936], repr. New York, Vintage, 1987, pp. 275-276.

aceptar la ayuda de otros que más tarde pueden necesitarla de uno, y que, además, no obtienen por ello una posición superior. Se trata de un relato en el que la gente era buena *entre sí*: no era caridad, sino cooperación y solidaridad.

Una defensa para la pobreza subjetiva se condensa en el más vehemente de los tabúes culturales: uno no debe creerse más de lo que es. Charlotte Nolan, maestra y actriz de teatro, elogia en estos términos a un tío suyo: “A pesar de que él se hizo muy famoso en el mundo del periodismo, nunca se olvidó de quién era, volvía a su casa a menudo y siempre habló el dialecto local”.

Y es el mejor cumplido que puedes hacerle. No que haya ganado dos premios Pulitzer, sino que nunca presumió por eso ¿te das cuenta? No querías que nadie piense que vos sos más que ellos. Esa es la cosa. No querés herir los sentimientos de nadie haciéndolos creer que te creés más que ellos. No. Porque nosotros estamos juntos en esto ¿te das cuenta?

Se ha atribuido a esta actitud el efecto de contribuir al atraso de las personas, especialmente en lo educativo. Jerry Johnson, activista minero, dice:

Creo que muchos padres temen que sus niños se vuelvan más inteligentes que ellos, eso les molesta. No les importa mucho la educación.³¹

Por otro lado, el tío de Charlotte Nolas logró convertirse en un periodista exitoso (en lo que puede haber influido el entorno de clase media de su familia). El espíritu cultural igualitario quizás se expresa más que en el intento de reducir la inequidad, en la simple negación de su existencia. Así como se rehúsan a reconocer que haya “mejores”, la gente pobre a menudo se resiste a la idea de que alguien sea significativamente más rico y poderoso que ellos. La elite local, que realmente muchas veces no provenía de trasfondos muy diferentes a sus vecinos, que asistía a las mismas iglesias, que no tenía mucha más educación que ellos y que podía hablar el mismo lenguaje, manipulaba este sentimiento en su beneficio.

Esta actitud cambió con las generaciones más jóvenes. La anécdota de Woodward, de hecho, usa una expresión que ubica la pobreza en un plano más vertical que horizontal – “no privilegiados”. Para los que crecieron en los años sesenta en vez de en los treinta o en los cincuenta, la creciente conciencia sobre la desfavorecida posición de la Apalachia acrecienta a su vez la conciencia de los privilegios y discriminaciones que existen dentro de la región. Mildred Shackelford está enojada por la discriminación hacia los más pobres por parte de los compañeros de escuela que tienen sólo un poco más de dinero.³² George Ella Lyon, uno de los mejores poetas de Kentucky, proveniente de la clase media de Harlan, recuerda cómo “algunos chicos muy pobres venían a nuestra escuela dominical y no eran tratados para nada bien. Claramente no eran bienvenidos.”³³

“Nosotros no sabíamos cómo era el resto del mundo. No teníamos nada con qué compararnos”, dice Johnny Woodward. En cierto modo, la percepción subjetiva de la pobreza en Apalachia es consecuencia de la modernización: mientras la mecanización, el desempleo, la contaminación y la desaparición de la agricultura autosuficien-

³¹.- Entrevista en Wise, Virginia, 18 de julio de 1987. Johnson es originalmente de Harlan.

³².- “Nosotros éramos pobres, pero había muchos niños que recuerdo y me doy cuenta que deben haber sido pobres, porque recuerdo uno con quien fui al colegio, a quien siempre consideré bien acomodado. Su padre era chofer de media distancia.; no podía ganar en ese momento más de mil [dólares] al año, si es que los ganaba”.

³³.- George Ella Lyon, entrevista en Lexington, Kentucky, 2 de noviembre de 1988.

te iban minando las bases económicas de la región,³⁴ la migración y la televisión les permitía a los apalachenses descubrir otros estándares de vida.³⁵ Al mismo tiempo, la Guerra contra la Pobreza creó una asociación entre ésta y la Apalachia como un todo, lo cual fue percibido como una estigmatización de la región. De repente, había más cosas para desear y menos medios para obtenerlas o para compensar su carencia. En su comparación entre la pobreza urbana y la rural, Mildred Shackelford da a entender que la pobreza en la Apalachia está volviéndose gradualmente “urbanizada”:

[Hay] diferencias entre la gente pobre de una ciudad –quiero decir, chicos negros de la ciudad que usan zapatillas Nike de ciento cincuenta dólares [y un] chico pobre del campo que va a la Dollar General Store y compra unas botas de trabajo de diez dólares. Uno puede [decir] que el niño negro pobre de la ciudad tiene más dinero para gastar, pero en realidad él ha tenido menos en su vida. Y creo que así era yo cuando era joven. Había muchos chicos que eran pobres, pero tenían más que yo, aunque ellos no tuvieran muchas cosas que yo sí tuve.

Una cosa es ser pobre donde la pobreza es un aspecto reconocido, si bien no necesariamente aceptado, del panorama social (por ejemplo, en la tradicional Italia del sur) y muy distinto es ser pobre en los Estados Unidos, una sociedad que se enorgullece de ser la más rica del mundo y que afirma que todos tienen las mismas oportunidades para acceder a la riqueza. En el primer caso, la pobreza puede ser vista como una consecuencia de la estructura social más que una culpa individual (a veces hasta el punto de absolverse muy fácilmente a sí mismo de toda responsabilidad personal); en el último, hay un fuerte estímulo a culparse únicamente a sí mismo (hasta el punto de disculpar demasiado fácilmente al sistema social). Ser pobre en Lucania era casi normal; ser pobre en América era ser una excepción, una desviación. Hay una sensación no explícita de que la pobreza es no-americana, que los pobres no son verdaderos americanos, no son verdaderos ciudadanos. Puede ser por eso que siempre sentí una suerte de placer culposo cuando les daba limosna a los *ciudadanos americanos* convertidos en *homeless* (vagabundos) en las calles de New York.

La alfabetización cultural del pobre

Podríamos tener una mejor comprensión de la naturaleza relativa de la pobreza observando uno de sus síntomas y consecuencias: el analfabetismo. Al igual que la pobreza, el analfabetismo es definido por una carencia: si no tienes dinero, eres pobre; si no tienes educación, eres analfabeto. La implicación que a menudo se pasa por alto es, sin embargo, que esa carencia sólo puede verse como tal si el dinero y la edu-

³⁴.- “No podía entender por qué, de pronto, mi vecino de al lado, que siempre tenía coche nuevo, que siempre compraba ropa nueva a los chicos y pintaba su casa todos los veranos, de repente estaba haciendo cola junto conmigo en la oficina de seguridad social para cobrar los vales alimentarios.” (John Woodward)

³⁵.- Muchos testimonios de migrantes expresan insatisfacción con la vida urbana y malestar con el cambio de “clima” emocional y físico (por supuesto, son testimonios de los que regresaron, los que se quedaron en las ciudades probablemente cuentan una historia diferente). William Gent dice que Detroit era “Fría. La gente. La gente aún más que el clima. A veces te preguntás qué era más frío, si el clima o la gente”; a Chester Napier le gustaba el dinero (“Antes aquí si yo hacía seis u ocho dólares por semana, ya creía que tenía mucha plata. Pero cuando empecé a traer a casa cincuenta, sesenta dólares semanales, entonces yo pensaba que realmente estaba podrido en guita”) pero se sentía oprimido por el entorno (“Chicago no estaba muy bueno. Yo moría por mascar tabaco y no había donde escupir. Y mascando tabaco tenés que escupir, eso es así. No tenía donde escupir, y entonces empecé a fumar. Eso es algo malo que desearía no haber hecho nunca”).

cación están disponibles. En una cultura oral, nadie es analfabeto: el analfabetismo es, en este sentido, una consecuencia de la alfabetización. Uno se *convierte* en analfabeto cuando (a) existe la alfabetización pero está desigualmente distribuida; (b) una cantidad de tareas sociales y funciones sólo son accesibles a través de la alfabetización. Asimismo, uno se *convierte* en pobre cuando (a) la economía es regulada por el dinero y el dinero está desigualmente distribuido; (b) una cantidad de tareas sociales y funciones sólo son accesibles a través del dinero. Sólo entonces, y no antes, es que no tener dinero y ser analfabeto se vuelven sinónimos de *indigencia e incompetencia*.

Ahora, esta condición moderna puede ser releída en base a toda la historia personal y social de los sujetos. Como los chicos de los guetos negros, los niños apalachenses han sido descriptos como “no verbales”, que permanecen sentados y “relativamente callados durante las entrevistas”, indicando que “experimentan sentimientos perturbadores”.³⁶ Por otra parte, al igual que los chicos de las ciudades observados por William Labov, una vez que son puestos fuera de la mirada fría y amenazante de las instituciones, los jóvenes apalachenses se expresan con sorprendente facilidad.³⁷

Lo irónico del contraste que hace Shackelford entre la pobreza urbana y la rural es que ella supone que la Apalachia rural es culturalmente más estimulante que ciertos entornos urbanos. Mientras se la representa como pobre, no-verbal y patológica, la región ha desarrollado en realidad una cultura oral rica, expresada en las fuertes tradiciones de cuentistas³⁸, músicos (he visto instrumentos musicales en la mayoría de las casas, incluso en las de quienes no podían leer o escribir), predicadores.³⁹ Crecer en este contexto significa crecer como usuarios concientes del lenguaje, “letrados” en la cultura oral si no en la alfabética.⁴⁰

Sin embargo, llega el momento en que esta “alfabetización oral”, adecuada para la comunidad tradicional, deja de serlo en la estructura más compleja introducida por el Estado y la economía, y es trastocada por las nuevas formas de comunicación. El analfabetismo, entonces, constituye el fracaso (por diversas razones) en acceder a la educación formal y la pérdida, devaluación y fragmentación de las formas más tem-

³⁶.- William Labov, “The Logic of Nonstandard English”, en Louis Kampf and Paul Lauter eds., **The Politics of Literature**, New York, Pantheon, 1972, pp. 194-244; David H. Loof, **Appalachia's Children. The Challenge of Mental Health**, Lexington, University Press of Kentucky, 1971, p.47.

³⁷.- He discutido los temas de esta sección más extensamente en la ponencia “An Education to Survival. Remarks on Oral Culture and Literacy in Eastern Kentucky”, presentada en el Congreso Internacional de Sociología, Madrid, 1988.

³⁸.- “Bueno, en ese entonces no teníamos TV, ni radio ni nada, y a la noche cuando oscurecía no había nada que hacer... y mamá y papá nos sentaban en círculo y nos contaban historias de cuando ellos eran chicos. Y nos contaban historias que sus padres les contaban a ellos” (Annie Napier); “Recuerdo cuando nos sentaban, sabés, cuando éramos más jóvenes y nos hablaban de estar en los piquetes, organizando y, quiero decir, era de lo que más hablábamos, sentados alrededor de la mesa, después de cenar” (Bessie Lou Cornett, en el documental de Barbara Kopple **Harlan County, U.S.A.**, 1977); “Ellos tenían un almacén, donde solían estar todos los mineros y los chicos solían estar. Y escuchaban... Así que yo me instalaba por ahí y escuchaba a esos viejos hombres hablando, y escuchaba, y escuchaba...” (Jerry Johnson).

³⁹.- “Mary”, una joven analfabeta, cuenta de un predicador que conocía: “Yo crecí cerca de él y su familia. Él tenía la iglesia en su casa y mi mamá solía llevarnos cuando yo era niña, y él te entusiasmaba. Yo me sentaba y lo veía predicar. Predicaba tan bien que siempre quería oír más...” Tiempo después, él fue un día a su casa y de pronto comenzó a predicar “y yo me senté ahí y lo escuchaba... Yo estaba sentada ahí escuchando a un predicador... en vez de salir a bailar” (entrevista en Harlan, 24 de octubre de 1988. “Mary” es un seudónimo.)

⁴⁰.- No niego con esto que parte de la población de Harlan supiera leer y escribir; digo, más bien, que el hecho de que hubiera analfabetismo [en el sentido literal, N. de T] no era una gran desventaja hasta tiempos más modernos y que eso no impidió a las personas ser elocuentes usuarios del lenguaje. La conciencia de sí mismo como usuario del lenguaje es la definición de “literacy”, diferenciada de “alphabetization”, en Robert Pattison, **On Literacy**, New York, Oxford University Press, 1982, cap. 1.

pranas de alfabetización cultural. En este punto, del mismo modo en que se han convertido en pobres al perder su sensación de competencia respecto al entorno económico, las personas también pierden su sensación de ser usuarios concientes del lenguaje y se convierten en no-verbales, esto es, analfabetos.

Nos humillan: contra las representaciones sensacionalistas

La apertura de un espacio que le permite al apalachiense “pobre” ver al resto del mundo, también los expone a la mirada de los de afuera. De pronto, ser despreciados porque son pobres y ser despreciados porque son del campo se vuelve una misma cosa: la imagen del “Harlan sangriento” unida al estigma (¡que llega incluso a personas tan inteligentes y expresivas como Johny Woodward o Annie Napier!) de “pobres tontos pajueranos” que no pueden valerse por sí mismos.

Robert Simpson. Estaba viendo algo en la tele la otra noche. Pasaban algo así como ‘Un rato en Floyd County [Kentucky]’ en la NBC. Y presentaban a los tipos influyentes, gente del gobierno y todo eso, ya sabés. Mostraban cómo es la gente pobre y los humillaban. Iban a los puebluchos y les preguntaban por qué no se iban de allí... Bueno, quiero decir, está la familia, uno trata de ganarse la vida aquí y si uno se fuera a una ciudad, sería más difícil aún salir adelante sin educación. Sería peor allá ¿sabés?⁴¹

Este programa particular, no importan sus intenciones, fue recibido como un insulto en todo Kentucky, durante 1989. Como lo sugiere Robert Simpson, su principal ofensa fue el *mostrar* la pobreza, cosa que fue percibida menos como una denuncia de la pobreza que como una forma de condenar a los pobres (“los humillaban”).

Esta actitud es consecuencia de la retórica de la vergüenza. En tanto la pobreza se ha vuelto casi un sinónimo de la región, el mensaje es que los apalachienses son *todos* pobres y que son pobres *porque* son apalachienses. Así, muchos hacen un esfuerzo por disociar la identidad de la región del sensacionalismo de sus representaciones. Arthur Johnson, músico, hace una distinción entre los pobladores originales y los que vinieron con la minería del carbón, como si estos últimos hubieran traído la pobreza con ellos:

Entonces, bueno, mostraban esas cosas sensacionalistas. Iban a Clover Fork. Bajando por la orilla del riachuelo hay un montón de gente miserable y de bajos ingresos que no son realmente montañeses. Muchos vinieron aquí con la industria del carbón. Vivieron en los campamentos mineros hasta que las minas se agotaron, los campos se hicieron humo y se extinguieron. Y ellos se quedaron ahí. Esto es lo que generalmente quieren mostrar los sensacionalistas. Pero los montañeses, particularmente en esta área... se instalaron aquí en la década de 1830 y fueron siempre dueños de sus propiedades.⁴²

A Hazel Leonard, una militante gremial de toda la vida, le siguen molestando los visitantes que resaltan las peores condiciones: “Yo tengo una casa allá abajo, en ese pequeño lugar donde levantaron el campamento –lo muestran todo el tiempo en la TV. Es un campamento venido a menos, no podrían mostrar nada que pareciera de-

⁴¹.- Entrevista en Cranks Creek, 27 de diciembre de 1989. Robert Simpson es sobrino de Annie Napier.

⁴².- Entrevista en Cumberland, Harlan, 23 de octubre de 1988.

cente. Lo pasaban todo el tiempo”.⁴³ He escuchado comentarios similares acerca del premiado documental de Barbara Kopple, **Harlan County, U.S.A.**

Este resentimiento es consecuencia de una profunda diferencia cognitiva. Compasivos observadores (hagamos de cuenta que es el caso de la NBC) consideran como una impactante revelación de pobreza lo que para la comunidad siempre ha sido el aspecto normal de las cosas.⁴⁴ Así, mientras los medios y los investigadores sociales muestran lo que creen es *posible* en el sistema social, los miembros de la comunidad local suponen, en cambio, que ellos (nosotros) queremos decir que esos extremos son propuestos como *representativos* y que se supone que todos ellos son así.⁴⁵

Recuerdo las navidades de 1989, recorriendo los pueblitos de Cranks Creek junto a Annie Napier, para llevar ropa y alimentos a la gente más necesitada de la zona. Era caridad, claro, cosas reunidas por iglesias y grupos humanitarios de todo el país, pero quizás el hecho de que llegaran a través de un miembro de la comunidad hacía que su aceptación fuera menos dolorosa para los destinatarios. Íbamos con un equipo de TV y yo noté que los únicos que no tenían problema en ser filmados —o registrados por mi grabador— eran aquellos que estaban tan mal que ya no les importaba nada. Tal vez esto incluso tiene que ver con la forma en que finalmente se lo muestra por TV: los desesperadamente pobres y los confortablemente acomodados. Los que tienden a quedar al margen son aquellos que son pobres, pero no están desesperados.

Aquí, de nuevo, las actitudes difieren entre Italia y los Estados Unidos. En ambas culturas, la gente pobre se preocupa por su apariencia. En Italia, sin embargo, la apariencia se percibe más como un problema de estética y modales que como una cuestión moral; involucra más el respeto por los otros que el respeto por sí mismo. En la Apalachia, en cambio, las implicancias morales de la pobreza se ven potenciadas por los estereotipos que ubican las causas de la pobreza en la naturaleza misma de sus habitantes. Por lo tanto, hay una necesidad de mostrar el “lado bueno” de las cosas: cuando los portavoces locales insisten en que se muestren “los mejores” (esto es, la elite y las clases medias) promueven una visión más optimista del status quo en el que son privilegiados; pero encuentran apoyo también entre aquellos que no tienen en ese status quo ningún otro interés que su orgullo. Aquellos que no pueden aparecer en el “Sunday Best” desean ser representados por los que sí pueden, porque el simple hecho de que alguna gente en la Apalachia no sea pobre implica, de por sí, que no hay un defecto inherente a su naturaleza. El resultado es, en el fondo, que los grupos más pudientes controlan la representación del conjunto.

Así, este proceso genera la segunda ofensa que Robert Smith señala en el programa: el silenciamiento de los pobres.

Y bueno, al final del programa, viene el panel. Ya sabés, gente que está bien, que no les importa. No llevaron a una persona pobre, de esas que mostraban, para que responda a lo que estaban diciendo. Ellos hablaban de “Sí, estamos haciendo algo por esto, por aquello...”

⁴³.- Entrevista en Blackbottom, Harlan, 28 de octubre de 1988.

⁴⁴.- Para el impacto visual de Harlan sobre sus visitantes en los años sesenta, ver A. Portelli, “It’s Was Supposed to Be Happening in Berkeley. The 1960s Meet Eastern Kentucky”, en **The Battle of Valle Giulia. Oral History and the Art of Dialogue**, Madison, University of Wisconsin Press, 1997, pp. 199-231.

⁴⁵.- La dialéctica de la representación y de la autorepresentación de los pobres se remonta, al menos, a la fotografía de la FSA durante la Depresión y al trabajo de Walker Evans con James Agee: mientras los artistas buscaban captar lo más dramático, los sujetos insistían en aparecer lo mejor posible porque sentían que su dignidad estaba en juego. Para una discusión de las decisiones tomadas por artistas como Dorothea Lange y Walker Evans, ver Michael Denning, *The Cultural Front*, London y New York, Verso, 1996.

Lo que resulta ofensivo es el hecho de que, describiendo lo que ellos están “haciendo por” los pobres, esa “gente que está bien” descarta lo que la gente pobre ya está haciendo por sí misma, intentando “ganarse la vida” en esos “puebluchos”. La descripción de Simpson de los periodistas preguntando a la gente “por qué no se iba de allí”, me recuerda cómo a los jóvenes italianos del sur siempre se les pregunta por qué no se van al norte, donde se supone que hay más trabajo –con la implicancia de que la única razón de que estén desempleados es que no quieren trabajar. Como señala Robert Simpson, las cosas no necesariamente son mejores en el Norte y entonces tienden a permanecer donde no tienen que pagar un alquiler y donde pueden contar con una red de apoyo material y emocional (“está la familia”).

“Sabíamos que éramos rechazados o despreciados pero no comprendíamos la magnitud de eso; no nos dábamos cuenta de que éramos los objetos de la Guerra contra la Pobreza” (Johnny Woodward). La mirada desde afuera –representada en la televisión, implementada por el sistema de seguridad social, reforzada por la elite local- ve a los pobres como *objetos* de caridad y receptores de ayuda, incapaces de valerse por sí mismos. Son especímenes de un problema social, pero nunca una parte de su solución.

Mildred Shackelford. Cuando yo era chico, llegaban muchos misioneros. Harlan en un momento fue una de las más grandes postas de misioneros. Venían bautistas, metodistas, de las iglesias de Connecticut, de New York, de Chicago, de todo el país -que mandaban misioneros a lo más profundo de África para salvar a los salvajes-. Así los mandaban también a la Apalachia para salvar a los niños del campo ¿sabías eso?

Los misioneros podían darles ropa, calzado, algo de alimento (aunque nunca suficiente) y enseñarles a los niños a memorizar versículos de la Biblia:

Te ponían la mano sobre la cabeza y decían: “puede que seas pobre y puede que seas ignorante, pero nosotros estamos aquí cumpliendo la tarea de Dios”. Ellos venían para salvar el alma del salvaje. Nosotros éramos los salvajes y ellos iban a salvarnos. En cualquier parte donde no haya brillado la luz de Dios, ellos estaban. Y, por supuesto, en la Apalachia la luz de Dios no había brillado ... Y las iglesias que nosotros teníamos, que eran parte de nuestra región y todo, como muchas iglesias de los Santos y algunas Bautistas, no eran bien consideradas por el poder.”

La razón básica del éxito de otros proyectos educativos, impulsados por el Highlander Center for Social Research de Tennessee, es que tomaron la cultura y la experiencia de la comunidad local como punto de partida de su trabajo.

Esta actitud alimenta también la relación entre la gente de la Apalachia y el sistema de seguridad social. “Es caridad”, dice Robert Simpson, y “un hombre que trabaja tiene su orgullo”; sin embargo, “es una gran ayuda”. Esta ayuda, de todos modos, no se intercambia entre iguales y vecinos, sino que es repartida por una burocracia impersonal que transmite el mensaje de que, dado que necesitas ayuda, de alguna manera eres defectuoso.

Cuando estaba entrevistando a Lois Scott, una de las líderes de las mujeres de Brookside en la larga huelga de los años setenta, en su pequeño almacén, una joven entró y compró *un* tomate. Lois Scott explicó:

Mirá, este es un pequeño almacén de campo, [donde] ellos hacen la mayoría de sus compras. Esa chica que compró un tomate, cuando consiga sus vales alimen-

tarios irá al pueblo y comprará lo que esté en venta. Su marido quizás lo haga cuando consiga una changa y un poco de dinero extra, o ella lo consiga de su madre.⁴⁶

Comprar tomates es un cambio respecto de la época en qué “producías todo lo que comías”, cuando, como dice Annie Napier, “siempre tuvimos de todo para comer. No era lo que decía el gobierno que debíamos tener”. Probablemente, debe ocultarse a la oficina de seguridad social el “dinero extra” proveniente de las redes comunitarias; y los pobres también están sujetos al poder arbitrario de la economía de mercado:

Annie Napier. Una vez fui al almacén, a principios de mes; iba a comprar comida para bebés y costaba un dólar y nueve céntimos el tarro, el primer día del mes, un dólar y nueve céntimos. Pero costaba treinta y nueve céntimos en cualquier otro momento, excepto a principios de mes; que es cuando uno recibe su dinero y sus vales alimentarios, y ahí suben los precios.

En un amargo poema, Don West –dirigente gremial, activista cultural y predicador bautista- advierte:

Tú que viniste a estudiarnos
a ver qué anda mal en nosotros
junto a bien intencionados
misioneros de numerosos credos
salvadores de almas que exponen lo privado...
cazadores de canciones lugareñas
descubridores de la música de las montañas...
La tuya fue una revuelta dentro del sistema
Contra la cultura, contrarrevolucionaria
Contra la gente pobre!⁴⁷

“Me molestó un joven que vino a decirme que el Sr. John Doe, allá en el pueblito, necesita salir y ponerse en contacto con el mundo real. Yo le dije: joven, el Sr. John Doe, allá en el pueblito, debe saber muchísimo más que usted del mundo real” (Gladys Hoskins). Es irónico que los jóvenes “revolucionarios” de los sesenta tuvieran que aprender esta lección de la secretaria de la cámara de comercio local –una ironía que también revela mucho sobre hegemonía e identidad en Harlan. Quizás el hecho de que había muchos predicadores y no suficientes “oidores” para los John Does de los pueblitos, ayude a explicar por qué –como dijo con irónico fatalismo Ewell Balltrip, dueño del periódico local- “La pobreza ganó la guerra contra la pobreza”.⁴⁸

Sobrevivir

En mi primer viaje a Harlan, unos amigos del Highlander Center me orientaron en la búsqueda de un “Centro de Supervivencia” en Cranks Creek. Yo había leído acer-

⁴⁶.- Entrevista en Dione, Harlan, 28 de octubre de 1988.

⁴⁷.- Don West, “Appalachian Blues”, O Mountaineers, Huntington, West Virginia, Appalachian Press, 1974, pp. 240-242.

⁴⁸.- Entrevista en Harlan, 13 de julio de 1987. La frase también llama la atención porque, cuando Mussolini en los años treinta proclamó una “Guerra a las moscas” en nombre de la higiene, la gente solía decir “Ganaron las moscas”. Quizás ambas historias muestran que la “Guerra” no resulta una buena forma de abordar los problemas sociales.

ca de las condiciones socio-económicas pero mi formación intelectual y el hecho de que había sido enviado allí por trabajadores de la cultura me llevaron a suponer implícitamente que la “supervivencia” era metafórica y que el centro debía ser una organización cultural de base. Lo primero que vi, ni bien llegué al pueblo, cruzando el puente de madera sobre el arroyo, cuando entré a la casa de Bob y Becky Simpson en el Centro, fue una habitación repleta hasta el techo de tarros de comida para bebés. Esa fue mi introducción al significado literal de una palabra que habría de escuchar una y otra vez en la voz de la gente con la que conversé en Harlan: *supervivencia*.

“Si pensás en el modo en que nos criamos, fue realmente un milagro que sobreviviéramos” (Annie Napier). Mildred Shackelford empieza el relato de su vida con una parábola sobre la pobreza y la supervivencia:

Yo nací en mi casa porque mi familia era tan pobre en ese entonces que no podíamos ir a hospitales ni nada de eso. Y yo era, como mi madre decía siempre, “un bebé azul”, así que ni bien nací me pusieron en el horno –todavía teníamos un horno a leña- en el que cocinaban. Me envolvieron un poco y me metieron dentro del horno y me calentaron así”.

“Yo quiero que mis hijos tengan una educación. Yo no la tengo. Tengo educación en sobrevivir. Puedo enseñarles a mis hijos a sobrevivir.” (Jerry Johnson). “Tené en cuenta”, explica Annie Napier, que:

Cuando nace un bebé, lo primero es que, cuando nace, lleva todas las de perder. En primer lugar, la casa es tan fría que tienen suerte si sobreviven. La mayoría nace con bajo peso por problemas de nutrición. Pero después, cuando ya tenés a esas pequeñas criaturas acá, empiezan a medicarlos con sus remedios caseros [que pueden tanto matarlos como curarlos]. Y luego, bueno, hay que superar todas las enfermedades infantiles –sarampión, paperas, varicela, tos ferina... La fiebre tifoidea anduvo por acá de vuelta en los años cincuenta, por una inundación en la que murió uno de los bebés de mi tío. Sólo pensás en sobrevivir ¿sabés? Antes de cumplir los dos años de edad ya superaste las posibilidades de supervivencia.

El “tratar de ganarse la vida” se vuelve dolorosamente literal. En los viejos tiempos, antes de que un bebé cumpliera dos años, la familia no se arriesgaba a ponerle nombre. Hasta los ejercicios rituales de la religión popular de la Apalachia, como la manipulación de serpientes, adquieren un significado (desde mi punto de vista, aunque no necesariamente en el de los creyentes) como metáfora de las chances de supervivencia: debes mantener a la serpiente en el aire, estar siempre expuesto a la picadura, pero lo suficientemente lejos para evitarla. Tu capacidad para manipular a la serpiente, para tomar el peligro en tus manos, es lo que te mantiene vivo. Desafiar las chances de supervivencia no es algo vinculado a la inercia: requiere una fuerza activa –quizás la de Dios, quizás la tuya propia- para mantenerte vivo, siempre al borde, siempre en la cuerda floja.

Hay acuerdo entre los historiadores en que el acto de *resistencia* más importante que los esclavos practicaron bajo el régimen esclavista fue su propia supervivencia física y psicológica, hecha posible principalmente a través de los recursos culturales desarrollados por la comunidad. El “saco de todos colores” de Dolly Parton sugiere que lo mismo puede ser cierto para la cultura de la Apalachia: lo que la ayudó a salir de la pobreza fueron los recursos de su propia cultura. El saco la protegió materialmente del frío y la enriqueció psicológicamente transformando los símbolos de indigencia en algo bello.

Como en la metáfora de Alice Walker de la frazada “de todos los días”, la belleza no es sólo ornamental.⁴⁹ Las metáforas sobre el crear belleza con harapos, tan frecuentes en los relatos apalachienses –hojas de diario usadas para empapelar cabañas y para enriquecer la imaginación y los deseos de sus habitantes con sus historias, fotos, poemas, recetas; la “trágica belleza” de las cabañas de los aparceros descritas por James Agee⁵⁰-, son modos en que la gente pobre manifiesta que hay dignidad y felicidad en sus vidas cotidianas y que esa dignidad es creada por su propia cultura. De ahí, la culpa que Dolly Parton le atribuye a sus compañeros de escuela: no saber apreciar suficientemente su propia cultura.

Redención personal y cambio social

La cultura de supervivencia, orgullo, belleza e independencia ofrece alivio psicológico para la pobreza como degradación pero no para las dificultades de la pobreza material, tal como la región ha experimentado desde los años cincuenta en forma creciente. El tópico de la “resistencia”, desde William Faulkner hasta la música country, proyecta orgullo en la capacidad de sobrevivir, pero no dice nada acerca de la capacidad de cambio. Más aún, si la pobreza es un rasgo subjetivo, personal, entonces la redención es un asunto personal, no social: puede consistir tanto en preservar la propia integridad interior como en irse del lugar.

“Saco de todos colores”, de hecho, es a la vez, un relato simbólico sobre el crear belleza con harapos y una historia que va “de la pobreza a la riqueza”, contada por una cantante superstar de Nashville. Parton critica a sus compañeritos de escuela por no comprender su propia cultura, simbolizada por el abrigo que le hizo su madre; pero usa esa cultura para irse de las montañas y dejarlas atrás. El bíblico “saco de todos colores” de José, después de todo, es una marca de distinción y privilegio.

En otra canción, “Wildflowers”, Parton cuenta la misma historia: aprende a sobrevivir de sus raíces nativas (“Mientras una flor crezca salvaje, podré sobrevivir”) pero usa ese poder para dejar su cultura detrás:

Los cerros estaban vivos con flores silvestres
Y yo era tan salvaje, más aún que ellas
Porque al menos yo podía correr, ellas murieron bajo el sol
Y no quise marchitarme allí.⁵¹

La ética de independencia y orgullo enseña a los individuos a hacer todo lo que esté a su alcance por sobrevivir, resistir, prevalecer, sin esperar ayuda de nadie. Por otro lado, tiende a ocultarles aquello que no pueden hacer sólo por sí mismos, aquello que pueden hacer con los otros y las responsabilidades que la sociedad en general tiene hacia sus miembros. De este modo, mientras que la independencia personal y el soporte comunitario de la cultura tradicional son esenciales para las políticas de su-

⁴⁹- Alice Walker, “Everyday use”, en **Love and Trouble**, San Diego-New York-London, Harcourt Brace Jovanovich, 1973, pp. 47-59. Sobre la relación entre belleza y utilidad en la cultura norteamericana, ver Constance Rourke, **The Roots of American Culture**, New York, Harcourt Brace, 1942.

⁵⁰- Charles E. Martin, “Decorating the Appalachian House”, en Batteau, **Appalachia y America**, Lexington, University Press of Kentucky, Pippa Valley Printing, 1982, p. 4, 14 ff.; James Agee and Walker Evans, **Let Us Now Praise Famous Men**, Boston, Houghton Mifflin company, 1941. Agee, como Nikki Giovanni y Dolly Parton, y como el Highland Center, es de Knoxville, en Tennessee.

⁵¹- Dolly Parton, “Wildflowers”, en el album **Trio**, con Linda Ronstadt y Emmylou Harris, WB 925-491-1, 1987.

pervivencia colectiva, las políticas de cambio colectivo son más difíciles de concebir y de llevar a cabo –aunque de ningún modo imposibles.⁵²

Aquí, me gustaría mencionar brevemente dos ejemplos en la Apalachia contemporánea: el “Centro de Supervivencia” de Cranks Creek y la organización Concerned Citizens de Yokum Creek.⁵³ No voy a adentrarme en la historia de estos dos grupos, sólo apuntaré brevemente algunos aspectos de sus experiencias que tienen que ver con los conceptos de derechos, ciudadanía y representación.

Cuando una inundación desastrosa causada por la irresponsable explotación minera golpeó a Cranks Creek, destruyendo treinta y siete hogares y otros bienes, Rebecca Simpson y su marido Bob decidieron que había que hacer algo. Era la segunda vez que su familia resultaba perjudicada por el desmonte de la minería a cielo abierto. Ella recuerda que cuando fue arrasado el pueblito de Noe donde ella creció, su madre “se preguntaba por qué nosotros no teníamos ningún derecho y por qué no había derechos ni justicia para la gente pobre”.⁵⁴ La cuestión de los derechos resurgió después de la inundación. La experiencia marcó a fuego en la mente de la gente la idea de que los pobres no tienen derechos. Annie Napier pinta un irónico retrato de aquellos *ciudadanos americanos*, que siguen diciendo que son la gente más libre del mundo y que están dispuestos a pelear por esa libertad alrededor del mundo (Harlan envió un desproporcionado número de jóvenes a la guerra del Golfo) y aún así están profundamente persuadidos de que en casa no tienen derechos que una compañía carbonífera deba respetar.

Portelli. Recuerdo la primera vez que hablamos del Centro y me contaste que habías empezado a informar a la gente de sus derechos...

Annie Napier. La gente no sabía que tuviera derecho alguno. Era así de simple, “estoy aquí, y eso es todo. No tengo derecho a decir nada acerca de la compañía minera”... Bueno, mirá, eso es viejo, uno creció con eso. Te han enseñado que no podés enfrentarte a una compañía carbonífera y ganar. Perdes el tiempo, hay gente muy mala, les hacen cosas a las familias, les hacen cosas a los chicos.

El otro obstáculo fue, como dice Rebecca Simpson, que “Yo no tuve educación. Con tercer grado no llegas muy lejos”. De todos modos, a través de la ayuda de grupos externos como el Highlander Center, pudo acceder a fondos de la Oficina de Minería de Superficie en Washington para dar reparaciones monetarias a las familias afectadas y para drenar el arroyo. Mientras que el apoyo y el asesoramiento de afuera fueron bienvenidos, la dirección del proyecto permaneció en manos de la comunidad, permitiendo de ese modo que la gente sintiera que la ayuda provenía de sus vecinos y que no era “caridad” (lo cual no evitó agobiantes celos y críticas hacia el Centro, por empezar ellos mismos a mejorar antes que sus vecinos).

La falta de educación formal no impidió que los fundadores del “Centro de Supervivencia” ventilaran sus propias quejas. Los expertos y administradores se sor-

⁵².- Para varios ejemplos basados en estudios regionales, ver Stephen L. Fisher, **Fighting Back in Appalachia. Traditions of Resistance and Change**, Philadelphia, Temple University Press, 1993.

⁵³.- Para el análisis de un caso exitoso de acción política colectiva en la comunidad negra de Harlan, ver A. Portelli, “Between Sanctified Hill and Pride Terrace: Urban Ideals and Rural Working-Class Experience in Black Communities in Harlan County, Kentucky”, en **Storia Nordamericana**, 7, 2 (1990), pp. 51-63. La combinación de liderazgo de base y acceso a la asesoría legal externa que hizo posible la creación de una comunidad negra modelo (Pride Terrace) después de un desastre natural tiene mucho en común con la temprana experiencia del “Survival Center” de Cranks Creek.

⁵⁴.- “Becky’s Story”, en *Picking Up the Pieces. Women In and Out of Work in the Rural South*, ed. por Helen Smith et. al, New Market, Tenn., Highlander Research and Educational Center, 1986, p. 10. Rebecca Simpson es media hermana de Annie Napier y madre de Robert Simpson.

prendían cuando “ignorantes mujeres de campo” participaban en los encuentros y mostraban sus conocimientos en asuntos técnicos y legales. Annie Napier cuenta que “se burlaban entre ellos de nuestra forma de hablar” y simulaban no entender cuando ellas decían “ácido” en lugar de “acidez”, “sulfuro” en vez de “sulfato”, aunque a menudo eran vencidos en los combates verbales por estas mujeres educadas en la oralidad apalachiense:

Annie Napier. Fuimos a este gran encuentro en el Highlander; este hombre del departamento de Estado [estaba ahí]. Bobby y yo le dijimos lo que había pasado. Y el hombre se levantó en el fondo y dijo “¿No crees que fue un acto de Dios?”. Y yo le contesté que “la lluvia fue un acto de Dios, pero Dios no puso la excavadora en la ladera de esa montaña y no destruyó todo tampoco”.

Joan Robinette, del grupo de Yokum Creek, también ha debido enfrentar a expertos de afuera que estaban dispuestos a probar que el agotamiento del suelo y la contaminación del agua que asediaban a su comunidad no eran producto del hombre: “Aprendimos rápido que el peso probatorio reside en la comunidad. Quiero decir, abris el grifo y no hay agua, no fluye. Nos pasa mucho eso en Harlan. Y vamos y probamos que tiene que ver con la minería. ¿Entonces? Ya sabés, “es un acto de Dios”, sí, Dios decidió que no iba a correr más agua por aquí. Realmente nos han tratado de ese modo.”⁵⁵ El famoso “fatalismo” apalachiense resulta ser, en estos casos, un problema de ilusiones institucionales e industriales.

Robinette también cuenta cuán difícil es para los ciudadanos pobres representarse a sí mismos, ser escuchados, incluso cuando son formalmente invitados a hablar.

Todo el tiempo íbamos a reuniones, sobre diferentes cuestiones que pasan en nuestras comunidades, sean en educación o contaminación, o que necesitamos agua limpia o trabajo, o lo que sea. Y las agencias nos convocaban todo el tiempo a las mesas con la impresión de que todos tenemos voz, que todos somos “iguales” ¿ok? Pero lo que pasa es que –y yo lo he hecho muchas, muchas veces sabiendo muy bien cuando entraba a esa habitación [que] iba a irme y mandarlos al demonio- una vez más he sido el ciudadano simbólico. Es algo así como “puedes venir y sentarte a nuestra mesa, pero no puedes comer nuestra comida”.

Me gustaría ser alguien

Quisiera terminar con una conversación que tuve en 1989 con Mary Logan, en Cranks Creek, que relaciona los temas de la pobreza, la representación, el lenguaje y la autoestima. Nacida en 1964, Mary Logan pertenece a una generación que no ha tenido ni las “compensaciones” que recuerdan quienes se criaron entre los años treinta y los cincuenta, ni la militancia y el activismo de los sesenta.

En un momento de la entrevista, mencionó que “los de la oficina de seguridad social se están poniendo severos”, exigiendo a los beneficiarios que asistan a los cursos de capacitación vocacional para seguir recibiendo los vales alimentarios. Como ella no tenía transporte para ir, temía perder sus beneficios sociales. Annie Napier, quien me presentó a Mary, le sugirió que debía “golpearlos y completar la solicitud”.

⁵⁵.- De una charla en un seminario para dirigentes comunitarios, en Benhan, Harlan, 12 de septiembre de 1996.

Mary tenía tan poca fe en sí misma que no estaba dispuesta a admitir que lo intentaría. Sin embargo, empezó a fantasear en voz alta acerca de lo que haría si supiera leer:

A mí me gustaría... Me gustaría ser alguien, alguien diferente. Y cuando una persona pobre recurra a mí, la miraría y le diría: “sí, sé cómo te sientes”. Y si no puedo ayudarla y no tiene dinero, le diría “bueno, me ocuparé de eso yo misma”.

Su primera frase, “me gustaría ser alguien”, indica que como persona pobre dependiente de la seguridad social, sentía que no era nadie, una no-persona; y esta sensación acerca de sí misma le ha quedado grabada a partir del contacto con la burocracia “del bienestar”. Su fantasía, entonces, giraba en torno a humanizar ese sistema haciéndolo más personal y amable. Si ella estuviera detrás del escritorio podría decir: “sé cómo te sientes” porque tiene conocimiento de primera mano sobre lo que es ser pobre. Por lo tanto, al decir “me ocuparé de eso yo misma”, estaría ofreciendo la ayuda de un igual, no el subsidio de una institución. Daría la impresión, en realidad, de que Mary Logan se retrataba a sí misma de ambos lados del escritorio, que la persona que visualizó siendo ayudada es también ella misma.

En esta visión, de todos modos, aparecen obstáculos externos e internos. Ella no tenía transporte pero éste podía ser provisto por la propia oficina de seguridad social o por el Centro de Supervivencia de Cranks Creek. Las dificultades internas son más difíciles de vencer.

Napier. Podés hacerlo. Podés hacer todo lo que quieras. Realmente lo podés hacer. Sos más grande ahora. Sos más sensible. Perdés los estribos cuando se burlan de vos. Vení [al Centro] y te conseguimos todo lo que necesites para poder ir a la escuela. Vas a ser tan importante como cualquiera.

Logan. Yo siempre me arrodillé y le recé a Dios: “necesito que me ayudes con esto, que hagas esto por mí”

Napier. Mirá, sólo sé vos misma. Andá y hacelo.

Logan. No creo que pueda gustarle a la gente si soy yo misma.

Era, aparentemente, una cuestión de control. La baja autoestima de Mary se ajustaba a la imagen de “perder los estribos” lo que, a su vez, era causado por “se burlan de ti”, esto es, por la baja estima que tenían los otros de ella –por ser pobre, en primer lugar, y por perder el control, después. Su ira comienza como una rebelión contra la humillación y la vergüenza: “perdí la cabeza, no iba a dejar que nadie me pasara por encima”. Mary no tenía el marco cultural para percibir este comportamiento como una forma de defensa de su orgullo y su dignidad más que como evidencia de una patología personal y cultural. Como escribió el psicólogo infantil David H. Loof, los chicos apalachenses “no están bien educados en la adquisición de controles sobre sus impulsos agresivos”. Loof no investiga si esos impulsos pueden ser reacciones a otras agresiones sistemáticas.⁵⁶ Mary Logan parecía haber aceptado tanto la idea de que pobreza y defectos de carácter están relacionados, como que no hay acción posible más que explosiones individuales de ira. Ser ella misma, entonces, significaba responder con ira a la humillación y ser humillada por su ira.

⁵⁶.- Del mismo modo, habla sobre las “fobias escolares crónicas” de la niñez de la Apalachia como desviación patológica, sin siquiera cuestionar si su experiencia en la escuela pueda ser parte del problema: Loof, David, **Appalachia's Children**, Lexington, University Press of Kentucky, 1971, p.57, 32.

Hay una relación entre escritura y control y Mary Logan parecía haber creado una doble ligazón: no podía escribir porque no podía controlarse y no podía controlarse porque no podía escribir. Por lo tanto, aún cuando contemplaba la posibilidad de aprender a leer pudiendo acceder así al sistema de seguridad social y cambiarlo (y es interesante que imagina un intercambio oral y no el llenado de formularios), ya había construido una estrategia discursiva de retraimiento, basada en la familia (su marido no quería formar parte del programa social y no quería que ella lo haga, por temor a ser abandonado) y en la iglesia.

“Yo siempre me arrodillé y le recé a Dios: “necesito que me ayudes con esto, que hagas esto por mí”. Y cuenta cómo “cuando vas a la iglesia, sos una persona diferente”, debes “aceptar las cosas” y aprender a controlarte a vos misma. La iglesia, el espacio social que la gente pobre de la Apalachia ha creado para sí misma, puede ser tanto el espacio donde ella adquiere el control que puede hacer realidad sus sueños, como el espacio donde puede refugiarse del riesgo del fracaso. “Ayúdame con esto”: en la iglesia, Mary Logan aprendió a aceptar las cosas sin darse por vencida y podría usar ese autocontrol para intentar enfrentarse al sistema. “Haz esto por mí”: porque la iglesia le dio un sentido de sí misma que el resto del mundo le negó, todo lo que necesitaba hacer era estar en la iglesia y dejar que Dios cuidara de ella.

La iglesia de Mary Logan es otra metáfora de la cultura nativa. Como hemos visto, Dolly Parton usa su cultura nativa para irse y ser exitosa; Annie Napier la usa para quedarse y luchar. Mary Logan, en el momento de la entrevista, estaba ante una encrucijada: usar la cultura y el apoyo de la comunidad (la iglesia, el Centro de Supervivencia) para autoemanciparse o refugiarse en el seno de la iglesia y la caridad de los vecinos, asilándose de un mundo cruel e inmodificable.

Durante la desesperada huelga de 1932 en Harlan, el minero radicalizado Jim Garland cantaba:

Yo no quiero sus millones, señor
Yo no quiero su cadena de oro
Todo lo que quiero es alimento para mis niños
Por favor devuélvame mi empleo.

En 1989, antes de navidad, Mary Logan reflexionaba:

Simplemente me gustaría algo medianamente decente. No tengo caprichos. Simplemente algunas cosas, vos sabés... cuando te acostás a dormir, estar abrigado... sólo hace falta una manta, no tres o cuatro. Algo así.

Y de nuevo, más tarde:

Debés creer que estoy loca, pero es la pura verdad. Sólo me gustaría tener dinero suficiente para conseguirme una casa medianamente decente, algo que esté a mi alcance; y pagar la boleta de luz, mi TV, y comprar mis moldes de costura para hacer mi ropa y la de Johnny, porque muebles tengo suficientes. Puede parecer poco para otra gente, pero es suficiente para mí.

Jim Garland nunca volvió a tener su empleo. Fue puesto en la lista negra, tuvo que irse de Kentucky y pasaron más de treinta años antes de que pudiera volver al condado de Harlan. Hasta donde yo sé, Mary Logan no entró a la escuela y su casa todavía es fría en invierno.

Los Autores

Vera Carnovale es historiadora y docente. Doctoranda en Historia de la Universidad de Buenos Aires. Becaria del CONICET. Publicó diversos trabajos sobre historia reciente argentina, particularmente sobre violencia política, terrorismo de Estado y Memoria. Es coautora de la colección de CD's "De Memoria", 3 vols. (Memoria Abierta-Sec. de Educación del GCBA). Desde 2001 es miembro del equipo de historiadores de Memoria Abierta e integrante del Programa de Historia Oral de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

Marieta de Moraes Ferreira es doctora en Historia y se desempeña como profesora en la Universidad Federal de Río de Janeiro. Es directora del Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil da Fundação Getulio Vargas, y ha presidido la Asociación Brasileira de Historia Oral y la Asociación Internacional de Historia Oral. Ha publicado, como autora, **Em busca da Idade do Ouro**, y como compiladora, **Rio de Janeiro: uma cidade na História**, y con Janaina Amado, **Usos & abusos da História Oral**, además de gran cantidad de trabajos de Historia Contemporánea del Brasil, de Historia oral y de Historia de Río de Janeiro.

Elizabeth Jelin es Doctora en Sociología. Investigadora Superior del CONICET y directora del Programa de Doctorado en Ciencias Sociales (Universidad Nacional de General Sarmiento - IDES). Fue coordinadora académica del Programa de investigación y formación de investigadores jóvenes sobre Memoria colectiva y represión en el Cono Sur. Entre sus libros recientes, cabe mencionar **Los trabajos de la memoria** (Buenos Aires/Madrid, Siglo XXI, 2001), y otros varios volúmenes de la serie "Memorias de la represión", y **Pan y Afectos. Las transformaciones de las familias**. Sus áreas de investigación incluyen los derechos humanos, las memorias de la represión, la ciudadanía, los movimientos sociales, la familia y el género.

Selma Leydesdorff es profesora de historia oral en la Universidad de Ámsterdam. Es una de las directoras de la serie Memory and Narrative (Transaction). Ha publicado numerosos trabajos sobre historia de las mujeres, historia judía e historia oral. Su libro sobre los judíos pobres de Ámsterdam, **We Lived with Dignity** (...), ha sido traducido al inglés y al alemán. Actualmente realiza una investigación sobre las historias silenciadas de las mujeres sobrevivientes de Srebrenica (Bosnia-Herzegovina) y sobre historias de guerra judías.

Federico Guillermo Lorenz es historiador y docente. Ha publicado diversos trabajos sobre la historia argentina reciente, particularmente sobre la guerra de Malvinas, el período de la dictadura militar y la transición democrática, y acerca de las relaciones entre historia, memoria y educación. Ha compilado, junto a Elizabeth Jelin, el volumen **Educación y memoria. La escuela elabora el pasado** (Buenos Aires/Madrid, Siglo XXI, 2004). Entre 2001 y 2004 formó parte del equipo del Archivo Oral de Memoria Abierta y del Programa de Historia Oral de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

Alejandra Oberti es licenciada en Sociología, doctoranda en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, y se desempeña como docente en esa misma casa de estudios. Fue becaria del Social Science Research Council. Integra el Instituto Inter-

disciplinario de Estudios de Género (FFyL - UBA) y el Grupo de Estudios Feministas (CeDInCI). Integrante del Núcleo Memoria (IDES) y del proyecto franco-argentino sobre la generación militante setentista entre la BDIC (Paris), la UNLP y el CeDInCI. Actualmente es Coordinadora del Programa Archivo Oral de Memoria Abierta y ha publicado numerosos artículos sobre memoria y género en revistas especializadas.

Roberto Pittaluga es licenciado en Historia, doctorando en Historia de la Universidad de Buenos Aires, y se desempeña como docente en esa misma casa de estudios. Es fundador del Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas en la Argentina (CeDInCI), siendo, desde 2004, su director. Integra el comité editor de las revistas **El Rodaballo** y **Políticas de la Memoria**. Entre 2001 y 2002 integró el equipo del Archivo Oral de Memoria Abierta y el Programa de Historia Oral de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Ha publicado numerosos artículos sobre historia y memoria, y es coautor, con Alejandra Oberti, de **Qué memorias para qué políticas. Escrituras sobre la militancia setentista** (Buenos Aires, El Cielo por Asalto, en prensa).

Alessandro Portelli es Profesor de Literatura Americana en la Universidad de Roma "La Sapienza". Ha publicado gran cantidad de libros sobre la temática de la historia oral y la memoria, entre los que se pueden destacar **The Text and the Voice. Speaking Writing and democracy in American literature** (New York, Columbia University Press, 1994). Es uno de las más influyentes investigadores y pensadores en este campo de problemas, y su último trabajo es **La orden ya fue ejecutada. Roma, Las Fosas Ardeatinas, la memoria** (Buenos Aires, FCE, 2005).

Mercedes Vilanova es Catedrática de Historia Contemporánea de la Universidad de Barcelona. En 1996 se desempeñó como Presidenta fundadora de la IOHA (Asociación Internacional de Historia Oral). Desde 1989 dirige la revista **Historia, Antropología y Fuentes Orales**. Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas. Entre sus libros destacan **Atlas electoral de Catalunya durant la Segona República: orientació del vot, participació i abstenció** (Barcelona, Fundació Jaume Bofill/de la Magrana, 1986), y **Las Mayorías Invisibles. Explotación fabril, revolución y represión** (Barcelona, Icaria, 1996). Su libro más reciente, en prensa, se titula **Voces sin letras. Analfabetos en Baltimore** (Barcelona, Anthropos, 2005).

A primera vista, nada parece más transparente y expresivo de la verdad misma que el testimonio directo de las víctimas para comprender el terror de que han sido objeto. Sin embargo, los textos que componen el presente volumen vienen a mostrarnos la complejidad de las relaciones entre el testimonio, la historia y la memoria. Por un lado, se interrogan teórica y metodológicamente sobre los testimonios, su construcción y su interpretación. Por otro, vuelven nuevamente la mirada hacia las situaciones de violencia extrema, en particular hacia distintas formas de terror estatal. En el cruce de ambas cuestiones, reflexionan sobre los problemas de la memoria, la historia y la testimonialidad en un siglo caracterizado por las catástrofes humanas, desde la aniquilación industrializada en los campos de concentración y exterminio, hasta las masacres sistemáticas de las dictaduras tercermundistas. La comprensión de dichas situaciones ha tenido como piezas claves a la memoria y el testimonio. En el inicio violento del nuevo siglo, la tarea de pensar lo testimonial es el hilo rojo que recorre los textos aquí reunidos.

Vera Carnovale es historiadora y docente, doctoranda en Historia de la UBA y becaria del CONICET. Publicó diversos trabajos sobre violencia política, terrorismo de Estado y memoria en la historia reciente argentina. Es coautora de la colección de CD's **De Memoria**, 3 vols. (Memoria Abierta - Secretaría de Educación del GCBA).

Federico Lorenz es docente e historiador. Coautor de la compilación **Educación y memoria. La escuela elabora el pasado** (Buenos Aires - Madrid, Siglo XXI, 2004), publicó además diversos artículos sobre la guerra de Malvinas, la última dictadura militar y la transición democrática.

Roberto Pittaluga es Licenciado en Historia, docente y doctorando en Historia de la UBA. Es uno de los fundadores del CeDInCI, desempeñándose desde 2004 como su director. Coautor de **Qué memorias para qué políticas. Escrituras sobre la militancia setentista** (Buenos Aires, El Cielo por Asalto, en prensa), publicó numerosos artículos sobre historia y memoria. Integra el comité editor de las revistas **El Rodaballo** y **Políticas de la Memoria**.

ISBN 987-22672-0-0



9 789872 267209