

HISTORIA ORAL Y ENFOQUE ETNOGRÁFICO

Una propuesta ético-metodológica para el abordaje de memorias sociales sobre el pasado reciente

*Eliana Lacombe**

*La narración no es una mera representación de los eventos de la historia;
es ella misma un evento de la historia,
es algo que las personas hacen en el transcurso del tiempo
y tiene efectos sobre los comportamientos colectivos e individuales.
(Portelelli, 2004: 36)*

A lo largo de mi investigación¹ sobre memorias de *católicos progresistas* en torno a sus experiencias como integrantes del *movimiento tercermundista*² en Córdoba, he articulado y tensionado la producción de entrevistas de historia oral, los registros de campo y la información relevada en documentos de archivo. La triangulación de estas fuentes se fue entramando en función de recorridos reflexivos, diferentes procesos de extrañamiento y búsquedas teóricas.

Por una parte, la comprensión de las *memorias* actuales de estos católicos sobre sus experiencias durante las décadas de 1960 y 1970, me demandó profundizar el conocimiento histórico sobre el *pasado reciente* (Franco y Levin, 2007) a través de antecedentes de investigación sobre la época, pero también a través de fuentes documentales producidas por estos grupos durante esas décadas (revistas, folletos, panfletos, cartas, comunicados, etc.). Esa indagación me permitió conocer la manera en que ciertos hechos políticos, acontecimientos y procesos vinculados a la experiencia particular del *tercermundismo*, habían sido registrados, narrados y significados por

* Doctora en Antropología por la Universidad Nacional de Córdoba, Becaria posdoctoral CONICET (2016-2018), Profesora Asistente de la Licenciatura en Antropología (FFyH-UNC). E-mail: elilacombe@yahoo.com

¹ Tesis doctoral en Ciencias Antropológicas (FFyH-UNC): “La otra Iglesia: un análisis antropológico sobre memorias del tercermundismo entre católicos progresistas de Córdoba”. Defendida el 28 agosto de 2015. Dir. Ludmila da Silva Catela, Co-dir: Gustavo Morello.

² Siguiendo a Martín Obregón (2005, 2007) llamo *católicos progresistas* a subgrupos de religiosos y laicos que adscriben a los valores promovidos por el Concilio Vaticano II (1962-1965) interpretando que la Iglesia debe abrirse al mundo y ser servidora de los más pobres, asumiendo un compromiso con las luchas sociales y en contra de la pobreza y la injusticia. Si bien el *movimiento tercermundista* fue parte de la renovación postconciliar iniciada en la década del '60, estuvo íntimamente ligado a la reivindicación del Socialismo en el Tercer Mundo. En Argentina la expresión más reconocida fue el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (1967-1973), pero acuerdo con Touris (2010) que el movimiento tercermundista fue mucho más amplio e involucró a otras experiencias pastorales de religiosos/as y laicos. Muchos *católicos progresistas* del presente fueron militantes del *movimiento tercermundista* durante las décadas de 1960 y 1970 por lo que pueden pensarse como corrientes teológicas y pastorales en continuidad.

grupos católicos en el *presente de ese pasado*, pero también en distintos momentos sociopolíticos posteriores. De la contrastación entre las *memorias* actuales, las narrativas de los *tercermundistas* en el pasado y mis presupuestos, surgió muchas veces el *extrañamiento* (Guber, 2001). Por una parte me sorprendió la manera en que los católicos *tercermundistas* habían significado entre los años '60 y '70 la muerte violenta de militantes revolucionarios en manos de fuerzas estatales o paraestatales como *martirio*: una muerte aceptada por la víctima como un sacrificio trascendente con sentidos políticos y religiosos (Lacombe, 2012). Además, conocí las valoraciones que los *tercermundistas* realizaron a fines de los años '60 de las luchas revolucionarias como *violencias justas* que reaccionaban contra violencias estructurales opresivas (Lacombe, 2012). Interpreté que habían considerado al Socialismo de los países del Tercer Mundo como una forma de organización social y política más adecuada al plan liberador del Dios cristiano (Lacombe, 2015a). Además era posible comprender a través de esos textos, el enorme peso emocional, la *fe* y *esperanza*, que los *tercermundistas* habían depositado en una revolución inminente e inexorable (Lacombe, 2015b).

Esas representaciones de la *muerte violenta*, de las *violencias políticas* y del *futuro*, eran “extrañas” para mí en ese momento porque, para decirlo de una manera simplificada: a) yo estaba habituada a comprender esas muertes en términos de la categoría *víctima*, b) creía que las reivindicaciones de los *tercermundistas* se habían orientado exclusivamente en defensa de los más pobres y de los derechos humanos contra la dictadura, y c) la Revolución Socialista era para mí una categoría que representaba a los grupos políticos de izquierda y por entonces consideraba a la izquierda y el catolicismo como sectores antagónicos. Así, la reflexión sobre esa extrañeza me permitió develar mis desconocimientos, moralidades y sentido común, pero también, reconocer los encuadramientos y límites de mis *memorias heredadas* sobre ese pasado reciente.

El trabajo con fuentes documentales de la época, a la vez, me permitió ir conociendo las formas discursivas *nativas*, propias del grupo estudiado, que se arrastraban desde los '60. También, ampliar la información sobre los detalles de acontecimientos emblemáticos y reconocer algunos *olvidos*, *silencios* y *memorias incómodas* en las narrativas testimoniales y discursos públicos de grupos afines al *tercermundismo* en el presente.

Ese diálogo entre los relatos del presente sobre el pasado y los documentos del pasado, no buscaba confirmar “verdades”, ni corroborar la certeza de los recuerdos de los entrevistados; sino reconocer y comprender algunos procesos de variación en el mediano plazo de los sentidos y valoraciones sobre los hechos del pasado hacia el interior de los mismos grupos. Variaciones

que señalan la necesidad de dar cuenta de un proceso de profundas transformaciones en los imaginarios, valores y moralidades sociales y políticas producidas en Argentina en un plazo de alrededor de 40 años.

Historia Oral y Memoria

Al intentar conocer y registrar las *memorias* sobre el *movimiento tercermundista* en Córdoba, decidí en primer lugar, entrevistar a algunos de sus protagonistas: sacerdotes y exsacerdotes adherentes al Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM). Comenzando por ubicar a personas que figuraban en listados de adherentes al MSTM disponibles en fuentes documentales y antecedentes bibliográficos. Luego continué ampliando la “muestra” mediante la técnica de bola de nieve, intentando abordar una diversidad de casos que pudieran dar cuenta de manera significativa de esa trama compleja de sacerdotes, seminaristas y laicos que, según la perspectiva de mis informantes, conformaron el *movimiento tercermundista* en los años '60 y '70, trascendiendo al MSTM.

Las entrevistas fueron realizadas luego de un primer encuentro de pre-entrevistas en el cual presentaba mis intereses de investigación y llenaba una ficha con datos biográficos generales de la persona a entrevistar. Las entrevistas tuvieron una modalidad *semiestructurada*, es decir que si bien contaba con una guía de preguntas posibles, priorizaba seguir el hilo que proponían los entrevistados una vez comenzada la conversación, que en general se asociaba a la consigna: “Cuénteme sobre su infancia...” y se orientaban a conocer las diferentes trayectorias de los entrevistados desde el ingreso al Seminario hacia la conformación del MSTM y sus recuerdos sobre los principales acontecimientos y procesos políticos entre las décadas de 1950 y 1980. En tal sentido, los registros de entrevistas de *historia oral* pueden comprenderse como una herramienta de documentación de *memorias*.

Por una parte, Michael Pollak señala el valor de la *historia oral* como método para poder registrar la pluralidad historiográfica en función de la “vivencia diferenciada de las realidades” (2006: 45). Es decir, no busca a partir de estas fuentes construir *la* historia, sino comprender cómo ciertos acontecimientos del pasado han sido experimentados y significados por sujetos particulares. Al respecto, Portelli señala que la *historia oral* “nos dice menos sobre los acontecimientos que sobre su significado” (1991a: 42). Las entrevistas de historia oral construyen un registro de relatos que a través de la descripción en primera persona de experiencias de vida, manifiestan las representaciones personales, valoraciones y sentidos construidos, reproducidos y transmitidos

sobre algunos acontecimientos, procesos y personajes del pasado, desde un lugar y momento dado.

Es necesario considerar que los relatos resultantes de la producción de entrevistas sobre recuerdos del pasado conforman un tipo particular de *memoria* que con Connerton (1993) podemos llamar *memorias narrativas*. Como advierte Ludmila da Silva Catela: “cuando hablamos de *memoria* no hablamos sólo del pasado, sino de la lectura, interpretación y sentidos de ese pasado desde y en el presente (2001:217). Así, estos testimonios no sólo nos permiten acceder a las formas en que las personas experimentaron ciertos acontecimientos del pasado, sino también a los sentidos que esos hechos recobran en los marcos sociopolíticos y situaciones personales que atraviesan a los entrevistados en el presente.

En mi caso, el trabajo de campo se desarrolló entre 2010 y 2015, período en que el gobierno nacional impulsó políticas de memoria tendientes a legitimar a las víctimas del terrorismo de Estado y los reclamos de los organismos de derechos humanos, creando diversos sitios de memoria y apoyando la reapertura y el desarrollo de juicios contra crímenes de *lesa humanidad* cometidos entre 1975 y 1983³. Contexto propicio para habilitar la palabra de los sectores que habían sido perseguidos por las sucesivas dictaduras desde 1955, como era el caso de los *tercermundistas*. Sin embargo este no era el único contexto que influía en las narrativas de las personas entrevistadas, ya que se solapaba con acontecimientos de menor relevancia pública pero que afectaban más directamente a alguno de los grupos entrevistados. Como por ejemplo el recambio de un sacerdote de la línea progresista por uno conservador en una parroquia de tradición *tercermundista*, lo que profundizaba las tensiones internas entre los católicos progresistas y conservadores de la diócesis de Córdoba reforzándose las memorias sobre antiguas disputas del pasado. O bien, operaban (re)encuadramientos morales más extendidos socialmente tras la transición democrática argentina vinculados a la crítica de la *violencia política* (Acha, 2010) o *crítica a las armas* y a la sacralización y despolitización de las víctimas del terrorismo de Estado (Calveiro, 2005; Crenzel, 2008). Procesos de reconfiguración de las moralidades dominantes que estaban generando dificultades para hablar de las relaciones entre los *tercermundistas* y las organizaciones armadas o sus reivindicaciones de la *violencia revolucionaria* a fines de los años '60.

³ Aunque las juntas militares comenzaron a ejecutar su plan sistemático de exterminio de “opositores” políticos, el 24 de marzo de 1976 tras el golpe de Estado; en Córdoba los Juicios incluyeron crímenes que habían sido cometidos por agentes de represión estatal de manera clandestina en 1975, durante la intervención provincial de Raúl Lacabanne, ordenada por el gobierno de María Estela Martínez de Perón en septiembre de 1974 tras un golpe de estado policial contra el gobernador Obregón Cano, conocido como *Navarrazo*.

Además, es necesario dar cuenta que esas *memorias narrativas* se producen en el marco particular de una entrevista que implica una relación social intersubjetiva entre el investigador y el entrevistado. Como señala Pollak (2006), los testimonios orales no son sólo una crónica de hechos, implican también reflexiones y evaluaciones sobre el pasado, además de un trabajo de auto-presentación de los entrevistados ante los entrevistadores y el público potencial. Estos condicionamientos producen criterios más o menos conscientes sobre *lo narrable* y *lo in-narrable*, lo que articula la *memoria*, el *olvido* y el *silencio*. Es en ese marco complejo de intersubjetividades y encuadramientos sociales que cada entrevista constituye un relato particular – único- sobre el pasado.

En tal sentido, el análisis de las entrevistas no podía restringirse a *lo dicho*, a las desgravaciones textuales de las mismas. Allí empezaban a actuar las advertencias de la perspectiva etnográfica. Fundamentalmente la necesidad de dar cuenta de la presencia y acción del propio investigador sobre su “objeto” de estudio, el deber de problematizar los propios encuadramientos sociales, presupuestos, sentido común y prejuicios. Pero también era relevante comprender el modo en que el conocimiento se produce en la relación entre el investigador y las personas que integran su campo de investigación y cómo la situación de entrevista favorecía en general esa construcción de confianza y mayor conocimiento intersubjetivo.

Así, producir, registrar e interpretar los testimonios de *historia oral* desde una perspectiva etnográfica implicó, por una parte, considerar el punto de vista de los actores, reconocer las formas particulares en que daban sentido al mundo, a la historia y experiencia. Reconocer sus *categorías nativas*. No juzgar, comprender. Además, problematizar la presencia del investigador en la situación de entrevista, reflexionar sobre las diversas formas en que se configuraba el “estar ahí”: como una investigadora de la universidad, una persona que interroga, que agrada o desagrada, una *joven* que sabe o ignora, que tiene interés en conocer, que tiene buenas o dudosas intenciones, que juzga o comprende, que pertenece a determinado sector social y político, una *compañera*, etc. De esos aspectos dependía muchas veces la profundidad y el tono de los relatos. Para conocer fue fundamental la construcción de empatía y confianza. Del conocimiento y entendimiento mutuo dependió la posibilidad de comprender el universo de sentidos imbricados en ciertas categorías de clasificación del mundo social usadas por los católicos progresistas, pero también, en gestos, ironías, silencios... Y eso se fue construyendo en las conversaciones dentro y fuera de los espacios de entrevista.

Las entrevistas como relaciones sociales

Cabe señalar que mi ingreso al campo fue posible a través de la solicitud de entrevistas a diferentes personas ligadas al movimiento tercermundista, muchos de los cuales continúan siendo militantes católicos en espacios progresistas, que en términos nativos llaman *liberacionistas*. Es decir, que la propia solicitud de la entrevista fue la llave que me permitió iniciar un vínculo con las personas que integraban la red de relaciones que conforman el campo católico progresista de Córdoba. Estas entrevistas sobre las experiencias personales en relación al movimiento tercermundista en las décadas de 1960 y 1970, en la mayoría de los casos me permitieron crear vínculos de confianza y acceder a parte de la cotidianeidad de las personas entrevistadas, ya que mantuve reiterados encuentros de pre y post-entrevistas con cada uno en sus propias casas, en sus lugares de trabajo o espacios de militancia. A raíz de lo cual fui invitada a participar de cursos de formación, actos homenajes, conferencias, peregrinaciones, video-debates, presentaciones de libros, sentencias de juicios, etc. Espacios en los que pude realizar observación participante y elaborar registros de campo.

Es necesario señalar que una entrevista es mucho más que la aplicación de un cuestionario, configura una relación social compleja. En particular las entrevistas de *historia oral* confluyen con las *historias de vida*, porque las personas recuerdan los acontecimientos históricos en el marco de las propias experiencias cotidianas. Las personas entrevistadas hablan de sí a *otro*, muchas veces se enfrentan a emociones profundas, dolores, alegrías, conflictividades, vergüenzas. Hablan por primera vez de ciertas cosas. Reflexionan. Así, compartir las memorias narrativas sobre el pasado vivido permite, en muchos casos, construir vínculos de confianza y afecto. El entrevistado está dando al otro algo íntimo, algo de sí que suele reconocer como “su historia”. Y para quien lo recibe eso conforma una enorme responsabilidad. Ese dar/recibir configura la base de la articulación del vínculo en la entrevista. Lo que genera una tensión permanente entre la identificación subjetiva y el distanciamiento analítico.

Recuerdo que en una oportunidad, luego de haber realizado dos extensas e intensas entrevistas de historia oral con una persona reconocida públicamente -habitualmente entrevistada y consultada por diferentes medios de comunicación- la llamé por teléfono para acordar un nuevo encuentro y le dije: “Hola, soy Eliana, la chica de las entrevistas”. Entonces escuché del otro lado una carcajada: “Hola Eli”, seguido por el parafraseo en tono risueño: “La chica de las entrevistas”. Lo que le resultaba gracioso era que yo me presentara de esa forma, dándome a entender que me recordaba y que para él había una relación de confianza que trascendía a las

entrevistas. Una relación mucho más horizontal de la que yo imaginaba, ya que al presentarme como: “la chica”, no habría referido sólo a una cuestión de edad y género, sino a una especie de “minoría social”: menor trayectoria, experiencia, militancia, reconocimiento. De esa forma, mi “entrevistado”, también se presentaba a sí mismo como una persona humilde, informal y de muy buen humor, que era mucho más que un “entrevistado”. Luego de hacer este ridículo me sentí con un poco más de confianza ante este referente del campo. Aunque debo confesar que nunca pierdo el nerviosismo e inseguridad que me genera la preparación previa a una entrevista, sin importar cuáles sean las “credenciales” del entrevistado. Porque en ese encuentro conversacional se juega una posibilidad de conocimiento, una forma de auto-presentación ante otros, pero también, una dimensión íntima de la sensibilidad humana.

¿Qué hacer con las entrevistas?

En el marco de esa investigación realicé un promedio de dos entrevistas semiestructuradas a quince personas -de alrededor de dos horas y media cada una- registradas en video o sólo en audio. Produje transcripciones literales de las mismas que incluían algunos señalamientos de pausas, silencios, gestos, risas, etc. A esto agregaba una descripción general de la visita registrada en el cuaderno de campo con datos sobre el lugar, la persona, las circunstancias del encuentro, sensaciones, etc. Y una ficha de pre-entrevista en la que constaban datos biográficos generales del entrevistado como año y lugar de nacimiento, datos de la familia, fechas de ingreso al seminario, estudios, fecha de ordenación, parroquias a cargo, lugares y fechas de detención, fechas y lugares de exilio, etc. De ese modo produje cientos y cientos de páginas escritas con registros de conversaciones, datos y descripciones.

Cientos y cientos de páginas... ¿Qué hacer? ¿Cómo analizarlas? ¿Podía fragmentar esas narraciones? ¿Era posible trabajar solamente con *lo dicho*? ¿Las citas textuales eran suficientes para dar cuenta del sentido transmitido en la oralidad? ¿Debía incorporar las preguntas que habían habilitado esas narraciones? ¿Cómo dar cuenta del contexto de producción de esos relatos? ¿La información sustancial para los objetivos de la investigación se encontraba en los testimonios o en la información que producían las diversas y complejas relaciones y situaciones que se generaban en torno a las entrevistas?

¿Qué hacer? Este quizás fue el momento de mayor dramatismo en mi experiencia de investigación. Me sentía tensionada entre las advertencias metodológicas de la *etnografía* en pos de un análisis totalizador, los hábitos de escritura académica que predisponen al recorte de los

testimonios orales usados como fuentes y por otra parte, el compromiso tácito con los entrevistados que habían compartido sus historias personales y cantidad de horas de su tiempo. ¿Cómo dar cuenta de todas las dimensiones de análisis que estas entrevistas habilitaban?

Adoctrinada en las perspectivas de los *estudios de memoria* (Jelin, 2001; Catela, 2001, Pollak, 2006, etc.) e *historia oral* (Portelli, 1991^a, 1991b, 2004; Thompson, 2004; Carnovale et al, 2006; etc.), sabía que mi objetivo no era escribir *la* historia del movimiento tercermundista, sino comprender los sentidos que los sujetos daban a su experiencia. Orientada por la *etnografía* (Guber, 2001; 2004) había señalado puntos problemáticos que surgían del extrañamiento, las sorpresas o imprevistos hallados durante el trabajo de campo. Así, me interesaba profundizar el análisis de un acontecimiento referido por muchos entrevistados como la crisis fundacional del movimiento de renovación católica en Córdoba nombrado como *Los tres reportajes*⁴ (Lacombe, 2014). Por otra parte, me interesaba ahondar en lo que llamé “puntos débiles” de las narrativas, como las reticencias o incomodidades de algunos entrevistados para hablar sobre los vínculos con militantes de organizaciones armadas revolucionarias. Y también, quería indagar las formas en que las memorias sociales sobre las experiencias y valores del tercermundismo, en Córdoba, se articulaban en torno a la figura emblemática de monseñor Angelelli y se socializaban mediante rituales de conmemoración de su *martirio*. Si bien esos ejes habían surgido del análisis reflexivo en relación a las entrevistas, documentos de archivo y registros de campo, su abordaje implicaba una profundización que dejaba fuera del cuerpo de la tesis a un enorme caudal de testimonios a través de los cuales podía accederse a la descripción de acontecimientos poco conocidos y a los sentidos que algunos *tercermundistas* daban a sus experiencias. En ese momento, consideré fundamental que los lectores de mi tesis pudieran acceder a las entrevistas como narrativas integrales, como conversaciones producidas por una lógica de preguntas y respuestas en las que se hilvanaban y producían retazos de *memorias personales* objetivadas de manera narrativa. Aunque en esa forma no rescatara toda la complejidad del contexto en que fueron producidas. Entonces arriesgué un capítulo en el cual puse en comparación largas entrevistas a tres personas: dos sacerdotes y un exsacerdote que habían adherido al Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo en Córdoba. Cada uno de los entrevistados representaba a tres cohortes sacerdotales sucesivas del Seminario Mayor de Córdoba entre los años ‘60 y ‘70. Tenían procedencias

⁴ Reportajes realizados a tres jóvenes sacerdotes docentes del Seminario Mayor de Córdoba publicadas en 1964 en un diario sensacionalista que habían desatado un escandaloso conflicto que concluyó con la intervención del nuncio apostólico y la renuncia del obispo. Un acontecimiento apenas citado por la historiografía del tercermundismo, que sin embargo era un hito indiscutible en las memorias narrativas de los tercermundistas cordobeses

territoriales y sociales diferentes y había tenido diferentes destinos parroquiales dentro de la diócesis de Córdoba. Desde la perspectiva etnográfica, representaban una *muestra significativa* (Guber, 2004) que permitía representar una diversidad de casos y relaciones vinculadas a mi objeto de análisis.

Seguramente en relación al marco general en el que yo había pre-estructurado mis preguntas, las narrativas de los entrevistados podían ponerse en comparación en relación a tres grandes momentos de sus trayectorias: a) el ingreso al Seminario, b) la vida sacerdotal y el compromiso comunitario y c) el sufrimiento de la persecución y el exilio. Entonces, luego de presentar una breve biografía de cada uno, inserté extensos extractos de las entrevistas, unos tras otros; incluyendo preguntas, respuestas y breves comentarios sobre gestualidades. Tras cada uno de esos grandes bloques de entrevistas ensayé análisis orientados a problematizar estas narrativas como *memorias personales*. Es decir que el objeto de análisis no era la historia, los hechos relatados, sino las *memorias narrativas* como productos culturales. En tal sentido Bourdieu advierte que la *historia de vida* es una “creación artificial de sentido” (2011: 122) y en ellas tanto el narrador como el biógrafo participan del interés por aceptar el postulado de la *existencia contada*. El autor señala que esas narrativas pueden juzgarse como objeto digno de investigación en tanto productos culturales. El análisis de las lógicas que la organizan puede acercarnos a las estructuras sociales, ideológicas y morales que ayudan a producirlas y compartirlas.

Las *memorias* que analicé están narradas en *primera persona*, en tal sentido son relatos autobiográficos que van anudando experiencias internas y externas, sentimientos, reflexiones y hechos. Lo que aportan estos testimonios son descripciones de *escenas situadas*, con escenarios, personajes y evaluaciones particulares en relación a acontecimientos de menor o mayor escala. Es decir, en los relatos de *historia oral* se entretajan los recuerdos de acontecimientos significativos de la vida cotidiana que podrían considerarse *íntimos*, con los acontecimientos comúnmente llamados públicos, políticos o históricos, tales como la *Revolución Libertadora*, el *Mayo Francés*, el *Cordobazo*, el *Navarrazo*, etc.

Mientras la narrativa histórica comúnmente nos ofrece una especie de mirada panorámica y desencarnada sobre esos acontecimientos, las *memorias narrativas* de los entrevistados nos aportan detalles descriptivos y subjetivos situados en microacontecimientos. Así, por ejemplo, el sacerdote José Mariani describe el modo en que vivió la llamada *Revolución Libertadora* a través del relato de su salida furtiva, vestido de civil, de un lugar de retiros espirituales en la capital cordobesa. Narra el golpe policial al gobernador Obregón Cano, conocido como *Navarrazo*, a

través de su participación en una protesta en una villa del norte de la ciudad y de su huida de los patrulleros arrastrándose entre los pastizales durante horas junto a otros manifestantes. A partir de esta forma narrativa los entrevistados se presentan como *testigos* y protagonistas de esos acontecimientos históricos. La teoría literaria plantea que los narradores *testigos* están metidos en la escena, no observan desde arriba el proceso total como el narrador *omnisciente*, sino desde dentro y desde un ángulo espacial y subjetivo particular. Este es el ángulo *situado* desde el cual la mayoría de los entrevistados compone sus memorias narrativas sobre el pasado vivido.

Siguiendo a Turner (1974) podríamos decir que estas *escenas situadas* o *microacontecimientos* representan fragmentos del *drama social total* en que se ejecutan los procesos históricos. Estas escenas me llevaron a pensar: ¿dónde ocurren los *hechos históricos*? Turner plantea que hay *arenas* con escenarios y actores protagonistas dónde se toman las decisiones fundamentales que van a definir de manera procesual el desencadenamiento del *drama* histórico. Por ejemplo, un golpe de Estado se concreta con la toma de la casa de gobierno, el arresto o asesinato del presidente, la colocación de la banda presidencial a un interventor provisional, etc. Pero para muchos *testigos de la época* el golpe de Estado se hace significativo a partir de experiencias vividas en *arenas* secundarias, como el allanamiento a una casa parroquial, la huida de un convento, el ataque de la policía a una manifestación o bien al escuchar el sonido de la marcha militar en la radio. Esas maneras particulares de narrar esos acontecimientos “históricos”, como experiencias vividas en primera persona, me lleva a postular que los acontecimientos históricos se concretan también performativamente a través de todas y cada una de las experiencias de la tensión dramática expandida sobre las subjetividades de los testigos de la época.

Además, el cruce de los testimonios nos proporciona miradas situadas desde distintos puntos espaciales y subjetivos sobre lugares, personas, tiempos y acontecimientos convergentes. Miradas desde las cuales podemos delinear una maqueta multidimensional tejida entre trayectorias e historia. Los entrevistados no sólo hablan de sí, también de otros sobre los cuales aportan datos, descripciones, valoraciones sobre sus personalidades, pensamientos, acciones y trayectorias. En tal sentido no sólo construyen una imagen de sí mismos, sino también de otros.

Por otra parte, las narraciones sobre las trayectorias de la propia vida, no sólo nos presentan las descripciones de los hechos y personas, sino que aúnan los pensamientos y sentimientos internos, las reflexiones y evaluaciones. Así, mediante el testimonio del exsacerdote Rodolfo Emma podemos considerar los efectos de las experiencias dolorosas -en su caso: la muerte de un recién nacido en una villa miseria- como punto de inflexión en su trayectoria profesional.

Comprender el valor otorgado por un grupo de seminaristas a una *promesa* como factor de orientación de sus destinos parroquiales y prácticas sacerdotales. O conocer las consecuencias de la *decepción*, sobre las transformaciones identitarias de una persona.

En tal sentido sería necesario señalar –más allá de la advertencia de Bourdieu (2011) sobre la *ilusión biográfica* que construye relaciones causales arbitrarias entre acontecimientos- que estos aspectos subjetivos habrían resultado determinantes no sólo en las trayectorias individuales, sino también que al orientar esas trayectorias individuales, hicieron posibles algunos encuentros entre personas que derivaron en acontecimientos históricos como la conformación del MSTM.

Consideraciones ético-metodológicas

El trabajo con este tipo de testimonios orales nos enfrenta permanentemente a desafíos éticos y metodológicos particulares. Entre ellos: ¿Cómo trabajar con ciertas informaciones sensibles o íntimas aportadas por las personas entrevistadas? ¿Cómo abordar las cuestiones dilemáticas, éticas y morales? ¿Cómo dar cuenta de los silencios, los olvidos o los datos erróneos?

Ante estas cuestiones decidí avanzar en mi investigación haciendo partícipes a algunos de mis entrevistados. Es decir, compartí los borradores de artículos y algunos capítulos de la tesis con las personas que habían prestado su testimonio y cuya historia de vida o algún aspecto de la misma se tornaba central para la investigación y me enfrentaba a desafíos éticos. Esto no implicaba retratar el mundo tal cual ellos querían, sino solicitar autorización para trabajar públicamente sobre algunas cuestiones íntimas, revisar el sentido de ciertas categorías nativas o mis interpretaciones sobre sus testimonios, completar ideas vagas, profundizar sobre algunos temas, repreguntar, etc. Es decir que las devoluciones iban mucho más allá de la entrega de las transcripciones de las entrevistas, la idea era poner en discusión algunos ejes de análisis que se desprendían de las mismas.

Debo dar cuenta que mi trabajo involucró a personas con amplia formación académica: sacerdotes, teólogos, filósofos y militantes políticos. La mayoría estuvieron interesados en conocer los resultados de esta investigación y siempre bien dispuestos a leer, corregir, aportar y discutir.

Por una parte, esa devolución involucró una necesaria discusión sobre los fundamentos de un *estudio etnográfico*. En algunos casos debí responder por qué me interesaban ciertas situaciones o afirmaciones “menores”, como por ejemplo: por qué un exsacerdote no había hablado de esto con sus hijos. En otra oportunidad, discutir por qué me interesaba más el sentido situado de una

categoría clave como *martirio*, que su análisis ontológico. Al respecto, con el exsacerdote José Gaido conversamos sobre los sentidos teológicos del *martirio*, y comprendió porqué a mí no me interesaba dirimir cuál era la definición ontológica -para él “correcta”- de *mártir*, sino comprender el sentido y uso particular que esa categoría había cobrado en los '70 entre los *tercermundistas* como una forma de comprender, significar y apoyar la lucha revolucionaria hacia el Socialismo. Recuerdo también haber tenido reiterados encuentros y comunicaciones con otro de mis entrevistados para discutir el sentido interpretado en torno a un testimonio producido varios meses antes. “Sí, vos tenés eso grabado, yo lo he dicho así, pero es un error de la oralidad, la espontaneidad del testimonio, no quise decir eso literalmente”, me decía. Esos márgenes de la no literalidad me permitían reflexionar sobre la necesidad de revisar el sentido de lo dicho. Valorar la dimensión inestable del testimonio oral, pero sobre todo, su carácter dual que involucra *un decir y un interpretar*. “Ustedes tienen que revisar el método”, me decía el mismo entrevistado por teléfono. Él interpretaba como una situación incómoda las reiteradas idas y vueltas sobre mis textos, sus comentarios y correcciones a mis interpretaciones y propuesta analítica. Y yo alegaba que esa era la potencialidad de esta *metodología dialogada*: reconocer los posibles desfasajes entre la literalidad, lo dicho y lo comprendido. Las distancias entre el que dice y el que interpreta. De allí que para mí, la permanente revisión no fue pensada como un inconveniente sino que era la potencia del método. No para llegar a una “verdad”, sino para reconocer y problematizar los presupuestos y mediaciones que juegan en los desfasajes entre quienes dicen y quienes interpretan en diferentes momentos y desde marcos sociales distintos. Por otra parte, cabe señalar que esas “idas y vueltas” de los textos involucraba además un permanente diálogo intergeneracional. Podría decir que yo pertenezco a la generación de los hijos de quienes fueron jóvenes en los '70. Considero que ese salto generacional en relación a mis *sujetos de estudio* no está solamente marcado por la edad, sino por un profundo cambio de época. Nosotros, los nacidos o crecidos en democracia, los que no vivimos en carne propia los '70, los que no somos familiares de *desaparecidos* ni de militantes políticos de ningún signo, ni de militares, que llegamos a esta ciudad desde el interior como estudiantes universitarios de carreras sociales y hemos recibido las *memorias heredadas* del *Nunca Más*, de *Madres y Abuelas*, no solemos estar tan familiarizados con las formas discursivas, imaginarios, moralidades, de los *militantes setentistas*. Y fundamentalmente, no vivimos las esperanzas en la Revolución. Considero que es en esa dimensión dónde el salto generacional se hace más evidente. En ese hiato entre los

horizontes de expectativas y espacios de experiencia (Kosseleck, 1993) de la generación del '70 y la de los '90, se jugaba en parte el extrañamiento y los esfuerzos de interpretación de mi trabajo.

Cuando por diferentes motivos no pude hacer estas revisiones dialogadas, decidí colocar nombres ficticios a los entrevistados en el trabajo final, ya que consideré que sólo con esa instancia de revisión podía sentirme autorizada a referirlos con sus nombres propios, aunque en la entrevista hubieran accedido conociendo mis objetivos de investigación.

En cuanto a la diferencia de *género*, es decir, en relación a la condición masculina de la mayoría de mis interlocutores y mi condición de mujer, “treintañera”, bautizada y confirmada en la Iglesia católica pero sin vinculaciones directas con la militancia *católica progresista*, considero que esa *otredad* generó un distanciamiento positivo a la hora de solicitarles que me contaran y explicaran detalladamente una experiencia que por una parte me era “ajena” y por otra, me interesaba y apasionaba desde una perspectiva académica.

Relatos autobiográficos, experiencias y memorias personales

Cabe considerar que el trabajo intelectual de elaboración narrativa de lo vivido constituye una parte sustancial en la construcción de la *experiencia personal*⁵. La experiencia personal refiere a los sentidos asociados a aquellos acontecimientos vividos que han marcado a los sujetos y a partir de los cuales han producido conocimiento u habilidades a través de un proceso reflexivo⁶. La experiencia, en este sentido, implica que lo vivido se ha vuelto inteligible, ha cobrado sentido y puede ser representado por el propio trabajo de elaboración subjetiva. Hay en la experiencia una dimensión reflexiva pero también pedagógica que la convierte no sólo en un aprendizaje o habilidad “individual”, sino también en un saber potencialmente transmisible a otros.

Es importante en tal sentido remarcar la propia instancia de entrevista como un evento en el que la experiencia vivida además de ser transmitida, puede ser elaborada. Es en la acción comunicativa que las reflexiones sobre uno mismo pueden expandirse. El trabajo narrativo requiere de un esfuerzo intelectual, es una producción que podría valorarse como un bien simbólico capaz de poseerse y legarse. En mi trabajo de campo me sorprendió cómo los entrevistados tendían a repetir parte de las narraciones autobiográficas que habían producido con anterioridad o cómo algunos reprodujeron con posterioridad (en medios de comunicación o a colegas) parte de lo

⁵ Sobre los usos y discusiones en relación al concepto *experiencia* ver Damián López (2012).

⁶ Otra forma, que no considero aquí, es la experiencia incorporada irreflexivamente a través de la reiteración de ciertas prácticas, como entrenamiento corporal.

relatado en estas entrevistas. Esto me lleva a pensar sobre el modo en que la energía intelectual invertida en el proceso de estructuración narrativa sobre las complejidades de *lo vivido*, tiende a economizarse reproduciéndose en los mismos términos sucesivamente. La acción de escribir la propia biografía y/o narrarla a otros, tiende a fijar los relatos y posiblemente las auto-imágenes de sí. Produce *encuadramientos* (Pollak, 2006) de la memoria, una especie de límite dentro del cual anécdotas, hechos, acontecimientos y valoraciones se tornan recurrentes y legitimadas por determinados grupos, mientras que dificultan la evocación de otros recuerdos. También es cierto que habrá variaciones en los testimonios a lo largo del tiempo, cambios que estarían en relación a la transformación de los marcos morales, políticos y las expectativas de futuro, pero que también pueden ser estimulados por los trabajos de re-elaboración. Pero es la tensión entre regularidad y cambio en las narrativas autobiográficas un dato importante para pensar los encuadramientos sociales de las memorias personales y sus procesos de transformación.

En cuanto a las relaciones entre *narrativas autobiográficas* y *memorias personales*, deberíamos considerar a las primeras como un modo posible de representación y expresión de las segundas. Las narrativas autobiográficas –orales, escritas, pictóricas, teatrales, etc.- son productos de expresión y comunicación orientados a otros. Se sustentan más o menos conscientemente en un *proyecto biográfico* (Pollak, 2006) y no expresan necesariamente todo lo que los sujetos pueden recordar sobre sus propias trayectorias. Portelli (1991a) al respecto señala que es imposible agotar toda la memoria de un informante, por lo que las fuentes orales son intrínsecamente abiertas e incompletas. Además, acuerdo con Connerton (1993) y Pollak (20026) en que las *memorias autobiográficas* representan la imagen de sí de los sujetos, contribuyen -a la vez que son construidos por- el concepto de identidad personal ligada a diversos estados mentales retrospectivos. En tal sentido los recuerdos sobre las propias trayectorias de vida responden y colaboran en la construcción psicológica del yo⁷.

Maurice Halbwachs afirmó que la memoria de los individuos se construye y sostiene en los grupos, que el pensamiento es estimulado por la presencia e interacción –aunque sea mediata- con las ideas de los otros; por lo que la memoria es necesariamente colectiva y no individual (Halbwachs, 2004a). La discusión carga sobre la categoría *individual* el peso de opuesto a lo *colectivo*. Una especie de preconcepción del individuo como agente autónomo separado de lo social.

⁷ Objetaría a Connerton su restricción de los estudios de memorias personales a las *historias de vida*, ya que las *memorias narrativas* -como la historia oral o escritos biográficos- son una dimensión expresiva y comunicativa, entre otras, de las memorias personales.

Sin embargo, Halbwachs (2004^a) reconoce al individuo como *ser social*. Es el proceso de socialización el que provee a los sujetos estructuras para recordar y por ello no tendríamos recuerdos de nuestra primera infancia. Los individuos, como *sujetos*, somos el producto de constantes inter-subjetivaciones. Es decir, el *yo* se constituye en relación –y oposición- a los otros, es un *yo social*, por cuanto las *memorias personales* también lo son. Creo que la oposición individual/colectivo se presta a confusiones. ¿Podríamos acaso distinguir en las *narraciones autobiográficas* cuál es un recuerdo individual y cuál uno colectivo? ¿Qué recuerdo estaría autónomamente motivado y cuál se asentaría en lo transmitido o influido por otros? Sería una empresa imposible y estéril, porque no es posible considerar lo individual y lo colectivo como escindido. No existiría *sujeto* fuera de la vida colectiva y la conciencia social. Por ello considero que la categoría *memoria personal* es más adecuada que *memoria individual*, porque no excluye lo colectivo e involucra conceptualmente el proceso social de subjetivación, pero a diferencia del concepto *memoria colectiva*, permite reconocer el toque particular, único, de las memorias elaboradas narrativamente y transmitidas por cada sujeto.

En tal sentido quiero postular que las *memorias personales* están conformadas por las síntesis particulares y progresivas que cada sujeto realiza –de manera consciente o preconsciente- en relación comunicativa con otros, sobre el universo complejo de acontecimientos vividos, experiencias, visiones y discusiones políticas, discursos sociales, repertorios morales, intereses del presente, expectativas de futuro y otros encuadramientos sociales que lo intersecan. Pero además, porque se sostienen sobre trayectorias particulares que fijan algunos puntos de vista o perspectivas desde las cuales enfocan la narración de los acontecimientos.

Para Halbwachs (2004^a) las *memorias individuales* son puntos de vista sobre las memorias colectivas. A las *memorias* colectivas suele describirlas como *corrientes de pensamiento* de un grupo y una época. Jelin (2001) ha señalado el problema de esta concepción durkheniana de la *memoria colectiva* como hecho social externo a los sujetos. Considera que “se la puede interpretar también en el sentido de memorias compartidas, superpuestas producto de interacciones múltiples encuadradas en marcos sociales y relaciones de poder” (Jelín, 2002: 22). Señala, en tal sentido que es más fecundo el concepto de *cuadros sociales* de Halbwachs (2004b), como “matriz grupal dentro de la cual se ubican los recuerdos individuales” (Jelín, 2002: 21).

Sin embargo considero que la categoría *cuadro social* no permite reconocer las capacidades creativas y particularidades expresivas de los sujetos en la producción performática de sus *memorias*. Es necesario reconocer el sello personal en la (re)construcción narrativa de las

memorias sobre pasados vividos. Porque esas narrativas también se diferencian entre sí por sus estilos expresivos. Por ejemplo, en el testimonio de Mariani podemos identificar un estilo irónico, en el de Acha, uno pedagógico y en el de Emma, uno épico. Mediante esos estilos narrativos los sujetos transmiten sus memorias, generan interés, empatía, emociones en los interlocutores; pero también representan sus personalidades ante los otros. Las formas particulares de componer una narrativa oral (los estilos, tonos, ritmos) son agencias creativas de las personas que trascienden los *marcos sociales* y conforman un aspecto crucial de la comunicación intersubjetiva a través de los cuales múltiples sentidos sobre el pasado pueden ser socializados.

Bibliografía:

Acha, Omar. 2010. “Dilemas de una violentología argentina: tiempos generacionales e ideologías en el debate sobre la historia reciente”. Ponencia presentada en las V Jornadas de Trabajo sobre Historia Reciente, Universidad Nacional de General Sarmiento, 22 al 25 de junio de 2010. Disponible on line: <http://eltopoblindado.com/files/Articulos/07.%20Lucha%20armada%20y%20violencia%20politica%20/Acha.%20Omar.%20Violentolog%C3%ADa%20argentina.pdf>

Bourdieu, Pierre. 2011. La ilusión biográfica. *Acta Sociológica*, Nro 56, diciembre 2011. Pp: 121-128. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ras>

Calveiro, Pilar. 2005. Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años 70. Buenos Aires. Norma.

Carnovale, V., Lorenz F. y Pittaluga R. (comps.) 2006. Historia, memoria y fuentes orales. Buenos Aires: CeDInCI editores.

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

Connerton, Paul. 1993. Como as sociedades recordam. Portugal: Celta Editores.

Crenzel, Emilio. 2008. La historia política del Nunca Más: la memoria de las desapariciones en argentina. Siglo Veintiuno. Buenos Aires.

Franco M. y Levín F. (comp.). 2007. Historia Reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción. Buenos Aires: Paidós.

Geertz, Clifford. 2001. La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa

Guber, Rosana. 2001. La etnografía, método, campo y reflexividad. Buenos Aires: Norma.

_____ 2004. El Salvaje Metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo. Buenos Aires. Paidós.

Halbwachs, Maurice. 2004^a. La Memoria Colectiva. España. Prensas Universitarias de Zaragoza

_____ 2004b. Los Marcos Sociales de la Memoria. Caracas: Anthropos.

- Jelin, Elizabeth.** 2001. Los trabajos de la memoria. Siglo Veintiuno. Buenos Aires.
- Kosseleck, Reinhart.** 1993. Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos. Buenos Aires. Paidós.
- Lacombe, Eliana.** 2012. Memoria y Martirio: de Camilo Torres a Enrique Angelelli. Un análisis sobre los sentidos de la muerte violenta por razones políticas en el campo católico progresista desde la década del '60 hasta la actualidad. *Estudios en Antropología Social*, 2: 2. <http://cas.ides.org.ar/volumen-2-numero-2-2012>
- _____ 2014. Las dos Iglesias: memorias sobre el surgimiento de la corriente tercermundista en Córdoba. *Sociedad y Religión* Nro. 41. VOL XXIV (Primer semestre). PP. 119-150.
- _____ 2015^a. Profetas de la revolución: representaciones del tiempo histórico entre los sacerdotes tercermundistas (1968-1973). *Revista del Museo de Antropología*. Vol 8. Tomo 2: 147-158. Disponible on line: <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/antropologia/index>
- _____ 2015b. Experiencias *políticoreligiosas*: memorias sobre la militancia setentista. Catela L., Magrin N. y López M.: *Las memorias y sus márgenes: análisis etnográficos sobre el pasado reciente en Argentina*. Pp: 85-108. Ediciones del Pasaje. Córdoba.
- López, Damián.** 2012. La prueba de la experiencia: reflexiones en torno al uso del concepto de experiencia en la historiografía reciente en *Prismas, Revista de historia intelectual*, Nro. 16. Pp33-52.
- Pollak, Michael.** 2006. Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite. Traducción Gebauer, Rufino y Tello. Revisión: L. da Silva Catela. Ediciones al Margen. La Plata.
- Portelli, Alessandro.** 1991^a. Lo que hace diferente a la historia oral. Dora Schwarzstein (comp.) *La historia oral*. Pp: 36-51. Buenos Aires: CEAL.
- _____ 1991b. ¿Historia Oral? Historia y memoria: La muerte de Luigi Trastulli. <https://es.scribd.com/doc/59444281/Historia-y-Memoria-la-Muerte-de-Trastulli-Portelli>
- _____ 2004. El uso de la entrevista en la historia oral. *Historia, Memoria y pasado reciente*. Anuario Nro. 20. Pp. 35-48. Rosario. Escuela de Historia. Universidad de Rosario.
- Thompson, Paul.** 2004. Historia oral y contemporaneidad. *Historia, Memoria y pasado reciente*. Anuario Nro. 20. Escuela de Historia. UNR. 2003/2004. Pp. 15-34.
- Touris, Claudia.** 2010. "Sociabilidades católicas post-conciliares. El caso de la constelación tercermundista en la Argentina (1966-1976)" en Passagens. *Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*, Rio de Janeiro: vol. 2 no. 3, enero 2010, p. 130-158.
- Turner, Víctor.** 1974. Hidalgo: History and Social Drama. *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Pp. 98-155. London: Cornell University Press.