

Potencia y acción: el testimonio en América Latina

Alejandra Oberti

Socióloga y Doctora en Ciencias Sociales (Facultad de Ciencias Sociales - Universidad de Buenos Aires). Se desempeña como profesora en la Carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires, como directora del Archivo Oral de Memoria Abierta e integra el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género de la Facultad de Filosofía y Letras. Se especializa en Estudios de Género e investiga sobre el pasado reciente argentino. Actualmente es Directora de la Carrera de Sociología de la UBA.

El testimonio ha estado en el centro de mis preocupaciones desde hace casi dos décadas. Creo firmemente que el relato de una experiencia de vida, de sufrimiento o de un encuentro tortuoso con el poder ilumina de manera muy especial el modo en que comprendemos las relaciones sociales. En la última década, a partir del trabajo del

Archivo Oral de Memoria Abierta¹, me ha ocupado especialmente “el testimonio de la represión estatal y de la militancia política” en el pasado reciente argentino. Creo que en relación a los estudios sobre memoria, el testimonio no constituye simplemente un soporte entre otros, ni solo un tipo específico documental en el cual indagar. Su existencia puntúa tanto ritmos y tiempos como la aparición de problemas y explicaciones; también ha provisto nuevos modos de acercarse al proceso de construcción de las identidades nacionales regionales, revisando memorias pasadas e ignoradas como las memorias indígenas e inmigrantes, haciendo surgir problemáticas soslayadas u ocultadas, olvidadas, como las desigualdades de largo aliento.

La mayoría de las reflexiones que expondré a continuación están basadas en la experiencia de ese archivo, pero también influenciadas por otros proyectos que vengo siguiendo con entusiasmo en los últimos tiempos.

Se trata en todos los casos de testimonios producidos en, para y de América Latina y reflejan de diferentes modos la riqueza de colectivos y sujetos que insisten en narrar, denunciar y sobre todo reflexionar sobre la vida cultural y política de nuestras sociedades.

El potencial del testimonio

Un ejemplo es el *Taller de Historia Oral Andina* de Bolivia que anima la socióloga Silvia Rivera Cusicanqui desde comienzos de los años 80.

¹ Memoria Abierta es una organización que reúne organismos de derechos humanos de Argentina. Su eje central de trabajo es preservar la memoria del terrorismo de Estado y de las experiencias precedentes de activismo social y político. Preserva, recupera, cataloga y difunde las colecciones de las organizaciones que la conforman. El Programa de Archivo Oral fue iniciado en 2001, y cuenta desde entonces con entrevistas referidas, entre otras cuestiones, a distintas formas en que se desplegó la represión en centros clandestinos de detención (CCD) y cárceles como parte del sistema represivo implementado, se propone, entonces, como un programa amplio de construcción de relatos que den cuenta del pasado reciente argentino desde la perspectiva de quienes fueron sujetos de aquella experiencia. El Archivo, que es de acceso público, produce testimonios orales filmados cuyo fin es documentar, estudiar e interpretar los procesos históricos del pasado reciente argentino, en la actualidad cuenta con más de 900 testimonios tomados a distintos actores sociales cuyos relatos muestran los efectos de la represión en sus vidas, y reflexionan acerca de la persistencia y la percepción de estas marcas en sus prácticas y discursos hoy. URL: <http://www.memoriaabierta.org.ar/>

Se trata de un proyecto colectivo que se ha dedicado a recuperar “la otra historia de Bolivia” y cuyo trabajo ha resultado clave en el proceso de revalorización de la identidad indígena. El taller tiene su origen en el intento de algunos intelectuales aymaras de indagar “qué hacían los indios en las distintas partes de la historia”². Se encontraron muy rápidamente con el primer obstáculo: en los archivos, hemerotecas, bibliotecas apenas existían referencias o bibliografía que permitiera reconstruir la historia desde el punto de vista de los excluidos. Dicen entonces que no tuvieron otra opción que utilizar otros métodos. Empezaron por entrevistar a los mayores de las comunidades, quienes habían protagonizado las luchas de los pueblos indígenas o las habían oído transmitidas de generación en generación. Le siguieron los encuentros con abuelos para rescatar la memoria, la historia oral de las luchas de las comunidades desde principios de siglo contra el régimen de las haciendas. Y a partir de esas experiencias les surge la certeza de que aquello que se puede elaborar a partir de la oralidad excede lo que aparece en los textos, la subjetividad desplegada en los relatos es otra forma de la información, dando fuerza al relato. A la vez, estos encuentros servían como espacios de transmisión de experiencias de lucha para las nuevas generaciones. En su recorrido por la intensa historia del taller, Rivera Cusicanqui señala que éste “constituyó un ejercicio colectivo de desalienación”.³

De su mano redescubrí (digo redescubrí porque le encontré nuevos sentidos) un texto del escritor argentino Jorge Luis Borges que quiero compartir con ustedes. Se trata de un cuento de 1969 titulado “El etnógrafo”.

Relata Borges que un estudiante de doctorado de una universidad norteamericana había sido inducido por su profesor al estudio de las lenguas indígenas y de los ritos tribales de una sociedad de indios de la pradera. Los secretos de los brujos indios –una vez analizados y vertidos en categorías aceptables para la comunidad científica– permitirían al etnógrafo obtener el ansiado título doctoral y ganar un sitio de prestigio en la estructura académica oficial de su país. Murdock, así se llamaba el etnógrafo en ciernes, ensayó por dos años la aventura de convivir con la tribu de indios de la pradera. Aprendió su idioma, “se cubrió con ropas extrañas, olvidó los amigos y la ciudad, llegó a pensar de una manera que su lógica rechazaba”. Su compenetración con la cultura y

² Se puede consultar información sobre el taller en <https://thoabolivia.wordpress.com/about/>

³ <http://anarquiacoronada.blogspot.com.ar/2015/07/silvia-rivera-taller-de-historia-oral.html>

cosmovisión indígena fue tan profunda, que “llegó a soñar en un idioma que no era el de sus padres”. Fue iniciado por el principal ritualista de la tribu. Este, al cabo de un largo aprendizaje, le confió los secretos de su doctrina ancestral.

Cuando el estudiante Murdock retornó a la “civilización” se presentó ante su profesor para declarar que conocía los secretos de la cosmovisión indígena, pero que no los revelaría a nadie. No escribió su tesis doctoral, se negó por el resto de su vida a hablar de esas experiencias, y terminó convertido en oscuro empleado de la biblioteca de YALE. Argumentando sobre su decisión, dijo: “El secreto, por lo demás, no vale lo que valen los caminos que me condujeron a él. Esos caminos hay que andarlos”. (Borges citado en Cusicanqui, 1987: 50)

Dice Rivera Cusicanqui:

El relato de Borges plantea con simplicidad el dilema epistemológico del conocimiento del “otro”: la esencial intraductibilidad –lingüística y cultural– propia de una relación asimétrica entre individuos y culturas cuyo horizonte cognoscitivo es diametralmente opuesto. Pero al mismo tiempo, plantea el dilema ético que sacude a las ciencias sociales contemporáneas: El conocimiento fetichizado y convertido en instrumento de prestigio y poder, puede volcarse en contra de las necesidades e intereses de la colectividad estudiada, y el investigador transformarse en agente inconsciente de su derrota o desintegración. Develar y desnudar lo que se conoce del “otro” –sea éste un pueblo indígena, colonizado, o cualquier sector “subalterno” de la sociedad– equivale desde esa perspectiva a una traición. (Rivera Cusicanqui, 1987: 51)

Frente a esta posibilidad desesperanzadora, el silencio se convierte entonces en la única forma de manifestar el compromiso ético con el grupo social estudiado, aunque esta actitud pasiva no haga sino reforzar su clausura e intraductibilidad.

Hasta aquí la lectura de Cusicanqui que encuentra en el texto de Borges esa paradoja que acompaña de manera dilemática muchos de los debates en torno a la voz de los sectores subalternos en las ciencias sociales: asumir la voz del otro y erigirse en representante u optar por el silencio, dejar que el otro hable por sí mismo, reforzando el aislamiento. Esta paradoja –que por supuesto no es una novedad que trae Rivera Cusicanqui sino que está presente en los debates sobre la subalternidad desde los años 70, en las discusiones acerca del relativismo cultural o en el contrapunto de Gilles Deleuze y Michel Foucault en contra del concepto de representación en el marxismo-

implica un desafío de primer orden para la historia oral y para pensar el estatuto del testimonio en América Latina.

Me interesa en este punto retomar algunos aspectos de esa polémica. Michel Foucault ha contribuido al debate acerca del statu de la alteridad en las sociedades contemporáneas a través de una crítica sostenida al sujeto moderno. Analizó los flujos de poder que silencian a los sujetos, pero a la vez se concentró en la búsqueda de las condiciones para que los sujetos hablen “por sí mismos”. En consecuencia la tarea de los intelectuales es generar las condiciones para que estas voces sean conocidas. De este proyecto se desprende una posición respecto del papel de los intelectuales que desarrolló junto a Gilles Deleuze. En la conversación entre ambos Foucault sostiene que “los intelectuales han descubierto, después de las recientes luchas, que las masas no los necesitan para saber; ellas saben perfectamente, claramente, mucho mejor que ellos; y además lo dicen muy bien” (Foucault y Deleuze, 1992).

Gayatri Spivak (2003) publicó el ensayo “¿Puede hablar el subalterno?” en 1988 y en abierta confrontación con los planteos de Foucault y Deleuze. El texto, ya famoso, se encarga de hacer explícitas sus dudas sobre el modelo teórico elaborado estos pensadores franceses en el punto crucial acerca del rol de los intelectuales como habilitadores de la palabra del otro, especialmente cuando ese otro es un no europeo.

Spivak centra su crítica en el tipo de sujeto que se articula en la obra de Foucault y Deleuze, el problema de la representación, la relación de los sujetos con el deseo y la ausencia de una teoría de la ideología. En ese sentido, señala que el procedimiento de destacar determinadas características para definir a un sujeto particularizado y otro con respecto a quien lo define —más allá de que los atributos seleccionados sean adecuados o no y más allá de que sean positivos o negativos— señala un modo etnocéntrico de pensar la política y los sujetos de la política, independientemente de que se lo haga de modo benevolente. En oposición a este modo de pensar la alteridad, Spivak rescata la utilidad de las conceptualizaciones de Jacques Derrida quien propone una búsqueda que consiste en analizar los mecanismos por los cuales ese otro se constituyó en un particular, antes que en buscar comprender su esencia (Spivak, 2003: 338).

Creo que de alguna manera el texto de Borges ofrece algo que permite ir más allá de la polémica y adentrarse en el terreno que proponen quienes como Silvia Rivera Cusicanqui llevan adelante proyectos intelectuales en el seno de las comunidades subalternizadas: quiero quedarme con la respuesta de quien finalmente terminaría como bibliotecario: “El secreto, por lo demás, no vale lo que valen los caminos que me condujeron a él. Esos caminos hay que andarlos”. (Borges citado en Cusicanqui, 1987: 50)

Me pregunto entonces, qué quiere decir andar los caminos. Y qué papel puede tener la historia oral y la construcción de colecciones de testimonios para andar esos caminos.

Llegan a nosotros dos modalidades o dos tradiciones del testimonio. Por un lado, el modelo europeo construido en torno a la denuncia de los crímenes del nazismo y la II Guerra Mundial. Por otro, la experiencia latinoamericana de los años 60 a 80, cuando se genera todo un movimiento testimonial que se filtra en el cine documental, en la literatura y que tiene en su corazón la denuncia de las desigualdades. De este tipo de testimonio, quiero citar como ejemplo uno que es paradigmático: el testimonio de Rigoberta Menchú. Me interesa, por lo que cuenta, pero sobre todo me interesa la controversia que se generó en torno a figura de la joven maya y al papel de Elizabeth Burgos Debray (Burgos Debray y Menchú, 1983) en su construcción. Una serie de preguntas animaron ese debate y orientaron la interpretación del relato hacia la figura de la “doble autoría”: ¿es posible que las palabras de Menchú fueran gravemente distorsionadas? ¿Quién es la autora del relato? ¿Quién es testigo: la que vivió, vio y contó solamente? ¿De qué habla ese testimonio, de lo que le sucedió a Rigoberta Menchu y a su familia o de lo que le podía suceder a cualquier integrante de esa comunidad? La recepción del testimonio de Menchú ha tenido así una vida bifurcada. Por un lado, el aporte fundamental de la entrevistadora y la influencia de la escena armada para la situación de entrevista ha llevado a algunos analistas a “sospechar” de la validez de ese testimonio. Pero por el otro, ha sido considerado fundante de un modo “progresista” y solidario de entender la relación entre “intelectuales comprometidos” y sujetos sociales “marginales”.

Rigoberta Menchú narra las penurias de su aldea, asume su condición de testigo para narrar el dolor de su comunidad en nombre de una etnicidad que ha sido privada de la palabra. Uno de los ejes en discusión es si esta narración es efectivamente expresión de un posicionamiento étnico o un proceso de pensamiento mestizo. Este punto es de gran importancia ya que refiere a la hibridez característica del testimonio, que se expresaría en este caso en la adopción de elementos culturales de otros por parte del sujeto que enuncia, y que se muestran de manera implícita o explícita en su relato. Otro eje central de la controversia en torno a este testimonio es su adhesión y la de su familia al Ejército Guerrillero de los Pobres, lo cual estaría presuponiendo que la narradora no constituye una “víctima en estado puro” sino que sus acciones -y por lo tanto su relato- están impregnados de decisiones estratégicas.⁴

El debate ha dejado preguntas claves que refieren a qué es lo que actualizan este tipo de narraciones ¿son contenidos específicos? o ¿es el posicionamiento del testigo en tanto tal? Se trata de cuestiones que refieren a la legitimidad de quienes prestan testimonio y que preocupan a la hora de considerar estos relatos como materiales para el trabajo de elaboración del pasado.⁵ Muestra una encrucijada entre la legitimación del testimonio y la palabra subalterna en los años 60 y 70 y la denuncia de las violaciones de derechos humanos y la represión dentro del proceso de institucionalización autoritaria y disciplinamiento de las masas latinoamericanas (Bacci y Oberti, 2013).

Insisto, lo que más incomoda de este testimonio no es que diga la verdad o que mienta, sino el uso estratégico que hace de él la propia testigo. Esto se ve con mucha intensidad en el cono sur, en la actualidad. Los testimonios referidos a la violencia política de las últimas décadas, incluso cuando denuncian la violencia estatal, vuelven una y otra vez sobre las relaciones de poder y las resistencias sociales. Es así que el testimonio ha profundizado la reflexión sobre ese pasado al recuperar los proyectos políticos que tuvieron como horizonte de expectativas la transformación radical de las sociedades, constituyendo así un lugar donde se exponen de manera privilegiada -entre otras- tres cuestiones que considero esenciales. En primer lugar, el reconocimiento de la

⁴.- Luego de la aparición del testimonio de Rigoberta Menchú se publicaron numerosos textos que lo analizan. Cfr. entre otros, los publicados en el número 36 de la *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (1992) y el de *Latinoamericana* (1992) y cuestiona la veracidad del relato de Rigoberta.

⁵.- Sobre el testimonio y su relación con la verdad, cfr. también el texto clásico de Shoshana Feldman y Dori Laub (1992).

que la violencia estatal y política tuvo como víctimas a militantes y activistas revolucionarios, a sujetos políticos que con su actividad sindical, social estudiantil planteaban serios desafíos de distinto al orden impuesto o que se buscaba imponer desde el Estado y los sectores de poder político y económico; en segundo lugar, la relación entre las desigualdades contra las cuales se luchaba en el pasado y a la vez las desigualdades presentes y por último, las concepciones (en ocasiones instrumentales) de la política y de los sujetos de la política en los propios proyectos revolucionarios.

En consecuencia, la pregunta que quiero rescatar no refiere a los contenidos específicos sino a los sujetos involucrados en el testimonio: ¿Desde quién y para quién se producen estos relatos? ¿De quién es la iniciativa? ¿Quién anima el proyecto de memoria?

Encuentro diferencias sustanciales en los casos en que las iniciativas provengan del Estado y sus instituciones, los familiares de las víctimas o víctimas, movimientos sociales o políticos. Los productores en caso le imprimirán sus objetivos, alcances y limitaciones. Por ejemplo, el uso de la memoria y de la historia oral por parte de comunidades, grupos y personas afectadas por la violencia estatal, tiene múltiples objetivos: el reconocimiento de la victimización, la búsqueda de la verdad, el juzgamiento y la condena de los perpetradores y la reparación; pero también un énfasis central en la apropiación del pasado que adquiere nueva vida al ser el fundamento central de la identidad cultural y política, y fuente de radical crítica a las sucesivas formas de opresión y desigualdades.

En ese marco los proyectos de archivo oral pueden constituir un intento de poner en práctica las exigencias de recuperación histórica de las comunidades de afectados y el papel de quienes los promueven desde el Estado o instituciones académicas es del aliado estratégico y en ese sentido puede ser fundamental pero en ningún caso subordinar el proyecto a sus intereses. Es indispensable respetar las exigencias éticas de las comunidades, con quienes se definen las metas, tareas y formatos de la investigación; hacer todos los esfuerzos para superar las brechas de comunicación habituales; proceder a la devolución sistemática de los resultados permite que la fidelidad de la información recogida sea evaluada en términos también de los intereses y percepciones de quienes dan sus testimonios.

Todo esto no significa asumir ingenuamente que estamos dando voz al otro y que estamos con eso constituyéndonos en representantes de quienes no tienen voz. Tampoco que debemos “dejar que el otro hable por su mismo”. Vuelvo sobre la crítica de Spivak citada unas páginas más atrás. Se trata de aceptar que ese otro hable dentro del texto propio, “como un espacio en blanco” que “vuelva delirante” (Spivak, 2003: 340) el discurso propio.

Significa, entonces, asumir el desafío de poner al servicio de quienes han sufrido diferentes formas de victimización saberes y recursos, asumiendo que el daño existió y que debe ser reparado. A la vez, implica asumir las consecuencias de escuchar con atención lo que el otro quiere decir, cuándo y cómo quiere decirlo y de qué modo ese relato puede y debe circular. Esto significa estar abiertos a construir el relato con y para el otro. También aceptar que el riesgo de dejarse perturbar por el discurso de otro. Creo que esto es lo más difícil. Aceptar que no vamos a escuchar lo que queremos escuchar. Que las categorías con las que tratamos de definir a quienes entrevistamos se salen de molde y que alteran nuestro sistema de pensamiento.

Quiero mostrar un breve fragmento de una entrevista del Archivo Oral de Memoria Abierta.

La abuela Carmen era una india que había zafado del reparto de los indios a las estancias, porque cuando Roca termina su famosa campaña los sobrevivientes iban a las grandes estancias como mano de obra esclava. Y mi abuela tiene un destino distinto porque una familia la adopta. El pueblo de Lobos estaba rodeado de grandes estancias, había muchos franceses y un matrimonio francés la toma a mi abuela, la adopta, con papeles y le da el nombre. [...] Cuando mi abuela se enamora de Barreiro... mi abuelo era esos hombres que llevaban los carretones y estaban varios meses en el campo. Eso era el abuelo y era extremadamente pobre, miserable. Entonces se conocen con la abuela Carmen y se enamoran y ahí vuelve a repetirse la historia, se casan, pero antes de casarse la familia, que se oponía al casamiento, la echa y la desheredan.

Yo en mi ignorancia creía que desheredar era quitarle la herencia material. Y no. Era quitarle el nombre más lo material. Entonces eso es lo que hicieron con la abuela Carmen, le quitaron el nombre. Es decir, a ella en la repartija de los indios ya le habían quitado su nombre verdadero, le vuelven a poner otro nombre y se lo vuelven a quitar. Entonces ¿quién hace el trabajo sucio de volverle a poner un nombre? La Iglesia. Entonces ya acá tenemos que enlazar la cuestión de la identidad como un castigo de los poderosos, ¿no? Porque primero es Roca [...] mi abuela es regalada y después de años se queda de nuevo sin nombre. Y ese es el juego de los poderosos, porque quien iba a decir que dos vidas después los militares iba a quitarle la identidad a los hijos de las desaparecidas. Entonces, que fuerte que es la identidad. En esa época no había un estudio de la psiquis. Cuando a mi abuela le quitan la identidad, que era en mil ochocientos y pico, no había un estudio,

pero cómo se sabía que te podían destruir quitándote la identidad. Y entonces sucede un hecho que hace que a mi padre lo dignifique, a su primera hija mujer, él le pone Carmen, aunque no tenía una buena relación con su madre. Él nunca contó la historia [...] se ve que lo debe haber humillado ese despojo del que fue objeto la madre, entonces él le devuelve, hace una devolución reparadora. Que fuerte que es la identidad y hoy estoy buscando a mi nieta. Y yo digo, tiene que ver con el poder, no es casualidad que en una familia suceda dos veces. Es el manejo del poder con el sometido.⁶ (Memoria Abierta, 2007)

Las entrevistas de nuestro Archivo Oral están centradas en la experiencia de los años 70 y la dictadura. Desde los primeros momentos, el proyecto era sumamente cuidadoso en tratar de enmarcar claramente que los temas a tratar en el marco del testimonio refieren a las militancias y la represión del terrorismo de Estado. En líneas generales, cuando aparecen otros temas, quien conduce la entrevista reencauza el relato delicadamente hacia los temas y problemas que aborda el archivo.

Esto es un ejemplo de asumir el riesgo de dejar que quién está dando el testimonio sea quien conduzca el relato. Aparentemente Ledda Barreiro se va hacia un tema de la historia familiar que no tiene que ver directamente con el problema en cuestión. La experiencia de quien está entrevistando y la confianza depositada en la testificante genera una narración de hechos entrecruzados con una reflexión que enlaza diferentes pasados y que produce una explicación sobre el problema de las identidades a través de una cuestión delicada como es la apropiación de hijos e hijas de los desaparecidos por parte de las fuerzas represivas.

Recorrer los caminos es también lo que hace la generación de los hijos de los militantes. Una generación que ha sido capaz de producir una diversidad de intervenciones artísticas, políticas y de preguntas que asumen diferentes posicionamientos en relación a los años 70. Nos encontramos por ejemplo con un corpus extenso de producciones de jóvenes (la segunda generación) que toman el relato testimonial de los años 70 y elaboran interrogaciones sobre la militancia que al atravesar las generaciones, se desplazan: los cuestionamientos acerca de la vida cotidiana, preguntas por los sentimientos, las sensibilidades, los lazos familiares desintegrados. En ese sentido, implican un trabajo con el pasado que toma en cuenta el futuro.

⁶ Ledda Barreiro vive en Mar del Plata. Fue militante política y junto con su marido estuvieron detenidos desaparecidos en el centro clandestino La Cueva (Mar del Plata). Es integrante de Abuelas de Plaza de Mayo. Su hija, Silvia Muñoz y su compañero, Gastón Larriou, están desaparecidos desde 1976. Silvia estaba embarazada y Ledda busca incansablemente a su nieto.

Los relatos y las generaciones

A modo de ejemplo, me interesa mostrar el modo en que aparecen estas cuestiones en un relato testimonial referido a la militancia revolucionaria de los años setenta en Argentina. Prestaré atención a una zona del testimonio que considero especialmente relevante: las dimensiones de los proyectos revolucionarios relativas a la vida cotidiana, la afectividad en las relaciones personales, las relaciones con los hijos y las políticas destinadas a dirigir y educar cuerpos y afectos para la emergencia de “nuevos” sujetos revolucionarios que si bien ocupaban un lugar en las discusiones de los años setenta lo hacían siempre de manera lateral o subordinada a cuestiones consideradas principales. El escenario que compone el vínculo tensionante entre militancia y vida cotidiana se completaba con la determinación de que los hijos serían los hombres nuevos del mañana y los verdaderos destinatarios de todo este proceso. Las referencias en la prensa y en los documentos de las organizaciones de izquierda de aquellos años son muchas y todas convergen en valorar positivamente el trabajo de traer al mundo, criar y cuidar a las nuevas generaciones, siempre que esto se produjera estrictamente en el marco de la familia militante (Oberti 2006, Bacci y Oberti, 2014). Porque la revolución era sobre todo una promesa para el mañana, tener hijos y pensar en cómo vivirán ellos en la sociedad imaginada era una condición de la certeza de que la revolución triunfaría. Mientras tanto, los hijos e hijas reales acompañaron la militancia de los modos más diversos.

Antes de citar el testimonio, necesito mencionar un texto que trabaja esta cuestión desde la literatura. Se trata de *El libro de Manuel* (1972), la novela donde Julio Cortázar narra la historia de un grupo de latinoamericanos que se encuentran en París y planifican un secuestro político a través de un relato ficcional que se entrelaza con noticias periodísticas, denuncias referidas fundamentalmente a la realidad política y social sudamericana, informes de tortura.⁷ Cortazar quiso mostrar en este texto algo de la

⁷.- Según explica Cortázar, son las noticias que iba leyendo a medida que escribía. La incorporación de la situación contemporánea al momento de la producción de la escritura produce un efecto de “realidad mostrada” y tiene un resultado pedagógico. Mientras los integrantes del grupo oscilan entre actitudes lúdicas y visiones de la militancia más rígidas, el texto se compromete con una perspectiva de la revolución que incluye el humor, el erotismo y el juego como elementos centrales y, en ese sentido, se

tensión entre militancia y vida cotidiana y para ello es central la figura omnipresente del niño para el cual, a la vez, se hace la historia y se la narra. El niño Manuel —cuyos padres son protagonistas de los sucesos narrados y lo hacen participar de las reuniones militantes pasando de regazo en regazo— es el destinatario del libro - collage que su madre inventa y todos nutren, construyéndole una herencia y lo es también del texto de Cortázar. El libro es de Manuel y para Manuel, ese niño que todos aceptan y con el que conviven durante la planificación de “la joda”, tal como es calificado el secuestro que llevan adelante. Manuel constituye un lugar de articulación entre vida cotidiana y política no sólo por su presencia en la novela, si no por el modo en que los integrantes de grupo militante se hacen cargo de su cuidado y su “educación revolucionaria”. La pedagogía destinada a que Manuel se forme como el *hombre nuevo* del futuro imaginado es a la vez un puente tendido entre literatura y política de modo tal que los lectores se transforman también en receptores de ese discurso.

Hacia el final de la novela cuando se produce el estrepitoso fracaso de la operación, dos personajes discuten acerca de qué hacer con los recortes que quedaron desordenados, cómo continuar:

- No se ve por qué de golpe tanto fervor compilatorio.
- Yo diría que por Manuel, hermano.
- ¿Y qué carajo tiene que hacer Manuel a estas alturas?
- Todo, viejo. Parecería que estamos perdiendo el tiempo con tanto papelito, pero algo me dice que hay que guardárselos a Manuel (*id*: 394).

La revolución en la cual están comprometidos estos militantes es un legado para esa generación futura que está representada por el niño. Por eso mismo, todos son responsables, y de hecho continúan, construyendo el libro – herencia. La educación de Manuel configura un modelo, que Cortázar ofrece al lector, de entrecruzamiento de lo cotidiano y la revolución que involucra directamente a la descendencia. El *Libro de Manuel* constituye en cierta medida un “documento de época” en tanto muestra y a la vez produce una reflexión acerca de la militancia.

Desde esa voz literaria que adelanta promesas de herencias y legados se puede leer, ahora sí, el fragmento prometido:

puede interpretar como una crítica a las izquierdas latinoamericanas de entonces. Cfr. Nicolás Rosa (2004) y Héctor Schmucler (2004).

Cuando nace Ana va a estar una semana sin nombre porque en realidad yo creía que era un varón y le iba a poner Federico que era el nombre que quería Hugo. Estoy una semana internada porque no quiero salir y el médico al final me dice 'yo ya no sé qué excusa poner para tenerte internada' y me voy con mi bebe, que es una bebe hermosísima, a la que le pongo Ana que era mi nombre de guerra cuando yo vivía con el Flaco. Es decir que yo me despido de mi nombre porque yo ya ahí pido un traslado para La Plata, yo ya no iba a usar ese nombre, Ana se había ido con el Flaco, así que yo le pongo a ella Ana. Bueno, ahí va a empezar otra etapa de mi vida.⁸

A la hora de elegir el nombre para un hijo o una hija se ponen en juego distintas cuestiones que van desde deseos y gustos hasta negociaciones de todo tipo. La tradición de la familia moderna, burguesa, que indica que el hijo, especialmente el primogénito, lleve el nombre del padre; los homenajes a familiares y amigos, muertos o vivos según la pertenecía religiosa o comunitaria de la familia; la adaptación amorosa de la tradición cuando se nombra a la hija con el nombre de la madre o el del padre; las versiones politizadas que indican poner nombres alegóricos a los niños o nombres que homenajean a los personajes de la historia y la política. ¿Qué de todo esto o qué nuevo aspecto se jugaba en esta decisión? ¿De dónde viene ese nombre? ¿Hace serie con la gran cantidad de niñas que se llaman Eva, Libertad o Victoria?, ¿de niños llamados Ernesto o Camilo? Más adelante, cuando esta tradición se continuó en el uso recurrente de los nombres de los compañeros caídos, muchos niños fueron llamados, por ejemplo, Marcos (por Osatinsky). Si tradicionalmente ponerle a un hijo el nombre del padre constituye una manera de establecer un lazo, de reforzar la incorporación a la familia ya dada por el apellido y de proponer la continuidad del padre en el hijo, pero ¿qué tipo de lazo se propone cuando se le pone a una hija el nombre de guerra de la madre?

Un nombre asociado a la militancia clandestina, un nombre que se usa exclusivamente con los compañeros políticos, en las acciones, en el frente al cual se pertenece y es símbolo cabal de la doble vida de los militantes es utilizado por esta Sandra U. para nombrar a la hija.

⁸.- Memoria Abierta (2010). *Testimonio de Sandra U* (pseudónimo). La Plata. El testimonio corresponde a una militante de Montoneros nacida en la Plata en 1950. Tuvo una militancia fundamentalmente barrial en las ciudades de La Plata y Mar del Plata hasta el momento en que su pareja fue asesinado por la Triple A en junio de 1975. Sandra estaba entonces embarazada y regresó a la casa paterna, donde dos meses más tarde nacería su hija. A partir de ese momento se incorporó a la estructura de la organización y militó en La Plata. Tras la muerte de dos de sus primos sus superiores decidieron su pase a la clandestinidad. Al producirse el golpe de Estado de 1976, militaba en Buenos Aires junto a su segundo compañero que está desaparecido desde diciembre de ese año. Sandra atravesó un exilio interno en Jujuy hasta que en 1979 se fue del país para regresar a fines de 1983.

Las circunstancias que llevaron a que esta militante elija ese nombre están atravesadas por la muerte, la pérdida y los desplazamientos geográficos. Ella tiene que despedirse del alias y con él de su identidad anterior. También se despide de otras cosas: su pareja asesinada, el lugar donde vivía, el barrio donde militaba. Pero la forma de hacerlo es por demás significativa ya que pone en movimiento una herencia densamente cargada de significaciones.⁹ Al darle a la niña ese nombre condensa de manera ejemplar el modo en que se articulan para las militantes lo personal y lo político, la vida privada y la vida pública. Sandra no es una militante que además es madre o una mujer que tiene hijos y comienza a militar. En Sandra, madre/mujer/militante componen un sintagma complejo, fragmentario y dividido que, sin embargo, constituye una identidad que se vuelve coherente por la propia práctica militante.¹⁰ Esa tensión entre una identidad dividida que se unifica mediante las prácticas de la actividad política es recurrente en los relatos de mujeres militantes.

El testimonio de Sandra U. es un ejemplo de cómo lo personal y lo político se superponen. El tiempo transcurrido entre aquellos años y la narración permite que esas tensiones se muestren plenamente porque los sujetos que narran, como plantea Paul Ricoeur (1999b), son y no son los mismos. Su disposición al relato muestra la pasión por aquel tiempo, la disposición a cambiar el mundo y junto con su voz trae los discursos de otros, los otros discursos que vienen en su auxilio (Bajtín, 2001).

En ese marco el gesto de ponerle el nombre de guerra a la hija —acto que circunstancialmente puede ser explicado como un homenaje y una despedida al compañero asesinado que era el padre de esa niña— toma un sentido más pleno, porque se religa con la necesidad de construir el *hombre nuevo*. Habla de una potencia multiplicada porque es a la vez la potencia de dar a luz a la niña y en el mismo acto al *hombre nuevo*. Una autoafirmación que se despliega a través de la maternidad no ya

⁹.- Sigmund Freud señala que la más temprana exteriorización de la relación afectiva con otra persona se produce por medio de un mecanismo al que denomina identificación. Un proceso que se produce al tomar la figura del padre como modelo, como ideal: “la identificación aspira a configurar el yo propio a semejanza del otro, tomado como «modelo»” (Freud, 1921: 100).

¹⁰.- Ciertamente esta característica no es exclusiva de la militancia, por el contrario, se puede señalar que las identidades personales están invariablemente constituidas por elementos que se articulan de distintas maneras dependiendo de los lugares sociales que ocupan los sujetos. Lo que quiero subrayar es el particular tipo de articulación que se presenta en el caso de las militantes.

como destino sino como una elección que pertenece al orden de lo público en un sentido que incluye al tradicional y a la vez lo desborda. Ese excedente pareciera estar garantizado por la adjudicación a la hija —constituida en ese acto en garantía de futuro— de un nombre de pila que condensa el pasado de guerra.

A través del significante Ana, la madre nombra a la hija y la instala en una cadena de relaciones y en la serie formada por los hijos de la militancia. Es así que la niña, nombrada plenamente hija de la militancia, al recibir como herencia el nombre de guerra de la madre produce un campo de fuerza que hace existente una forma de maternidad en la cual *madre/mujer/militante* encuentran una articulación fundamental. “La maternidad tiene leyes propias, una materialidad propia, un régimen, un poder y una economía propios” señala Nora Domínguez (2007: 39) y estas leyes implican un “trabajo de transformación de los cuerpos” de ambos, madres e hijos, que excede “la capacidad fecundante” y tiene lugar en la “capacidad sentimental específica que se despliega difusa, potente y soberana, sobre los cuerpos y las vidas de los hijos en las diferentes etapas” (*id.*: 40).

Los vínculos y también los deseos que se actualizan en cada relación maternal imponen una serie de prácticas y acciones y son a la vez funcionales a la reproducción de una sociedad como tal. En el caso de las sociedades modernas la maternidad, el trabajo doméstico y las funciones de cuidado representan elementos fundamentales en el sostenimiento de la reproducción social (Nicholson, 1990). En ese sentido, se puede señalar que la maternidad militante también moviliza una red de relaciones, instituciones, prácticas sociales y rituales y tiene una economía política propia. Porque aun sin hacerlo de modo totalmente explícito los relatos maternos de las militantes señalan el entrelazamiento de esa práctica con el objetivo mayúsculo, la revolución. La experiencia guerrillera estaba hecha también de ese material y la entrega a la revolución fusionó historia y biografías. Comprometió en el mismo acto el futuro en los dos sentidos y la idea de revolución tan asociada a lo nuevo, a lo por venir, se vio realizada en la ilusión de un doble nacimiento, el del hijo y el de la sociedad futura de la cual los hijos se transformarían en reaseguro.

De hijas a madres: transmisiones y genealogías en tres generaciones

Cuenta el libro de Ruth que un hombre de Belén dejó su pueblo y marchó con su mujer Noemí y sus hijos al país de los moabitas. El hombre murió y los hijos se casaron con dos moabitas, Orpa y Ruth. Pasados diez años murieron también los hijos y Noemí se encontró viuda en tierra extraña y con dos nueras viudas. Entonces [...] decidió volver. [...] No me separaré de ti –dijo Ruth-. Me quedaré contigo: donde tú vayas, yo iré; cuando te detengas me detendré [...] Noemí, al verla tan constante, la llevó consigo y juntas llegaron a Belén [...] Ruth siguiendo paso a paso las instrucciones de Noemí, llegó a ser esposa de un hombre bueno y rico, Booz, y madre de su heredero. Cuando nació el niño, las vecinas le dijeron a Noemí: — El señor sea loado, tendrás quien te alimente en la vejez. Gracias a tu nuera que te ama y que para ti vale más que siete hijos varones. Noemí levantó al pequeño y se lo puso en el regazo y las vecinas se congratularon diciendo: — A Noemí le ha nacido un hijo (Citado en Colectivo de la Librería de Mujeres de Milán, 1991: 13).

María del Socorro Alonso, es una de las entrevistadas de *Pájaros sin luz* y allí dedica una buena parte de su relato a reponer la figura de su compañero desaparecido (Guille) y a narrar su relación con él. Relación relativamente “breve pero intensa, magnífica aunque tal vez idealizada por la desaparición, terrible porque no podíamos hablar de casi nada” (Ciollaro, 1999: 267). Esas son las formas que tiene de nombrar esa relación con el hombre del cual “me enamoré muchísimo a la vez que yo era su responsable”. Ya en el '76, ella embarazada y con pedido de captura, decide no salir del país; “la organización había decidido que yo podía salir pero Guille no, si él se queda yo me quedo” (268). Las páginas que siguen tratan sobre todo de su propia detención, la tortura, el aborto provocado por los suplicios a los que fue sometida, la desesperación por no saber de la suerte de Guille y el período de detención legal. Se trata de un testimonio que presenta diferentes inflexiones a la vez que narra con extremada crudeza los avatares de la militancia, la represión, los efectos sociales de la desaparición y la búsqueda. Quiero detenerme especialmente en el modo en que relata la búsqueda de información acerca de su compañero desaparecido que Alonso emprende en compañía de Polda (la madre de Guille). En más de una ocasión a lo largo del relato construye un *nosotras* para ella y la suegra que se extiende por los duros años de búsqueda. Juntas lo buscaron, golpearon puertas, fueron amenazadas, sufrieron todo tipo de penurias, se cuidaron mutuamente, se protegieron hasta donde pudieron. Las unía claro, el amor por el joven que ambas buscaban, pero el cariño y la solidaridad entre ellas se consolida más allá de esa búsqueda.

Unos años después, en 1980, queda nuevamente embarazada; esta vez se trata de un amigo, un compañero que la apoyó en los momentos más difíciles. Dice María del Socorro:

Eduardo [el padre de su hija, nacida en 1980] era la única persona que Poldá y yo tuvimos a nuestro lado y podíamos contar con él para todo [...] Le dije que quería tener ese bebé, que lo iba a tener [...] y que un hijo para mí iba a ser lo más importante, yo no tenía nada [...] A partir del cuarto mes de embarazo dejé de ver a Poldá sin decirle nada, porque no quería que me viera con la panza. [...] A la semana de haber nacido María Sol me fui a la ronda de los jueves de las Madres de Plaza de Mayo, me acerqué a Poldá, le puse la nena en sus brazos y le dije: “Es María Sol y es mía”, y Poldá me abrazó y me contestó: “Bueno, también es mía ahora”. (Ciollaro, 1999: 280)

El relato acerca de sus primeros embarazos da cuenta de condiciones más que adversas para la maternidad. El primero en el '76, estando ella en la clandestinidad, sabiendo de las constantes caídas de sus compañeros, “todos los días era la muerte”. El segundo en libertad vigilada, todavía durante la dictadura, militando a pesar de los riesgos. El primero absolutamente enamorada del padre, el segundo con un amigo. En ambos casos ella quiere seguir adelante con sus embarazos, en el primero dice: “lloraba porque pensaba que no iba a poder tener ese hijo, justo cuando estaba en un buen momento y me llevaba bien con Guille.” Cuando queda embarazada nuevamente dice: “realmente lo que me hacía falta era un motivo para vivir.”

El relato maternal que está presente en esta historia, la de María del Socorro — pero también la de Poldá— intercala espacios de afectividad e introduce desvíos domésticos y cotidianos en la gran narración sobre la violencia política y la razón de Estado. Por fuera de cualquier visión conservadora de la familia y de la maternidad, las figuras de madre que surgen de este relato reponen, a través de pequeñas anécdotas familiares, de lazos de afecto y de figuras domésticas intrascendentes, algo de la vida cotidiana frente a la versión espectacularizada de la historia; la angustiada espera del que parte se trastoca —en este caso como en tantos otros— en una búsqueda activa y más adelante en un lento fluir de la vida: el quiosco familiar, la vida después del desalojo.

Este testimonio habla de maternidades descentradas, de transmisiones generacionales no naturales, sino construidas en la más plena artificialidad del término.

Si consideramos a María del Socorro la hija por opción de Polda, la maternidad de ambas mujeres, como en el relato bíblico, se construye por fuera del esquema biologicista que impone la lógica maternalista patriarcal. El relato las construye a una y otra como madres en un largo proceso que llega al punto máximo en el momento en que la mujer más joven le pone a la otra en brazos a la nena, construyendo para todas ellas una genealogía: abuela, madre/hija, hija/nieta, enlazadas en un orden que está por fuera del modelo familiar tradicional.

La operación de memoria que despliega el relato posee otra particularidad: va abriendo, a medida que se desarrolla, numerosas líneas de fuga —la figura de Guille, la militancia de ella, el accionar de las fuerzas represivas, la búsqueda— pero todas ellas confluyen en la escena de la Plaza *donde todas usábamos pañuelos blancos*, para cerrarse, finalmente sobre las hijas (María del Socorro tiene otra hija de su actual pareja) filiándolas con aquella madre a la que ambas niñas tratan de abuela.

La transmisión concierne aquí a tres generaciones, cada una de las cuales se relaciona de manera particular con las otras. La hija mayor de María del Socorro no quiere hablar de la militancia de la madre, no presta su testimonio, no sabemos a través de ella cómo ha procesado la historia familiar. Lo que sí sabemos es que llama abuela a Polda, esa mujer con quien no la unen lazos de sangre sino un lazo construido en el dolor, el sufrimiento y la pérdida, y también en la militancia compartida. Es decir, elaborado a lo largo de la biografía de cada una de ellas y desplegado en sus mismos relatos de sí, sus autobiografías. Esos lazos contruidos artificiosamente se inscriben en lo más profundo de la subjetividad y trazan un origen, o dicho de otro modo, aceptan el origen propuesto por la María del Socorro y por Polda.

Es así que la historia que cuenta María del Socorro nos recuerda que la transmisión no es un dato de la biología, pero tampoco es una pedagogía. Es todo un conjunto de operaciones culturales a ser reinventado en cada momento, en cada pasaje. El afecto entre ambas les permitió sobrevivir en los momentos más duros, construyendo un primer lazo, la militancia que ambas desarrollaron y desarrollan en diferentes frentes les permitió consolidar ese lazo y transformarlo en una genealogía común. El pasaje a la generación a las hijas de María del Socorro, en la medida que es capaz de sacrificar una

parte del relato original, perpetúa esa genealogía de la única manera posible, es decir, recreándola. Si no sería mera repetición.

Reflexiones a modo de cierre

Espero haber logrado, a través de la presentación de diferentes experiencias de recolección de testimonios y construcción de archivos, mostrar cómo el testimonio excede en mucho la narración repetitiva de acontecimientos del pasado.

En el caso de los ejemplos seleccionados en el último apartado, queda en evidencia que el testimonio invita a realizar nuevas preguntas que permiten establecer una aproximación (ética, política) al modo en que las organizaciones concibieron lo personal, lo político y la relación entre ambos términos. En ese sentido, como señalé las narraciones testimoniales establecen una relación con el pasado que no siempre es de pura repetición. Por el contrario, los testimonios en tanto están desfasados temporalmente de los sucesos a los que refieren, incorporan elementos de la experiencia posterior y también se apoyan en los relatos de otros. Implican dar cuenta de sí y de la relación con otros, donde también emergen las dimensiones colectivas de la experiencia y donde lo privado y lo público no siempre se pueden discernir. Componen a la vez una trama discursiva que incluye la escucha como dimensión inseparable ya que sin ese aspecto los testimonios pierden efectivamente su posibilidad de abrir nuevas facetas a la comprensión (Bacci, Oberti y Skura, 2012).

Ciertamente, el tipo de testimonio al que me refiero puede ser encontrado en diferentes tipos de producciones. Solo en ocasiones se trata de escuchar con atención a los actores. Cuando el tiempo es más lejano o éstos no están disponibles, se puede apelar a otras formas del testimonio, que sostienen de modo diferente la potencia de la primera persona. Después de todo, el hablar en nombre propio tiene muchas formas y que el archivo nunca es suficiente es algo que saben los investigadores que hacen del pasado su teatro de operaciones. No se trata de confianza ni de desconfianza en la primera persona, se trata simplemente de una cierta convicción de que en la repetición está la diferencia y, en consecuencia, de que al narrar, al relatar, al argumentar sobre los hechos vividos el *yo* que narra en tanto sujeto de la enunciación, no repite

mecánicamente una y otra vez lo mismo, sino que se desplaza, está cada vez en otro lugar.

Bibliografía

- AAVV (1992). *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* n° 36.
- Bacci, Claudia y Alejandra Oberti (2013). El futuro de las revoluciones. Una reflexión teórico metodológica de los testimonios de militantes revolucionarios de los 60 y 70 en Argentina. Ponencia presentada en el *XXXI International Congress of the Latin American Studies Association "Towards a New Social Contract"*. LASA.
- Bacci, Claudia, Alejandra Oberti y Susana Skura (2012). Testimonios en archivos: nuevas perspectivas, en *História Oral*, v. 15, n. 2, p. 33-49, jul.- dez.
- Bajtín, Mijail (1999). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- Burgos, Elizabeth (1993). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México: Siglo XXI.
- Ciollaro, Noemí (1999). *Pájaros sin luz. Testimonios de mujeres de desaparecidos*. Buenos Aires: Planeta.
- Colectivo de la Librería de mujeres de Milán (1991). *No creas tener derechos*. Madrid: Ed. horas y HORAS.
- Cortázar, Julio (1972). *El libro de Manuel*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Domínguez, Nora (2007). *De dónde vienen los niños. Maternidad y escritura en la cultura argentina*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- Felman, Soshana y Dori Laub (1992). *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. London and New York: Routledge.
- Foucault, Michel [1972] (1992). "Los intelectuales y el poder. Entrevista Michel Foucault-Gilles Deleuze". En *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Freud, Sigmund [1921] (1984). Psicología de las masas y análisis del yo, en *Obras Completas de Sigmund Freud*, volumen 18. Buenos Aires: Amorrortu.
- Memoria Abierta (2007). *Testimonio de Ledda Barreiro*. Mar del Plata.
- Memoria Abierta (2010). *Testimonio de Sandra U* (pseudónimo). La Plata.
- Nicholson, Linda (1990). "Feminismo y Marx: Integración de parentesco y economía". En Seyla Benhabib y Drucilla Cornell. *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades del capitalismo tardío*. Valencia: Alfons el Magnànim.
- Oberti, Alejandra (2014). Testimonio, responsabilidad y herencia. Militancia política y afectividad en la Argentina de los años setenta. *Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, 0 (2).
- Ricoeur, Paul (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: FCE.
- Rivera Cusicanqui Silvia (1987). "El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia". En *Temas*

Sociales n° 11, IDIS/UMSA: La Paz.

Spivak, Gayatri Chakravorty (enero – diciembre de 2003). ¿Puede hablar el subalterno?
Revista Colombiana de Antropología, 39.

Stoll, David (1999). *Rigoberta Menchú y la historia de todos los guatemaltecos pobres*.
En <http://www.nodulo.org/bib/stoll/rmg.html>. Consultado el 23 de febrero de 2007.