

El decir del testigo

Rosa E. Belvedresi
Universidad Nacional de la Plata - CONICET

Resumen

El siglo XX estaría caracterizado por la irrupción de un tipo de acontecimiento cuyo carácter consistiría en poner en evidencia los “límites” de la representación historiográfica tal como típicamente es entendida. De esta manera, al discurso historiográfico, que utiliza el lenguaje de la causalidad, las condiciones y los efectos debiera oponerse un discurso testimonial que de alguna manera exhibe la frontera de lo indecible. La voz del testigo, en tanto expresión de la memoria, está recubierta de la autoridad particular que da el haber vivido aquella experiencia que se busca transmitir, experiencia cuya naturaleza, sin embargo, pone en tensión el uso mismo del lenguaje. En este trabajo se analizará justamente cómo se conforman los discursos de la memoria considerando tanto la fuente de enunciación como las condiciones en las que son generados y, más importante aún, aceptados. Así, una primera aproximación exige considerar las características de las que se inviste al testigo para que pueda hablar de ese acontecimiento “indecible”, es decir, el testigo como víctima sobreviviente, y no otros contemporáneos a los sucesos (tales como los perpetradores). Esto deberá ponerse en relación con lo que quiere significarse cuando se habla de un acontecimiento que se caracteriza como “indecible”. En el análisis se considerarán algunos casos de textos producidos por sobrevivientes de campos de concentración nazis o centros de detención clandestinos en la Argentina con el fin de ver tanto los puntos de contacto entre unos y otros, como también las estrategias diferenciales que establecen en el trato con el lector potencial. Se apuntará a mostrar, así, que el discurso de la memoria, lejos de constituir un acceso puro a un acontecimiento de naturaleza particular, supone también una representación del mismo, y por lo tanto, está sujeto a las mismas dificultades y problemas que enfrentan otras formas de representar, sólo que muchas veces esas limitaciones no se explicitan.

Palabras clave: testigo - memoria - historia - víctima

El discurso de la memoria suele estar caracterizado como aquel testimonio enunciado por un testigo que es tal en cuanto ha sobrevivido a la situación sobre la cual viene a testimoniar. Pero ni la situación es homologable a otros hechos históricos, ni el testigo lo es a otros contemporáneos de los sucesos.

La *primera* marca importante viene dada por la asociación entre *testigo* y *víctima* y, por tanto, la consiguiente exclusión de aquellos otros testigos que no revistan este carácter. Esto representa un recorte diferencial en relación a la historiografía que ha asociado a los testigos con aquellos contemporáneos a los sucesos quienes pueden, entonces, dar opinión de primera mano sobre lo que vivieron. Pero ese universo amplio se limita en cuanto se excluye del discurso de la memoria a todo aquél que no está vinculado más o menos directamente con las víctimas. En especial, quedan excluidos quienes están implicados directa o indirectamente en lo que podría llamarse la “lógica de los perpetradores”, grupo compuesto por aquellos a los que un historiador podría tomar como testigos pero que resultan excluidos del discurso social de la memoria sobre la base del rechazo moral a las posiciones que representan. La sociedad los considera objeto de impugnación judicial, política o simbólica, dependiendo del caso, y en cuanto expresan puntos de vista morales que la comunidad se preocupa por rechazar explícitamente, son excluidos de lo que se considera la memoria pública a preservar sobre determinado hecho o proceso histórico.

El *segundo* elemento a tener en cuenta radica en la calificación misma de la situación sobre la cual puede montarse un discurso de la memoria, es decir, qué tipo

de acontecimiento ha vivido el testigo que se transmite bajo esa modalidad testimonial. Aquí, y en coincidencia con algunos desarrollos historiográficos, se ha utilizado la categoría de suceso *traumático* o *límite* para referir a aquel tipo de suceso que por su alcance e impacto sobre la subjetividad de quienes lo sufrieron resultan ejemplos de un tipo de situación que no puede ser abordada de un modo narrativo tradicional.

No hace falta entrar en mayores precisiones acerca de cómo deben analizarse las situaciones históricas traumáticas ni preguntarse sobre la validez de la aplicación de una categoría inicialmente psicoanalítica, lo que me interesa aquí es la constitución de la figura del testigo y la apropiación social y política de su testimonio. Como a veces los propios testigos pueden admitir, su posición no les garantiza un acceso cognitivo privilegiado a la complejidad del proceso del cual han formado parte. Su autoridad deviene de la primacía que todo sujeto posee sobre su propia vivencia. El que les sea otorgado una, digamos, ampliación de esa autoridad depende de mecanismos sociales y políticos complejos. Los propios sobrevivientes reconocen que el hecho de serlo no les ha conferido inmediatamente la posibilidad de hablar y de ser escuchados, en cuanto reconocen que esto depende de condiciones que atienden tanto a los tiempos subjetivos (de quien habla y de quien escucha), como a los tiempos sociales que puedan admitir que dicho discurso siquiera se pronuncie. El tiempo social estaría marcado por el momento en el que es posible que una experiencia singular pueda pensarse con carácter ejemplar.¹ Así reconoce Lila Pastoriza, sobreviviente de la ESMA, que el sobreviviente “no siempre es un testigo querido, aceptado, que la situación que crea intranquiliza, lo cual le genera conflictos y dificultades” (2004: 54). También: “creo que hubo que saltar la barrera del horror. Cuando se comenzaron a hacer públicos tantos testimonios desgarradores resultaba increíble, muy difícil de procesar” (intervención de Cristina en Actis, M. y otras 2006: 268). En relación a *Si esto es un hombre*, dice Levi: “... escribí el libro apenas regresé, en unos pocos meses: a tal punto los recuerdos me quemaban por dentro”. El libro, rechazado por las grandes editoriales, finalmente se edita en 1947 en un pequeña editorial que luego quiebra haciendo que el libro caiga en el olvido “entre otras cosas porque en esos tiempos de áspera posguerra la gente no tenía muchas ganas de regresar con la memoria a los dolorosos años que acababan de pasar” (*Si esto es un hombre* en 2005: 214-215). Reeditado en 1958 ha sido, desde entonces, objeto de interés renovado.

Jorge Semprún, por su parte, demora durante más de 50 años la escritura de su experiencia en Buchenwald. Las protagonistas de *Ese infierno*, se reúnen para contar sus vivencias 20 años después. Lo que se pone de manifiesto en estos casos es la complejidad que involucra la enunciación, circulación y apropiación de lo que el decir del testigo porta; y se hace notoria la propia autoconciencia acerca de la dificultad de hablar y decir lo que vivieron o, en las palabras de Semprún tan citadas, de contar una experiencia que fue *invivable*.

La necesidad de hablar está atravesada por una contradicción de la que los testigos son conscientes. Hablar es dejar constancia de que lo imposible puede suceder y, al mismo tiempo, de que eso no se puede decir de manera directa, no sólo por lo que implica para el propio sujeto intentar narrar una experiencia traumática (con el riesgo de *acting out* que eso puede involucrar) sino por lo que puede generar en el que escucha. Los sobrevivientes también pueden percibir la dualidad de que por un lado, nadie que no haya vivido la experiencia puede comprenderla (sólo las víctimas estarán fraternalmente vinculadas entre sí),² y a la vez, la dificultad de no querer hacer sentir a quien escucha el dolor del que habla (sobre todo cuando se mantiene con él un compromiso afectivo). Muchos familiares de víctimas o aquellos vinculados a su

¹ Sobre esta idea de Ricoeur véase Kaufman, A.

² “Vivíamos juntos esta experiencia de la muerte, esta compasión [...] habíamos escogido la fraternidad de esta muerte por amor a la libertad” (Semprún 2004: 37).

círculo más cercano pueden no saber de boca del testigo qué fue lo que vivió. En parte porque a veces no se quiere escuchar, porque en el fondo no se puede; en parte porque el propio sobreviviente no puede hablar o cree, mediante algún mecanismo de autoengaño, que lo que le pasó no es digno de interés. Así, por ejemplo, en *Ese infierno*, Elisa afirma que “durante muchos años sostuve que a mí, en la ESMA, no me habían torturado. ‘¿Qué me hicieron?’, decía, ‘Me pegaron unas trompadas, me pasaron la picana’...” (Actis, M y otras 2006: 65). Frente al relato del Sonderkommando que ha venido de Auschwitz, Semprún señala “la angustia de no resultar creíble, porque no se está muerto, precisamente porque se ha sobrevivido” (2004: 64).

Ahora bien, esa experiencia invivable fue, sin embargo vivida. De ahí que el testigo tema no ser creído, en cuanto vendría a dar cuenta de la posibilidad de un imposible.³ Ese carácter invivable refiere fundamentalmente a la ausencia total de marcos de sentido disponibles con anterioridad para que los involucrados pudieran traducir esa experiencia, incorporarla al devenir biográfico de su vida. Se trata de una experiencia de ruptura de la que no se sale indemne, al decir de Levi, de la que se sobrevive a costa de abandonar la mayoría de los criterios morales construidos en la vida social afuera del campo. En consecuencia, la salida del campo nunca permite una recomposición de la vida de antes, el campo se mantiene como una presencia fantasmagórica que trasunta toda experiencia cotidiana y que puede volver sobre el sujeto más allá de su voluntad (en sus sueños, a propósito de un olor, de un encuentro, etc.). Al final de *La tregua* Levi relata la pesadilla en la que su vuelta al hogar no es más que un sueño del cual lo despierta la voz del carcelero, es decir, la vida fuera del campo es percibida como un sueño:⁴ “Todo era un sueño desde que había salido de Buchenbald” (Semprún 2004: 170). El campo amenaza siempre con volver: “Vivís una vida normal hasta que algo, a veces fuerte como un rayo, otras difuso como la niebla, te golpea o envuelve y el Campo vuelve a aparecer...” (intervención de Miriam en Actis M. y otras 2006: 281).

Lo que resulta digno de interés no es sólo quién genera los discursos de la memoria, sino también en qué condiciones sociales, culturales y políticas circulan esos discursos y bajo qué modalidad se resguardan. Es decir, es claro que los sobrevivientes buscan dejar testimonio de una situación histórica que temen sea ocultada por los avatares de la historia, o también que quede testimonio de aquellos que han muerto en la tragedia. En muchos casos se presentan como una voz que habla desde la primera persona por ellos mismos y también por otros: “Quizás porque Yann Dessau no regresaría y había que hablar en su nombre, en nombre de su silencio, de todos los silencios: miles de gritos ahogados” (Semprún 2004:154).

Hay numerosas iniciativas estatales y no estatales de recolección y preservación de testimonios de las víctimas. La pregunta aquí es por qué la sociedad intenta preservar esos testimonios como estrategia superadora, si se quiere, de la simple investigación histórica que podría constatar fácticamente los hechos. Para el caso argentino, por ejemplo, se puede dar cuenta historiográficamente de las políticas represivas que el Estado llevó adelante solapadamente desde antes del Proceso, y abiertamente luego. Se puede, además, poner en relación esa política represiva con otros momentos históricos, o con las desarrolladas en el resto del continente latinoamericano, mostrar continuidades y diferencias entre ellos. Sin embargo, la

³ Véase Wiewiorka (1998: 172).

⁴ Al volver a Italia Levi se reencuentra con su familia, pero no hay una vuelta a la normalidad: “... sólo después de muchos meses fue desapareciendo mi costumbre de andar con la mirada fija en el suelo, como buscando algo que comer o meterme en el bolsillo apresuradamente para cambiarlo por pan; y no ha dejado de visitarme, a intervalos unas veces espaciados y otras continuos, un sueño lleno de espanto”, en el que sueña que no ha salido del *Lager* y que el retorno es un sueño que se pierde dentro de ese sueño del *Lager*, en el que escucha la voz del carcelero que en polaco llama a despertar (Levi, *La tregua*, en 2005: 470).

transmisión del testimonio de la víctima sobreviviente parece venir a cumplir otra finalidad. Podrá decirse que intenta dar cuenta del aspecto *vivido* de quien ha pasado por un campo de exterminio. Experiencia que no parece ser fácilmente transmisible por un informe fáctico que describa la infraestructura edilicia, las condiciones de vida y de hacinamiento, el número de muertos, las técnicas de tortura o ejecución, etc.

Frente a los testimonios orales, recogidos por medio de entrevistas y guardados en archivos visuales, los testimonios escritos tienen características diferenciales. Suelen surgir de la propia motivación del testigo, es decir, no son producidos en respuesta a una iniciativa institucional (como sí es el caso de los archivos de testimonios que registran vivencias del genocidio nazi o del terrorismo de estado en Argentina). La elección del medio escrito involucra un proceso de organización y de producción distinto a aquél que supone la entrevista personal. En algunos textos, se apela a mecanismos ficcionales de los que el autor es consciente (cambio del nombre de una persona, modificación de alguna característica del incidente, etc.) que no responden a un error de la memoria o a un vacío, sino más bien a una estrategia de construcción narrativa asumida: “Contar bien significa: de manera que sea escuchado. No lo conseguiremos sin algo de artificio. ¡El artificio suficiente para que se vuelva arte!” (Semprún 2004: 140, al relatar una conversación entre sobrevivientes acerca de cómo contar su experiencia). Muchas veces se señalan los “huecos” de la memoria, o se explicita el sesgo interpretativo del texto. En el caso del libro *Ese infierno*, éste surge de una serie de conversaciones entre ex-detenido-desaparecidos de la ESMA que en determinado momento deciden transcribirlo y darle el formato de un texto, lo que lo abre a un proceso de re-creación. En cualquier caso, el material escrito siempre permite una revisión, un volver sobre lo hecho para corregir el estilo, mejorar el tiempo de la narración, apuntar a generar cierta reacción de parte del lector. *La escritura o la vida*, de Semprún, escrito mucho después de la experiencia concentracionaria, refleja en gran medida ese proceso laborioso y explicita las reescrituras por las que ha pasado el producto final.

Estos textos de la memoria que he citado tienen algunos puntos de contacto, más allá de las diferencias en las motivaciones más o menos explícitas de los autores, o de los tiempos subjetivos en los que cada uno ha surgido. Así, en ellos puede identificarse un *momento inaugural*, indicado por la entrada al campo: el momento de iniciación a un espacio-tiempo con reglas desconocidas, de la adaptación a las cuales dependerá en buena medida la posibilidad de supervivencia. El ingreso al campo está signado por un proceso intenso de despersonalización: el prisionero pierde sus pertenencias personales, su ropa, se lo mantiene desnudo, se lo pela y desinfecta, se le asigna un número. Todo ello ocurre a una gran velocidad, en medio de la noche, en un lugar desconocido. Quienes supervisan el proceso son también prisioneros, frente a los cuales los recién ingresados se ven como en un espejo que, lo sabrán después, refleja su futuro. En el caso argentino, al “chupado” a su ingreso se lo mantiene “tabicado” lo que genera una profunda desconexión con el medio circundante y tiene serias consecuencias para la vida posterior al campo. “Nosotros nos mirábamos sin decir palabra. Todo era incomprensible y loco, pero habíamos comprendido algo. Ésta era la metamorfosis que nos esperaba. Mañana mismo seríamos nosotros una cosa así” (Levi, *Si esto es un hombre* en 2005: 40), y (luego de bañarse y “desinfectarse”, con sus nuevas ropas): “No hay dónde mirarse, pero tenemos delante nuestra imagen, reflejada en cien rostros lívidos, en cien peles miserables y sórdidas. Ya estamos transformados en los fantasmas que habíamos vislumbrado anoche. Entonces por primera vez nos damos cuenta de que nuestra lengua no tiene palabras para expresar esta ofensa, la destrucción de un hombre. En un instante, con intuición casi profética, se nos ha revelado la realidad: hemos llegado al fondo (...) una condición humana más miserable no existe, y no puede imaginarse” (ídem, 47).

Al desasosiego inicial le sigue la *vinculación con los prisioneros* que ya están en el campo, aquellos que conocen algunos datos sobre la vida cotidiana y que en muchos casos intentan compartir con el recién llegado. En el caso argentino –

dependiendo del centro clandestino de detención del que se tratase— quien superaba la etapa del interrogatorio y la tortura era introducido por otros prisioneros a la posibilidad de desarrollar ciertas actividades en él, que permitirían mejores condiciones de cautiverio y quizás de sobrevivida. Poder *trabajar* en alguna de las dependencias del campo permitía no sólo una mejor condición para sí mismo, sino también la posibilidad de ayudar a otros. Pero la vida en el campo es experimentada, y narrada, como una muerte vivida, la muerte de otros, pero también la conciencia de que es lo que le espera a cada uno. Mientras “para los hombres vivos” el tiempo fluye, para los prisioneros “el futuro estaba ante nosotros gris e inarticulado, como una barrera invencible. Para nosotros, la historia estaba parada” (Levi, *Si esto es un hombre* en 2005: 150). “La que era yo murió. Es uno de los recuerdos más fuertes que tengo de todo el tiempo que tuve ahí dentro: sentí la muerte. De ese punto nunca se regresa totalmente” (intervención de Munú en Actis, M y otras 2006: 61).

La vinculación con los otros prisioneros está atravesada por las ambigüedades que potencian las condiciones extremas de vida, bajo las cuales podrían transformarse en enemigos unos de otros, o al menos en competidores, a fin de obtener una cuchara, un lugar para dormir o un trabajo más llevadero, o también conseguir una licencia (que el prisionero Semprún pudiera pasar los domingos con su maestro Halbwachs mientras éste agonizaba), o alguna mejora que hiciera una diferencia. No hace falta la transformación extrema de los prisioneros en *Kapos*, o que formaran parte del *mini-staff* de la ESMA, basta notar cómo se dan las relaciones interpersonales en condiciones extraordinarias para los sujetos involucrados. En *Ese infierno*, las entrevistadas intentan vincular sus estrategias de supervivencia con el proyecto político que compartían y que organizó su militancia; sin embargo, dan cuenta de situaciones de peleas por la comida, o por algunas condiciones más favorables. Levi describe amargamente el ahorcamiento de alguien supuestamente vinculado con quienes participaron de la voladura de uno de los crematorios de Birkenau quien grita: “¡Camaradas, yo soy el último! [...] Me gustaría poder contar que entre nosotros, rebaño abyecto, se hubiese levantado una voz, un murmullo, un signo de asentimiento. Pero no sucedió nada [...] Pueden venir los rusos: no nos encontrarán más que a los domados, a nosotros los acabados, dignos ahora de la muerte inerme que nos espera” (*Si esto es hombre*, en 2005: 186).

Si la vida en el campo está atravesada por la novedad horrorosa de enfrentarse a algo que no se sabe qué es, cuya única certeza es que terminará en la muerte, hay dos momentos relevantes en la vida del sobreviviente. La supervivencia misma, y las sensaciones ambiguas y angustiosas que genera; y el fantasma omnipresente del campo que surge imprevistamente en la vida actual. Sobrevivir al campo es el resultado de una combinación de factores que no están en poder del prisionero y que le resultan absolutamente incomprensibles, en cuanto se le presentan como azarosos o arbitrarios. La supervivencia es una excepción que pone al sobreviviente en una situación incómoda. No tanto porque sienta vergüenza o culpabilidad por haber sobrevivido (un tema recurrente que suele estar vinculado a ciertas idealizaciones de las víctimas, como por ejemplo, la afirmación de que han muerto los “mejores”).⁵ La angustia está generada por los otros, y las reacciones que el sobreviviente les genera. Al que sale del campo casi nadie quiere preguntarle nada directamente, no se animan a ojear el horror, del cual los otros podrían estar al tanto, al menos parcialmente: “Ni unos ni otros preguntaban para saber, de hecho. Preguntaban por urbanidad, por cortesía, por rutina social [...] En cuanto la muerte aparecía en las respuestas, ya no querían oír ni una palabra más. Se sentían incapaces de seguir escuchando” (Semprún 2004: 151). El otro resulta para el sobreviviente una mirada que lo devuelve a un lugar del cual quiere salir. O bien una mirada compasiva, que esconde la incomodidad ya mencionada, o bien, la interrogación lisa y llana, modo de sospecha que termina por volverse insoportable para el sobreviviente. Así, L. Pastoriza o las

⁵ Sobre esta cuestión véase el lúcido análisis de Calveiro.

autoras de *Ese infierno* dan cuenta de esa situación, cuando relatan las dificultades con las que se topan cuando son liberadas, portan una palabra que nadie quiere escuchar, vienen a decir que los desaparecidos están muertos, que no hay esperanzas de una aparición con vida. Las prisioneras de la ESMA se sienten también objeto de sospecha porque permanecieron bajo custodia de la Armada fuera del campo o porque otros sobrevivientes no percibieron con claridad el carácter engañoso de las relaciones que establecían con sus captores.

La *vida en el campo* involucra una ruptura profunda para el sujeto que pasa por ella, ruptura que hace imposible ubicarla como un momento entre un “antes” y un “después”. El que sale del campo es un “aparecido” (Semprún) que no puede volver a su rutina previa, en parte porque el contexto ha cambiado tanto que no hay en sentido estricto lugar al cual volver⁶. Más todavía, porque quien sale del campo ya no es el mismo que entró. Ha vivido la muerte de otros y con otros, de modo que ha formado con ellos un lazo fraterno que no puede ser compartido por quienes no han pasado esa experiencia (Semprún), ha sentido con amargura que algunos valores morales pueden ser abandonados, abandono que no es gratuito para el individuo, ha visto las profundidades a las que llega el alma humana (Levi), ha vivido la experiencia concentracionaria como el fracaso del proyecto político en el que participaba (*Ese infierno*). Dice Levi: “Quiero invitar ahora al lector a que reflexione sobre lo que podrían significar en el *Lager* nuestras palabras ‘bien’ y ‘mal’, ‘justo’ e ‘injusto’; que juzgue [...] cuánto de nuestro mundo moral normal podría subsistir más allá de la alambrada de púas” (*Si esto es un hombre* en 2005: 116). El resquebrajamiento moral es consecuencia de una humillación violenta y persistente que se inflige al individuo y de cuyas secuelas no se recupera nunca totalmente.

Lo que he querido hacer a partir de estos señalamientos es problematizar una idea que en cierta medida está socialmente instalada y que se vincula con la producción, circulación y preservación de testimonios de sobrevivientes, asociada a las políticas de la memoria que llevan adelante los Estados. Me refiero en particular al supuesto de que el testimonio permite un acceso *directo* a una realidad particular y que por eso estaría exento de las dificultades filosóficas que asaltan cualquier forma de representación (la pregunta última que acecha como sospecha acerca de si la representación mantiene algún vínculo de fidelidad con aquello representado). El testimonio es una representación del pasado, cuyo valor debe ser complementado y potenciado por otras modalidades representacionales de hablar del pasado, modalidades teórico-explicativas o también estéticas. Es una ilusión creer que de la boca de la víctima sobreviviente se profiere una verdad cuya luz iluminará la mente de los ignorantes. Es una ilusión creer que los testimonios podrán mantenerse indemnes de los usos políticos que rigen y controlan otras formas del discurso social. Es cierto que vienen a decir algo que, muchas veces, no puede ser admitido, por ejemplo cuando denuncian la complicidad con la injusticia. Pero los testimonios deben luchar para lograr ser reconocidos, proceso en el cual se pondrán en evidencia las tensiones que atraviesan a una sociedad en la vinculación con su pasado. Y cuando son aceptados, se enfrentan al riesgo de ser canonizados, es decir, de ser objetos de una mera escucha emotiva (la mayoría de las veces ganada por la compasión) que no garantiza por sí misma la puesta en cuestión de los sentidos cristalizados en el presente.

⁶ Semprún se refiere varias veces a la “repatriación” de los sobrevivientes como una vuelta a “ninguna parte”; para Levi el largo viaje de regreso es la muestra de que no hay lugar donde volver, finalmente, los ex-detenido argentinos vuelven a una sociedad en la que no quedan huellas de los proyectos de liberación con los que estaban comprometidos. En todos los casos, los sobrevivientes experimentan la angustia de no ser verdaderamente queridos de vuelta, se sienten rechazados por cargar una palabra que no se quiere escuchar.

Bibliografía

Actis, M y otras (2006) [2001]. *Ese infierno. Conversaciones de cinco mujeres sobrevivientes de la ESMA*, Buenos Aires, Editorial Altamira.

Calveiro, P. (2001). *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*, Buenos Aires, Colihue.

Kaufman, A. (2007) "Los desaparecidos, lo indecible y la crisis. Memoria y *ethos* en la Argentina del presente". Franco, M y Levín, F. (2007). *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, Buenos Aires, Paidós, 235-249.

Levi, P. (2005). *Trilogía de Auschwitz*, Barcelona-México, El Aleph Editores-Océano, incluye:
-*Si esto es un hombre* [1976 2ª ed.]
-*La tregua* [1963]
-*Los hundidos y los salvados* [1989]

Pastoriza, L. (2004), "Una mirada que se abre al futuro". *Puentes. Revista de la Comisión Provincial por la Memoria*, noviembre de 2004: 54-57.

Semprún, J. (2004) [1995]. *La escritura o la vida*, Buenos Aires, Tusquets Editores.

Wieviorka, A. (1998). *L'ère du témoin*, París, Plon.