Globethics Repository




# El investigador ante lo indecible y lo inenarrable [El investigador ante lo indecible y lo inenarrable]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

| | |
|---|---|
| Item Type | Article |
| Authors | Aranguren Romero, Juan Pablo |
| Publisher | UNESCO |
| Rights | With permission of the license/copyright holder |
| Download date | 2026-11-09 17:58:03 |
| Link to Item | http://hdl.handle.net/20.500.12424/203306 |

TRABAJO INVITADO

# El investigador ante lo indecible y lo inenarrable

## (Una ética de la escucha)

Juan Pablo Aranguren Romero*

## Resumen

El artículo desarrolla un análisis acerca de las cuestiones éticas metodológicas que subyacen a la investigación en ciencias sociales en torno a situaciones límite que han degradado y atentado contra la dignidad humana. Sitúa una serie de consideraciones teóricas en torno a la escucha, el silencio, la rememoración y la posibilidad de resignificación de los hechos de violencia, a partir de una deconstrucción de la noción de entrevista, de una puesta en tensión de los lugares de poder que guían el conocimiento social y del reconocimiento del lugar político del investigador.

*Palabras clave*: violencia, sufrimiento, ética en la investigación, lenguaje.

## Resumem

O artigo desenvolve uma análise sobre as questões éticas metodológicas que subjazem à pesquisa em ciências sociais em torno de situações de limite que tem degradado e atentado contra a dignidade humana. Situa uma série de considerações teóricas em torno da escuta, do silêncio, da rememoração e da possibilidade de resignificação dos acontecimentos de violência, a partir de uma desconstrução da noção de entrevista, dos lugares de poder tensionados que guiam o conhecimento social e de reconhecimento do lugar político do pesquisador.

*Palavras chaves:* violência, sofrimento, ética na pesquisa, linguagem.

## Abstract

The article develops an analysis about the methodological and ethical matters that underlie the investigation in social sciences, specifically around limit situations that diminish the human dignity. The analysis put in the first place a series of theoretical considerations around the listen, the silence, the memory and the possibility of rethink facts of violence. Using the deconstruction of the notion of interview, the idea is to put in tension the places of power that organize the social knowledge and to show the political position of the researcher.

*Key Words:* Violence, suffering, ethics of the research, language.

*Artículo publicado en Nómadas, NO. 29. OCTUBRE 2008, p. 20 -33, revista a la que agradecemos la autorización para reproducir este trabajo. El artículo hace parte de la propuesta metodológica de la tesis doctoral del autor sobre "Inscripciones significantes de la violencia en el cuerpo: Tortura, subjetividad y memoria en el contexto de violencia política en Colombia (1977 – 1985)", la cual realiza gracias a una beca del Consejo Nacional de Investigación, Ciencia y Tecnología (CONICET).*

* Psicólogo de la Universidad Nacional de Colombia e Historiador de la Universidad Javeriana. Candidato a Doctor en Ciencias Sociales de la FLACSO – Argentina y becario del CONICET. E-mail: arangurenjuanpablo@gmail.com

## Introducción

> "Una palabra sin presencia no logra ningún efecto concreto ante el oyente sin rostro"
>
> David Le Breton

Enfrentado al terreno ignoto de descifrar el horror con una suerte de valentía y arrojo, dispuesto a entrever el padecimiento con la prudente distancia de un supuesto objetivismo, de una asepsia metodológica, de una congruencia conceptual; curtido en la indagación de experiencias que bordean los límites de una humanidad, de algunas franqueadas por la ignominia y la crueldad y de otras que sólo un poco pero no tanto; cargado de trizas de afecto, de trozos de sufrimiento, de agonías e impunidades, fragmentos de narraciones incipientes, silencios y silenciamientos, huecos y vacíos de una memoria caprichosa, de un lenguaje insuficiente. Enfrentado así.

Situar una pregunta de investigación en torno a las formas subjetivas de rememoración de experiencias de dolor y sufrimiento, supone que el investigador se enfrente a la fractura del lenguaje, a la ruptura de las disposiciones del enunciado, a intentos fallidos por gestionar lo indecible, a todo eso que de incomunicable tiene el horror. Este enfrentamiento pone, de un lado, al investigador con sus marcos de interpretación, sus necesidades de indagación, sus urgencias de producción académica y su narrativa diluida en menor o mayor grado en los regímenes del discurso científico; del otro, la ruptura de las condiciones de posibilidad de la comprensión de hechos de degradación y muerte, la necesidad de hablar, la urgencia de ser escuchado, la emergencia del silencio para preservar la intimidad o el anonimato, el hueco, el vacío, el mismo dolor. La pregunta por lo tanto, no puede abrirse camino en el trasegar de una investigación en ciencias sociales sin antes haber considerado la necesidad de que el investigador re-sitúe su perspectiva ética y re-descubra su lugar político, es decir cuando el investigador es sacudido por la indecibilidad de lo siniestro[1]. Confrontado con el silencio del "testimoniante", enfrentado a las rupturas de las disposiciones mismas de lo narrable, el investigador también empieza a ser invadido por el dolor de los demás. Tendrá que pensar en cómo describir con pudor y dignidad los actos que han degradado y humillado a miles de personas porque habrá podido entrever que las narraciones del otro, con sus silencios, sus huecos y sus vacíos, irrumpen también en la conciencia ética de quien los escucha.

Esta escucha que se des-centra y se re-sitúa no podrá ser más una reflexión crítica surgida de la revisión de la investigación acabada, sino un punto de partida, una condición de posibilidad del encuentro con el/la otro/a. Tampoco seguirá siendo una suerte de "toma de conciencia" del investigador quien, tras un giro retórico, descubriría su lugar ético y político. Sino la gestión abierta y deliberante de dicho lugar capaz de confrontar los efectos de poder y verdad de un cientificismo que sostiene los estatutos de lo universal a través de exclusiones y silenciamientos. No será más, el grupo de lecciones aprendidas, ni el despertar epistemológico a una evidencia empírica. Será más bien un descentramiento de dicha episteme surgido desde la base de la investigación misma, desde los postulados que sostienen el quehacer del investigador, condición que obliga a partir desde otras metodologías.

Intento proponer en este artículo[2] algunas consideraciones metodológicas para un abordaje de situaciones límite vinculadas con el testimonio de

1 Sobre lo siniestro puede analizarse el concepto de *haecceidad* abordado por Deleuze y Guattari (2000)

2 Agradezco los valiosos comentarios de Elsa Blair y Ludmila da Silva Catela, así como las recomendaciones de lecturas de Gabriel Gatti y Pablo de Marinis. Las discusiones teóricas surgidas en el seminario "Semiopraxis y discurso de los cuerpos: modernidad social, relaciones interculturales y políticas del conocimiento" de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, dictado por José Luis Grosso, fueron de gran ayuda para las reflexiones finales. Al profesor Grosso y a los compañeros y las compañeras del seminario les hago extensivo este agradecimiento.

personas que han padecido experiencias de dolor y sufrimiento en contextos de violencia política. Recurro para ello, en la primera parte, a discutir sobre las condiciones de enunciabilidad de tales testimonios, reflexionando sobre la relación entre las formas de "acceso" al pasado y los estatutos de verdad, así como sobre los silencios y silenciamientos que subyacen a estas experiencias. En la segunda parte discuto sobre los límites que traza la indecibilidad de estos hechos, en virtud de las fracturas del lenguaje y de las condiciones éticas, sociales y políticas de quien testimonia y de quien escucha. Así, en la parte final propongo un esbozo para construir una ética de la escucha que convoque la experiencia corporal en tanto resonancia del(os) sentido(s).

## Lo inenarrable

Al proponer la oralidad como puerta de entrada a las experiencias de dolor y sufrimiento, ya desde el testimonio, o desde otra de las posibilidades dentro de la gama que ofrecen las fuentes orales, la investigación en ciencias sociales apunta a situar la necesidad de reconocer los rasgos de subjetivad del devenir histórico. Este "enfoque biográfico" ha dado pie a diferentes indagaciones sobre la identidad que han tomado como referencia aquellas situaciones que ponen a los individuos en ruptura con su mundo habitual. Sin embargo, este escenario de investigaciones sobre la identidad en situaciones límite ha planteado que son estas condiciones de ruptura las que, justamente, les impediría a las víctimas dar cuenta de esta experiencia (Pollak, 2006: 55). Los límites de posibilidad y de enunciabilidad estarían dados por lo tanto por esta situación de quiebre y conlleva a que, en los diferentes enunciados y narraciones, testimonios escritos, biografías e historias de vida u otras situaciones en las que distintas personas plantean su interés o necesidad de "contar su historia", el investigador se halle ante silencios, huecos y vacíos.

Estos límites de la enunciabilidad remiten al hecho de que no puede haber una suerte de muestra representativa cuando de situaciones límite se trata. En primer lugar porque quien testimonia no puede hacerlo en representación de los que no sobrevivieron; enfrenta por el contrario la desesperación para dar cuenta de ello, tal como lo narra Primo Levi al hacer referencia a los hundidos y los salvados para el caso del exterminio judío (Levi, 2005) o como lo expresa Catela cuando habla de los ex detenidos-desaparecidos en Argentina:

> "Ellos cargan sobre sus espaldas el hecho de haber "sobrevivido", estigma que moviliza ideas ambiguas sobre la "suerte" o la sospecha de "por algo será". Están vivos para relatar aquello de lo cual "es mejor no hablar": por un lado la lucha armada y la militancia de los setenta, por otro, las aberraciones de la tortura, la deshumanización de los centros clandestinos de detención, las respuestas individuales ante una situación límite" (Catela, 2000: 73 – 74)

En segundo lugar y justamente por lo dicho hasta aquí, porque no es la selección del investigador la que ha de determinar quiénes serán sus "testimoniantes". Ni la condición de investigador audaz, ni otro tipo de característica exclusiva de éste son condiciones suficientes para el testimonio. Ello da cuenta de que el enfoque del modelo cientificista, según el cual sería necesario imponer un distanciamiento ante el "objeto de investigación" como si el investigador pudiera operar a la distancia ante hechos que, por el contrario suscitan todo tipo de afectos y convocan su cercanía y su involucración, no responde a las demandas y retos de la escucha.

Ahora bien, es importante contrastar este lugar de cercanía e involucración al que convoca la escucha, con lo que supondría familiarizar un pasado traumático. Como han señalado Izquierdo y Cruz, las prácticas de familiarización con el pasado traumático "poco contribuyen a que las víctimas se apoderen del horror no sólo recordándolo sino también entendiéndolo" (Izquierdo, 2008: 200; Cruz, 2005). Y es que, Izquierdo invita a la extrañeza y al distanciamiento, no frente a la víctima sino respecto al pasado como condición para una elaboración de los traumas precedentes[3], postura

3 En relación con este tema ver el interesante trabajo de Beatriz Sarlo (2005)

que va de la mano con una deconstrucción tanto del lugar de legislador del historiador como de la concepción de la identidad como a-histórica:

> "Concebir el pasado como un lugar habitado por interlocutores implica abrirse a la otredad, es decir, reconocer la alteridad del antecesor […] Incentivar esa alteridad es un primer paso para que la víctima pueda hacerse cargo de la dimensión temporal de su identidad […] Desde esta posición que niega la existencia de un sujeto unificado en el tiempo es plausible que la víctima historice su dolorosa experiencia y comience a capturar reflexivamente su pasado" (Izquierdo, 2008: 204)

La invitación a entablar una relación de extrañeza con el pasado, supone el reconocimiento de la responsabilidad del historiador y del cientista social a la hora de reflexionar sobre la actividad que desarrolla. Esta responsabilidad será mucho más demandante en donde el dolor y el sufrimiento se han instalado por años a través de impunidades perpetuas y con permanentes afrentas contra la dignidad humana. En esa medida es una extrañeza que no emerge del distanciamiento de una pretendida objetividad, sino del reconocimiento de su lugar ético y político posible a través de su involucración y cercanía con la alteridad. Si la invitación de Izquierdo es a avivar el malentendido y a no enterrar el pasado bajo la lápida de una interpretación definitiva, habrá que reconocer que éste será posible, siempre y cuando se pueda entrever que el dolor y el sufrimiento del otro también impactan a quien lo escucha[4].

Un panorama tal remite así a una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de lo testimonial y abre la pregunta por los factores que intervienen en la enunciabilidad, en general, y por aquellos que materializan la disposición de las víctimas de hechos de situaciones límite para hablar, en particular. Tal como ha señalado Pollak, el carácter del enunciado varía según las distintas formas de lo testimonial: "desde la exposición judicial hasta el relato de vida solicitado, pasando por la obra o el artículo autobiográfico, o aún las entrevistas recabadas en el marco de una investigación cualitativa" (Pollak, 2006: 55) plantean escenarios de encuentro entre la disposición de la víctima a hablar y sus posibilidades de ser escuchado. Es así que este marco de narrabilidad de las experiencias límite estaría constituido por las condiciones subjetivas y sociales tanto del "testimoniante" como de su escucha.

Esto plantea la necesidad de reflexionar sobre las relaciones que cada sociedad establece con su pasado, interrogando además el lugar mismo de la oralidad al interior de dichas relaciones (Joutard, 1999: 14). Como se sabe, ya desde el siglo XIX esta relación ha estado mediada por el relato "oficial" que apuntaba a la construcción de homogeneidad y unidad alrededor de la historia nacional. La oficialidad del relato de nación y la presunción de cientificisismo que lo validaba funcionaba en un esquema de valoraciones de los relatos sobre el pasado en el cuál estos eran considerados o excluidos por ser o no funcionales a los intereses de las élites decimonónicas o a las presunciones del objetivismo historiográfico. Si bien ahora, terminando la primera década del siglo XXI, los relatos sobre el pasado son un poco más heterogéneos, el esquema de valoración perdura junto con los anhelos de una verdad más incólume, más real, más verdad.

Esta lógica de valoración queda en evidencia en el largo trayecto de discusiones en torno a los usos de los testimonios de víctimas de violencia política en América Latina en la investigación en ciencias sociales. La discusión se expresa bien

4 Nathan Wachtel al comentar un libro de una escritora francesa que recolecta relatos autobiográficos de mujeres y hombres que durante su infancia habían perdido a sus padres en los campos de exterminio se pregunta "Un libro escrito con lágrimas que sólo se puede leer a través de las lágrimas, ¿es un libro de historia? ¿Lo vivido, lo puro y trágico vivido, se puede (y se debe) conceptualizar? Philipe Joutard comenta a Wachtel y señala que dicho libro "nos propone una lección de método: por medio de la encuesta oral, hace comprender un fenómeno que ciertamente conocíamos, pero que ningún documento escrito permitía hasta el presente analizar: el traumatismo infligido a una generación e incluso a varias generaciones", y agrega que "ninguna historia de vida puede ser leída como un simple libro de historia" (Joutard, 1999: 184)

en los avatares de la publicación en 1983 de la entrevista de Elizabeth Burgos Debray Me llamo Rigoberta Menchú, las polémicas suscitadas por David Stoll (1999) quien acusara a Menchú de tergiversar la verdad y las revelaciones que hiciera el historiador guatemalteco Arturo Taracena (1999) sobre las omisiones que habría efectuado Burgos Debray en la entrevista a Menchú. Evidentemente las polémicas sobre el testimonio de Menchú han dado pie a consideraciones de orden teórico sobre la verdad, de orden metodológico sobre la entrevista, e incluso de orden ético sobre el lugar del entrevistador (Burgos Debray 2002). Sin embargo poco se ha ahondado sobre aquello que estaría en el fondo de la episteme moderna y que pondría en debate el lugar de las ciencias sociales como legitimadoras de un cierto régimen de verdad. Se trata sin duda de un punto que convoca más a una reflexión de orden político sobre la gestión del conocimiento y que atañe a las responsabilidades del investigador como legislador y experto (Bauman, 1997).

No se trataría ya más de seguir sosteniendo la diferencia entre lo verídico y lo verdadero, sino justamente de la ruptura de este esquema de juzgamiento y de la supuesta autoridad que dispondría de los criterios para calificar el grado de verdad que entraña cada testimonio. La mirada crítica a este esquema del juez supremo puede permitir que el acercamiento al testimonio de las víctimas sea considerado no por ser la versión más fiel al pasado[5], sino por la relevancia ética que plantea su escucha.

Saúl Friedlander en la introducción a una compilación de textos sobre los límites de la representación (publicada en inglés en 1992 y luego en español tan sólo hasta 2007), analiza el clásico y discutido texto de Lyotard (1988). Lyotard reflexiona sobre el Holocausto judío como si este hubiese sido un terremoto capaz de destruir todos los elementos de medición por lo que los investigadores no habrían tenido posibilidad de enterarse de su ocurrencia, pero en donde, sin embargo en el "hombre común" quedaría el recuerdo de que habría ocurrido algo indefinido. Al respecto Friedlander considera que:

> "[…] por un lado, nuestras tradicionales categorías de conceptualización y representación bien puede ser insuficientes, y nuestro lenguaje mismo bien puede ser problemático. Y por otro lado, frente a estos sucesos sentimos la necesidad de contar con algún relato estable; un campo infinito de discursos posibles plantea la cuestión de los límites con marcada severidad" (Friedlander, 2007: 27)

Sin embargo, esta necesidad de un relato estable opaca la posibilidad de una crítica a las formas autoritarias de conocimiento sobre el pasado (y que reclaman dentro de esa estabilidad una verdad hegemónica y un pasado al cual sería posible acceder a través de ciertos "métodos") y niega con ello la posibilidad de la multiplicidad de sentidos y de la interpretación[6]. Al respecto, Hayden White, en la misma compilación hecha por Friedlander, plantea algunas cuestiones que amplían la discusión.

White parte de la idea de que "en toda representación de fenómenos históricos hay una relatividad irreductible. Dicha relatividad es una función del lenguaje que se usa para describir –y por ende para construir– sucesos del pasado en tanto posibles objetos de explicación y de comprensión" (2007: 69). Arguye que, al igual que las afirmaciones objetivas, los relatos son entidades lingüísticas y pertenecen al orden del discurso articulándose por lo tanto como entramados históricos. El discurso histórico tradicional supondría que, sigue White, "hay una diferencia crucial entre una "interpretación" de los "hechos" y un "relato" sobre los mismos, una diferencia que se aprecia en la recu-

5 Tal como subraya Joutard, el desinterés en la historización de las memorias se mueve en la misma lógica que la de aquellos que niegan las torturas, las desapariciones y los genocidios (1999: 10) Al respecto, Lyotard también dirá que una búsqueda de totalidad y consenso al estilo de *una* verdad termina siendo el fundamento mismo de los emprendimientos fascistas (Lyotard, 1988)

6 En ese sentido, es interesante analizar la posición de Jenkins quien señala que lo que en último extremo determina la interpretación va más allá del método y la evidencia, y descansa en la ideología (Jenkins, 1991)

rrencia de las nociones de relato “real” (opuesto a “imaginario”) y relato “auténtico” (opuesto a “falso”) (Ibíd., 72). En ese sentido, desde el punto de vista de White, y al reflexionar sobre el negacionismo del holocausto Nazi, la condición para entender un relato como inaceptable es justamente entenderlo en sus tramas de lenguaje.

Ello lleva a entender además que “lo inaceptable” aparece como tal en una valoración ética o moral y no necesariamente como un problema de verdad. Así, un relato sobre una experiencia límite contado en forma “cómica” puede ser empezado a considerarse como “válido” o ser rechazado si el sistema de valores morales de la sociedad en la que se inscribe dicho relato lo permite. De igual forma, un relato contado en forma solemne pero que atente contra la dignidad de las víctimas puede ser rechazado o validado.

Empero, justamente por lo dicho hasta aquí, es posible pensar que no son las tramas de lenguaje subrayadas por White lo esencial para que un relato sea “aceptable” en una sociedad, sino las valoraciones que dicha sociedad hace sobre el relato, el lugar que ocupa el relator y la postura ética y política que guía su actividad. Acaso se podría pensar que dependería en mucho, del poder de persuasión de cada relato para posicionarse en ese régimen de aceptabilidad (Aranguren, 2007); pero acaso se podría también suponer que no depende plenamente de este entramado discursivo, sino de lo que “el relator” considera que debe ser puesto en esa trama de discurso. La postura ética y política del constructor de ese relato, será significativa en la definición de la trama y el contenido de su narración. La capacidad de persuasión es posterior a la elección del lugar desde donde se elige narrar –escribir– esta historia. Aunque no por ello es irrelevante.

Michel de Certeau en las primeras páginas de La Escritura de la Historia (1993) plantea justamente que esta escritura y esta historia –la historiografía– se construyen y se sostienen en las inscripciones de un discurso de poder que hace al otro –lo narra–terreno colonizado. Lo que subraya De Certeau es por lo tanto el problema político que entraña la escritura de la historia en tanto silenciamiento, rechazo, exclusión y ficcionalización del sujeto, de su cuerpo y de la enunciación de su palabra.

Con todo, los planteamientos de White remiten a varios niveles de discusión sobre la posibilidad de representatividad del Holocausto en general y de las experiencias límite en particular. Así, White reflexiona en torno a la postura según la cual las experiencias como el Holocausto son irrepresentables en el lenguaje. Ello lo lleva a analizar ampliamente los planteamientos desarrollados por Berel Lang quien señala que en lo que respecta al genocidio habría que contar solamente los hechos, pues de lo contrario se caería en un discurso figurativo y en una estilización o esteticismo del suceso[7]. Lo que plantea Lang es que sólo una crónica de los hechos tendría la autoridad para narrar este tipo de hechos, pues de lo contrario se caería en los peligros de la narrativización y la relativización de la narración. Sin embargo, Lang propone una suerte de tercera vía e invocando el concepto de escritura intransitiva de Roland Barthés[8] propone que el autor no escriba para dar acceso a algo que es independiente tanto del autor mismo como del lector, sino que “se escriba a sí mismo”:

> En la visión tradicional se piensa que el escritor primero mira un objeto con ojos ya expectantes y estructurados, y luego de haber mirado, representa lo que vio en su propia escritura. Para el escrito que se escribe a sí mismo, en cambio, el hecho de escribir se vuelve en sí el medio del mirar o del comprender, no un espejo de algo autónomo, sino un acto y un compromiso, una activi-

7 Sontag reflexionando sobre la fotografía de hechos de violencia, subraya como ésta ofrece señales encontradas, pues dice a un tiempo: “Paremos esto, nos insta. Pero también exclama: ¡Qué espectáculo!” (2003: 90)

8 Barthés ofrece una tercera posibilidad frente a las voces activa y pasiva: la voz media del griego antiguo: mientras que en la voz activa y la pasiva se supone que el sujeto del verbo es externo a la acción, ya sea como actuante o como objeto de la acción, en la voz media se supone que es interno a la acción (Barthés, citado por White, 2007: 84)

> dad y una acción antes que un reflejo o una descripción" (Lang, citado en White, 2007: 83)[9]

Sin embargo, la perspectiva de White y Lang pierden de perspectiva lo que Michel de Certeau subraya con vehemencia y es que la escritura está aunada al silenciamiento de otras formas de sentido paradójicamente como forma de hacer enunciable "el mundo" de "el otro":

> "Una estructura propia de la cultura occidental moderna se indica sin duda en este tipo de historiografía: La inteligibilidad se establece en relación al "otro", se desplaza (o "progresa") al modificar lo que constituye su "otro" […]. A través de variantes, heterónomas entre ellas […], se desarrolla una problemática que elabora un "saber decir" todo lo que el otro calla, y que garantiza el trabajo interpretativo de una ciencia ("humana") al establecer una frontera que la separa de la región donde la espera para darse a conocer" (1993: 17).

Ahora bien la problematización de esta inteligibilidad que "sabe decir" lo que el otro calla, es particularmente significativa cuando se analizan las condiciones de posibilidad de lo narrable en torno a situaciones límite. Está vinculado con el hecho de que la eventualidad del enunciado testimonial acerca de la experiencia en torno a situaciones límite está cargada de silencio. La emergencia del silencio, lejos de entenderse como el olvido, conlleva una forma de representación de lo traumático ante la insuficiencia de las palabras para dar cuenta de la magnitud de una situación límite. Al mismo tiempo puede ser expresión de las formas de inscripción de los hechos violentos y reflejo así del poder de las intenciones deliberadas de los perpetradores de tales hechos, y en cuyo caso se podría explicar como el éxito del silenciamiento a través de las prácticas de dolor, muerte y desaparición. En un sentido similar a este, el silencio puede ser el resultado de la vigencia de las situaciones de violencia ante lo cual entrará a reflejar miedo y la necesidad de preservar la propia vida. También y aunada a las situaciones ya descritas, el silencio será una forma de protección, ya ante las amenazas de una violencia vigente, ya ante la necesidad de preservar unas condiciones psíquicas, morales o sociales alcanzadas a través de una historia personal que se narra sin hacer necesariamente referencia a episodios relacionados con la situación límite.

## Lo indecible

El silencio puede constituirse como expresión de un límite para acceder a una supuesta necesidad del investigador social que anhela la comunicabilidad de sus entrevistados, justamente porque parte de que el silencio es nada, vacío. Evidentemente, con ello el imperativo de comunicar cuestiona la legitimidad del silencio, y erradica cualquier posibilidad de reconocer allí una interioridad. Tal imperativo "no deja tiempo para la reflexión ni permite divagar […] reclama urgencia, transforma al individuo en un medio de tránsito y lo despoja de todas las cualidades que no responden a sus exigencias […] La ideología de la comunicación asimila el silencio al vacío, a un abismo en el discurso y no comprende que, en ocasiones, la palabra es la laguna del silencio" (Le Breton, 2006: 2). De ahí que perfectamente la palabra pueda emerger una y otra vez en un ciclo monótono y repetitivo sin tener la posibilidad de ser escuchada, asimilada y respondida, pues ante el ruido del mundo, la palabra se torna incluso, insuficiente. La palabra se convierte así en monotonía: "un murmullo permanente y sin contenido relevante, importante tan sólo en su forma: su presencia incesante nos recuerda que el mundo sigue y seguirá existiendo"

9 La lectura que Lang hace de la escritura intransitiva, como bien recuerda White, pasa por alto que Barthés la empleó para caracterizar las diferencias entre el estilo dominante de la escritura modernista y el estilo del realismo clásico, de allí que White plantee que las falencias que se encuentran al intentar analizar la representación de experiencias límite como el Holocausto son el producto de "una concepción del discurso demasiado apegada a un realismo que resulta inadecuado para representar sucesos que son en sí de carácter "modernistas" como el Holocausto" (White, 2007: 86) Evidentemente con ello White omite dar respuesta al debate sobre los límites de la representación.

(Le Breton, 2006: 4). Inserta en la comunicación en tanto que "ideología moderna" se convierte en ratificación de las posiciones –emisores y receptores– de los individuos, "delimita, como si de un servicio público se tratara, los espacios en los que puede sentirse seguros: "Tú estás ahí, existes porque me oyes, y yo existo porque te hablo" (Ibíd.: 4)

Sin embargo, la palabra también puede constituir un poderoso antídoto contra el autoritarismo y la represión que busca imponer el silencio –el silenciamiento– de voces disidentes. Un recurso ante las intenciones de los totalitarismos que restringen la circulación colectiva de significados y pensamientos. Es este otro silencio, el impuesto con violencia y terror, el inscrito con dolor y sufrimiento el que impone límites a lo decible; su emergencia es también diciente de las barreras impuestas a la palabra. La presencia de este silencio también testimonia. De ahí que el silencio no sea el sobrante del testimonio, el vacío incómodo de la entrevista por llenar, sino contenido de las condiciones de producción del relato.

Tales condiciones de producción incluyen tanto la liberación del "ruido de la comunicación moderna", la restauración de la palabra silenciada y la restauración del silencio en la disposición de una escucha abierta, como las condiciones personales del testimoniante. El sujeto que testimonia bien puede retener su palabra también como una forma de mantener ciertas condiciones psíquicas o morales o como una manera de mantener el control de la interacción con el otro que escucha. Como bien expresa Le Breton, esta retención "concede un cierto distanciamiento a la espera del momento más favorable, sin tener que exteriorizar la eventual vulnerabilidad o las propias dudas" (2006: 59). O también constituye la protesta, la resistencia a entrar en un orden comunicacional que lo violenta, lo burla o lo humilla y por lo tanto diciente de otro orden simbólico[10] a través del cual se gestiona lo indecible.

Indudablemente el lugar del otro que escucha se torna determinante para comprender lo que el silencio estaría expresando; bien puede dar cuenta de la imposibilidad del testimoniante de encontrar en ese otro un interlocutor válido para su narración, o bien puede reflejar la resistencia a ser usado en la extracción[11] de historias de vida, de relatos de dolor y sufrimiento para beneplácito del recolector y para la construcción de un saber[12]. En un escenario donde predomina esta perversa lógica de la sustracción, pero donde a la vez existe una necesidad de la palabra se crea, como bien retrata Castillejo para el caso de Sur África, "una profunda ironía y una tragedia: la de querer hablar para sanar y al mismo tiempo evitarlo, la de querer ser reconocido manteniéndose en la invisibilidad" (Castillejo, 2005: 55). En este tipo de casos, poco ajenos a las situaciones latinoamericanas, el testimonio que se "recolecta" como parte de la investigación en ciencias sociales, si bien fractura las barreras de los silencios, puede terminar recolonizado, desfigurado y desterrado, haciendo del "reconocimiento" de las víctimas y de su dolor "una realidad vaga, una serie de dispositivos

10 El lugar de lo simbólico y su imposibilidad de ser gestionado, es desarrollado, para el caso Colombiano por María Victoria Uribe (2004), en especial en el capítulo: "Las masacres como síntoma social". De igual manera pero en relación con el arraigo del dolor en el terreno simbólico y la consecuente potencia de la acción simbólica en el "debilitamiento" del dolor es trabajado por Le Breton, (1999: 90).

11 Al respecto, es importante considerar los planteamientos desarrollados por Alejandro Castillejo en relación con el rol del antropólogo cuando se enfrenta al silencio y al dolor de los demás. Las reflexiones de Castillejo, desarrolladas en el marco de su experiencia de trabajo en Suráfrica apuntan a señalar la necesidad de reflexionar éticamente sobre el lugar que ocupa como académico en este escenario y sobre las prácticas extractivas de voces, historias y testimonios que han enmarcado el escenario contemporáneo surafricano. La propuesta de Castillejo apunta a una ética de la colaboración (Castillejo, 2005: 55) Ludmila da Silva Catela por su parte recuerda la importancia de "devolver" el relato de las entrevistas a los entrevistados (Catela, 2004)

12 Bien lo señala Michel de Certeau: "En Occidente, el grupo (o el individuo) se da autoridad con lo que excluye (en esto consiste la creación de un lugar propio) y encuentra su seguridad en las confesiones que obtiene de los dominados (constituyendo así el *saber* de otro o sobre otro, o sea la ciencia humana)" (1993: 19).

inventados por el experto para legitimarse, en la cual las voces de los sobrevivientes –a menudo fuera de contexto– llenan los "vacíos" dejados en sus textos" (Ibíd.: 55).

Puede entonces emerger el silencio o miles de palabras, pero ambos pueden ser insignificantes por la ausencia de oyentes, por el ruido del mundo, por no encontrar nada que autorice social y moralmente a testimoniar. Las vibraciones de la palabra del testimoniante chocan ante la imposibilidad de resonar en el otro, su silencio tampoco hace eco en la escucha. La buena voluntad de la escucha, en todo caso, no es suficiente para hacer inteligible lo inimaginable: "El silencio ensordecedor que rodea el escenario del suceso y su memoria supone una confrontación con lo indecible, con la retorsión de la palabra, que se va diluyendo en un silencio que no es más que la forma extrema del grito" (Le Breton, 2006: 82)

Si las condiciones que hacen posible el sentido han sido destruidas por lo que supone esta experiencia límite, es decir si, justamente por ser una experiencia que traspasa los límites de la comprensión, se fracturan las posibilidades de lo narrable y la viabilidad de una lengua inteligible, no emergerá otra cosa sino "el abismo insondable que compele al hombre al mutismo ante tal cantidad de horror" (Ibíd.: 82), es decir el vacío. Ya Blanchot (1969) había hecho referencia al hecho de que, dado que en este tipo de casos lo único que entra en el marco de narrabilidad es del orden de lo incomprensible, estas experiencias sólo pueden ser captadas en su indecibilidad.

Gabriel Gatti, poniendo en tensión la posibilidad de captar el sentido de la desaparición forzada de personas y analizando lo que implicaría pensar en que esta captación de sentido fuera atribuida al lugar del "ex - detenido desaparecido" como una forma de hacer visible lo invisible, señala que en esa atribución de sentido al no-sentido, el rasgo distintivo de esta experiencia límite –su no sentido– se pierde: "Si los subalternos se centran; si los balbucientes empiezan a hablar claro; si los deslenguados hablan en lenguas oficiales; si los desexiliados o los insiliados se hacen ciudadanos o, en fin, si las tensiones que rodean a la figura del detenido-desaparecido se resuelven, estas peculiares y (desde el punto de vista sociológico) monstruosas entidades serán, es cierto, más fácilmente entendidas, pero, también lo es, serán entendidas con menos rigor: dejarán de ser lo que son" (Gatti, 2006: 31).

En ese sentido Gatti plantea que, si bien hacer visible lo invisible es un acto de "justicia política", no será tanto de "justicia epistémica", pues

"lleva el fenómeno más allá —o lo deja más acá— de la lógica que le corresponde; visibiliza lo que no puede serlo. Al eliminar de la figura del detenido-desaparecido uno de sus datos característicos —las tensiones que introduce en la representación— no sólo se los convierte en otra cosa, sino que, y sobre todo, se obvia que en esa tensión, en esa pelea con los dispositivos hechos para representar las cosas, está buena parte de su naturaleza" (Ibíd.: 31)

Gatti opta por recurrir entonces a la noción de vacío: "algo que es pero no se puede ver, algo que existe, en donde hay cosas, pero cosas que siempre escapan del estatuto que le damos a las cosas y que siempre escapan de los instrumentos que inventamos para pensar las cosas. Un espacio habitable; pero a todas luces irrepresentable" (Ibíd.: 31). Este lugar del vacío, existe pero es irrepresentable; no es la inexistencia de sentidos, sino "la existencia de cosas que rehúyen del sentido" (Ibíd.: 32). El lugar del vacío invoca no la imposibilidad de narrar, sino la posibilidad de dar cuenta de la incomunicabilidad. Las palabras sólo podrán dar cuenta del borde, del límite; una frontera que puede ser transitada pero no traspasada por lo narrable, que bordea las costas de ese inaprehensible mar de horrores y de lugares imposibles; tendrán que ser dicientes de esa imposibilidad porque no hay una inteligibilidad capaz de dar sentido al horror, no hay palabras con tal "virulencia expresiva": "Hasta las palabras más duras no alcanzan esos límites, expresan una realidad a la medida del hombre, en los confines de su entendimiento" (Le Breton, 2006: 83).

Al dar cuenta de esta "catástrofe lingüística", en consonancia con los planteamientos de Gatti, el

testimonio no estaría renunciando a su utilidad jurídica, política y social. Al contrario, justamente por ello, por su vacilación y su límite, sería expresivo de la fuerza misma del hecho violento, reflejo de la magnitud de una ruptura efectuada en el terreno mismo de lo representable; puesta en cuestión de la razón, puesta en evidencia de la incapacidad para que el otro en su escucha pueda proferir desde la atalaya de su análisis: "ah, ya entiendo"[13]. Esta puesta en cuestionamiento de la inteligibilidad, convoca a la emergencia de una ética de la escucha que deja de enfrentarse a lo indecible y lo siniestro, explorando a tientas una oscuridad que se iluminaría de pronto con una nueva representación, con un nuevo juego de lenguaje, sino que se pone ante el otro, ante su dolor reconociendo los límites de lo inteligible. Invadido en su conciencia ética podrá situar la imposibilidad de hacer comprensible tanto dolor y muerte, la inconmensurabilidad será la puerta de entrada de su análisis, el conjuro contra el olvido. Es, con ello, también la dirección para dejar de enfrentar al testimoniante a la reiteración del padecimiento ante el fracaso del lenguaje, es por lo tanto otro diálogo, sostenido en otras formas de preguntar e incluso en otros contenidos del interrogante; nuevas pausas para el silencio, nuevo lugar para abrir camino al vacío.

Con todo, tal como hemos dicho, el silencio no es, estrictamente, vacío, nada. El silencio también es la respiración entre las palabras, la condición de posibilidad de entablar un vínculo comunicativo, la apertura momentánea de una mirilla que permite entrever la indecibilidad. El silencio, de tal forma, es como el lapsus del lenguaje, emergencia de una pequeña ventana al inconsciente (Nasio, 1996), pero en este caso, emergencia del intersticio, límite de la palabra y a su vez condición de posibilidad de lo narrable. Un enunciado que "nace del silencio interior del individuo, de su diálogo permanente consigo mismo" (Le Breton, 2006: 7), completado por los ritmos del intercambio conversacional, "la voz, las miradas, los gestos y la distancia que se mantiene con el otro también contribuyen al fluir de los significados" (Ibíd.: 14)

La necesidad de una ética de la escucha no es pues un punto menor en este escenario. Es realmente el punto de partida de una propuesta de investigación que persiga reflexionar sobre las experiencias subjetivas en torno a situaciones límite. Esta ética re-sitúa los lugares comunes de las entrevistas y abre la reflexión sobre la necesidad de decolonizar epistémica y metodológicamente[14] el "trabajo de campo".

## Ante la escucha de sí o de la resonancia de (los) sentido(s)

En la reflexión que brindan Elizabeth Jelin y Susana Kaufman acerca del trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación "Memorias de la Represión" en relación con la forma en que se involucra el lugar de la subjetividad de los investigadores que participaron en el proyecto de investigación sobre la memoria en escenarios de terrorismo de Estado, las autoras subrayan que frente a temas como la represión y la violencia política, las pérdidas y las experiencias dolorosas, esta "subjetividad" no puede ser omitida: "Estamos en presencia de investigaciones ancladas en el compromiso político y afectivo […] Los sentimientos, los límites personales y la involucración debían ser incorporados en el proceso de investigación mismo" (Jelin y Kaufman, 2006: 187).

13 Algo similar es señalado por Sontag en relación con la fotografía cuando dice: "Las fotografías objetivan: convierten un hecho o una persona en algo que puede ser poseído. Y las fotografías son un género de alquimia, por cuanto se las valora como relato transparente de la realidad" (2003: 94).

14 En ese sentido vale la pena reflexionar sobre los planteamientos de Susan Sontag en relación con la fotografía que *expone* y *ofrece* el dolor de los demás. Al respecto dice: "la exhibición fotográfica de las crueldades infligidas a los individuos de piel más oscura en países exóticos continúa con esta ofrenda, olvidando las consideraciones que nos disuaden de semejante presentación de nuestras propias víctimas de la violencia; pues al otro, incluso cuando no es un enemigo, se le tiene por alguien que ha de ser visto, no alguien (como nosotros) que también ve" (Sontag, 2003: 86) Ello va en consonancia con lo que hemos reseñado de Castillejo (2005) para el caso surafricano.

Una incorporación tal, como se ha señalado hasta aquí supone una reflexión sobre las dinámicas –las posibilidades y los límites– de la involucración. El sujeto ante la escucha también queda expuesto en ese encuentro con el otro, algo de sí se ofrece para entablar ese diálogo y, en la palabra o en el silencio de quien testimonia, su propio ser resuena para intentar hacer enunciable los límites de lo decible.

Jelin y Kaufman dan cuenta de ello cuando señalan que el grupo de investigadores, ya desde el inicio de su trabajo empezaban a entrever el "reto" de "cómo describir y transmitir el sufrimiento, cómo reconocerlo y hacerlo visible, tratando de transformar algo de lo "indecible" en palabras y sentidos" (Ibíd.: 187). Entre las opciones y reflexiones que propone el grupo liderado por Jelin se considera a la observación, el análisis y la narración en primera persona como una forma de incluir la subjetividad del investigador.

Con lo dicho en este texto, hablar de una inclusión de la subjetividad del investigador connota de por sí una cierta contradicción, o acaso una cierta imposibilidad ya que esta no puede ser excluida o desprendida de todo el proceso de investigación, por lo que, realmente, no habría nada que incluir. Sin embargo a lo que hacen referencia Jelin y Kaufman –y de por sí este texto– es proponer que ante dicha imposibilidad de estar fuera o en frente del otro cuando de situaciones límite se trata (y tal vez también en todas las situaciones), es necesario profundizar en la reflexión sobre el lugar que esta subjetividad juega allí. Y no sólo entendiendo dicho lugar como el memorial de las metodologías y los conceptos empleados, sino también como la reflexión sobre los afectos involucrados, sobre las posturas éticas y políticas que guían sus reflexiones, sobre el lugar de poder que lo constituye como "legislador", "experto" o "traductor". Y sobre todo, sobre la reflexión crítica que pueda hacer en relación a todo lo anterior, considerando los límites y limitaciones que trazan los significantes que, como lugares comunes, se inscriben y se escriben a lo largo de informes de investigación o artículos académicos.

La consideración de estas fronteras implica entonces que el investigador, ante la escucha, descubra que no es posible decirlo todo de sí mismo, ni saber todo del otro, que hay una intimidad que se reclama siempre. Secretos, dignidades y memorias que no son "comunicadas" por la necesidad de ofrecer la posibilidad de un mundo distinto al que vemos. El sujeto ante la escucha descubre en la resonancia de su(s) sentido(s) –en su cuerpo y su comprensión– los límites de lo inteligible. No sólo en el relato del otro sino en eso que en sí resuena para sí como doloroso y sufriente o como intimidad y secreto o como silenciamiento impune.

Esta puesta en resonancia, acaso emerja del lado de la escucha como preferible a la puesta en evidencia que emerge en la mirada (la clínica, la científica, la colonial), aunque "cada uno de esos lados también toca al otro y, al tocar, pone en juego todo el régimen de los sentidos" (Nancy, 2007: 13). Es así que el sentir de la resonancia es, como la aisthesis de Aristóteles: un sentirse sentir:

> "Un sujeto se siente: esa es su propiedad y su definición. Es decir que se oye, se ve, se toca, se gusta, etc., y se piensa o se representa, se acerca y se aleja de sí, y de tal modo, siempre se siente sentir un "sí mismo" que se escapa o se parapeta, así como resuena en otra parte al igual que en sí, en un mundo y en otro" (Nancy, 2007: 24)

De ahí que, y siguiendo con Nancy, estar a la escucha sea siempre estar tendido hacia o en un acceso al sí mismo. Lo que resuena, en este sí mismo es también un sentido en relación con el cuerpo que vibra y en relación con el régimen de lo inteligible. En esta última acepción –la del sentido como lo inteligible– es también necesario reconocer su resonancia; su marco de posibilidad viene dado por el resonar de sí en el otro. Sin embargo el "sí mismo" (el del otro y el de sí) no es algo "disponible (sustancial y subsistente) en el que se pueda estar "presente", sino justamente la resonancia de una remisión" (Nancy, 2007: 30). Estar a la escucha es una "presencia de sí", no en

tanto que acceso al sí mismo sino como la realidad de ese acceso, “una realidad, por lo tanto, indisociablemente “mía” y “otra”, “singular” y plural”, así como “material” y “espiritual” y “significante” y “asignificante” (Nancy, 2007: 31).

## Conclusiones

Escuchar supone por lo tanto ingresar a una suerte de espacio del otro y al mismo tiempo ser invadido y penetrado, abierto por dicho espacio. El silencio[15] hace de sí una vibración y una resonancia y dispone la posibilidad de la invasión y la apertura, como en el encuentro de un diapasón ante otro. La resonancia de (los) sentido(s) cuando se está a la escucha es la del propio cuerpo (los sentidos) ante la vibración de otro cuerpo, y el del sentido de sí ante la vibración del otro (el sentido).

Una ética de la escucha podrá erigirse en el reconocimiento de una resonancia tal; condición de posibilidad para empezar a pensar en el(los) sentido(s) de la escucha y en la forma en la que el otro también vibra y resuena en mí[16]. Es pues una puesta en vibración de todo el cuerpo, de todo(s) (los) sentido(s) y por lo tanto una posibilidad de reclamar para esos momentos en los que se está ante la escucha, una experiencia que pone en cuestionamiento nuestra propia corporeidad.

Esta ética de la escucha se sitúa también en una postura deliberante y crítica de un cientificismo que ha colocado al cuerpo en el silenciamiento y que opera en la narración y en la escritura de la historia. Entra en tensión con la entrevista pues descentra el encuentro con el otro del ver y el decir para situarse en una experiencia corporal, ya como una semiología práctica (Grosso, 2007), ya como el retorno de lo rechazado, “de todo aquello que en un momento dado se ha convertido en impensable para que una nueva identidad pueda ser pensable” (De Certeau, 1993:18).

Las reflexiones sobre las condiciones de posibilidad de esta escucha en resonancia han sido puestas en consideración en este texto como significativas para una entrada a investigaciones que abordan experiencias de situaciones límite; estas reflexiones no pueden ser más las evaluaciones de una investigación acabada sino los cuestionamientos que surgen en el punto de partida de ésta.

15 El silencio para Nancy, se entiende en ese sentido no sólo como una privación, sino como una disposición de resonancia: “un poco –y hasta exactamente– como cuando, en una condición de silencio perfecto, uno oye resonar su propio cuerpo, su aliento, su corazón y toda su caverna retumbante” (Nancy, 2007: 46) En un sentido similar ver: Agamben (2003). El mismo Agamben proclama como problema político esencial cómo es que se hace posible cierto hablante, cómo es que éste llega a emerger bajo los imperativos normativos de un Otro que está en constante cambio según el devenir histórico. Agamben considerará que el testimonio puede ser pensado entonces por sus efectos políticos en virtud de esa relación con ese Otro. El testimonio será pensado como el “sistema de las relaciones entre el dentro y el fuera de la *langue*, entre lo decible y lo no decible en toda lengua; o sea, entre una potencia de decir y su existencia, entre una posibilidad y una imposibilidad de decir” (2000: 151-152).

16 Al respecto, es interesante confrontar algunos de los planeamientos de La Capra (2007) en relación con el concepto de transferencia en psicoanálisis.

## Bibliografía


Agamben, Giorgio, 2000, Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo, Valencia, Pre-textos.

Agamben, Giorgio, 2003, El lenguaje y la muerte: un seminario sobre el lugar de la negatividad, Valencia, Pre-Textos.

Aranguren, Juan Pablo, 2007, “Emergencias subjetivas y persuasiones del cuerpo: recorridos por la biopolítica en el capitalismo global”, Ponencia presentada en las Jornadas Internacionales Biopolíticas después de Foucault, Buenos Aires, Universidad Nacional de San Martín y Centro Franco Argentino de Altos Estudios.

Bauman, Zigmunt, 1997, Legisladores e intérpretes, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes

Blanchot, Maurice, 1969, L'entretien infini, Paris, Gallimard.

Burgos Debray, Elizabeth, 1983, Testimonio. Me llamo Rigoberta Menchú, Premio Casa de las Américas, La Habana, Ediciones Casa de las Américas.

Burgos Debray, Elizabeth. 2002. "Memoria, transmisión e imagen del cuerpo" en Nuevo Mundo Mundos nuevos, 2. http://nuevomundo.revues.org/document537.html

Castillejo, Alejandro, 2005, "Las texturas del silencio: violencia, memoria y los límites del quehacer antropológico", Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales, N. 9, enero –junio, pp. 39 – 59.

Catela, Ludmila da Silva, 2000, "De eso no se habla. Cuestiones metodológicas sobre los límites y el silencio en entrevistas a familiares de desaparecidos políticos", Historia, Antropología y Fuentes Orales, 2, 24, 69 – 75.

Catela, Ludmila da Silva, 2004, "Conocer el silencio. Entrevistas y estrategias de conocimiento de situaciones límite". Oficios terrestres, X, 15/16.

Cruz, Manuel, 2005, Las malas pasadas del pasado. Identidad, responsabilidad, historia, Barcelona, Anagrama.

De Certeau, Michel, 1993, La escritura de la historia, México, Universidad Iberoamericana – Departamento de Historia.

Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, 2000, Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Valencia, Pre-Textos.

Friedlander, Saúl, 2007, "Introducción", en: Friedlander, Saúl (comp.), En torno a los límites de la representación, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, pp. 21 – 46.

Gatti, Gabriel, 2006, "Las narrativas del detenido-desaparecido (o de los problemas de la representación ante las catástrofes sociales)", CONfines, 2/4, agosto – diciembre, pp. 27 – 38.

Grosso, José Luis, 2007, "El revés de la trama. Cuerpos, semiopraxis e interculturalidad en contextos poscoloniales", Arqueología Suramericana/Arqueologia Sul-Americana, 3, 2, 184 – 212.

Izquierdo, Jesús, 2008, "La memoria del historiador y los olvidos de la historia", en: Jesús Izquierdo y Pablo Sánchez (eds.), El fin de los historiadores. Pensar históricamente en el siglo XXI, Madrid, Siglo XXI, pp. 179 – 208.

Jelin, Elizabeth y Kaufman, Susana, 2006, "Diálogos intergeneracionales en un grupo de investigación sobre memorias: algunas reflexiones", en: Jelin, Elizabeth y Kaufman, Susana (comps.), Subjetividad y figuras de la memoria, Buenos Aires y Nueva York, Siglo XXI Editora Iberoamericana y Social Science Research Council, pp. 183 – 197.

Jenkins, Keith, 1991, Re-thinking History, Londres y Nueva York, Routledge.

Joutard, Philippe, 1999, Esas voces que nos llegan del pasado, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina.

La Capra, Dominick, 2007, "Representar el Holocausto, reflexiones sobre el debate de los historiadores", en: Friedlander, Saúl (comp.), En torno a los límites de la representación, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, pp. 171 – 198.

Le Breton, David, 1999, Antropología del dolor, Barcelona, Seix Barral.

Le Breton, David, 2006, El silencio. Aproximaciones, 2ª edición, Madrid, Sequitur.

Levi, Primo, 2005, Trilogía de Auschwitz, Buenos Aires, El Aleph.

Lyotard, Jean Francois, 1988, La diferencia, Barcelona, Gedisa.

Nancy, Jean-Luc, 2006, A la escucha, Buenos Aires, Amorrortu.

Nasio, Juan David (1996), Los gritos del cuerpo, Buenos Aires, Paidós.

Pollak, Michael, 2006, Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite, La Plata, Ediciones Al Margen.

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

Sontag, Susan, 2003, Ante el dolor de los demás, Buenos Aires, Alfaguara.

Stoll, David, 1999, Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans, Colorado, West view Press.

Taracena, Arturo, 1999, "Arturo Taracena rompe el silencio: entrevista a Arturo Taracena sobre Rigoberta Menchú" en El acordeón. Suplemento cultural de El Periódico. Guatemala, 10 de enero.

Uribe, María Victoria, 2004, Antropología de la inhumanidad. Un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia¸ Bogotá, Norma.

White, Hayden, 2007, "El entramado histórico y el problema de la verdad" en: Friedlander, Saúl (comp.), En torno a los límites de la representación, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, pp. 69 – 91.