RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes

Universidad
Nacional
de Quilmes

Greco, Mauro

Responsabilidad, resistencias y primera persona en el recuerdo de la última dictadura

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:
Greco, M. (2014). Responsabilidad, resistencias y primera persona en el recuerdo de la última dictadura. Revista de ciencias sociales, 6(25), 199-214. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/1599

Puede encontrar éste y otros documentos en: https://ridaa.unq.edu.ar

Universidad Nacional de Quilmes
Roque Sáenz Peña 352 // Bernal
Buenos Aires // Argentina
t.: (+41 11) 4365 7100
f.: (+54 11) 4365 7101
info@unq.edu.ar

Mauro Greco

Responsabilidad, resistencias y primera persona en el recuerdo de la última dictadura

Un sentido en común de parte de las ciencias historiográficas es la contraposición entre historia y memoria: la primera sería el reducto de la profesionalidad, la segunda, el puro evocar rememorativo sin reflexiones. La historia estaría asociada a la forma-investigación, la memoria al testimonio de sobrevivientes, contemporáneos y testigos. Una intervención que puntuó el *campo* argentino al respecto fue la posición de Beatriz Sarlo (2005) sobre el lugar de la primera persona en el recuerdo del pasado reciente, la cual, entre otras, generó respuestas tendientes a resaltar la insuficiencia de los documentos de época para su comprensión *densa* (Oberti, 2009, p. 137) o la pertenencia de aquel discurso a sus propios pactos y convenciones lecto-escriturales (Kaufman, 2006). Este debate, así como la crítica del concepto de responsabilidad (Agamben, 2000) como su defensa (Arendt, 2007), será retomado para intentar pensar nuestra tesis doctoral sobre responsabilidad colectiva y pequeñas resistencias para con la última dictadura a través de memorias de vecinos de centros clandestinos de detención (CCD). Se intentarán retomar, por último, las reflexiones butlerianas (2009) sobre la responsabilidad en términos de *dar cuenta de sí*.

Introducción

Este trabajo intentará retomar la entrevista cualitativa a un exvecino del ex CCD Seccional 1º de Santa Rosa-La Pampa para intentar pensar lo que –retomando a Arendt y Foucault, más allá de sus diferencias internas– llamamos responsabilidades colectivas y resistencias micropolíticas para con la última dictadura. Es decir, de lo que podemos dar cuenta al respecto de lo que pasó, así como también de que lo sucedido tuvo sus matices y que entonces solo desde una teoría omnímoda del poder y pasiva de los sujetos, podría decirse que *solamente* somos responsables. Entonces, en el marco de estas responsabilidades,

se cuelan las pequeñas resistencias que testigos pueden –o no– haber realizado contemporáneamente: resistencias cotidianas –no prestar la canilla para la manguera, no prestarse a testificar ante alguna eventualidad aduciendo una urgencia de la que no pueden sustraerse–, casi insignificantes, aunque significativas en el contexto en el cual se encuadraban, resistencias no espectaculares –volar una comisaría o un avión–, en tanto separación entre actores y espectadores en una acción de alto impacto, aunque aquellos actores tuvieran entre sus espectadores personal de apoyo y, por ende, los segundos no fueran *solamente* espectadores. Sin embargo, es cierto que se establece una separación entre quienes realizan la acción y quienes la observan –inclusive si contribuyeron a su realización–, lo que no sucede cuando aun minúsculos actos de resistencia son encarnados por los resistentes en acto. Siempre en el escenario de la máxima vecindad posible con una de las dos producciones paradigmáticas de la dictadura: junto a los desaparecidos, los CCD. De esta manera, articulando Arendt y Foucault, no sería excluyente referir la responsabilidad colectiva que portamos junto con las pequeñas resistencias que en ese marco pueden haberse realizado.

El presente testimonio nos interesa por una serie de consideraciones: seguramente haya sido a partir de él, junto con el transcurso de la investigación y el trabajo en ella, que contemplamos una dimensión inicialmente obliterada en el proyecto: las resistencias. Es decir, el plan de trabajo inicial, acorde al interés generacional por el comportamiento de la *sociedad civil* durante la última dictadura (Levin, 2005, p. 14), prácticamente partía de un *a priori* responsable colectivamente. Por este motivo, por la riqueza que consideramos que contiene el testimonio, elegimos trabajar sobre él y no retomar otros testimonios articulados teóricamente con representaciones literarias y cinematográficas.

"Que hubiera lo que se supo después no me hizo ruido nunca"

El entrevistado vivió enfrente de la comisaría-seccional-CCD "desde marzo de 1975 hasta… habrá sido junio, junio de 1978":

> Y estudiando, encima, que estaba en un ambiente crítico. Porque yo, encima, era secretario general del centro de estudiantes en la facultad. Hasta el 24 de marzo, ¿no?, después caducó todo. Pero, digamos, estaba metido, no era un estudiante independiente que le resbalaban estas cosas, estaba en la militancia, y a pesar de eso no prestamos atención a ese lugar. Por ahí nos enteramos que llevaban a compañeros a declarar y/o que los tenían detenidos dos o tres días y después los trasladaban a Rawson, a Trelew, a Ezeiza. Pero que hubiera lo que se supo después –yo estuve en las jornadas de los juicios–, no, no, no me hizo ruido nunca.

El *encima*, y su insistencia en él, alude en parte al motivo por el que consultamos la disponibilidad de este entrevistado para la entrevista: las vecindades del ex CDD Seccional 1º. Sugerido –¿marcado?– por la primera vecina entrevistada, contactada por capital social; la entrada en contacto con él respondió al mismo método, aunque mediado por entrevis-

tas previas: contamos con su teléfono y la indicación geográfica de que "con quien en realidad deberías hablar" es con él, "porque estudió Historia y sabe de esas cosas". El entrevistado reunía entonces en sí dos atributos que, a consideración de la vecina, volvían inmejorable la *derivación* hacía él: también había sido vecino –aunque tres y no siete años–, y había estudiado Historia. Quizá a esas dos posiciones de sujeto aluda también el *encima*: no *solamente* era un vecino común y corriente de los que hay en todas las ciudades y pueblos, una vecina como la que recomendaría –también para *sacarse el peso muerto de encima*– entrevistarlo a él, sino que era un *vecino particular*: un vecino-estudiante de historia-militante político con un cargo considerablemente alto en el escalafón organizativo estudiantil. Sin embargo, al mismo tiempo, *el lugar* desde el que habla no es *exactamente* ese: no es un militante universitario setentista haciendo memoria de su pasado político y la represión recibida.

Una hipótesis de trabajo surgida en la investigación crítica que exponemos aquí es al respecto de lo que podría llamarse diferenciales voluntades o deseos de habla entre militantes sobrevivientes y ciudadanos comunes y corrientes. Existen temáticas sobre las cuales la tentación es relativizar mediante comillas o cursivas buena parte de lo que se escribe: ¿solo los militantes fueron *sobrevivientes*?, ¿qué había que hacer para considerar contar con una *sobrevida*?, ¿qué significa ser un *ciudadano común y corriente*?, ¿comunes y corrientes porque los otros, los represores o revolucionarios, eran excepcionales y extraordinarios? Como sea, en este trabajo es notable la diferencia de duración de las entrevistas entre detenidos-desaparecidos y vecinos del CCD donde, entre otros parajes, aquellos estuvieron secuestrados. La diferencia puede obedecer a otros motivos, inclusive a razones que no puedan –sepan, quieran inconscientemente– verse y, por ende, asir y objetivar; pero, llevados cuatro años de trabajo de campo y más de diez entrevistas, aquella diferenciación se delinea como uno de los tonos salientes de la investigación.

El entrevistado, a diferencia de otros vecinos del ex CCD, no manifestó la mínima reticencia a la entrevista, ni requirió –por lo tanto– la menor insistencia en su realización. Inclusive accedió a ella a través de una llamada telefónica mientras se encontraba viajando en su coche particular. Quizá entre los motivos se encuentren su pasado militante así como su presente interesado en la cosa pública. Sin embargo, la duración de la entrevista –¿dependiente de la intensidad de lo vivido/contado?– tiene más que ver con las realizadas a vecinos del ex CCD que a detenidos-desaparecidos sobrevivientes de él. A esto aludíamos con la –por llamarlo de alguna manera– doble posición de sujeto entrevistado. Y quizá también a eso responda, más allá de su pasado y presente comprometido, la frase que, cuando su esposa vuelve de la calle, él –nos– dice: "yo creo que no va a llevar mucho más, se va agotando el tema". ¿Qué es lo que *se* –le, los, me, nos– agota?

El entrevistado vivió enfrente del CCD durante poco más de dos años:

> estos días de los más duros fue cuando aparecían estas noticias de las detenciones. Un caso que pegó mucho fue cuando detuvieron al decano, no, ya era rector porque en aquella época en la facultad,

> en la Universidad de La Pampa recién nacionalizada, habían caído dirigentes de la Juventud Peronista en la dirección, recién llegados, se hicieron cargo de esto. Y el rector, Juan Carlos Domínguez, tenía 29 años. Entonces, cuando empieza el avance de la gestión Ivanisevich, la primera medida que se pone es que los rectores tienen que tener más de 30 años. Entonces, se hizo un enroque con el decano de la Facultad de Ciencias Económicas que sí tenía los 30 años. Y el rector pasó a la facultad. Y, bueno, el decano, el rector, el nuevo, digamos, Jorge Brabulat, el tipo era muy popular, muy conocido, porque había sido deportista y estaba casado con una chica de una familia de buena posición social, digamos. Con mucho reconocimiento social. Que había sido compañera en la facultad.

En dos años de convivencia con el CCD el principal caso de detención que recuerda es el del decano mayor de 30 de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de La Pampa, recientemente nacionalizada. Devenido rector de ella, contaba con visibilidad dado su pasado deportista y su relación con una integrante de una familia conocida en el pueblo/ciudad, a quien a su vez conocía por la facultad. Quizá esta doble –o triple– visibilidad tenga que ver en el recuerdo de ese caso:

> Y bueno, o sea que era un matrimonio de prestigio, digamos, a nivel social. Y bueno, llegaron los milicos, un camión, y se lo llevaron a él, le vaciaron toda la biblioteca, tenían una bebita recién nacida, quedó toda tapada por papeles en la cuna. De eso me acuerdo, fue muy impactante, yo no sé si por la trascendencia de la familia, porque él había sido el rector o porque fue muy visible. En los otros casos, de la noche a la mañana, nos enteramos que uno se había ido, que de otro no sabíamos dónde estaba, o que lo habían venido a llevar pero te llegaba la noticia esa y muy escueta porque el tema de la difusión ya había cundido casi en paranoia. Entonces todo el mundo retraído, no queriendo hablar, hablando lo mínimo posible. Hubo compañeros que pasaron lo mismo en el mismo monoblock donde estaba yo pero que no tuvieron, digamos emocionalmente, el impacto que sí tuvo lo de este muchacho.

Uno de los principales efectos consensuados de la dictadura fue la atomización social. Allí donde había reunión, separación; donde existía comunicación, aislamiento; donde había confianza, sospecha. La ya mítica frase de Walsh en el marco de ANCLA lo expresa contundentemente: "El terror se basa en la incomunicación. Rompa el aislamiento. Vuelva a sentir la satisfacción moral de un acto de libertad". El terror –o "el Poder" o "el Sistema" bajo su forma terrorífica– ya no se basa, como hace 30 años, en la incomunicación: hoy de lo que se trata es de estar ininterrumpidamente comunicados, conectados, en línea. O, como en la también mítica sentencia de Debord: reunir lo separado pero en tanto y en cuanto separado (1967, p. 29). La *sociedad del espectáculo*, a través de televisores, celulares y nuevas tecnologías, nos reúne separadamente. De lo que se trata, como se lamentaba Benjamin hace casi un siglo, es de evitar el aburrimiento. Y la soledad. Celulares –los teléfonos– y *nuevas tecnologías* no formaban parte de la educación sentimental de los vecinos de CCD, así como tampoco de la *sociedad*

civil en general. Pero el televisor sí. El televisor aúna las tres funciones: separa –en tanto despega al televidente de su contexto–, aísla –en tanto establece una relación *vis á vis* entre él y su espectador– pero también reúne separadamente en tanto establece un mundo común de sentido entre sus espectadores aislados. Sin embargo, el televisor tampoco realiza solo esto, como si fuera poco: la imagen televisiva, junto a la prensa, la radio, la ciudad militarizada, los CCD, los rumores, fue uno de los modos en que la última dictadura ocultó a la vez que mostró su operar represivo. *No todos* los operativos se realizaron nocturnamente: la dictadura no fue una gran noche en la que nunca salió el sol de la visibilidad. En este sentido, sería interesante volver sobre la palabra "clandestino" dentro del sintagma CCD porque, si bien está claro que lo fue en tanto no legal –ahora, ¿qué hubiera sido una *represión legal*?–, cabría problematizar su carácter de clandestino en tanto se sabe –o cree saberse, aunque *no se quiera saber*– que ahí pasa algo. Quizá su estatus de clandestino se rehabilite a partir de esa incertidumbre al respecto de lo que sucede, incertidumbre que incluso alcanza a si quiere saberse lo que pasa o no.

En el caso de la Seccional 1º de Santa Rosa-La Pampa, como en *Juan como si nada hubiera sucedido* (1987) de Echeverría, los testimonios dan cuenta de que pareciera no haber pasado nada, como afirma el entrevistado cuando sostiene que, incluso habiendo regresado lentamente a la militancia –en la cooperativa popular de electricidad local– a mediados de la década pasada, recién se enteró de lo ocurrido en la comisaría con el primer juicio de *memoria, verdad y justicia* realizado en la provincia en 2010. El entrevistado no solo aporta esto sino que, en el marco de su recuerdo del retraimiento, silencio y minimalismo comunicativo que establece el golpe en su círculo social, pronuncia una palabra muy precisa: "paranoia". Dice el entrevistado: "te llegaba la noticia esa y muy escueta porque el tema de la difusión ya había cundido casi en paranoia". La paranoia es una emoción que, como toda emoción, encarna en el cuerpo. Es una emoción que puntúa el modo en que los cuerpos se relacionan. Esa emoción, no siendo genética, es producida: ¿de qué modo se produce una emoción? Los medios de comunicación –televisión, prensa, radio–, el tránsito urbano –ciudad militarizada, demanda de documentos–, los rumores sociales –chismes, comentarios, el qué dirán– parecen encontrarse entre sus determinantes.

Sin embargo, respecto de la paranoia, emoción triste y despotenciadora por antonomasia –el otro es sospechoso hasta que demuestre lo contrario (si es que, venciendo la desconfianza, puede hacerlo)– parece interesante lo realizado por los medios, en este caso, durante la dictadura: el medio, como el estado de sitio –con sus obvias diferencias–, separa: ¿quién se juntaba a mediados de la década de 1970 a mirar televisión? Esta separación, en tanto ausencia de contacto con el otro, dificulta el vínculo a partir del cual construimos confianza: ¿quién confía en alguien con quien nunca se sentó a contarle sus penas? Esta desconfianza progresiva del (con el) otro, inaugurada por el estado de sitio donde está prohibido *detenerse* a conversar y (como las mercancías y la información) debe circularse, se ve compensada por el objeto secundario don-

de depositamos la confianza vacante: el televisor, determinado programa, determinado conductor: ¿confiábamos más en el amigo que nos decía que Malvinas era *una locura* o en Grondona y Neustadt que elogiaban la conducción militar? Sin embargo, la contribución mediática no se agota ahí: el medio, en tanto medio, separa y obstruye la cimentación del vínculo constructor de confianza; pero, a esta separación y mediación del otro, le agrega la dimensión contenidística: la forma mediática mediadora y *paranoiqueante* se ve reforzada por contenidos atemorizantes y sospechosos del prójimo. Es ya un lugar común señalar la complicidad –cuando no coparticipación– de los grandes medios de comunicación para con la última dictadura: la presentación como *bajas* de fusilamientos en el marco del mantenimiento del ya desaparecido fantasma subversivo como modo de justificación y legitimidad de su empresa, las publicidades que llamaban a controlar y denunciar a los enemigos del país y occidente, la profundización de una cultura de la sospecha en lugar de confianza. El llamado lazo social, lo que nos ata socialmente a *una* sociedad más allá de sus inevitables –y deseables– heterogeneidades internas, se ve resentido mediante estas prácticas de reforzamiento más que instalación de suspicacias y miedos. Quizá, para terminar este breve apartado, a eso se refiere el entrevistado cuando menciona el retraimiento y la reserva que, incluso con *viejos* compañeros jóvenes de militancia universitaria, disparó el golpe:

> –Pero eso fue lo más impactante. Después, ya te digo, referido a lo que pasó en la Seccional era como que no nos enterábamos.
> –Como si no hubiera pasado.
> –Sí, sí, sí, sí. O nos enterábamos y hubo, digamos, distintas actitudes de los militantes de aquella época, en mi caso fue un retraimiento, la no participación, lo cual no te protegía de nada, pero bueno, la vida me llevó a pararme de ese lado, ¿no? Y entonces esa no participación es como que también me fue alejando de los centros de discusión, de enterarnos qué pasaba, yo estaba casado recién, tenía un hijo, mi señora embarazada y me parecía que la manera de protegerme, digamos, una cosa totalmente inexacta pero bueno, fue la actitud que tomé en aquel momento […]
> Pero yo no me acuerdo si fue testimonios de los que habían estado detenidos y salieron enseguida, o que salieron a los tres, cuatro años, uno después se empezó a enterar de algunas prácticas. Qué sé yo, había uno, que también estaba en la universidad, Otálora, que era médico, y bueno, un poco se cargaba sobre el hombro parar anímicamente a los compañeros, y les decía: muchachos, hablen, caminen por la celda, no se queden quietos, él relataba partidos de fútbol imaginarios, una forma de, qué sé yo, de protegerse, de no caer en la represión, o de no doblarse.

Responsabilidad y resistencias

En 1945, el filósofo alemán Karl Jaspers (1883-1969) escribió *¿Es Alemania culpable?* en referencia al pasado nazi, potente gramática performativa a partir de cual se han interpretado las restantes experiencias límite del siglo XX (Huyssen, 2001): no es a partir del genocidio armenio o los conflictos balcánicos de

donde extraemos coladores –interpretativos, punitivos, *consignísticos*– para entender la última dictadura argentina o la larga serie de dictaduras *desaparecedoras* latinoamericanas. En aquel trabajo, en torno al exterminio judío, los campos de concentración y cámaras de gas también para gitanos, comunistas, homosexuales e inválidos, Jaspers discrimina tres clases de culpabilidad: criminal, quienes asesinaron; política, quienes, sin haber matado *directamente*, fueron elemento necesario para la matanza u ocupaban altos cargos políticos; y moral, quienes, sin haber asesinado ni haberse desempeñado como funcionarios, fueron contemporáneos y testigos de la masacre, y pueden sentirse culpables de no haber hecho nada para impedirlo.

Entre 1964 y 1968, Arendt (1906-1975) *dicta* una serie de conferencias relativas a estos asuntos: "Responsabilidad personal bajo una dictadura" y "Responsabilidad colectiva". En la primera, discutiendo la idea de culpabilidad –e inocencia, su contratara necesaria– colectiva, afirma que la culpa siempre es individual, motivo por el cual hablar de culpabilidad colectiva es un oxímoron: una contradicción de términos, un enunciado imposible. En la segunda, amén volver sobre las diferencias entre culpabilidad –individual, jurídica– y responsabilidad –no exclusivamente judicial, dable de ser propuesta colectivamente–, desarrolla este último concepto, en parte volviendo sobre el "sentimiento de culpa" (Arendt, 2007, p. 50) que jóvenes alemanes de la década de 1960 sentían por el que intuían había sido el comportamiento de sus familias –padres, abuelos, tíos– durante la masacre paradigmática del siglo XX y quizá de la historia de la humanidad. Arendt afirma que "dos condiciones deben darse para que haya responsabilidad colectiva" (2007, p. 152): ser responsable por algo que no hice, y que el motivo de mi responsabilidad sea la pertenencia a un grupo o comunidad que ningún acto volitivo pueda disolver. Ser responsable de lo que no hicimos –se descuenta la responsabilidad por lo hecho– es el costo que pagamos por nacer en comunidad, no vivir aislados, estar rodeados de otros con los que efectivizamos la facultad política por excelencia: actuar. De esta manera, ser responsables de "los pecados de nuestros padres" (2007, p. 153), de lo que nosotros no hicimos porque nacimos con posterioridad a la fecha en la que *deberíamos* haberlo hecho para poder hacer algo, no resulta contradictoria ni antagónica de la actuación con otros, junto a otros.

Quizá una de las críticas recientes más fuertes al concepto de *responsabilidad* haya sido la de Agamben (1942). En ella, el filósofo italiano afirma que la utilización de aquella categoría es "uno de los equívocos más comunes […] la tácita confusión de categorías éticas y de categorías jurídicas (o, peor aún, de categorías jurídicas y categorías teológicas)" (Agamben, 2000, p. 16), de lo cual la categoría de responsabilidad es un ejemplo paradigmático dada su "contaminación" (2000, p. 19) por el derecho. Retoma aquí la conocida crítica benjaminiana de la violencia (1921), la cual lo es más del derecho –su carácter mítico y desconfiado– que de la violencia instrumental. Sin embargo, reconoce, "la ética, la política y la religión solo han podido definirse por el terreno que han ido ganando a la res-

ponsabilidad jurídica, si bien no para hacer suyas responsabilidades de otro género, sino para ampliar zonas de no responsabilidad. Lo cual, por supuesto, no significa impunidad" (2000, p. 19). Por otro lado, recuerda que "el verbo latino *spondeo*, del que deriva nuestro término '*responsabilidad*', significa 'salir garante de alguno (o de sí mismo)' en relación con algo o frente a alguien [...] el término *sponsor* designaba al que se ponía en lugar del *reus*, y prometía proporcionar, en caso de incumplimiento, la prestación debida". Es la falta de confianza –salir de garante de alguno o de sí mismo ante alguien–, así como la suplantación del faltante en caso de ausencia o violación de lo acordado, lo que se encuentra en el mítico origen de la categoría de responsabilidad. Por lo cual, afirma Agamben, "el gesto de asumir responsabilidad es, pues, genuinamente jurídico, no ético" (2000, pp. 19-21). Por ende, al derecho, interesado en señalar víctimas y verdugos –y restantes dicotomías jurídicas–, no le interesa pensar los acontecimientos que pena. Una pregunta que, dada la doble crítica a la idea de responsabilidad –su asociación al derecho, su etimología–, nos surgió en otro lugar fue qué categoría propone el autor para pensar el comportamiento de *la sociedad civil* durante estados de excepción.

La filósofa norteamericana también contemporánea Judith Butler (1956) propone otra aproximación a la responsabilidad, y por ende a la ética. Retoma al filósofo alemán Theodor Adorno, en sus conferencias de 1963 reunidas como *Problemas de filosofía moral*, cuando afirma que "las cuestiones morales siempre surgen cuando las normas morales de comportamiento dejan de ser obvias e indiscutidas en la vida de una comunidad" (Butler, 2009, p. 13). Es cuando ya no sabemos qué está bien y qué está mal cuando el asunto de la moral vuelve a tener importancia. Hasta ese momento, vivimos bajo las formas de comportamiento que consideramos distintamente obvias e indiscutibles. En esta dirección, escribe Butler, "Adorno sostiene que las cuestiones morales solo surgen cuando el *ethos* colectivo ha perdido autoridad" (2009, p. 14). Sin embargo, esta desautorización de las formas de hacer colectivas autorizan el momento de libertad de preguntarnos por nuestros propios modos de proceder hasta entonces incuestionados. Y es siempre un *yo* quien realiza ambas operaciones: vivir bajo un *ethos* colectivo que lo autoriza, y preguntarse por él y por ende por sí mismo. Escribe Adorno: "será obvio para ustedes que todas las ideas de moral o comportamiento ético deben relacionarse con un 'yo'" (2009, p. 18). Es este –apropiado– *yo* que se apropia de las normas morales de comportamiento quien Butler piensa en términos de *dar cuenta de sí mismo*. Y este yo que se apropia de la moral es quien siente la distancia entre lo universal –el deber ser– y lo particular –lo considerado justo y correcto–, y es esta distancia la que dispara el cuestionamiento moral, sostiene Adorno. Aquí la autora vincula las teorizaciones adornianas con las reflexiones nietzscheanas de *Genealogía de la moral* en donde un yo "se vuelve contra sí mismo" y, en esta "agresión moralmente condenatoria", "queda inaugurada la reflexividad" (2009, p. 20): la mala conciencia. Entonces –al menos según el Nietzsche de Butler–, la reflexividad, la posibilidad de dar cuenta de los propios actos pasados, es fruto de un autocuestionamiento –que mucho tiene de violento, autodes-

tructor y minador de las certezas de la mismidad– en donde el yo vuelve *sobre* sí y, consciente de su conciencia por haber cometido un daño, por la interpelación del dañado y por el miedo a su castigo por el que surge la responsabilidad, siente mala conciencia por sus acciones pasadas (2009, p. 23). La pregunta que le hace Butler a Adorno es si ese yo precede las normas morales de las que debe apropiarse o si aquellas normas sociales producen los sujetos y no sujetos que podrán o no apropiarse de esa moral. Lo que nos interesa puntualmente de la autora –más allá de sus rodeos foucaultianos y hegelianos–, es el modo en que, planteado el problema de las conflictivas relaciones entre las normas productoras de las que hay que apropiarse y los yo producidos que deben apropiarse de ellas, sostiene el asunto de la responsabilidad, es decir, el dar cuenta de las propias acciones pasadas. Y la forma en que lo hace, a diferencia de Agamben, es sosteniendo la categoría de responsabilidad, ya no solo a pesar de sus vinculaciones con el derecho y su etimología, sino incluso a pesar de *algo* que la pondría tanto o más en entredicho: la opacidad no autofundante del sujeto. ¿De qué modo puedo dar cuenta de mis actos pasados y hacerme cargo de sus consecuencias si no soy transparente para mí mismo y lo que me funda no se encuentra en mí sino en el exterior que me demanda que me haga responsable de mis actos? La autora *responde* con una pregunta no retórica:

> Si es realmente cierto que, por así decirlo, estamos divididos y carecemos de fundamento y de coherencia desde el principio mismo, ¿será imposible encontrar basamento para una noción de responsabilidad personal o social? Para argumentar lo contrario, mostraré que una teoría de la formación del sujeto que reconoce los límites del autoconocimiento puede dar sustento a una concepción de la ética y, por cierto, de la responsabilidad (2009, pp. 33-34).

Estamos divididos porque no somos solamente uno, en razón de las distintas instituciones o tecnologías –medios de comunicación, familia, sistema educativo (en palabras de Butler, códigos morales de comportamiento)– que nos producen. También, como estableciera clásicamente San Agustín, por los conflictos internos entre deseo y voluntad. Carecemos de fundamento y coherencia porque aquello que nos constituye no emerge de un fondo biológico insondable sino que resultan una construcción social las significancias sociales que nos moldean y dan forma, y, en razón de esta arbitrariedad, podemos no ser los mismos toda la vida, en razón de los distintos sentidos que encarnamos prácticamente. Divididos, infundamentados e incoherentes, podemos hacernos cargo y dar cuenta de nuestros actos, sostiene Butler. La responsabilidad, que con Arendt vimos fatalmente no antagónica de la acción con otros, según Butler no resulta contradictoria de la escisión, ausencia de fundamento esencial y coherencia identitaria del sujeto.

La arendtiana no contradicción o antagonismo –o la complementariedad y coexistencia– entre la responsabilidad por lo no hecho y la actuación en donde hacemos es la que permite pensar las resistencias ya no solo con posterioridad a los hechos de los que *nos sentimos* responsables sino incluso en su mismo

marco. "Responsabilidad" seguramente haya sido el significante prohibido de la entrevista: no se pronunció explícitamente una sola vez. No así "resistencia". Parece interesante que, cuando hablamos de responsabilidad, inclusive reconociendo su estatus colectivo y sus críticas, no sentimos incomodidad en apelar al singular, mientras que, cuando lo hacemos de resistencia, nos sentimos a gusto agregando la "s", como si reconociéramos inconscientemente que la resistencia es siempre colectiva, aun cuando sea realizada solitariamente: son los *muchos* que se llevan dentro, con los que se discutió, militó y leyó, los que acompañan inclusive en el solitario acto de resistencia. Así, si –según Arendt– culpabilidad colectiva es un oxímoron, resistencia individual quizá también lo sea. Tal vez nunca se resiste solo, aun en la misma soledad.

"Pasaron 36 años, ¿no? La memoria por ahí te juega, te oculta cosas"

En 2005, Beatriz Sarlo publicó *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Entonces, como suele decirse, fue escrito en años anteriores. Una de sus tres producciones previas es *Tiempo presente. Notas sobre el cambio de un cultura*, donde ya se encuentran algunos de los planteos que habría de retomar –quizá profundizados– en *Tiempo pasado*. Esta intervención en el campo de estudios del pasado reciente generó una serie de respuestas, de las cuales aquí solo retomaremos dos: las de Alejandra Oberti y Alejandro Kaufman. La primera, entre otros motivos, por su resaltamiento de la significancia de los testimonios, más allá de su valor judicial; el segundo, por su ensayo en el que recuerda los pactos de lectura-escritura que puntúan los campos simbólicos, incluido el académico, el que no tendría por qué verse excluido de la convención. Dado que el trabajo de Sarlo, en razón misma de su difusión y los debates que generó, resulta considerablemente conocido, nos limitaremos a realizar una exposición sucinta de sus argumentos principales –fundamentalmente los del capítulo 4, "Experiencia y argumentación"–, así como también de las dos respuestas aquí retomadas.

Sarlo, en oposición a *El tren de la victoria* de Cristina Zuker, analizado en su capítulo 3, "La retórica testimonial", comienza escribiendo que "existen otras maneras de trabajar la experiencia" (2005, p. 95): se refiere a *La bemba* de Emilio de Ípola y *Poder y desaparición: los campos de concentración en la Argentina* de Pilar Calveiro, a los que toma como ejemplos excepcionales de textos que

> presuponen lectores que buscan *explicaciones* que no estén solo sostenidas en la petición de verdad del testimonio[1] [que] no privilegian la primera persona del relato [y en donde] la experiencia es sometida a un control epistemológico que, por supuesto, no surge de ella sino de las *reglas del arte* que practican la historia y las ciencias sociales […] escriben con un saber *disciplinario* tratando de atenerse a las condiciones metodológicas de ese saber (2005, pp. 95-97).

1 En adelante, salvo explicitación, las cursivas son mías.

De *La bemba* de De Ípola, Sarlo elogia fundamentalmente que "se trata de un texto fuertemente inspirado en teorías, donde la experiencia de la cárcel es construida como *objeto*" (2005, p. 101), que "no se encierra en *su* experiencia, sino que la analiza *como si fuera la experiencia de otro*, colocándose en el extremo opuesto del testimonio, aunque su materia primera sea testimonial" (2005, p. 102, cursivas de la autora), y que "no toma el camino del estudio etnográfico de la inventiva de los presos; nada está más lejos de su perspectiva que una reconstrucción que *ponga en el centro a los sujetos*" (2005, p. 104), entre otros puntos a resaltar, ya que la lista podría continuar –"la configuración descriptiva que responde a normas *disciplinares*" (2005, p. 107), la consideración de que De Ípola, "libre, no se considera un expreso de la dictadura, sino *un intelectual* que estuvo preso [el elogio de que] el espacio de la página presenta gráficamente *la jerarquía* que subordina la experiencia al saber" (2005, pp. 109-110).

Sobre *Poder y desaparición: los campos de concentración en Argentina* de Pilar Calveiro, fragmento de su tesis doctoral por la Universidad Autónoma de México publicado en nuestro país en 1998, Sarlo comparte elogios: su "*acallamiento*" de "la primera persona para trabajar sobre testimonios ajenos, desde una *distancia* descriptiva e interpretativa [el hecho de que] habla como *ciudadana*, no como *ex militante detenida y torturada*. Su derecho proviene de un universal" (2005, pp. 114 y 116); y, para resumir, que "Calveiro no se presenta como *testimoniante* sino como una *mujer* en cuya vida estuvieron la desaparición y la tortura" (2005, p. 119). Así, con respecto al texto de De Ípola, coinciden elogios en el "borramiento" (2005, p. 115) de la primera persona, en la utilización de las armas de la crítica más que el *denuncismo* subjetivo que Sarlo asocia al testimonio y, por último, en la utilización de testimonios ajenos y no, a tono con el acallamiento/borramiento de la primera persona, de la propia experiencia. De hecho, una de las frases con las que Sarlo cierra el capítulo: "Calveiro no escribe una fuente" (2005, p. 121), podría hacer las veces de contracara de la oración citada que lo abre: "existen otras maneras de trabajar la experiencia" (2005, p. 95). Entonces, "existen otras maneras de trabajar la experiencia" que no es escribir "una fuente": ¿el testimonio/fuente sería una forma poco trabajada de lidiar con la experiencia propia, con la posición de la primera persona?

Alejandro Kaufman, en su artículo "Aduanas de la memoria. A propósito de *Tiempo pasado* de Beatriz Sarlo" (2006), vuelve sobre él. En aquel, retomando –también, como Butler– la dialéctica negativa adorniana, afirma que la pregunta al respecto de acontecimientos horrendos del pasado no es por "algo tan extravagante en este contexto como el 'control epistemológico'" sino, retomando la célebre pregunta arendtiana, "¿cómo pudo haber ocurrido?, o aún más, ¿acaso no volvió a ocurrir?, y, además, ¿no sigue ocurriendo?" (2006, p. 150). La pregunta entonces debe ir por "la idea de que pudo haber ocurrido lo que ocurrió y no terminó de ocurrir, y podría finalmente volver a ocurrir lo que ocurrió, porque ocurrió" (2006, p. 151). La pregunta por lo acontecido, dice Kaufman, debe transitar los andariveles de las condiciones de posibilidad de aquel horror, la permanencia –metamorfoseada– o interrupción de aquellas

condiciones de posibilidad, y, en el caso de su permanencia, por la chance de su repetición no idéntica a sí misma, en tanto y en cuanto alguna vez sucedió. Esa es la pregunta que podemos hacernos, y que –dice– puntúa *Los rubios* de Albertina Carri, no si su representación repone "el mundo cultural y político desaparecido" (Kaufman, 2006, p. 150). ¿Por qué tendría esa obligación?

En esta dirección, lo que –en el resumen inicial– llamamos "el resaltamiento de la pertenencia de aquel discurso [el académico elogiado por Sarlo] a sus propios pactos y convenciones lecto-escriturales", por parte de Kaufman, alude a su reflexión de que "el control epistemológico", expresión cara a las ciencias sociohumanísticas más seguras de sí mismas, "es también una forma del sentido común" (2006, p. 153). No es que "el modo realista-romántico" de los testimonios *sentidocomunescos* se vea "controlado" por la ausencia de clichés del discurso sociohumanístico, sino que este porta sus propios estereotipos: "el acallamiento" de la primera persona en el relato, como barandilla de objetividad imparcial que adolece de subjetividad tendenciosa, entre ellas.

Otra de las respuestas al libro de Sarlo fue la de Alejandra Oberti (2009). En ella, Oberti sostiene que, "si lo que se busca es una aproximación a los modos en que los sujetos se constituyeron en sujetos, si se quiere desentrañar qué tipos de sujetos constituyeron determinadas prácticas […] los textos de época no son suficientes" (2009, p. 137). Brinda como ejemplo el manual "Moral y proletarización" escrito por Julio Parra –significante de guerra de Luis Ortolani– del PRT-ERP, cuya lectura puede enseñar qué entendía una organización político-militar setentista sobre las relaciones entre lo personal y político, lo público y lo privado, pero no "la recepción" (2009, p. 142) que aquel cuadernillo normativo tuvo entre sus destinatarios. A estos usos y desvíos nos acercaríamos por intermedio de los testimonios, tan importantes para entender densamente una época como los textos en relación con los cuales se comportaron. Por otro lado, recuerda que estos testimonios "traen siempre la marca de lo socialmente audible y decible en el momento en que son pronunciados [de manera que] quienes transmitieron y transmiten sus experiencias de aquellos años no han hablado del mismo modo […] en los tiempos del Juicio a las Juntas Militares que más adelante en la década de 1990" (2009, p. 126). Entonces, no habría dos testimonios iguales aun cuando fueran proferidos por *el mismo* sujeto. Problematizando la mismidad en bastardilla, Oberti retoma los planteos ricoeurianos de *La memoria, la historia, el olvido* (2004), donde "la identidad tiene una doble dimensión, *idem* e *ipse*" (2009, p. 135), lo que permanece y lo que se modifica. No siendo tan simple como esto, como el mismo comentario de Oberti lo demuestra, quizá no sea *lugar* de extenderse sobre la permanencia existente en la dimensión *ipse*, por ejemplo en torno a la palabra empeñada ante otro. Lo que tal vez sí valga la pena seguir a pie juntillas es otro de los argumentos fuertes de Oberti: el estatuto, en relación con el pasado cercano y su vínculo o tensión con el testimonio, de las ciencias sociales y humanas. Pregunta provocativamente Oberti: "¿acaso la academia, en particular la argentina, se ha destacado por abordar temas candentes de manera crítica?" (2009, p. 133). Lo que antecede a esta pregunta, en sintonía con el comentario de Kaufman, es la reflexión de que "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" (2009, p. 133). No estaría de un lado la ciencia innovadora y reflexiva, y del otro el testimonio como "repetición mecánica de un relato ingenuo que no hace más que acumular detalles" (2009, p. 133). Un detalle acerca de la crítica sobre la ausencia de criticidad de la academia argentina respecto de temas candentes quizá sea su referencia al clásico debate sobre el testimonio de Rigoberta Menchu –*Me llamo Rigoberta Menchu* (1983)–, el papel de su entrevistadora Elizabeth Burgos Debray y, más en general, las relaciones entre la palabra de sujetos subalternos e intelectuales (2009, p. 131). La célebre pregunta al respecto de si el subalterno habla, de si –siendo subalterno– puede hablar, sobre si su habla no es ya signo de corrimiento de su *lugar* de mudo subalterno hablado, todo en oposición a la clara y precisa *toma de palabra* del intelectual, revolucionario –más allá de lo que esto hoy sea– o progresista socialdemócrata. La pregunta con la que nos gustaría cerrar este breve comentario del texto de Oberti es la siguiente:

> ¿Cómo no coincidir con Sarlo acerca del gran valor de los textos de Calveiro y De Ípola? ¿Cómo no coincidir con sus prevenciones para con los relatos que fundan su autoridad en el haber "estado allí'"o en una primera persona que se apropia acríticamente del derecho a la palabra? (2009, p. 128).

¿Cómo no coincidir? Como demuestra Oberti en acto, no coincidiendo y, menos tautológicamente, considerando que –como escribió Kaufman– "no es malo someter a análisis crítico los textos testimoniales" (2006, p. 155), pero quizá ese análisis crítico deba empezar por casa, por esa relación que establecemos en el texto con las voces desgrabadas, traducidas y violentadas en esa textualidad, en suma, con la *materia prima*. No materia prima con la que dialogamos o, al menos, tenemos una relación. *Materia prima* porque, sin reproducir la colonial relación informante clave-analista de claves informadas, son los textos y testimonios a partir de los cuales pensamos, o al menos intentamos. *No materia prima* porque no son *solamente* –ni por soledad adialógica ni por indigencia contenidística– materias primas, *yuyos* de información de los que nosotros, los analistas, extraemos el valor agregado de la interpretación. Porque, como escribió Oberti retomando a Pittaluga (2004), "en lo que se transmite al narrar lo vivido hay siempre una interpretación [...] lo que se llama transmisión de la experiencia y se adjudica solo a quienes estuvieron *presentes* es una elaboración retrospectiva de la misma presencialidad" (2009, p. 130).

Palabras finales

A veces, en estos últimos cuatro años de trabajo de campo, nos da la sensación de que en la entrevista se juega –se muestra y esconde– una suerte de misterio. Visto desde uno, el misterio del otro, el entrevistado: el motivo por el cual se lo entrevista, lo que tiene –potencialmente– para decir y cuánto de esa potencia de decibilidad se efectivizará actualmente en el testimonio. Visto desde otro lado, quizá el del entrevistado, el misterio sobre el motivo de la

entrevista, por qué es él uno de *los elegidos* y, en caso de sospechar de las justificaciones dadas en el primer encuentro de consulta de disponibilidad, cuáles serán *los verdaderos* motivos del entrevistador. Esta es una dimensión ética, no menor, presente en toda entrevista. Entonces, los dos tendrían un misterio, algo para esconder: el entrevistado, lo que podría pero no quiere o puede decir; el entrevistador, los *sinceros* motivos por los cuales pregunta. Por supuesto, esto sucede en el tipo de entrevista en donde, para empezar, el entrevistado considera que no posee nada que testificar, cuando cree que su historia no es *digna* de testamento. Esto no sucede en los casos exactamente contrarios, allí donde el sobreviviente de una experiencia límite siente la obligación –más allá de su deseo– de hacerlo, o en las circunstancias en donde, por fuera de un "deber de memoria", quien testimonia *sabe* que tiene una historia para contar. Es decir que hay personas ansiosas por escucharlo. Esto no sucede en el otro caso, dentro del cual incluiríamos a los vecinos de CCD de la última dictadura. Allí, la primera pregunta –al menos en nuestra experiencia personal– la realiza el potencial entrevistado: ¿por qué la entrevista? Acontece la falta de sentido de ella, la derivación hacia otros virtuales testimoniantes, la desconfianza o cuidado al respecto de lo que se afirma, muy comprensiblemente. Hay un tufillo "punitivo" (Kaufman, 2012) todavía rondando el recuerdo del pasado reciente en nuestro país, inclusive luego de las *leyes del perdón* e indultos, o quizá precisamente por ello. Como si el *revival* de la responsabilidad colectiva en nuestro país desde hace menos de diez años, contemporáneamente a la reapertura de los juicios y una década antes de lo que –comparativamente– sucedió en el caso alemán, persiguiera los ocultos fines no solo de complejizar el entendimiento de la última dictadura al extraerlo de gramáticas simples de uno o dos demonios *inocentizando* a todo aquel que no se encuentre en ellos, sino de ampliar el abanico de lo enjuiciable. Como si, con las generosidades del caso, *el etnógrafo* que se acerca a una vecindad *concentracionaria* no persiguiera el ánimo de comprender la convivencia cotidiana con una fuente de terror muy concreta, sino de *marcar* –como esos vecinos de los que escribe Vezzetti en su pregunta por las formas de adhesión– a nuevos potenciales *cómplices* de la última dictadura, una vez que el universo de prelados, empresarios, jueces, políticos y sindicalistas se agote. En una clásica crítica del derecho penal, una parte de la sociedad enjuicia –en tanto sospecha– a la otra. En este marco, entendemos, una problematización explícitamente antijurídica sobre la responsabilidad colectiva para con la última dictadura, dando cuenta de que su caracterización como una junta *inhumana* en *secreta* connivencia con fuerzas nacionales y extranjeras resulta insuficiente, tiene su importancia. También, el modo en que trabamos en relación con los testimonios que solicitamos para intentar comprender la complejidad del fenómeno, y agregamos, con la dimensión de los documentos de época y las representaciones –literarias y cinematográficas– contemporáneas, la voz de los testigos *sobrevivientes*. En estos se juegan otras modulaciones del recuerdo del pasado reciente. Y quizá el desafío sea retomar su voz de un modo en que puedan sen-

tirse no *defraudados* en caso de improbable lectura; establecer –(re)construir– el vínculo de confianza dinamitado por la dictadura; no efectivizar la sospecha de que existía un secreto que desconocían y del que, desengañadamente, en caso de lectura o *confesión de parte*, se desayunan por fuentes ajenas.

Ahora, ¿qué significa una relación sin misterio? ¿Una "cultura pornográfica, es decir, una cultura sin secreto" (Baudrillard, 2009, p. 121)? ¿Un vínculo donde, deponiendo los límites y selecciones, todo resulta decible y mostrable? ¿Una relación entre entrevistador y entrevistado donde no existan determinaciones y por ende exclusiones? No, quizá solo –y nada menos que– no repetir los mecanismos clandestinos sobre los cuales –melancólicamente– solicitamos recuerdo. *Poner las cartas sobre la mesa*, y las manos arriba de ella, heredadas normas burguesas de educación. Hacernos parte, no juez, de los sentidos comunes que solicitamos, entrevistamos y analizamos. Al fin y al cabo, también habitamos en los modos de encarar la empresa de análisis. Analistas, sí, pero también hijos, nietos y vecinos. Nosotros es muchos lugares, no solo uno.

Bibliografía

Agamben, G. (2000), *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, Valencia, Pre-textos.

Arendt, H. (2007), *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, "Algunas cuestiones de filosofía moral", pp. 75-149.

—— (1963), *Eichmann en Jerusalem. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, "Post Scriptum", pp. 167-177.

Baudrillard, J. (2009), *La izquierda divina,* Buenos Aires, La Página, "La euforia sin perfusión (septiembre de 1984)" pp. 94-149.

Butler, J. (2009), *Violencia ética y responsabilidad,* Buenos Aires, Amorrortu, "Dar cuenta de sí mismo".

De Certeau, M. (1979), *La invención de lo cotidiano. El arte de hacer*, México, Universidad Iberoamericana, t. 1.

Debord, G. (2008), *La sociedad del espectáculo*, Buenos Aires, Biblioteca de la mirada.

Foucault, M. (2010), *Nietzsche, Marx, Freud*, Buenos Aires, La Página.

—— (2001), "El sujeto y el poder", en Dreyfus, H. L. y P. Rabinow, *Michel Foucault, más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Huyssen, A. (2001), *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Jaspers, K. (1948), *¿Es Alemania culpable?*, Nueva Época.

Kaufman, A. (2006), "Aduanas de la memoria. A propósito de *Tiempo pasado* de Beatriz Sarlo", *Zigurat*, año 7, N° 6, Carrera de Ciencias de la Comunicación, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, noviembre, pp. 149-155.

—— (2012), *La pregunta por lo acontecido. Ensayos de anamnesis en el presente argentino*, Buenos Aires, La Cebra.

Levin, F. P. (2005), "Arqueología de la memoria. Algunas reflexiones a propósito de *Los vecinos del horror. Los otros testigos*", *Entrepasados*, N° 28, Buenos Aires.

Oberti, A. (2009), "Lo que queda de la violencia política. A propósito de archivos y testimonios", *Temáticas*, año 17, N° 33/34, pp. 125-148.
Pittaluga, R. (2004), "Apuntes para pensar la historia del pasado reciente", *El rodaballo*, Nº 15, Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto.
Zuker, C. (2010), El *tren de la victoria. La saga de los Zuker*, Buenos Aires, Del Nuevo Extremo.

(Recibido el 29 de junio de 2013.)
(Evaluado el 7 de septiembre de 2013.)

Autor

Mauro Greco es licenciado y profesor en Ciencias de la Comunicación de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Becario CONICET Tipo II con un proyecto sobre responsabilidad colectiva y pequeñas resistencias para con la última dictadura a partir de memorias de vecinos de CCD. Doctorando en Ciencias Sociales (UBA). Se desempeña como docente en las materias Teorías y Prácticas de la Comunicación I y II en la Licenciatura en Ciencias de la Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Pampa (UNLPam).

Publicaciones recientes:

—— (2013), "Memoria social, responsabilidad colectiva y pequeñas resistencias: el caso de un entrenador de fútbol infantil santarroseño pedófilo. Memoria, infancias y primeras personas en el recuerdo de experiencias traumáticas", en XXI *Jornadas de Investigación "Los desafíos de la investigación en Ciencias Humanas. Nuevos saberes para nuevos contextos"*, Facultad de Ciencias Humanas de la UNLPam, General Pico-LP, 12 y 13 de septiembre. Disponible en CD-ROM.
—— (2013), "Mito y vecindad: del hijo de vecino colonial al vecino de centros clandestinos. Un acercamiento al cosmos vecinal", *Argus-a. Artes y humanidades*, California y Buenos Aires, vol. II, Nº 9, julio. <http://www.argusa.com.ar/ensayos-essays/418:mito-y-vecindad.html>.
—— (2013), "Apuntes sobre representaciones cinematográficas de vecinos de centros clandestinos (CCD) de la última dictadura: del documental a la ficción, de la soledad a la intervención", en *I Jornadas de Comunicación, Artes Escénicas y Artes Cinematográficas*, Ciencias de la Comunicación, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, Buenos Aires, 18 de mayo. Disponible en CD-ROM.

Cómo citar este artículo

Greco, Mauro, "Responsabilidad, resistencias y primera persona en el recuerdo de la última dictadura", *Revista de Ciencias Sociales, segunda época*, año 6, Nº 25, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, otoño de 2014, pp. 199-214, edición digital, <http://www.unq.edu.ar/catalogo/330-revista-de-ciencias-sociales-n-25.php>.