



e-l@tina

Revista electrónica de estudios latinoamericanos

[e-l@tina](#) es una publicación del
Grupo de Estudios de Sociología Histórica de América Latina ([GESHAL](#))
con sede en el
Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe ([IEALC](#))
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires

El relato de la vida cotidiana como anacronismo: pensar los años 1970

Alejandra Oberti

Socióloga (UBA). Doctora en Ciencias Sociales (UBA). Se especializa en estudios de género, teoría social contemporánea y estudios sobre el pasado reciente argentino. Profesora de grado y posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Investigadora del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Coordinadora del Archivo Oral de Memoria Abierta. Directora de la carrera de Sociología de la UBA entre 2010-2014. Correo electrónico: alejandraoberti@gmail.com

Una versión anterior de este texto se publicó con el título “Testimonio, responsabilidad, herencia. Militancia política y afectividad en la Argentina de los años setenta” en *Meridional* n° 2, Santiago, 2014, y algunos segmentos han sido discutidos en *Las revolucionarias* (Buenos Aires: Edhasa, 2015).

Recibido con pedido de publicación: 1 de junio de 2017

Aceptado para publicación: 26 de junio de 2017

Resumen

El relato de la vida cotidiana como anacronismo: pensar los años 1970

El siguiente trabajo se presenta como una reflexión acerca de la relación con el pasado que se establece en los testimonios sobre la militancia política argentina de los años setenta. Se tomará una serie de formulaciones de Michel Foucault, Giorgio Agamben y Paul Ricœur como punto de partida. Se recurrirá, también, al análisis de un segmento de una narración testimonial que permitirá mostrar cómo los testimonios habilitan un pensamiento crítico sobre el pasado, en la medida en que se los escuche con atención.

Palabras clave: vida cotidiana; relatos; militancia; setenta

Summary

The story of everyday life as anachronism: thinking the 70s

The following work is presented as a reflection on the relationship with the past that is established in the testimonies about the Argentine political militancy of the seventies. Taking a series of formulations of Michel Foucault, Giorgio Agamben and Paul Ricœur as starting point. We will also use the analysis of a segment of a testimonial narrative that will show how the testimonies enable critical thinking about the past to the extent that they are listened to with attention.

Keywords: daily life; reports; militancy; seventy

Introducción

A fines de la década de 1970, el historiador Jacques Leonard formuló una serie de objeciones a *Vigilar y castigar* de Michel Foucault, quien le contestó con un texto que lleva por título “El polvo y la nube” (1982).¹ De esa extensa respuesta quiero subrayar una cuestión que considero esencial para el estudio del pasado reciente, la diferencia entre el análisis de un *problema* y el estudio de un *período*:

Quien, en efecto, quiera estudiar un «*período*» o al menos una institución durante un período determinado, se impone dos reglas por encima de las demás: tratamiento exhaustivo de todo el material y equitativa distribución del examen. Quien, al contrario, quiere tratar un «*problema*» surgido en un momento determinado, debe seguir otras reglas: elección del material en función de los datos del problema; focalización del análisis sobre los elementos susceptibles de resolverlo; establecimiento de las relaciones que permiten esta solución. Y, por tanto, indiferencia a la obligación de decirlo todo, incluso de satisfacer al jurado de especialistas congregados. [...] Sólo se pueden denunciar las «ausencias» en un análisis si se ha entendido el principio de las presencias que figuran en él (Foucault, 1982: 5).

Para Foucault la diferencia fundamental estribaba en la posibilidad de producir interrogantes concretos, no ya la búsqueda hermenéutica de un sentido subyacente sino la posibilidad de formular problemas y preguntas que siempre son hechas en el presente. La pertinencia del *corpus* seleccionado y construido no se basa en la confrontación de la exactitud y la inexactitud de los hechos sino en la presentación de la pregunta.

Por otra parte, en la perspectiva de Foucault, tampoco sería importante la veracidad de los documentos ni la imputación de coherencia entre su “intención” y resultados. Lo que importa son los efectos de superficie, efectos que pueden hacerse visibles a partir de la formulación del problema. La inclusión de un reglamento, un tratado, un boletín escolar, un registro, como parte de una estrategia discursiva, parte siempre de una pregunta presente y no cierra su atravesamiento y potencial funcionamiento en otras múltiples estrategias. Como señala Miguel Morey a propósito del método foucaultiano, no se trata “de buscar la verdad del pasado sino el pasado de nuestras verdades” (Morey, 1986: 21).

Ante los efectos actuales de las tecnologías de poder, Foucault procede “aislando los componentes de la tecnología política de hoy e identificándolos hacia atrás en el tiempo” (Foucault, 1982: 147-148). Estos componentes no tienen necesariamente la misma importancia en el pasado, justamente porque se han retratado desde una mirada presente, imbricados en otras relaciones sociales, en otras condiciones de emergencia. En esta especial forma de anacronismo no se trata entonces de proyectar sentidos actuales hacia atrás en la historia, sino de renunciar al proyecto de escribir la *verdadera* historia del pasado, y pensar desde el presente.

Tomando estas formulaciones como consideraciones preliminares, en las páginas que siguen reflexiono acerca de la relación con el pasado que se establece en los testimonios sobre la militancia política argentina de los años setenta.

¹Este debate ha sido analizado y puesto en relación con las discusiones acerca del problema del anacronismo en los estudios sobre el pasado reciente en un trabajo colectivo del Grupo de Estudios Feministas formado entonces por Paula Aguilar, Claudia Bacci, Joaquín Insausti, Laura Fernández Cordero, Florencia Gasparín, María Laura Gumbre, Alejandra Oberti, Mariela Peller y Nayla Vacarezza. Este análisis ha sido publicado parcialmente en Aguilar *et al* (2009).

La primera persona en cuestión

Como ya ha sido señalado, en el *corpus* de producciones, voces y discursos sobre el pasado reciente argentino, abundan los materiales en los que predomina la marca de lo testimonial. Sin embargo, esto no ocurre solamente en este campo. Por el contrario, la discusión acerca de la validez de los relatos personales para la comprensión de los fenómenos de naturaleza social e histórica ha atravesado a las ciencias sociales, y se relaciona con la discusión acerca de su propio estatuto como ciencia,² pero se ha incrementado en la medida en que el recurso a las metodologías cualitativas y, entre ellas, al uso del testimonio se ha extendido en todas las ramas de las ciencias sociales. A la antropología —y en particular la etnometodología— que ha manifestado un interés pionero por la incorporación de la voz de los protagonistas como fuente de material observable, se le ha sumado una disposición similar en la sociología y en la historia a través de la historia oral.

En ese sentido, Leonor Arfuch (2002) desarrolló el concepto de espacio biográfico, entendido como un territorio 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). La idea de espacio no remite a un sistema armónico, estructurado en torno de una forma “ilustre” como la autobiografía (Lejeune; 1994)³, sino a una zona híbrida donde imperan procedimientos narrativos que configuran el relato dotándolo de inteligibilidad al incorporar de

²En su texto clásico, *Las nuevas reglas del método sociológico* (1987), publicado originalmente en 1967, Anthony Giddens reseña las fuentes teóricas y el recorrido histórico del concepto de comprensión en las ciencias sociales. 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 Schutz quien, influenciado por la fenomenología de Husserl, desarrolló una fundamentación filosófica para la metodología weberiana. Un punto central del planteo de Schutz es la pregunta acerca de cómo se puede acceder a la perspectiva del otro. La respuesta tiene, en realidad, dos partes. Se puede porque los sujetos forman su conciencia no de modo individual ni aislado, sino que ésta se forma socialmente, intersubjetivamente. En relación a “cómo” acceder: serán los seguidores de Schutz quienes desarrollen técnicas cualitativas que son las más aptas para reconstruir efectivamente la perspectiva de otro. Es central la influencia de Schutz en Garfinkel y los etnometodólogos y en Peter Berger y Niklas Luhmann. 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 se retoman más abajo) constituyen desarrollos posteriores en el marco de las teorías comprensivistas. Para un análisis pormenorizado de la noción de comprensión en las ciencias sociales, además del libro mencionado de Giddens, cfr. Schuster (1995).

³La 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, y que está compuesto por relatos de diversa índole tal como memorias, diarios íntimos y confesiones, y otras derivaciones. 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.

manera explícita la voz del otro.⁴

El registro de la palabra del testigo implicó de cierta manera una pretensión 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.⁵

No obstante, esta discusión extendida, ante la multiplicación de este tipo de narrativa para el caso del pasado reciente argentino, algunos críticos han señalado una suerte de exceso, al tiempo que han cuestionado su validez. Tal es el caso del planteo que desarrolla Beatriz Sarlo (2005) en su libro *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo*. Preocupada por el giro subjetivo que detecta en las ciencias sociales y en particular a la hora de referirse al pasado reciente argentino, Sarlo contrapone a lo que llama explosión testimonialista, otras maneras de presentar y trabajar sobre las experiencias personales.

Algunos textos comparten con la literatura y las ciencias sociales las precauciones frente a una empiria que no haya sido construida como problema; y desconfían de la primera persona como producto directo de un relato. Recurren a una modalidad argumentativa porque no creen del todo en que lo vivido se haga simplemente visible, como si pudiera fluir de una narración que acumula detalles en el modo realista-romántico (Sarlo, 2005: 95).

Los textos a los que se refiere son *Poder y desaparición* de Pilar Calveiro (1998) y *La bamba* de Emilio de Ípola (2005). Ambos autores han sufrido la represión de manera directa y podrían constituirse en narradores en primera persona de las experiencias vividas; sin embargo, optan por un modo de presentación que excede la narración, a través de la búsqueda de principios explicativos. Apelan entonces al bagaje de recursos teóricos que les ofrece la sociología, se distancian de los hechos vividos, no privilegian la primera persona del relato y someten sus experiencias a los controles epistemológicos que les proveen las reglas de los saberes disciplinarios. Todos estos reparos metodológicos, insiste todavía Sarlo, “[p]resuponen lectores que buscan explicaciones que no estén sólo sostenidas en la petición de verdad del testimonio, ni en el impacto moral de las condiciones que colocaron a alguien en la situación de ser testigo o víctima, ni en la identificación” (Sarlo, 2005: 95).

Sin embargo, a la constatación del valor de los textos de Pilar Calveiro y de Emilio de Ípola y la afirmación de que el haber sido protagonista directo no funda necesariamente el derecho a la verdad sobre un fenómeno social, Sarlo suma otros elementos. Dice que su libro “reacciona no frente a los usos jurídicos y morales del testimonio, sino frente a sus otros usos públicos” (Sarlo, 2005: 23). Le preocupa la transformación del testimonio en emblema de una verdad con mayúscula y en recurso principal a la hora de hablar del pasado; se opone a la confianza ingenua en la primera persona a la vez que otorga un estatuto diferenciado a ciertos procesos sociales.

[E]l discurso sobre los crímenes, porque denuncia el horror, tiene prerrogativas precisamente por el vínculo entre horror y humanidad que comporta. Otras narraciones, incluso pronunciadas por las víctimas o sus representantes, que se inscriben en un

⁴Esta expansión de lo testimonial alcanzó incluso a Pierre Bourdieu quien, en *La miseria del mundo* (2000), 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.

⁵Se trata de la “ilusión biográfica”, tal como la denominó Bourdieu (2000), que, si bien no debería esperarse que el investigador descarte, debe sí tornarse explícita para evitar que la ilusión de transparencia con que la biografía se presenta se imponga por sí misma.

tiempo anterior (los tardíos años sesenta y los primeros setenta del siglo XX para el caso argentino), que suelen aparecer entrelazadas, ya porque provengan del mismo narrador, ya porque se sucedan unas a otras, no tienen las mismas prerrogativas y, en la tarea de reconstruir la época clausurada por las dictaduras, pueden ser sometidas a crítica (Sarlo, 2005: 63).

Por otro lado, las narraciones testimoniales de los militantes políticos y de los intelectuales que activaron en las décadas anteriores, al contrario de lo que sucede con los testimonios acerca de la dictadura, no son la única fuente de conocimiento: hay muchos otros tipos de documentos que puedan dar cuenta de esos hechos. No hay justificación posible para no someter esas narraciones, insiste Sarlo, al examen del saber histórico y a las reglas epistemológicas de las ciencias sociales.⁶

La reivindicación de la teoría y la intelección que realiza Beatriz Sarlo deja, sin embargo, por fuera de la crítica y de la interrogación metodológica a esos otros modos de escribir sobre el pasado que abarcan a todas aquellas producciones que respetan el conjunto de reglas relativas a la investigación y circulan por los canales institucionales definidos por ese mismo campo, que tienen a su vez condiciones de producción y de posibilidad.

En ese sentido, es necesario señalar que los discursos académicos han abordado tardíamente el pasado reciente, después que otros tipos de producciones, periodísticas, artísticas y testimoniales que ya en los primeros años de la transición elaboraron un volumen considerable de materiales.

Desde esta perspectiva, y aun atendiendo a las reservas sobre lo testimonial que expone Sarlo, se puede señalar que la multiplicación de este tipo de narraciones sobre los años setenta, antes que obstaculizar la comprensión del pasado reciente, constituye un elemento indispensable en la reconstrucción crítica de la experiencia de ese pasado. Son un basamento desde el cual partir, en tanto esas voces, si se despliegan otras que las tengan como interlocutoras, harán más rico todo el campo de memorias en conflicto. En cualquier caso, que un tipo de relato (por caso el testimonial) se convierta en el hegemónico no depende sólo de él, sino de la presencia o ausencia de otros modos de acercarse al pasado.

En primer lugar, porque el testimonio, como dice Roberto Pittaluga, es más que el relato de la vivencia que realiza un sujeto que ha sido *protagonista* y que por el simple hecho de haber *estado allí* transmite sus recuerdos íntimos y personales, adheridos a la percepción sensible. En lo que se transmite al narrar lo vivido hay siempre una interpretación, en donde el pasado que se recuerda aparece de otros modos: lo que se llama transmisión de la experiencia y se adjudica sólo a quienes estuvieron *presentes*, es una elaboración retrospectiva de la misma presencialidad (Pittaluga, 2004).

Segundo, y estrechamente vinculado con lo anterior, porque en el testimonio nunca hay un solo sujeto (un sujeto en soledad). Se narra para alguien, se narra con alguien. En otros términos, toda narración, por más personal que sea, contiene diferentes destinaciones, interlocuciones y

⁶Entiendo que la distinción que plantea Sarlo entre los relatos de los sobrevivientes (cuando éstos refieren a las experiencias de la represión estatal) de aquellas narraciones (enunciadas en algunos casos por los mismos sujetos, aunque no siempre) que hablan sobre el período previo (los años sesenta y los primeros setenta) no es de tipo epistemológico sino moral: “si no sometemos todas las narraciones sobre los crímenes de las dictaduras al escrutinio ideológico, no hay razón *moral* para pasar por alto este examen cuando se trata de las narraciones sobre los años que las precedieron o sobre hechos ajenos a los de la represión, que les fueron contemporáneos” (Sarlo, 2005: 64) (el destacado me pertenece). Los argumentos para tomar en cuenta positivamente el valor del testimonio que se desarrollan aquí son del orden del pensamiento (de lo pensable) y no de la moral y, en un sentido análogo, los cuidados epistemológicos se deben extender a todos los testimonios. La distinción entre un valor social (y de justicia) para el testimonio y un valor epistemológico como documento para las disciplinas académicas deja de lado el estatuto social del conocimiento.

fuentes: el recuerdo no es propio, sino construido entre muchos, como el discurso.⁷ Y, por último, porque la distancia temporal entre los hechos relatados y el momento en el que se los relata suma experiencias e interpretaciones propias de otras temporalidades.

Giorgio Agamben formula una definición de testigo en esa línea y que será la adoptada aquí. Su material de trabajo es el testimonio referido al exterminio de los campos de concentración del nazismo, sin embargo, el tratamiento del problema que realiza excede ese marco y constituye un basamento con el cual abordar distintos tipos relatos personales.⁸

¿De qué habla un testigo?

La actualidad del pasado en el presente es una clave para pensar en el terreno ético en el cual se quiere situar Agamben. En este sentido, el testimonio le aporta el gesto fundamental porque deja ese resto, esa sobrevivencia en la posibilidad —que es la vez la imposibilidad— de hablar. Porque, ¿de qué habla el testigo?

¿De algo —hecho o acontecimiento, memoria o esperanza, júbilo o agonía— que podría ser registrado en el *corpus* de lo ya dicho? ¿O de la enunciación, que atesta en el archivo la irreductibilidad del decir a lo dicho? Ni de una cosa, ni de la otra. No enunciable, inarchivable es la lengua en que el autor consigue dar testimonio de su incapacidad de hablar (Agamben, 2002: 169)

¿Por qué? Porque sólo hay historia en la medida que hay experiencia y sólo hay experiencia cuando hay testimonio; sólo hay testimonio si hay sujeto de la palabra, en tanto se produce *resto*, en el narrar(se). El testimonio es la narración desfasada temporalmente de aquella vivencia, es decir, se inscribe en un régimen distinto al de la percepción, se inscribe en el régimen de la memoria, y en el de la palabra. Entonces, la autoridad del testimonio —como señala Giorgio Agamben— no consiste en que garantiza la verdad factual del enunciado, sino la imposibilidad de que éste sea *archivado*. Su permanente posibilidad de reformulación —su vitalidad— es lo que hace del testimonio, y con él de

⁷En la senda de la por entonces ascendente sociología durkheimniana, Maurice Halbwachs acuñó la idea de memoria colectiva. Sin embargo, no la concibió como aquella memoria que surgiría de algún tipo de entrelazamiento o síntesis de las diversas memorias individuales, sino que propuso pensar el proceso exactamente a la inversa. Para el autor de *Les cadres sociaux de la mémoire*, la rememoración siempre requiere de otros, siempre es colectiva, y es a partir de los recuerdos colectivos, compartidos, que los individuos construyen lo que creen son memorias individuales. Son justamente los marcos sociales los que determinan —y a la vez posibilitan— los recuerdos, y lo hacen bajo el modo de la influencia o la presión social, creando incluso la ilusión al individuo de que sus recuerdos son personales y exclusivamente propios. Aun cuando se ha señalado que el enfoque de Halbwachs tiene el problema de desconocer o minimizar al individuo como sujeto genuino de la rememoración —pues sus recuerdos no serían más que un eco de instancias sociales, de memorias colectivas—, el señalamiento del carácter compartido de los trabajos de memoria, su referencia a un nosotros, sitúa una de las dimensiones más relevantes de la rememoración: su implicancia directa en la constitución de los lazos sociales (Halbwachs, 1994 y 1997).

⁸El tercer libro de la serie *Homo Sacer* de Giorgio Agamben (2002), titulado *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo* se ubica en un terreno incómodo: el del esfuerzo, que califica de ineludible, por comprender Auschwitz. Agamben considera que, a partir de las investigaciones históricas, se sabe mucho acerca de las circunstancias en las que tuvo lugar Auschwitz, pero esto no implica que se puedan advertir plenamente sus dimensiones éticas y políticas. Si hay una posición “sacralizadora” que se niega a comprender, existe otra que quiere presurosamente explicar todo. Agamben rechaza ambas y elige transitar un camino que no es más que “una suerte de comentario perpetuo sobre el testimonio” (*id.*: 10), sobre lo que han dicho los sobrevivientes, pero además sobre la presencia sin rostro que todo testimonio contiene necesariamente, un intento de interrogar aquello que no puede ser testimoniado.

los testigos, una fuente irrenunciable de relatos en el proceso de comprender los sucesos del pasado (Agamben, 2002; Oberti y Pittaluga, 2012).

Los límites que presentan los relatos testimoniales no están en la aparición de un yo subjetivo, de una primera persona que se pondría al desnudo mientras se desliza por los detalles existenciales a la hora de contar la historia, sino en la lectura (la interpretación que se hace de ellos, el uso del propio relator, el que hacen otros). Es un problema epistemológico y no ontológico. La tarea fundamental consiste, por lo tanto, en la escucha.

Este punto ha quedado expuesto en la controversia que se generó en la década del '80 en torno a las figuras mediadoras de las voces de los *subalternos*, y el debate en torno al régimen de verdad o de verosimilitud que presenta un testimonio, que tuvo lugar a partir de la publicación de la historia de vida de Rigoberta Menchu y del papel que tuvo Elizabeth Burgos Debray (1983) en su hechura. Una serie de preguntas animaron el debate: ¿es posible que sus palabras fueran gravemente distorsionadas? ¿Quién es la autora? ¿Quién es testigo? ¿De qué habla ese testimonio, de lo que le sucedió a Rigoberta Menchu y a su familia o de lo que le podría suceder a cualquier integrante de esa comunidad? Estas preguntas, formuladas de manera preliminar, orientaron la interpretación del relato hacia la figura de la doble autoría.

El aporte fundamental de la entrevistadora y la influencia de la escena armada para la situación de entrevista ha llevado algunos analistas a *sospechar* de la validez de ese testimonio, que, por otro lado, ha sido considerado fundante de un modo progresista y solidario de entender la relación entre *intelectuales comprometidos* y sujetos sociales *marginales*. El punto de partida de la publicación de este texto es la concepción de que el sujeto informante del discurso testimonial es una persona con una biografía original y representativa, cuya posición social es marginal y que toma a su cargo la responsabilidad del sentido, del contenido y de su veracidad.

En *Me llamo Rigoberta Menchú* la joven mujer maya quiché narra las penurias de su aldea. Ella asume su condición de testigo para narrar el dolor de su comunidad en nombre de una etnicidad que ha sido privada de la palabra. Entre los numerosos debates que se generaron en torno a este texto, está el de si la narración de Rigoberta Menchú es efectivamente una expresión de un posicionamiento étnico o de un proceso de pensamiento mestizo. Este punto expuesto por E. Burgos es de gran importancia ya que se hace referencia a una característica de hibridez esencial 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.⁹

Este testimonio ejemplar generó una discusión que atraviesa ya décadas y ha dejado preguntas claves a ser consideradas que refieren a qué es lo que actualizan este tipo de narraciones ¿son contenidos específicos? o ¿es el posicionamiento del testigo en tanto tal?¹⁰

En el caso argentino, la pregunta acerca del alcance de los relatos en primera persona referidos a nuestro pasado cercano tiene una connotación muy actual y muy política. De qué hablan esos relatos, en qué términos lo hacen y, sobre todo, quiénes se pronuncian —dónde basan su legitimidad— son cuestiones que preocupan a la hora de considerar los testimonios personales como materiales para el trabajo de elaboración del pasado, especialmente desde que se habilitaron los canales sociales para exponer la crónica de la militancia. Es cierto que el *haber estado allí* constituye un mecanismo legitimador presente en las narraciones en primera persona. La presencia, la participación directa en hechos y acontecimientos es, para el sentido común, una fuente segura de verosimilitud.

⁹Luego 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 David Stoll (1999) quien cuestiona la veracidad del relato de Rigoberta.

¹⁰Sobre el testimonio y su relación con la verdad, cfr. también el texto clásico de Shoshana Feldman y Dori Laub (1992).

Aunque, en verdad, se puede decir que no se trata de una característica que poseen únicamente los relatos personales, ya que toda forma discursiva retiene en su misma enunciación modos de construir autoridad y legitimidad para lo que enuncia (Mozejko de Costa, 1988)¹¹.

Pero, además, como los acontecimientos vividos sólo son ordenables” en la narración, los relatos con marcas autobiográficas en tanto construcciones discursivas no implican la presencia plena del sujeto que les 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 la historia de cada quien, de modo indisociable, indican que la biografía de una persona es, de algún modo, un proceso compartido. Tal como plantea Mijaíl Bajtin (1999), todo enunciado es producido para y por otro, y por lo tanto ese otro estará presente en el enunciado, que se conforma como respuesta.¹²

En la producción de un relato, ocurre que el locutor, en tanto sujeto empírico que lo produce, se distancia de su enunciado, el cual expresa, entonces, un sentido que va más allá de la *pura vivencia*. Ese plus de sentido es uno de los elementos que permite pensar el testimonio relativo a los años sesenta y setenta en una dirección opuesta a la que señala Beatriz Sarlo cuando insiste en que del lado de la memoria no encuentra discusión y confrontación crítica. Precisamente, porque al narrar lo vivido, en el mismo acto de hacerlo, ya hay elaboración, actualización. Nada indica que los modos de escritura propios de las ciencias sociales y las reglas de los saberes disciplinarios sean, en sí mismos, garantía de mayor criticidad, mientras el testimonio quedaría esencialmente atado a la repetición mecánica de un relato ingenuo que no hace más que acumular detalles.

Por otro lado, un debate fundamental acerca de la experiencia armada de los años sesenta y setenta en la Argentina, como ha sido el que se generó a partir de la publicación del reportaje a Héctor Jouvé en la revista cordobesa *La intemperie* (2004), tiene su génesis en las revelaciones de este militante, continúa con la carta también personal de Oscar del Barco y con otras en las cuales las reflexiones propuestas parten de vivencias propias.¹³

¹¹Si poder hacer historia es, de algún modo, hacer prevalecer una versión de los hechos como legítima, poder hacerse historia —que es el caso del testimonio de los protagonistas— implica construir para sí un mecanismo que legitime el lugar y la función tanto actuales como futuros, del enunciadador.

¹²Cfr. Bajtin, (1999), especialmente el capítulo “El problema de los géneros”.

¹³El texto de O. del Barco, motivado por un reportaje a Héctor Jouvé a propósito de la guerrilla del Ejército Guerrillero del Pueblo en Salta y el fusilamiento de dos militantes llevado adelante por integrantes de esa organización, tiene la forma de una carta personal donde no están ausentes las marcas autobiográficas. La discusión, que se ha prolongado durante varios años, se debatió entre la reflexión crítica y la justificación contextual; sin embargo, el tono casi intimista y la escritura en primera persona de los primeros textos dejaron una huella profunda en la polémica sin quitarle reflexión y criticidad. En ese sentido, la carta de del Barco, como también algunos de los textos que le siguieron, invitan a hablar en primera persona y desde allí revisar los propios actos comenzando por una interrogación radical acerca de los deseos y motivaciones que guiaron las prácticas políticas. Del Barco se sitúa, precisamente, en un lugar que le permite tomar distancia del pasado y a la vez asumir las responsabilidades que ese pasado comporta. Más allá de las derivas posteriores, el debate iniciado por Oscar del Barco se adentra en una indispensable discusión acerca de los sentidos de militancia armada setentista e interpela al pensamiento de izquierda en la cuestión clave de la responsabilidad y de la relación entre ética y política. El texto de Oscar del Barco, se publicó en la sección del correo de lectores del n° 17 de la revista *La Intemperie* de diciembre de 2004. Varias intervenciones, bajo el título “¿No matarás?”, se publicaron en los números siguientes, hasta el n° 23 de agosto de 2005, y además el debate se extendió a otras publicaciones político-culturales, como *Confines*, *Conjetural*, *El interpretador*, *El ojo mocho* y el número 6/7 de *Políticas de la memoria*. A fines de 2007 una parte de los textos del debate se publicaron en forma de libro con el título *No matar. Sobre la responsabilidad* (editado en Córdoba por *La Intemperie*, Ediciones del Cíclope y la Universidad Nacional de Córdoba) y en 2010 se editó un segundo volumen.

En un texto fundamental, Paul Ricœur sostiene que la identidad, como la memoria, no es frágil únicamente por estar sometida a los avatares del tiempo. Ricœur insiste en que ambas necesitan de una narración que siempre se constituye en relación con otros. Otros que son condición necesaria para la narración (entonces para la identidad y la memoria) y a la vez fuente de inestabilidad y de cambio.

Esa presencia de los otros hace que en los relatos personales, para el caso los testimonios, en el mismo acto de *decir* (para sí, con otros y para otros) también tengan una dimensión del *hacer*. Los testimonios contienen actos de justificación, denegación, ajustes de cuentas, perdones, condenas, traiciones y acusaciones. A través de los relatos testimoniales se puede interrogar el pasado y revisitarlo desde *afuera y a la vez desde adentro de la experiencia*, porque quienes narran sus vivencias de aquella época son y, a la vez, no son los mismos.

Herencias

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. Prestaré atención a una zona del testimonio que considero especialmente relevante, aunque es necesario subrayar — volviendo a lo que planteo al inicio de este texto siguiendo a Foucault— que se trata de aspectos que no tuvieron necesariamente la misma importancia en el pasado. Me refiero a 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 (Bacci y Oberti, 2013). 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*, la novela donde Julio Cortázar (1972) 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.¹⁴ Cortázar muestra en este texto algo de la 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 destinatario y heredero tanto del libro-collage que su madre inventa y todos

¹⁴Según 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 puede interpretar como una crítica a las izquierdas latinoamericanas de entonces. Cfr. Nicolás Rosa (2004) y Héctor Schmucler (2004).

nutren, como del texto de Cortázar.

El libro es de Manuel y para Manuel, figura que representa la 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:

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 bebé 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. (Testimonio Sandra U, 2010)¹⁵

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

¹⁵Memoria 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.

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.

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.¹⁶ 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.¹⁷ Esa tensión entre una identidad dividida que se unifica mediante las prácticas de la actividad política es recurrente en los relatos de mujeres militantes (Oberti, 2015).

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 como destino sino como una elección que pertenece al orden de lo público en un sentido que incluye al

¹⁶Sigmund 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).

¹⁷Ciertamente 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.

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” (*íd.*: 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.

El análisis del segmento seleccionado 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 al comienzo de este texto 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.¹⁸ 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

¹⁸La imagen predominante del testimonio como esa producción en la que los actores relatan sus experiencias no nos debe hacer olvidar, como dice Ricœur, el comienzo testimonial de todo documento y la reserva de testimonialidad que en éste se conserva.

vez lo mismo, sino que se desplaza, está cada vez en otro lugar.

Bibliografía

- AAVV (1992). *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* n° 36.
- AAVV (2007). *No matar. Sobre la responsabilidad*. Córdoba: La Intemperie, del Cíclope y UNC.
- Aguilar, Paula, Claudia Bacci, Joaquín Insausti, Laura Fernández Cordero, Florencia Gasparín, María Laura Guembe, Alejandra Oberti, Mariela Peller y Nayla Vacarezza (2009). El análisis de los discursos sociales. Más allá y más acá de la crítica a la referencialidad. En *Revista Question*, 22. [URL: <http://www.perio.unlp.edu.ar/question>. Consultado el 26 de diciembre de 2013]
- Arfuch, Leonor (2002). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: FCE.
- Bacci Claudia y Oberti Alejandra (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”, Washington DC, 29 de mayo al 1° de junio.
- Bacci, Claudia, Alejandra Oberti y Susana Skura (2012). Testimonios en archivos: nuevas perspectivas. *Historia Oral*, v. 15, n. 2, p. 33-49, jul.-dez.
- Bourdieu, Pierre (2000). *La miseria del mundo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Burgos, Elizabeth (1983). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México: Siglo XXI.
- Calveiro, Pilar. (1998). *Poder y desaparición. Los campos de concentración en la Argentina*, Buenos Aires: Colihue, 1998.
- Cortázar, Julio (1972). *El libro de Manuel*. Buenos Aires: Sudamericana.
- De Ípola, Emilio (2005). *La bamba. Acerca del rumor carcelario*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Del Barco Oscar (2005). “Carta” en *La Intemperie* N° 17.
- Domínguez, Nora (2007). *De dónde vienen los niños. Maternidad y escritura en la cultura argentina*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- Agamben, Giorgio (2002). *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pre-textos.
- Felman, Soshana y Dori Laub (1992). *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. London and New York: Routledge.
- Foucault, Michel (1982). “El polvo y la nube”. En AAVV. *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama.
- Freud, Sigmund [1921] (1984). “Psicología de las masas y análisis del yo”. En *Obras Completas de Sigmund Freud*, volumen 18. Buenos Aires: Amorrortu.
- Giddens, Anthony (1990). "El estructuralismo, el postestructuralismo y la producción de la cultura", en Giddens, A. y J. Turner (eds.) *La teoría social hoy*, Madrid, Alianza.
- Halbwachs, Maurice (1994). *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*, París, Albin Michel.
- Halbwachs, Maurice (1997). *La mémoire collective*, París, Albin Michel.
- Jouvé, Héctor (2004). “Entrevista” en *La Intemperie* N°15 y 16.
- Lejeune, Philippe (1994). *El pacto autobiográfico y otros estudios*, Málaga, Editorial Megazul Endymion.
- Memoria Abierta (2010). *Testimonio de Sandra U* (pseudónimo). La Plata.
- Morey, Miguel (1986). *Lectura de Foucault*. Madrid: Taurus.
- Mozejko de Costa, Danuta (1998). La posición del enunciador con respecto al enunciado en “Historia verdadera de la conquista de la Nueva España e Historia de las Indias”. En *Estudios semióticos*, n°15. Barcelona, noviembre.
- 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 y Pittaluga Roberto (2012). *Memorias en montaje. Escrituras de la militancia y pensamientos sobre la historia*. Santa Fe: María Muratore.
- Oberti, Alejandra (2015), *Las revolucionarias*, Buenos Aires: Edhasa.
- Pittaluga Roberto (2004). Apuntes para pensar la historia del pasado reciente. En *El Rodaballo*, n° 15. Buenos Aires, invierno.
- Ricoeur, Paul (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: FCE.

El relato de la vida cotidiana como anacronismo: pensar los años 1970

Alejandra Oberti

Rosa, Nicolás (2004). “Cortázar: los modos de la ficción”. En AAVV. *Ficciones argentinas. Antología de lecturas críticas*. Buenos Aires: Norma.

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

Schmucler, Héctor (2004). “Notas para una lectura de Cortázar”. En AAVV, *Ficciones argentinas. Antología de lecturas críticas*. Buenos Aires: Norma.

Schuster, Federico (1995). “Exposición. Hermenéutica y Ciencias Sociales”, en AAVV, *El oficio del investigador*, Rosario: Homo Sapiens Ediciones.

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