

FANTASMAS DE LA DICTADURA

Una etnografía sobre apariciones,
espectros y almas en pena

MARIANA TELLO WEISS

[kamchatka]

laovejaroja

OBRAS RECIENTES

ENSAYO

Vidas descontadas

EQUIPO VIDES

El Capital de Marx

GUILLERMO ROCHABRÚN

Habitar como un pájaro

VINCIANE DESPRET

Una utopía republicana

GERARDO PISARELLO

Palabras contra el olvido

D. BEORLEGUI Y C. OCHOA (EDS.)

Piedra contra tijera

RUBÉN GONZÁLEZ

Las sin amo

ANTONIO ORIHUELA

La vida en disputa

G. GATTI Y J. PERIS-BLANES (EDS.)

Aprender

KLAUS HOLZKAMP

Pechos

CAMILLE FROIDEVAUX-METTERIE

El museo,

¿un proyecto inacabado?

JESÚS CARRILLO

Crítica de la razón puta

PAULA SÁNCHEZ PERERA

POESÍA

Reformas carnales

MARI LUZ ESTEBAN

Huracanes en la periferia

ÁNGELA MARTÍNEZ FERNÁNDEZ

A 6.000 metros de profundidad

BELÉN GARCÍA NIETO

NARRATIVA

La mira del corzo

NATALIA GÓMEZ DEL POZUELO

La victoria

FEDERICA MONTSENY

Café Abismo

SARAH BABIKER

Nada que no sepáis

SÓNIA PINA

CÓMIC

Y un día: Formentera, 1940

V. ESCANDELL, C. TORRES,

V. FERRER Y A. FERRER

Rebelión en la granja

LABOUROT, L'HERMENIER y PARADA

Pastoras guerreras

A. FLÉCHAIS y J. GARNIER

FANTASMAS DE LA DICTADURA



FANTASMAS DE LA DICTADURA

Una etnografía sobre apariciones,
espectros y almas en pena

MARIANA TELLO WEISS

*Fantasmas de la dictadura:
una etnografía sobre apariciones,
espectros y almas en pena,*
de Mariana Tello Weiss.

La colección Kamchatka publica los anejos de *Kamchatka: revista de análisis cultural*, del departamento de Filología Española de la Universitat de València, dirigida por Jaume Peris Blanes y cuyo consejo de redacción y comité asesor pueden consultarse en su página web: <https://ojs.uv.es/index.php/kamchatka/index>

Kamchatka: revista de análisis cultural está indexada en las más importantes bases de datos y repositorios científicos del campo de las humanidades y ciencias sociales y posee el sello de calidad del FECYT desde 2019. Tal como se detalla en las normas de publicación de la revista y la colección, este libro ha pasado por un riguroso proceso de evaluación por pares ciegos, llevado a cabo por doctores especialistas en su campo de estudio.

Esta edición:
La Oveja Roja, 2026
c/ Amparo 76
28012 Madrid
www.laovejaroja.es

Impreso en el Estado español

THEMA: JPVRI, IHMC, 3MPQV-AR-C
ISBN: 978-84-16227-90-7
Depósito Legal: M-25075-2026

El papel que sirve de soporte a este libro ha seguido procesos de elaboración destinados a garantizar una gestión sostenible de los bosques y las reservas acuíferas.

Índice

Introducción	09
<i>Una política de producción de espectros</i>	14
<i>Una etnografía cazafantasmas</i>	27
<i>Hoja de ruta</i>	39
 PARTE I. COMPARENCIAS	43
Despedidas	51
(E)videncias	68
Transiciones	94
(Sin)aparecer	105
Sueños vívidos	126
Hable con ellos	138
 PARTE II. CONVIVENCIAS	155
Vecindad	168
Sos el paisaje más soñado	
(Tucumán, noviembre de 2022)	203
Hospitalidad	217
Agua (Buenos Aires, octubre de 2019)	237
Asedios	253
Uno ochenta	271
 Epílogo	285
Agradecimientos	293
Postfacio	295
Bibliografía	299

Mi mamá Azizita y mi abuela Azize, mi tía Sara, mi abuelo Carlos. Yolanda y Federico, el Lelo y la Lela, Carlos, Cristina y Estela, el Gringo y el Pelusa. Ivonne. Mario, Elba y María Teresa. Hebe, Jorge y Raúl. Pablo. Néstor. Juan. Daniel y María. Adela. Mercedes y Atilio. Pirucha y Julio. Ester, Luis y Gregorio, los cuarenta y tres. El Toto, Pablo, Miriam y Sergio. Hugo, Blanca, Sergio, Laura y Betina. Mi querida Sara. El Negro. La Negrita. El Titi y mi amada Silvia. Victoria y Rodolfo. José Carlos, Cristina, Roberto Joaquín, la abuela Gringa. Lourdes y Francisco. René, Héctor y Ángel. Marta, Juan Carlos y Gladys. Héctor, Claudia y Diego, Elizabeth y Armando. César, Berman, Eduardo, Ilda, Juan Carlos, Carlos, Ada Alicia y Raúl. El Negrito, María Rosa, Pablo, el Nariz, Mantecol y Clara. Freddy, Lila, Ricardo y Luis. Diana y Sebastián, Ángel e Ismenia, y todos aquellos cuyos nombres ignoramos

*perdón por perturbar su descanso
favor de acompañar el nuestro
permiso para seguir escribiendo en sus nombres
gracias por su compañía y su amoroso cuidado*

*(Este libro ha sido, sin querer, una cada vez más larga
invocación de espectros.
A modo de dedicatoria, el conjuro repetido todo este tiempo,
todas estas noches).*

Introducción

El 24 de marzo de 1976, las Fuerzas Armadas dieron un golpe de Estado en Argentina, que inauguró siete años de dictadura militar. Si bien la represión había comenzado tiempo antes en varios puntos del país, a partir de esa fecha se tornó sistemática implementando un método de aniquilamiento del «enemigo interno»¹ (Pontoriero, 2017) que tornaría célebre al régimen: la «desaparición»².

Se estima que durante ese periodo desaparecieron 30.000 personas³ y que existieron alrededor de 600 centros

1 A lo largo de este texto utilizaré comillas para remarcar, en la escritura, las categorías nativas o de los actores, e itálicas para las teóricas y analíticas.

2 Utilizo aquí «desaparición» como categoría nativa; sin embargo, para comodidad de quienes leen y por la cantidad de veces que será mencionada en el texto, solo será entrecomillada esta vez. La «desaparición» de personas es, desde un punto de vista positivista, un eufemismo. Somigliana (2010) sostiene que, en tanto materia, los cuerpos de las personas no desaparecen, sino que son ocultados. No obstante, la categoría identitaria que performa ese acto de «hacer desaparecer» tiene una importancia central en la vida social posdictadura. La persona que «desaparece» se reifica de diferentes maneras por medio de la memoria de quienes la buscan y más tarde la recuerdan y por parte del Estado, dándole consistencia a algo (o a alguien) que ha adquirido una existencia invisible.

3 Dada la clandestinidad en la que actuó el terrorismo de Estado, las cifras en torno a las víctimas de la represión constituyen un terreno de constante actualización y disputa. El número documentado por el Ministerio de Justicia de la Nación arroja un total de 8631 casos denunciados, entre los cuales 7018 son víctimas de desaparición forzada y 1613 víctimas de asesinato. Sin embargo, se ha corroborado que existen aún muchos casos sin denunciar, y se estima que por cada persona denunciada hay dos que no. Por lo tanto, la cifra que toma forma de consigna asciende a 30.000

clandestinos de detención (CCD) situados en comisarías, cuarteles militares, hospitales y otras dependencias públicas, donde permanecieron secuestradas y fueron sometidas a innumerables tormentos. Hoy se sabe que la inmensa mayoría de las personas que desaparecieron corrieron una suerte funesta: un asesinato anónimo y el ocultamiento de sus cuerpos según diferentes métodos. En algunos casos, los cadáveres fueron sepultados en fosas clandestinas situadas dentro de cementerios, en campos pertenecientes a las fuerzas, en descampados; en otros —como la Escuela de Mecánica de la Armada o algunos CCD dependientes del I Cuerpo de Ejército— las personas fueron sedadas y arrojadas aún con vida al mar o al Río de la Plata.

A diferencia de otros países que pasaron por procesos similares y optaron por la amnistía y la «reconciliación», en Argentina lo judicial se estableció como la vía principal a la hora de saldar las deudas con ese pasado. En 1983, el segundo decreto del primer gobierno electo democráticamente estableció la creación de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CoNaDeP), la cual recolectó una abrumadora cantidad de denuncias a lo largo y ancho de todo el país. El informe presentado por la CoNaDeP documentaba la desaparición de 8961 personas, la existencia de 380 CCD, y —si bien en el prólogo al *Nunca Más*, el libro al que dio lugar el informe, se hablaba de «excesos» y de «dos bandos»— concluía que se había tratado de un plan sistemático de exterminio a la oposición política por parte del propio Estado. Este relevamiento motivó, en 1985, el juzgamiento de las tres juntas militares que gobernaron el país entre 1976 y 1983 en un proceso de gran envergadura que se conoció como el Juicio a las Juntas. Luego, siguieron vaivenes entre justicia e impunidad⁴. Sin embargo, este proceso

siendo cuestionada constantemente por sectores críticos al movimiento de DD. HH. o que sostienen memorias pro militares.

4 La sentencia del Juicio a las Juntas condenó a algunos de los comandantes mientras que otros fueron absueltos. Asimismo, la investigación sobre las responsabilidades de los rangos medios de las Fuerzas Armadas que

permitió dar entidad y visibilidad a los crímenes cometidos por el terrorismo de Estado, señalar responsabilidades sobre lo ocurrido y —en alguna medida— conocer el destino de las personas desaparecidas.

Desde la reapertura democrática muchas de las tumbas donde fueron clandestinamente sepultadas las víctimas han sido exhumadas, permitiendo su identificación. Pero en la mayoría de los casos las identificaciones se vieron imposibilitadas por la dificultad para localizar las fosas o por la destrucción definitiva de los restos. Ante el silencio de los perpetradores, la ubicación de las fosas y la consiguiente posibilidad de identificación constituyen una pequeña fracción dentro del enorme número de personas que continúan desaparecidas.

Actualmente, todo lo que se *sabe* sobre la suerte corrida por las víctimas conforma un rompecabezas construido a partir de las denuncias de sus familiares, de los testimonios de un puñado de sobrevivientes y del estudio de los restos que han logrado ser identificados. No obstante, es evidente que al rompecabezas le faltan muchas piezas. Pese a todos los esfuerzos por *saber* lo sucedido con las víctimas, la clandestinidad en la que actuó el Estado, la irregularidad en los

11

actuaron en la represión se vio interrumpida poco tiempo después debido a intentos golpistas de los propios investigados, a partir de los cuales se establecieron leyes que impedían la posibilidad de seguir denunciando (Ley de Punto Final) y de juzgar a los cuadros medios al haber actuado «cumpliendo órdenes» (Ley de Obediencia Debida). Asimismo, las condenas establecidas en este juicio quedaron sin efecto durante la presidencia de Carlos Menem por medio de indultos presidenciales. El ciclo de impunidad duró hasta 2003. Ese año, el presidente Néstor Kirchner asumió su mandato con una serie de medidas que modificaron sustancialmente la situación, y que hacían eco a los reclamos históricos del movimiento de DD. HH. Su bloque parlamentario impulsó la anulación de esas leyes aduciendo inconstitucionalidad, lo que permitió reiniciar un ciclo de juicios que se extienden hasta la actualidad y donde se trataron crímenes cometidos contra miles de víctimas, declararon también miles de testigos y fueron condenados varios centenares de represores. Durante este periodo se creó la Iniciativa Latinoamericana por la Identificación de Personas, por medio de la cual pudieron ser identificadas más personas que en todas las décadas anteriores.

tiempos y las formas que adquirió la muerte y, sobre todo, el silencio de aquellos que *saben* lo que pasó con todas y cada una de esas víctimas, hacen que una gran incógnita siga pesando sobre la suerte corrida por miles de personas que simplemente «se esfumaron» de sus mundos habituales.

Al día de hoy, como en vías de simbolización paralela, la estricta validación judicial y su exigencia de certezas objetivables convive con la sospecha de muertes crueles, anónimas, y la presunción de cuerpos sepultados por fuera de los regímenes estipulados por nuestros cánones culturales.

El exterminio del «enemigo», pero ante todo su desaparición, instaaura un *resto*⁵. Un *resto* que es-no-siendo (Derrida, citado en Rinesi, 2019), que no vive, pero no ha muerto. Un *resto* que está en el corazón de una política de Estado que produce espectros. Sobre esa política, sobre esos espectros, intenta reflexionar este libro.

Aunque parecería una obviedad que la experiencia de la desaparición —que implica sufrimiento, crímenes no resueltos, cuerpos insepultos— produce monstruos, los relatos sobre espectros no suelen formar parte de las memorias públicas sobre los crímenes en masa acaecidos durante la dictadura en Argentina. Estos han comenzado a emerger y, por lo tanto, a tornarse un objeto de reflexión solo recientemente⁶.

5 Me refiero aquí a los planteos de Rinesi en torno a las formulaciones de Derrida —y el desgarrar del tiempo— y de Rancière —y los chirridos del espacio— en torno a la noción de *resto*, de *lo que queda*. Rinesi señala que, a falta de palabras, Derrida «inventó una para designar esa actividad: *restance*, que hace del resto menos una “cosa” que, por así decir, un movimiento y que de ese modo permite [...] sustraer la semántica del resto del dominio de la ontología. [...] apenas otro nombre para nombrar la actividad, el movimiento, la inquietante forma de “ser-no-siendo” (de ser siempre *apareciendo*) de los espectros» (Rinesi, 2019: 67).

6 Existe una reciente, pero sugerente, producción etnográfica respecto de encuentros con fantasmas en contextos de crímenes en masa que los consideran no ya como narraciones o metáforas, sino que les dan la misma entidad que a otros emergentes de situaciones de violencia. Ver: Delacroix (2018); Schindel (2013), Etkin (2009), Goldstein, Grider y Thomas (2007), Sorrentino (2018), Dziuban (2019), Cho (2008), Ferrándiz y

Los fantasmas de las víctimas del terror de Estado aparecen como una novedad dentro del imaginario social y sociológico. Sin embargo, nada de esto es nuevo del todo. Como veremos a lo largo de las páginas que siguen, los fantasmas de los desaparecidos se inscriben en procesos y narrativas «más viejos que la injusticia», que van desde los mitos coloniales (Juliano, 1990), pasando por el gótico de la era victoriana hasta el actual género de terror, tornándose esquemas de interpretación, *figuras sociales* (Gordon, 2008) que permiten tramitar las *malas muertes* y los dramas que estas conllevan.

Este —entonces— es un libro de fantasmas. De un tipo de fantasmas particulares. De fantasmas engendrados por el terrorismo de Estado en su inmensa producción de *malas muertes*, de sufrimiento, de cuerpos insepultos, de terrores. Es, también, un libro que atiende a quienes experimentan y relatan las historias de esas almas en pena, de esos muertos que lejos de permanecer en el descanso que les desea quien es creyente, o de la total inexistencia a la que los condena quien no cree en nada, insisten en volver. Este es un libro sobre una *biopolítica* o, si se quiere, una *necropolítica*⁷ que engendra seres *liminares*⁸ (Panizo, 2012) y de bordes

13

López García (2018, C/P), Kwon (2008), Espirito Santo (2023), Algranti (2021), Pérez (2022).

7 Mbembe (2011) desarrolla el concepto de *necropolítica* para problematizar el de *biopolítica* acuñado anteriormente por Foucault (1996). Foucault destaca el poder desarrollado por los Estados modernos para el control de las poblaciones. El *biopoder* —y su capacidad de «hacer vivir y dejar morir», o cuidado de la vida— se centra en el conocimiento y el entrenamiento de los cuerpos con el fin de volverlos útiles. Mbembe complejiza este planteo a la luz del contexto poscolonial, donde los Estados periféricos superponen el poder de «hacer vivir y dejar morir» en pos de generar cuerpos productivos, con una suerte de «poder soberano» con potestad de «hacer morir y dejar vivir» de modo selectivo. Podríamos plantear al poder desaparecedor como un modo singular de administrar la bio y la necropolítica, en tanto que muta su expresión a «no dejar morir», una particular política de producción de espectros (Pérez, 2022).

8 Empleo el término *liminar* como «relativo al umbral», tal como lo conceptualizaron primero Van Gennep (2003) y luego Turner (1990).

inestables: muertos que no terminan de morir y vivos que no terminan de vivir. Es —sobre todo— un libro sobre un movimiento constante y perpetuo: sobre la imposibilidad de descanso a la que se ha condenado a unos, y también a los otros. Porque en un país donde los muertos no pueden descansar, los vivos tampoco.

Una política de producción de espectros

En una conferencia de prensa brindada por el presidente de facto Jorge Rafael Videla, ya promediando 1979, el periodista José Ignacio López le preguntó acerca del «problema de los desaparecidos». El dictador, un tanto ofuscado, respondió con una larga serie de justificaciones sobre la «sangre vertida» durante la llamada «guerra contra la subversión», para concluir en una definición de lo que es «un desaparecido» y del tratamiento que se le debería dar:

- 14 Frente al desaparecido, en tanto esté como tal, es una incógnita el desaparecido. Si el hombre apareciera, tendrá un tratamiento X. Y si la desaparición se convirtiera en certeza de su fallecimiento, tiene un tratamiento Z. Pero mientras sea desaparecido no puede tener ningún tratamiento especial, es *una incógnita*, es un *desaparecido*. *No tiene entidad, no está, ni muerto ni vivo*, está desaparecido. (Jorge Rafael Videla, noviembre de 1979, énfasis en el original)

Semanas antes, el Papa, en una homilía, había expresado su preocupación por el tema de «los derechos humanos» en Argentina, lo que dio pie a la pregunta del periodista. El

Pienso en este concepto como una herramienta analítica a la hora de conceptualizar los *entre* que surgen en las transiciones entre estados, espacios o momentos.

tema había llegado a la agenda internacional debido a las denuncias efectuadas ante distintos organismos por sobrevivientes en el exilio, y muchos organismos internacionales se pronunciaban al respecto. En ese momento, cuando ya algunas cosas en torno a lo acontecido con los desaparecidos eran sabidas o, por lo menos, sospechadas y cientos de presos políticos sin proceso se agolpaban en las cárceles, el Estado fue interrogado en cadena nacional. Al intentar responder, el dictador dio existencia oficial a una *entidad* conformada sobre la base de una serie de formulaciones negativas: «el desaparecido» es una incógnita, alguien sobre quien no se sabe, no tiene entidad, no está, ni vivo ni muerto. La respuesta del dictador es cínica, pero la eficacia simbólica de ese ritual de institución que finalmente pone en palabras, y paradójicamente da entidad al producto de una política de Estado tendiente a *eliminar* a sus enemigos, no solo físicamente, sino también —al sustraerlo de las coordenadas que organizan la existencia— del ámbito de lo representable.

El asesinato político es una práctica longeva en Argentina, tanto como la apropiación —elevada a «obsesión» en palabras de Robben (2006)— del cuerpo del «enemigo» muerto.

15

El desmembramiento y la mutilación de los cadáveres de enemigos han sido prácticas de guerra en Hispanoamérica desde los días de las guerras de independencia de España, a inicios del siglo XIX. A lo largo de todo el continente, tropas reales y rebeldes trozaban los cadáveres de soldados y civiles indistintamente, y enviaban los restos de importantes comandantes como trofeos que desplegar en las capitales regionales (ver Mitre, 1969; Molas, 1985). Una correcta sepultura católica se volvía imposible al enviarse las partes del cuerpo a diferentes ubicaciones del país. [...] Se ha vuelto legendario el escape realizado por un grupo de soldados vencidos con el cadáver en descomposición del general Lavalle, en 1841, con la finalidad de impedir que cayera en manos enemigas. Pasaron dos

décadas antes de que los restos fueran repatriados y re-enterrados con honor (Frías, 1884). [...] la obsesión política con los cadáveres continuó hasta el siglo veinte, pero de una forma diferente. La muerte a través de la tortura reemplazó al corte de garganta como la forma predominante de atemorizar a los oponentes políticos, mientras que los cadáveres de los enemigos dejaron de ser exhibidos abiertamente, para ser desaparecidos en secreto. El cuerpo de una de las figuras más notables y carismáticas de la política argentina del siglo veinte, Eva Duarte de Perón, es un ejemplo del uso abusivo del cuerpo como un objeto de disputas políticas.

Evita murió en 1952. Fue embalsamada luego de que cerca de un millón de personas vieran su cuerpo tendido. El golpe militar del general Aramburu que derrocó a Perón en 1955 terminó con el culto oficial a Evita. Su nombre fue removido de los edificios, las calles, las plazas y las obras públicas, y Aramburu ordenó la desaparición del cuerpo embalsamado de Evita. [...] El cuerpo embalsamado fue sacado de Argentina en 1957. En 1970, un grupo comando de Montoneros secuestró y ejecutó al general Aramburu por derrocar a Perón en 1955 y por ultrajar el cuerpo de Evita. En 1971, su cuerpo se desenterró del cementerio de Milán y fue devuelto en perfecto estado a Perón, quien vivía en el exilio en Madrid. En octubre de 1974, un grupo comando de Montoneros secuestró el cadáver del general Aramburu del cementerio nacional de la Recoleta, como represalia por el secuestro del cadáver de Evita. El cuerpo de Evita fue repatriado en noviembre de 1974 y finalmente enterrado en el sepulcro familiar de Recoleta (Robben, 2006: 26-27).

La síntesis de la historia del papel de los cadáveres de los «enemigos» en Argentina realizada por Robben muestra en pocas palabras que la *vida política* (Verdery, 1999) de estos ha tenido una gran importancia desde la fundación del país.

Más específicamente, el secuestro del cuerpo muerto —y el consiguiente impedimento de los rituales luctuosos—, la presencia de tumbas anónimas y los dobles entierros han sido una constante. Asimismo, el temor ligado al cuerpo del enemigo muerto, el asedio por parte de su fantasma —como en el caso de Eva Duarte, o de Facundo Quiroga—, llama la atención sobre una longeva y constante manifestación de lo *spectral* y su relación con la política en diferentes momentos de la historia⁹.

Las desapariciones y los asesinatos en la década del setenta se incorporan a esa saga. El asesinato como modalidad represiva comienza a experimentar una escalada durante el contexto de alta conflictividad al interior del peronismo durante los primeros años de esa década (Franco, 2012). Dentro de este, fracciones de la derecha radicalizada asesinaban a todo el que consideraban marxista, incluidos los sectores revolucionarios del propio movimiento¹⁰.

9 Dos referencias a espectros de personajes políticos que han quedado fijados a través de la literatura de no ficción son Facundo Quiroga y Eva Duarte. El primero, evocado por Sarmiento como una «sombra»; la segunda, retratada en la novela de Tomás Eloy Martínez (1995).

10 En 1955, Perón fue derrocado por un golpe militar que se autodenominó Revolución Libertadora, y partió a un exilio que duró hasta 1974. Durante esos años el movimiento fue proscrito, lo que impidió que —aun siendo la fuerza política mayoritaria— se presentara a elecciones o incluso se pronunciara el nombre de su líder. En esa época, conocida como la de la *Resistencia*, surgieron las organizaciones armadas ligadas a este movimiento, integradas principalmente por jóvenes, y se gestó lo que se conoció como la Tendencia Revolucionaria del peronismo. Apenas volvió Perón de su largo exilio —en 1972— se evidenciaron las disputas entre los sectores de derecha y de izquierda del peronismo. En el momento de su llegada, en la localidad de Ezeiza, donde se había organizado un acto para recibir al líder, se dio el primer conflicto: los sectores de derecha —desde el palco— dispararon contra la multitud e hirieron y mataron a muchas personas. Luego de ganar las elecciones, las organizaciones de la Tendencia terminaron por romper con Perón el 1 de mayo de 1974. Con la muerte del líder —en junio de ese mismo año— y la asunción de María Estela Martínez de Perón la persecución se tornó sistemática. Ver Gillespie (2011) y Franco (2012).

Los asesinatos perpetrados por comandos paraestatales como la Triple A¹¹, el Comando Libertadores de América¹² o la Concentración Nacional Universitaria (CNU)¹³, en términos de visibilidad, buscaban ser «espectaculares». Se trataba de actos altamente performáticos, dirigidos a personalidades conocidas, ritualizados y por lo tanto *ejemplificadores*¹⁴. Los miembros de estos comandos mataban a familias enteras, arrojaban los cadáveres de sus víctimas en la vía pública o en pozos, mutilaban sus cuerpos o los dinamitaban, los envolvían en banderas o en alambres de púa, dejaban comunicados atribuyéndose los hechos. Los cuerpos eran entregados a las familias, pero esos mismos comandos irrumpían a tiros en los entierros y los desmanes continuaban con las sepulturas. Sin embargo, a pesar de que los actos se volvían cada vez más aterradores, no dejaban ninguna incógnita en torno al destino final de esas personas.

11 Aunque no existe consenso en torno al significado del acrónimo, se refiere a «Acción» o «Alianza» Anticomunista Argentina, la Triple A fue un comando paraestatal integrado por miembros del Ministerio de Bienestar Social, al mando de José López Rega. La Triple A se conformó con el fin de eliminar lo que el peronismo más ortodoxo consideraba «infiltrados marxistas en el movimiento». Este comando actuó en 1975 centralmente, y fue el responsable del asesinato de activistas y funcionarios de la llamada Tendencia Revolucionaria del peronismo que habían ocupado cargos públicos a partir de las elecciones de 1973 y sindicalistas combativos.

12 El Comando Libertadores de América fue un organismo paraestatal que funcionó en la provincia de Córdoba durante 1975 y principios de 1976, liderado por agentes de inteligencia del Ejército y responsable del asesinato y la desaparición de numerosos activistas. Ver Paíaro (2016) y Servetto (2010).

13 La CNU fue un comando paraestatal de ultraderecha que actuó en las ciudades de La Plata y Mar del Plata.

14 Durante 1974 y 1975 fueron asesinadas personalidades reconocidas, abogados defensores de presos políticos como Rodolfo Ortega Peña, Silvio Frondizi y Alfredo Kuruchet; líderes sindicales como Agustín Tosco, quien muere huyendo de estos; políticos, como el vicegobernador destituido de la provincia de Córdoba Atilio López y religiosos como el sacerdote Carlos Mugica. Ver Ríos (2022).

Poco a poco la modalidad represiva fue desplazando el control de la visibilidad de la *espectacularización* hacia la *invisibilización* (Ríos, 2022). En varios puntos del país, como Córdoba desde el golpe de Estado provincial conocido como el Navarrazo (1974) y Tucumán con el llamado Operativo Independencia (1975), el asesinato espectacularizado se fue combinando con la implantación de centros clandestinos de detención, donde la muerte se administraba en un creciente secreto. Aunque al principio las muertes fueran visibles, los cadáveres comenzaron a ser escamoteados por las fuerzas¹⁵.

El creciente secreto en el que fue administrado el asesinato político y el destino de los cuerpos por aquellos años se consolidó con el golpe de Estado. Secreto que continúa hasta el presente y es uno de los elementos constitutivos del modo capilar con el que el terror se inoculó a toda la población¹⁶. Al sustraer a las personas del *reparto de lo sensible* (Rancière, 2009), al ocultar miles de cadáveres, el terror de Estado disolvió los límites que históricamente las sociedades trazan entre sus espacios *sagrados* y sus espacios *profanos* (Mauss, 1979). Al

15 Cohen Salama (1992) señala que a partir del golpe, aunque los cadáveres «aparecieran», las órdenes de los miembros de las FF. AA. a aquellos encargados de gestionar la muerte (morgueros, sepultureros, médicos forenses) eran que «no se devolvieran» ni se diera a los familiares ningún tipo de información. Los registros que quedan como rastros en las morgues o cementerios exhiben escrituras incompletas, ambiguas, donde queda registrado un número inusual de NN (sigla con la cual se consigna a los muertos de identidad desconocida). Para una profundización del tratamiento de los cadáveres de víctimas de la represión en la Ciudad de Buenos Aires ver Sarraibayrouse Oliveira (2011), en la Ciudad de Córdoba, Ríos (2023).

16 Simmel, en su estudio sobre el secreto, destaca, además de la instauración de una *diferencia* de poder entre el que conoce el secreto y el que no, el potencial aterrador de este. La democracia moderna, señala Mundo (2015) en su lectura sobre Simmel, se basa en la implantación de leyes públicas y generales. En este contexto, el secreto —sobre todo aquel que tiene características de Estado— «ejercería sobre la psique el poder terrorífico que tiene lo ignoto o lo inefable, por ello se lo considera algo amenazador» (21).

negar la muerte de miles de personas, alteró los modos en que un hecho tan trascendental —el fin de una vida— se inserta en la vida de su comunidad, en la historia¹⁷.

El modo de subjetivación que encarna ese terror es el desaparecido, el modo en el que se manifiesta es el espectro. Los elementos que componen la situación son tan aterradores por separado que cuando confluyen resultan excesivos. Los cuerpos se convierten en un espectáculo macabro, como el cadáver de Atilio López con 132 disparos. Los cuerpos sedados y arrojados al Río de la Plata, invisibles y silenciosos. Los cadáveres amontonándose en las morgues, apiñados en fosas comunes, arrojados a pozos sin fondo. Los cuerpos entregados en féretros cerrados. Los irreconocibles. Los pedazos, los huesos sueltos, las astillas que han tratado de ser escondidas y que aparecen décadas después. Los que siguen sin aparecer.

Todo es excesivo. Lo visible y lo invisible, lo que se sabe y lo que no, lo eternamente incompleto abona esa infusión de terror. O quizás sería mejor decir que es la combinación entre la administración de un castigo visible e invisible, como variantes de un brutal *disciplinamiento*, lo que resulta tan eficaz. Las razones por las que las formas de matar se deslizaron desde lo espectacular hacia lo invisible —dicen los perpetradores— fueron «estratégicas»¹⁸. Pero el método tuvo reso-

17 Al respecto señala Gatti: «La maquinaria despedazó finalmente la relación de ese individuo, que es cuerpo y conciencia engarzada a una historia» (2008: 50) a través de disolver una de las marcas que delimitan su existencia: la muerte. La privación de la muerte tuvo consecuencias de todo tipo —civiles, psicológicas, culturales— para sus deudos, como veremos a lo largo de este libro, pero ante todo *desquició* —si queremos usar la expresión derrideana— el sentido del tiempo y de la historia compartida.

18 En los pocos documentos y entrevistas que existen a miembros de las FF. AA. vinculados con la represión y referidas a este tema —como la efectuada por Marie-Monique Robin (2003) al ex general de división Ramón Díaz Bessone y al ex ministro del Interior Albano Harguindeguy— se arguye que no se hubiera podido encarcelar legalmente a los prisioneros porque luego saldrían en libertad, como había sucedido en 1973. La posibilidad de matar de un modo visible —ya que estaba vigente la pena

nancias inusitadas. La más conocida es la inesperada movilización de los familiares y —décadas más tarde— de gran parte de la sociedad pidiendo justicia. La menos confesada: la producción de *espectros* capaces de infundir terror décadas después, pero también de curvar el tiempo, y volver —una y otra vez— a recordarnos que «algo debe ser hecho».

La pregunta es inevitable: ¿el efecto *siniestro*¹⁹ de este modo de «eliminación» fue calculado? Cuesta adjudicar tamaña racionalidad a sus ejecutores, pienso más bien en la frase de un antropólogo forense citado por Gatti, cuando dice: «Unas bestias pintaron la Mona Lisa y en realidad estaban tratando de matar una mosca con un pincel».

Lo que alienta el subtítulo de este apartado es —partiendo de lo planteado por Schindel (2012) y Pérez (2022)— pensar al terror de Estado como una *política de producción de espectros* basada en dos formas de ejercicio del poder: un uso *biopolítico* que opera a nivel del control de los cuerpos y de la población, un uso *necropolítico* capaz no solo de *matar* sino también de *no dejar morir* ni *dejar vivir* que redunde en un brutal *disciplinamiento* por medio del secreto y el terror. El resultado fue una modificación profunda y duradera de la sociedad a través de «la reducción a la espectralidad y la fabricación masiva de fantasmas» (Pérez, 2022: 15).

Los espectros habitaron el lenguaje represivo muy pronto, desde el momento en que fueron nombrados públicamente por primera vez en la ya citada conferencia de prensa. Los fantasmas comenzaron a aparecer en el lenguaje cuando el exterminio se encontraba prácticamente consumado, empezaron a molestar, incluso a sus propios artífices. Porque esa es la lógica de los fantasmas, asediar, intentar ocupar un lugar. Y tantos fantasmas ocupan un lugar inmenso.

de muerte— se desestimó, en sus memorias, por temor a las repercusiones internacionales o a represalias.

19 A lo largo de este libro el término *siniestro* será utilizado en el sentido que le da Freud (1992) a la palabra *unheimlich*: literalmente no familiar, ominoso, o aquello familiar que se ha vuelto extraño.

En este sentido 1979 fue crucial. Ese año, con la opinión pública internacional completamente en contra e inminentes visitas de organismos internacionales como la Cruz Roja y la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), el Estado se vio en la obligación de dar algunas respuestas en torno al «problema de los desaparecidos». La muerte que se les había negado debía ser consumada de algún modo. El gobierno promulgó entonces las leyes 22.062 y 22.068, que fijaban los procedimientos para dar por muertas a las personas desaparecidas con fines civiles, pero inhibiendo la posibilidad de investigar en qué circunstancias o de iniciar acciones penales. Este intento de «cerrar» el problema de un modo «genérico» produjo un fuerte rechazo por parte de los organismos de derechos humanos, que reclamaron una «investigación exhaustiva de todos los casos» (Cohen Salama, 1992: 48).

22

Algunos aspectos de la brutal represión comenzaron a visibilizarse. Cuando la CIDH llegó al país, contaba ya con un número importante de testimonios de sobrevivientes brindados en el exterior, donde se consignaba la ubicación de los CCD y los nombres de muchas víctimas y represores allí vistos. Durante la visita de este organismo se realizó la primera inspección a un cementerio sobre el cual había denuncias, y se constató la existencia de enterramientos irregulares, con un número inusual de cadáveres de personas de entre veinte y treinta años con incuestionables signos de violencia, como orificios de bala en el cráneo²⁰. La CIDH concluyó, en base a lo que había observado en su visita, que en Argentina se habían producido graves violaciones a los derechos humanos, de las cuales el gobierno militar era responsable por acción o por omisión. También esbozaba, en el documento final que redactó, una «dolorosa conclusión»: que los desaparecidos estaban muertos.

20 Además del número inusualmente alto de muertos inhumados como NN, estos no coincidían con las características de los NN «históricos», grupo conformado principalmente por indigentes que presentaban una edad mayor y otro tipo de patologías óseas ligadas a la desnutrición.

Si bien los familiares consideraban esta posibilidad —señala Cohen Salama—, la conclusión fue difícil de aceptar. Mucho se ha hablado, en términos políticos, de esta «negativa» a admitir que los desaparecidos estaban muertos y sobre el debate en torno a la consigna de «aparición con vida» que sostuvieron férreamente algunos organismos. No me interesa aquí profundizar en ese debate —ya que las políticas de los organismos no son el objeto de este texto— sino dejar planteada una circunstancia que torna comprensible esa dificultad para «aceptar» la muerte del ser querido cuando, si bien la muerte aparece como un hecho sistemático, que es posible deducir en base a la evidencia que se posee, no se tiene el cuerpo del propio familiar. Veremos a lo largo de este libro cómo este conocimiento general se tensiona con la experiencia particular, cómo el tiempo cronológico en el que los muertos «aparecen» entra en conflicto con los tiempos subjetivos de la no aparición del muerto propio. La alusión a lo spectral como metáfora —o tal vez no— está presente en muchos documentos de la época, como la carta entregada a la CIDH por Madres de Plaza de Mayo. Esa carta señala que enfrentar la ausencia «no es un duelo común, de por sí doloroso. Es un “duelo sin objeto”», donde «los familiares pasan a relacionarse con los ausentes que se convierten en “fantasmas”» (citado en Cohen Salama, 1992: 43).

23

Los fantasmas aparecen incluso en el lenguaje político de la época. En 1980, Ricardo Balbín, líder de la Unión Cívica Radical, decía: «Todos sabemos que los desaparecidos están muertos, pero un país no puede manejarse con fantasmas. Debe manejarse con realidades, por más duras que estas sean»²¹, e instaba también a declararlos muertos.

En los años de la transición hacia la democracia los fantasmas aparecen en la opinión pública. Las fuerzas políticas comienzan a preocuparse por establecer algún tipo de «solución». Balbín, las leyes de los militares que los dan por muertos

21 Diario *La Nación*, 28/04/80.

solo «de palabra», no hacen más que resonar como un conjuro: *rest!* Pero es sabido que los que tienen una *mala muerte*, los que han sido víctimas de una injusticia, los que no han sido debidamente sepultados, no son propensos a descansar.

En 1980 se produce la primera identificación de una desaparecida, otras le siguieron. Estas son tramitadas de modo individual por los familiares o en juzgados donde los reclamos avanzan con gran lentitud. En los primeros meses de la reapertura democrática, un boom de denuncias sobre enterramientos irregulares provoca una visibilización inédita de la magnitud del horror que había implicado el exterminio. Los hallazgos tienen un tratamiento sensacionalista por parte de la prensa: lo que «aparece» son fosas comunes que, excavadas con palas mecánicas, arrastran montañas de huesos. En los casos donde las sepulturas son exhumadas con un mejor criterio forense, el espectáculo no es menos macabro: cráneos perforados por proyectiles, cadáveres con las manos amputadas o atadas con alambre de púas en la espalda proyectaban un siniestro panorama que fue llamado «el show del horror» (Feld, 2015; Gandulfo, 2015).

24

Las exhumaciones que tuvieron lugar en ese momento fueron, por lo menos, ineficaces, incluso obstructivas para la identificación posterior de esos restos. Los huesos fueron amontonados en bolsas y, en muchos casos, extraviados o reinhumados, algunos destruidos a raíz de la impericia del procedimiento. En 1984, en el marco de la creación de la CoNaDeP, una comisión del Programa de Ciencia y Derechos Humanos de la Asociación Americana para el Avance de las Ciencias comenzó a analizar los restos con criterios científicos. Entre los miembros de la delegación estaba el doctor Clyde Snow, quien junto a un grupo de estudiantes de Arqueología, Antropología y Medicina²² comenzó a llevar a cabo exhumaciones y análisis de restos con criterios foren-

22 En aquel momento Snow intentó reclutar para esta tarea a colegas locales, pero no quisieron involucrarse. Trabajó entonces con un grupo de

ses, lo que permitiría determinar identidad y causas de muerte. Durante los años posteriores, Snow formó a los primeros miembros de lo que sería el Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF)²³, el cual intervendría en cientos de identificaciones de víctimas de crímenes en masa en todo el mundo. A partir de la conformación del EAAF, muchos de esos «cuerpos sin identidad» pudieron volver a ligarse con algunas «identidades sin cuerpo»²⁴. Los muertos pudieron ser reenterrados, llorados, honrados. Sus seres queridos pudieron «hallar algo de paz».

Ahora bien, cuando el EAAF realiza excavaciones, en el trabajo de intentar localizar fosas comunes en el que yo misma me he involucrado a lo largo de los años, surgen inmediatamente relatos sobre apariciones en los supuestos lugares

estudiantes a los que reclutó en una conferencia y, por medio de ellos, se fueron sumando otros. Ver Cohen Salama (1992), Celesia (2019).

23 El EAAF es una organización no gubernamental que se formó en 1986. Que adquiriera este formato —y no uno oficial— tuvo que ver con la continuidad de las estructuras judiciales y forenses en el país y los vaivenes de los diferentes gobiernos respecto del esclarecimiento del destino de los desaparecidos. Ver Cohen Salama (1992), Celesia (2019) y <https://eaaf.typepad.com/eaaf_sp/>.

24 Para que se produzca una identificación deben coincidir muchos factores: el hallazgo de los restos, su posibilidad de ser analizados y también el hecho de que haya familiares con quienes cotejar los datos genéticos, lo cual ha vuelto sumamente dificultoso el trabajo de restitución. Algunas familias saben que sus seres queridos fueron inhumados y sus restos —por diferentes razones administrativas ligadas a la gestión de cementerios— destruidos, otros saben que al haber sido arrojados al mar probablemente nunca los encuentren. Hay indicios de que muchas fosas comunes fueron «limpiadas» para evitar su hallazgo y los restos redistribuidos o destruidos. Finalmente, hay muchas familias que al día de hoy desconocen los mecanismos para que se produzca una identificación, o continúan teniendo miedo a las implicancias de realizar la denuncia por desaparición de un familiar o el reclamo de sus restos. En términos de cifras, en una publicación reciente Celesia (2019) señala los siguientes números referidos al trabajo del EAAF: a lo largo de cuarenta años se han producido —sobre 30.000 desapariciones— 723 identificaciones, 884 esqueletos sin identificar, completos o incompletos, en custodia y 4500 muestras de ADN tomadas a familiares de desaparecidos.

de enterramiento. A la precisión requerida a los testigos para identificar estos lugares se suman las leyendas de los pobladores de las inmediaciones de un campo o un cementerio donde se suponen ubicadas las fosas clandestinas. Entonces se impone la pregunta. ¿Cuál es el remanente que el fantasma, que insiste en aparecer, está expresando? Más allá del hallazgo de esa materia tan preciada que suponen los huesos, del alivio que conlleva, ¿queda algo? El hallazgo, la comprobación de un crimen por vías legitimadas, ¿apacigua a los fantasmas?

La respuesta es ambigua. Una de las cualidades del daño infligido es la instalación, en diferentes grados, de una incertidumbre insalvable. Y la incertidumbre —señala Maco Somigliana, uno de los miembros más antiguos del equipo— es la madre de todos los fantasmas. Los muertos identificados por los forenses «consuman su muerte» (Despret, 2022), los que no logramos localizar continúan engendrando fantasmas. Fantasmas eternos, ubicuos, cada vez más anónimos, que perpetúan su existencia generación tras generación.

26 Entre los familiares, el hallazgo, la identificación de los restos y su posibilidad de sepultura constituyen un hecho crucial: el final de una espera. No ya de modo general, no ya «por decreto», no ya de modo impersonal. Sin embargo, hay rincones de esa experiencia donde la luz nunca llega a penetrar. El hallazgo y —por consiguiente— la certeza permiten descansar de la búsqueda del muerto propio, pero no del horror de los otros miles que continúan insepultos.

La gestión de esas apariciones es, a la vez que un procedimiento científico estricto, un conjuro²⁵. Los miembros del EAAF recogen cuidadosamente todas las piezas halladas luego de la *catástrofe*, escrutan en ellas los rastros, los

25 En una gran cantidad de rituales mágicos, la invocación o el conjuro de un espíritu pasa por la averiguación y enunciación de su nombre. En este sentido, la analogía con el trabajo de identificación es sugerente, se pone nombre a un cuerpo sin identidad y —a la vez— a un alma errante.

hilvanan en cadenas de hechos. Su trabajo es delicado, en todos los sentidos de la palabra. Es delicado tanto en su cometido de llevar certeza como en la ponderación de la insoslayable incertidumbre que el tratamiento de los cuerpos muertos durante el terrorismo de Estado dejó tras de sí. «Cuando tratás con muertos, los fantasmas vienen en el mismo paquete», contesta Maco cuando le pregunto sobre si se puede pensar en lo espectral dentro del trabajo forense. Para explicar la diversidad de ontologías que conviven en la misma experiencia, Maco introduce la metáfora de una taza que se ha roto. Se podrá rearmar, pero le faltarán partes, conservará marcas o fisuras.

Lidiar con ellas no será nunca una tarea simple. Ese estallido del *ser* y el irreversible desencajamiento de piezas que deja tras de sí es lo que vuelve a la desaparición *ominosa*. Porque el *ser*, ese concepto tan familiar de sí, se ha vuelto extraño.

Una etnografía cazafantasmas

27

Este libro se enmarca en una investigación etnográfica desarrollada a lo largo de veinte años. Sin embargo, los temas de los que trata derivaron de situaciones que desbordan los clásicos «pasos» con los que se concibe un proceso de investigación. A diferencia de los proyectos en los que me involucré anteriormente —o en paralelo—, ni los tópicos, ni los sujetos, ni los lugares por los que me llevó esta indagación estuvieron claros desde el principio. No estuvo claro siquiera que los fantasmas ligados al terrorismo de Estado pudieran ser un tema de investigación. Fue, de alguna manera, el «campo»²⁶ mismo el que me impulsó a los fantasmas —en su

26 Con *campo* me refiero al constructo analítico que se da a partir de una pregunta antropológica y que orienta un «trabajo de campo», como conjunto de procedimientos metodológicos para la construcción de datos en etnografía. Mi *campo* en este sentido estaba dado por un conjunto de

insistencia— como pregunta, y se inició así el sinuoso camino que conduce hasta aquí.

Mi interés por los espectros de las personas desaparecidas y asesinadas durante la dictadura data de largo tiempo en mi trayectoria como etnógrafa. Desde 2001²⁷, momento en el que empecé a investigar sobre las memorias de la represión, pero sobre todo a partir del *estar allí* cotidiano a lo largo de nueve años de trabajo en lo que fue el CCD conocido como La Perla, documenté cientos de historias de «aparecidos». Algunas, de boca de los familiares de las víctimas cuando relataban haber consultado a videntes en los momentos posteriores a la desaparición, espectros aparecidos en sueños, dobles a los que se les sigue el rastro, llamadas telefónicas o por radio que parecían venir del «más allá», sesiones de espiritismo para intentar contactar con sus seres queridos. Otras, adheridas a los lugares donde se ejerció la represión, me fueron contadas por los vecinos de cementerios y centros clandestinos de detención, por los policías que los custodian, por exconscriptos, sepultureros, por otros investigadores y antropólogos forenses.

Sin embargo, en esta etapa registré las historias que se me confiaban, tanto como las que nos sucedían con asiduidad al pasar una gran parte de nuestras vidas trabajando en *espacios de muerte* —hoy espacios de memoria— como simples «anécdotas». Y el uso del término no es casual, ya que durante largo tiempo las consideré hechos curiosos que, sin llegar a ser irre-

espacios, momentos, grupos y sujetos relacionados de diferentes maneras con el fenómeno represivo y, dentro de este, con lo espectral.

27 Entre 2001 y 2002 participé de un proyecto sobre las memorias de la represión en Jujuy dirigido por Ludmila Da Silva Catela. En 2003, y a partir de mi militancia en H.I.J.O.S., colaboré con el Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF) en el relevamiento de información en el marco de las exhumaciones de fosas comunes en el Cementerio San Vicente (Córdoba). Entre 2008 y 2017 trabajé en el área de investigación del Espacio para la Memoria La Perla. Entre 2019 y 2021 me desempeñé como presidenta del Archivo Nacional de la Memoria, que se emplaza en el predio de la ex ESMA. Desde 2017 soy investigadora del Conicet.

levantes o desestimarlos en la escucha, no supe cómo integrar a mi repertorio de preguntas analíticas²⁸.

La posibilidad de pensar en lo espectral como una parte significativa de las memorias sobre la represión se la debo a Estela Schindel. Estela visitó La Perla en 2011 con un grupo de cineastas. Ella llevaba un guion —paralelo al «oficial»— de preguntas para quienes trabajábamos en los sitios. Cuando preguntó sobre la presencia de fantasmas en el predio, mis compañeros le indicaron hablar conmigo, que hacía rato venía dándole vueltas al tema. Ella, que ya pertenecía a un equipo que estudiaba la espectralidad y la desaparición en relación con el género fantástico en Argentina, habilitó pensar en los fantasmas que habitan el predio como algo que «importaba» —tomando la expresión de Gordon—, como algo que podría ser parte de la *imaginación sociológica* sobre el periodo. El diálogo que desde allí se generó con otras colegas me abrió la puerta a un campo de estudios —que yo desconocía por completo— donde esta faceta aterradora e inasible del fenómeno represivo pudo ser formulada como un problema de investigación.

A partir de entonces comencé a afinar mis sentidos, a tomar nota más sistemáticamente de las historias que se contaban, a preguntar. En esa apertura, las situaciones donde el «trato con fantasmas» se encontraba involucrado se multiplicaron y fluyeron, pero no así la posibilidad de comprenderlas a partir de las herramientas conceptuales disponibles. Las tensiones al intentar comprender estas experiencias abrían interrogantes ontológicos, epistemológicos y ético-políticos

29

28 A lo largo de los años me he dedicado centralmente a analizar las memorias de los y las militantes de organizaciones guerrilleras en «los setenta» en Argentina. En mi tesis de maestría (2006) y de doctorado (2012) analicé la relación entre violencia y política en las memorias sobre la militancia. A partir de 2008 comencé a enfocarme en las memorias sobre la violencia sufrida por estos mismos militantes en los CCD, en el testimonio como dispositivo de *sutura* de esas *identidades heridas* y como formas de disputar los estigmas emanados de haber ejercido y sufrido alternativamente la violencia.

de todo tipo: vacilaba —en sintonía con las personas con las que hablaba— sobre la existencia de los espectros y sobre mi relación con ellos. Me preguntaba sobre los modos de conocimiento que requería un objeto tan inestable desde el punto de vista fenomenológico. Me inquietaba —sobre todo— encontrar la manera *justa* de escribir sobre ellos y sobre los vivos que trataban con ellos.

Me llevó muchos años construir una caja de herramientas conceptuales y de escritura que me permitieran estar a gusto con todos estos aspectos, las cuales se encuentran resumidas —en parte— en los planteos fundadores de Jacques Derrida sobre los *espectros*, el concepto de *haunting* propuesto por Avery Gordon, y las reflexiones sobre el estatus ontológico de los muertos de Vinciane Despret. El *haunting*²⁹ como movimiento que hace surgir a los fantasmas —señala Avery Gordon— se sitúa en un terreno que pone a prueba la capacidad de la *imaginación sociológica* para describir de forma concluyente los mecanismos disciplinadores del terror de Estado, en tensión con diversas experiencias que estos provocan. Experiencias que, a su vez, contrastan con la completitud con la que normalmente conocemos el mundo y que «la mayoría de las veces son parciales, codificadas, sintomáticas, contradictorias, ambiguas». El fantasma —continúa— pone en crisis la exigencia de autenticidad etnográfica basada en lo *real* que se espera de quienes —especialmente en el caso argentino—

30

29 *Haunt* y *haunted* son —señalan Pol y Rosón— términos ingleses «que no tienen clara traducción al castellano, pues en las culturas hispanohablantes tendría fundamentalmente dos vertientes semánticas que el español no ha aglutinado en una sola voz; por un lado, significa lo encantado, lo hechizado, y por otro, lo obsesivo, lo que vuelve y lo que se repite. También se puede entender como un “atrapamiento”, o las vueltas recurrentes sobre los hechos que no abandonan. Por último, tiene que ver con lo relativo al asedio, una forma de estar en un lugar sin ocuparlo» (2017: 215). Por otro lado, su utilización en forma de verbo —la cual no existe en castellano (Pérez, 2022)— es sugerente, ya que desplaza el acento de la entidad a la actividad que ejerce la entidad que acecha, dando cuenta más precisamente del aspecto práctico de la manifestación.

pretenden decir una verdad amparada por todos los mecanismos de legitimación. Entonces, se pregunta: «¿Qué métodos y formas de escritura pueden poner en primer plano las condiciones en las que se producen los hechos y la historia real? ¿Cuál es el método para responder a estas preguntas?» (Gordon, 2008: 24).

El entramado entre hechos, ficción y deseos que da forma a la memoria personal y social cuando «tratamos con fantasmas» nos sitúa —concluye Gordon— en la frontera de las ciencias sociales y sus formas heurísticas tradicionales. No es casual que todas estas preguntas tomen total dimensión en relación con las formas de escribir y con el *pacto de lectura* que propone un escrito como el que busco construir aquí. La frase propuesta por Park para caracterizar la imaginación sociológica sobre la ciudad —«todo lo que conocemos sobre la ciudad se lo debemos a los escritores de ficción»— puede ser aplicada tranquilamente a los fantasmas. Todo lo que conocemos sobre fantasmas —y específicamente sobre los fantasmas ligados a la represión— se lo debemos a la literatura³⁰. Ha sido por medio de la literatura que las experiencias, historias y sensaciones relacionadas con fantasmas han sido puestas en palabras y —solo así— han podido ser acogidas en el marco de una *imaginación* sobre la época. La ficción —sin dejar de ser inquietante— permite la escucha porque suprime la toma de

31

30 La presencia de fantasmas en la literatura de ficción es un clásico. En el ámbito argentino, recuperando a Mandolessi, Pol y Rosón (2017) indican un importante corpus de novelas de ficción relacionadas con fantasmas: *Nadie nada nunca* (1980), de Juan José Saer; *Los planetas* (1999), de Sergio Chejfec; *Soy un bravo piloto de la nueva China* (2011), de Ernesto Semán; *La costa ciega* (2009), de Carlos María Domínguez; *Chicos que vuelven* (2010), de Mariana Enríquez; *El espíritu de mis padres sigue subiendo en la lluvia* (2011), de Patricio Pron; *Purgatorio* (2008), de Tomás Eloy Martínez, y *Los topos* (2008), de Félix Bruzzone. En comunicación personal con Mandolessi, ella señala que a este corpus se le agregarían algunas novelas como *Memorias del río inmóvil* (2001), de Cristina Feijoó; *Dos veces junio* (2002), de Martín Kohan; *La anunciación* (2007), de María Negroni; *77* (2008), de Guillermo Saccomanno, y *Nuestra parte de noche* (2019), de Mariana Enríquez.

posición inmediata sobre el estatus, sobre la *existencia* —siempre respondida por sí o por no— de los fantasmas.

Pero este no pretende ser un libro de ficción. No busca ofrecer un pacto de lectura ficcional. Se trata de un libro etnográfico, género que, aunque con una dosis de ficción —ya se sabe—, presupone que lo que se nombra *existe*. Pero el pacto de lectura propuesto se debe menos a las convenciones del género que al tenor de las experiencias con fantasmas que recorren este libro y la *realidad* que revisten los encuentros para quienes los protagonizan. Las cosas que los fantasmas hacen y hacen hacer se imponen con tal *fuerza* en la vida de los vivos que rara vez son atribuidas exclusivamente a la imaginación.

De modo que no quisiera inducir a quien lee al mismo laberinto que yo recorrí a lo largo de años, intentando dotar de una ontología precisa a esas entidades fugaces que se susstraen a todo régimen de existencia basado en lo tangible y lo comprobable³¹. El terror de Estado y, en particular, la desaparición suponen la instauración de dilemas ontológicos donde los elementos mediante los cuales concebimos la existencia estallan. Los espectros, fantasmas y almas resultan entonces emergentes del colapso en los *artefactos de representación*

32

31 La pregunta por la *existencia* de los muertos —en su desdoblamiento entre cuerpo y espíritu— cala en cuestiones epistemológicas profundas para la antropología. Tornar comprobable, «material», la existencia de los espíritus fue una de las obsesiones de la ciencia moderna. Descartadas estas pretensiones positivistas del espiritismo decimonónico (Querillac, 2016), los modos de existencia de los muertos viraron hacia una doxa psicologizante. Alojar a los muertos en la «mente» —desde la antropología— los relega al ámbito de la creencia, la metáfora o lo simbólico, y —en la psicología— de lo patológico: la melancolía, la alucinación. Se divorcia entonces el plano de la razón científica, en la cual no cabe la menor duda de que los espíritus de los muertos no intervienen en la vida de los vivos porque sencillamente *no existen*, del de la experiencia donde estos se manifiestan constantemente. «La idea de que los muertos no tienen otro destino más que la inexistencia —señala Despret— manifiesta una concepción de su estatus muy local e históricamente muy reciente. La muerte como apertura exclusivamente hacia la nada es “ciertamente la concepción más minoritaria en el mundo”» (Despret, 2022: 13).

(Gatti, 2008) que la cultura propone, perfilándose como *entidades liminares* (Turner, 1990; Van Gennep, 2003) entre la vida y la muerte, ontologías inestables que emergen de la *catástrofe de sentido*³² (Gatti, 2008) que supone la «desaparición».

Sin embargo, se trata de premisas tan inestables como las criaturas a las que intenta referirse. Como método de un conocimiento «cazafantasmas» prefiero comprender su *forma de existencia* menos por lo que *son* y más por lo que *hacen*. Su *insistencia* a lo largo de veinte años de investigación en el campo de las memorias sobre la represión debería ser suficiente para justificar su singular forma de *existencia* y su dignidad como objeto de investigación. Más allá de la disquisición *ontológica* sobre los *modos de existencia* (Latour citado por Despret, 2022), los fantasmas —como una variedad de «muertos»— y el «resplandor de realidad» del que gozan en el plano de la *experiencia* revela lo que *son* en «su potencia de actuar, o más bien de hacer actuar, su capacidad de imponerse a lo “exterior”», lo cual traduce «la efectividad de su presencia» (Despret, 2022: 18).

Ahora, esa singular forma de existencia se acompaña de una peculiar forma de enunciación por parte de quienes «tratan con fantasmas». Se trata de experiencias que constantemente colisionan con los esquemas de comprensión de las propias personas que experimentan esos encuentros. «No pienses que estoy loca, pero...», «yo soy una persona de ciencia, pero...» suelen ser las aclaraciones que anteceden

33

32 La *catástrofe*, señala Gatti, «es la inestabilidad estable: el desajuste permanente entre palabras y cosas convertido en estructura. Frente al trauma se distingue por su intensidad; frente al acontecimiento, por su duración. “La catástrofe es una dinámica que produce desmantelamiento sin armar otra lógica equivalente” (Lewkowicz, 2004: 154). Lo que rompe, dura. Por siempre, sin reemplazo. Así es, no solo sucede que la causa de la catástrofe no se retira sino que ningún acuerdo de orden nuevo acude en lugar del que fue sometido a destrozo. Es, en fin, un imposible hecho posible: la anomia hecha norma, la ambivalencia hecha valor, la excepción permanente, la anormalidad de la norma, un duelo perpetuo... Un acontecimiento, pero eterno» (2008: 23).

una y otra vez a la narración de esas experiencias. Y es que las experiencias con fantasmas no solo ponen en cuestión las «creencias» según las cuales los espíritus de los muertos «no existen» o, al menos, no deberían retornar. En una sociedad que ha logrado estabilizar los estragos de una política de Estado tan espectral como la desaparición mediante su traducción a datos objetivables y sujetos a estrictos regímenes de verdad, afirmar que se han tenido experiencias de este tenor pone en jaque la «racionalidad» de quien cuenta la historia y, en definitiva, su credibilidad y legitimidad.

En los modos en que históricamente ha sido comprendido el terror de Estado y en particular la desaparición, la búsqueda de lo tangible —restos— y lo comprobable —pruebas de la comisión de un delito— han tenido prioridad, lógicamente. De cara a la sociedad mayoritaria, las cualidades volátiles de la desaparición como fenómeno conllevan estructuralmente un potencial negacionismo que se expresó a lo largo del tiempo de diferentes maneras. En este contexto, la invalidación de la legitimidad de quienes denunciaron los crímenes ha sido el recurso más usual, aduciendo locura o deshonestidad. De este modo, *hacer consistir* la desaparición ajustándola a todo lo que la sociedad reconoce como *objetivo* y *verdadero*, tanto como construir una autoridad por parte de quienes se constituyeron en testigos, resultó perentorio. En esta consolidación de la desaparición como *problema social* (Lenoir, 1993) lo parcial, lo inconcluso, lo aterrador como características inherentes de esa experiencia tuvo que ser resignificado, domesticado, traducido a lógicas transmisibles, pero sobre todo legítimas y creíbles.

Esta conformación del *problema social* genera si no una exclusión, al menos una marginación de los aspectos *siniestros* (Freud, 1992) del terror de Estado de las narrativas dominantes sobre el periodo. Los episodios «inexplicables», como la premonición, las visitas de los muertos en sueños, las «apariciones» y otras tantas experiencias que se salen del registro ordinario luego de ser vivenciadas con todo

su «resplandor de realidad», tienden a ser encuadrados en regímenes legitimados de conocimiento, explicados bajo el paradigma del trauma y confinados al estricto ámbito de lo subjetivo. Domesticada a partir de considerarla «fantasías», «expresiones de deseos» o «sugestiones», una parte de la experiencia, aquella que tuvo el «resplandor de realidad» y que se enuncia luego de excusarse, se ve —en parte— mutilada. Solo entre las personas que ocupan posiciones devaluadas en la jerarquía social, o menos sujetas a los regímenes de verdad que les son excluyentes, los relatos sobre lo fantasmal, lo «inexplicable», fluyen más libremente³³.

Es así cómo —envueltos en interminables rodeos y aclaraciones— los «tratos con fantasmas» trasponen los límites de la experiencia íntima y llegan a ser formuladas como narraciones que —en este caso— ingresarán al ámbito de lo público de la mano de una escritura etnográfica. Este libro trata entonces sobre las experiencias en las que los fantasmas se manifiestan y sobre cómo estas son relatadas o silenciadas. Analizar cómo diferentes comunidades, generaciones y sujetos «viven con fantasmas» ha sido también un modo de visitar de manera reflexiva cómo el terror de Estado ha atravesado mis propias experiencias y mi propia mirada como etnógrafa. En este último sentido este libro es —también— un libro sobre mis propios fantasmas.

El *corpus* en el que se basa es diverso, ya que refleja un recorrido por diferentes espacios y temporalidades en los

33 A lo largo del libro veremos cómo la relación entre relato, legitimidad y «verdad» que impone una censura a la enunciación pública de estas experiencias se diluye, genera menos reparos, en posiciones sociales a las cuales se les permite la «fantasía», como los niños y niñas; o portadores de un pensamiento que, desde los grandes centros urbanos, se considera «salvaje» (Levi-Strauss, 1964) como son los habitantes del «interior» —palabra usada desde la Capital para definir la porción de territorio exterior a sus bordes—, sobre todo rural. Asimismo, la tensión sube al tratarse de personas con un alto capital cultural y —en este caso en particular— posiciones consagradas al interior del movimiento de DD. HH., cuya legitimidad se ha construido en torno a sostener una racionalidad sin fisuras.

cuales «seguí a los fantasmas»³⁴. Como indiqué antes, el trabajo de campo se inició hace muchos años, sin que yo me lo planteara como tal, en el seno de otras investigaciones relacionadas con las memorias sobre «los setenta» en Argentina. A lo largo de estas investigaciones, tomé nota de cientos de situaciones relacionadas con «apariciones». A partir de plantearme el análisis de la faceta espectral del terror de Estado como un tema autónomo, dejé de documentar solo aquello que emergía mientras hacía trabajo de campo sobre otros temas y me concentré en ser más activa en la búsqueda de materiales, situaciones y relatos donde se expresaran este tipo de experiencias. Asimismo, comencé a documentar ciertas situaciones que antes no tenía en cuenta ni registraba, como mis propias sensaciones *estando allí* en el ex CCD La Perla o en la ex Escuela de Mecánica de la Armada, donde trabajé cotidianamente en diferentes periodos³⁵. Esta apertura a mis propios «tratos con fantasmas»³⁶ me llevó a hacer etnografía —literalmente— «en casa»: ya que mi familia sufrió la represión en carne propia³⁷, comencé a preguntar sobre situacio-

34 Tomo aquí la expresión de Marcus (2001) al proponer una *etnografía multisituada*.

35 Trabajé en el Espacio para la Memoria La Perla, en Córdoba, entre 2008 y 2017, y en la ex ESMA (Buenos Aires) entre 2019 y 2020, respectivamente. Mientras en el primer lugar mi concurrencia fue diaria, en el segundo se vio interrumpida por el aislamiento provocado por la pandemia del covid-19. En Buenos Aires, sin embargo, viví literalmente «al frente» del predio convirtiéndome en «vecina».

36 Resulta interesante dejar planteada aquí la tensión entre observación y autoetnografía en relación con este tema, donde a lo que se accede —por medio de las personas con las que se trabaja— es principalmente a relatos, y la observación al uso clásico se ve claramente limitada. De este modo, gran parte de lo «observado» —y el entrecomillado es necesario porque no siempre es la vista el sentido involucrado— se relaciona con mi *estar allí*, en esos *lugares de muerte* atiborrados de espectros.

37 Mi madre fue asesinada por la Policía y el Ejército el 12 de julio de 1976, en Tucumán. Luego de su asesinato fui apropiada por una familia de policías y «devuelta» a partir de las gestiones de mi abuela materna. Ella, una tía y un tío estuvieron secuestrados en un CCD en el transcurso de esa búsqueda. Toda mi familia fue vigilada y perseguida hasta entrada

nes de este tipo ocurridas a mis familiares, que alguna vez escuché y que comenzaron a volver en mi memoria. Decidí incluir —además— un registro propio de «apariciones» —en su mayoría en sueños— que experimenté antes y durante la realización de este trabajo de investigación, al estilo de los *relatos autobiográficos de aparecidos* que estudió Jean-Claude Schmitt y que recupera Marc Augé (1997)³⁸.

El libro se basa en una treintena de entrevistas y conversaciones con distintas personas: familiares de desaparecidos y asesinados durante la dictadura, trabajadores/as de sitios de memoria, vecinos/as de lugares donde se ejerció la represión, antropólogos/as forenses y funcionarios/as judiciales. Las entrevistas y conversaciones con familiares se orientaron a construir *relatos autobiográficos de aparecidos*, buscando relacionar esas apariciones con temporalidades históricas o *cronológicas*, y subjetivas o *lógicas* relacionadas sobre todo con eventos nodales en relación con lo que se *sabe*, tanto en el plano personal como en el colectivo, sobre el destino de las víctimas. Las visitas a los lugares y mis propias experiencias en ellos, las conversaciones con quienes están allí cotidianamente, intentaron restituir el «trato con los fantasmas» que se entreteje en esas *convivencias*, el papel de esos muertos en la vida cotidiana y en las formas de practicar el espacio.

Por último, he recopilado y analizado un *corpus* documental extenso: archivos personales de Madres de Plaza de Mayo, relatos autobiográficos de familiares de desaparecidos

37

la democracia. En 1997 me incorporé a la organización H.I.J.O.S., en la ciudad de Córdoba.

38 Schmitt analiza este tipo de escritura en la Edad Media. En el mismo género de escritos autobiográficos está la *autobiografía onírica*, analizada por Jaques Le Goff (donde el tema dominante de la narración de la experiencia onírica es el viaje al más allá), ambas recuperadas por Augé en su estudio sobre los sueños. Adopto aquí el término de Schmitt ya que me parece englobante de las distintas experiencias en las que pueden ocurrir encuentros con los muertos. Por *relato autobiográfico de aparecidos* —dice Augé— «hay que entender la narración que un individuo hace de su encuentro con un muerto» (1997: 82-83).

que aluden a la consulta a médiums, relatos de «visitas» de familiares en sueños y sesiones de espiritismo y que han sido publicados en diversos medios, como blogs, libros y prensa escrita. Además, he seguido el rastro de unos fantasmas muchísimo menos visibles en los relatos sobre militares que desarrollaron «problemas psiquiátricos» y que cometieron suicidios adjudicados a ser atormentados por fantasmas.

Para terminar esta introducción, quisiera dejar planteadas algunas cuestiones que vuelven al *pacto de lectura* y que anudan la consideración del papel de los espectros en la vida de los vivos, sus formas de conocimiento y una particular apuesta en la escritura.

He buscado construir un texto que sea capaz de gravitar constantemente entre las dos formas de experimentar y comprender el terror de Estado: la estable y la inestable, la racional y la siniestra, la de los hechos y la de la imaginación. He intentado —como lo he hecho al proponer a las personas «hablar sobre sus fantasmas»— problematizar las conjunciones: de una cosa «o» la otra, a una cosa «y» la otra, tratando de entramar todos los «versus» con los que los modos dominantes de comprender la realidad oponen lo objetivo a lo subjetivo, lo comprobable a lo improbable, lo visible a lo invisible, lo que existe a lo que no, para restituir el *entre* que caracteriza a todos los fenómenos, experiencias y seres *liminares* que habitan estas páginas.

He tratado de ser fiel a las características de un fenómeno incompleto, limítrofe y volátil, sin sucumbir a la tentación de «explicarlo»³⁹. He intentado una forma de escritura que no enmascare el sobrecogimiento y la dificultad que implica «tratar con fantasmas», comprometer los silencios, los vacíos, las vacilaciones, lo invisible. He procurado —en defi-

39 Con esto me refiero a lo que Baran Attias (2019) llama el «paradigma Scooby Doo» de las ciencias sociales, el cual tiende a otorgar explicaciones sobre lo que «en realidad» pasa con fenómenos que se presentan como misteriosos.

nitiva— hacer *causa común* (Gordon, 2008) con mi objeto de investigación, evitando llevar a un lugar cómodo sus características *indómitas* (Leff, 2021) y reponiendo los modos en que las propias personas y comunidades tratan con ellos, hablan con ellos y de ellos.

Hacer *causa común* no ha sido fácil. La apuesta ha sido revisitar ese pasado desde un lugar inusitado, doloroso, donde el terror impuesto por un Estado desaparecedor se transmite de generación en generación y también se conjura de generación en generación.

Hoja de ruta

Partiendo de la premisa de considerar los «tratos con fantasmas» como un tipo de relación con los muertos y, en este sentido, como *relaciones sociales*, los capítulos que siguen buscan avanzar sobre ciertos *grupos* que «tratan con fantasmas» y que se conforman como *comunidades afectivas* (Halbwachs, 2011) en las que *tienen lugar* las «apariciones» a lo largo del tiempo. Basándonos en esta sociabilidad, las relaciones entre los vivos y muertos adquieren características que no son azarosas. Las sensibilidades, los afectos y las moralidades involucrados en esos encuentros tienen una estrecha relación con los grados de *alteridad* (Krotz, 1994) de quienes los protagonizan. De acuerdo con las cualidades de esa *relación social* y su carácter personal o impersonal variará el tenor de los encuentros, los deberes que invocan y la *fuerza emocional* (Rosaldo, 1991) con la que se imponen.

Así apoyándome en el carácter *situado* de los sujetos que protagonizan esos encuentros, el libro se divide en dos. La primera parte, titulada «Comparecencias», aborda las experiencias de los «familiares» de las personas asesinadas o desaparecidas, entendidas como categoría de parentesco a la vez que política. Este grupo guarda una relación de cercanía respecto de las apariciones, ya que vivos y muertos pertenecen a

un mismo linaje. Entre los «familiares» aparecen, o más bien *comparecen* —en el sentido de que en su aparición media una cierta convocatoria o deseo—, el «espíritu», el «alma de» en el marco de diversas experiencias que involucran sensorialidades, afectos y modos de comprender la experiencia específicos. A lo largo de los capítulos que componen esta parte veremos que las configuraciones que adquieren estos encuentros al interior del grupo de «familiares» están íntimamente relacionadas con las respectivas posiciones de quienes los protagonizan dentro de la trama de parentesco, así como con el tiempo cronológico y lógico que adquiere la experiencia de «perder» a un ser querido.

En la segunda parte, «Convivencias», se analizan las «apariciones» que se enmarcan en una relación de *alteridad* mayor en términos sociales y espaciales: vecinos de los lugares donde se ejerció la represión, como cárceles, CCD y cementerios; personas que habitan casas donde se llevaron adelante operativos represivos; trabajadores y trabajadoras de sitios de memoria; forenses, miembros actuales y pretéritos de las Fuerzas Armadas y de seguridad. A diferencia de los tratos con fantasmas protagonizados por familiares, las apariciones a las que nos referimos en esta parte del libro rara vez se presentan en forma nítida, perfectamente identificadas, con un nombre propio y manteniendo un trato personal. La relación está definida más bien por las formas de cohabitar los espacios donde la represión tuvo lugar. En estos casos las apariciones son producto de la implantación de *espacios de muerte* (Taussig, 2002) en el seno de barrios, casas, edificios públicos. Esta *producción negativa del espacio* —al decir de Gordillo (2018)— y los modos de habitarlo que impone obligan a constantes «reajustes» en el trato entre los vivos y los muertos, entre los espacios sagrados y los profanos.

Respecto de este grupo se tornan centrales las características morales, mucho más ambiguas que en el primero, que son movilizadas en los encuentros con fantasmas. Si en el caso de los familiares las «apariciones» cumplen obligaciones o

canalizan demandas; en este otro grupo los espectros actúan además como agentes moralizantes que reclaman que «algo sea hecho» (Gordon, 2008) en relación con la injusticia de la que fueron objeto. Estructurada bajo las lógicas de la *vecindad*, la *hospitalidad*, la *intrusión* y el *asedio* como modos de estar con esos *otros* en un espacio entendido como *común*, *ajeno* o *propio*, la segunda parte del libro aborda cómo la represión produjo el espacio y cómo esas presencias se imponen en las formas de vivirlo, imaginarlo y practicarlo (Lefebvre, 2013).

PARTE I

Comparecencias

El 12 de julio de 1976 mi madre fue asesinada por policías y militares, en la puerta de nuestra casa en San Miguel de Tucumán, conmigo en brazos, de apenas nueve meses de edad. El cuerpo —muerto— de mi madre fue enterrado anónimamente en el Cementerio Norte, el mío —vivo— fue apropiado por un policía que había participado del operativo. Las dos estuvimos por un tiempo desaparecidas. Durante la búsqueda, mi abuela, un tío y una tía también fueron secuestrados y permanecieron en el centro clandestino de detención conocido como Jefatura de Policía de Tucumán. Los liberaron una semana después. En esos días mi abuelo identificó el cadáver de mi madre en una fosa común e hizo que le pusieran una cruz con la esperanza de —luego— reconocer la tumba. Después de tres meses y muchas gestiones ambos «cuerpos» volvimos al seno familiar. Yo viví con mis abuelos, el cadáver de mi madre fue sepultado nuevamente en el cementerio de San Salvador de Jujuy con una sola inscripción en tiza: A.W.

Jujuy es un lugar particular donde conviven religiones tradicionales, del mundo andino y cultos heterodoxos, como Rosacruces, seguidores de Lanza del Vasto y siloístas. Al parecer mi familia —de una religiosidad ecléctica—, y en particular mis tías, eran afectas a practicar espiritismo con un amigo de la familia. En una de esas sesiones, poco tiempo después de su asesinato, el espíritu de mi madre se manifestó pidiendo ayuda. Dijo estar en un lugar muy oscuro. Dijo necesitar luz. Las mujeres de mi familia difieren al calificar la práctica espiritista: «era como un juego», dice una de mis tías; «el “gordo”

era un ser especial, muy espiritual», dice otra refiriéndose al médium; «son fantasías», concluye mi abuela. Lo cierto es que, aun desconfiando de la fiabilidad de la «manifestación» o de la «seriedad» de la práctica, nadie dudó del pedido, ni de la obligación que implicaba: hicieron una misa, rezaron por su alma, encendieron velas. Y ella nunca más apareció.

Comienzo esta parte con mi propia historia, y algo de pudor⁴⁰. Entre los familiares de las víctimas de la represión en Argentina —grupo en el que se me podría ubicar— las *experiencias extraordinarias* (Escolar, 2010) en relación con la represión no han estado ausentes, pero no suelen formar parte de las cosas que se cuentan en público, sino más bien en la intimidad. Y es que, sobre todo para la clase media —como es el caso de mi familia— y en una sociedad nacional dominada por el catolicismo, cualquier mención a prácticas, creencias o experiencias ligadas a lo *esotérico*⁴¹ es vista con recelo; no solo porque pertenecen a una religiosidad periférica sino porque contradicen la idea de *razón*⁴² y por lo tanto la «seriedad» del

40 Esta apuesta, si se quiere «autoetnográfica», hace eco de las palabras de Gordon cuando señala que hay que hacer «causa común» con este tipo de objetos de investigación: «Hacer causa común significa que nuestros encuentros deben esforzarse por ir más allá de la alienación fundamental de convertir la relación social en solo las cosas que conocemos y hacia nuestro propio ajuste de cuentas con cómo estamos en estas historias, con cómo nos cambian, con nuestros propios fantasmas» (2008: 118).

41 Tomo este término en su acepción más corriente, como aquello *oculto* a los sentidos, difícil de entender o de explicar desde el punto de vista científico. Las acepciones más clásicas del término «esoterismo», asociadas con la filosofía griega, aluden a ciertas doctrinas secretas que eran enseñadas solo a los iniciados en el conocimiento filosófico (en contraposición a las exotéricas, destinadas al público). Lo que ha perdurado en lo que hoy entendemos por esotérico es este sentido de lo oculto y también una asociación de la revelación de lo oculto solo a ciertos sujetos elegidos, dotados de dones extraordinarios, como los «sabios», los «adivinos» y los «profetas» (esoterismo, en *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora, 1999: 1079).

42 Si bien los fundamentos del espiritismo del tipo que estoy describiendo (kardesista) basaron su doctrina en lo científico y no en lo religioso, y por lo tanto no contradecirían directamente la idea de razón, en la cosmo-

practicante y, en este caso, del «familiar» como *categoría política* (Pita, 2010). También porque, en la mayoría de los casos, no se trató de una práctica sostenida sino eventual y atribuida a la «desesperación».

Veremos a lo largo de esta parte que este tipo de experiencias se relacionan con algunas dimensiones de la «desaparición» como *catástrofe de sentido* (Gatti, 2008): la falta de un cuerpo y de un *saber* sobre ese cuerpo, y la presunción —en la mayoría de los casos sin confirmación— de una *mala muerte* configuran una incertidumbre que se extiende en el tiempo.

En el caso de mi madre, una parte de la incertidumbre estaba resuelta, ya que había un cuerpo. No así los pormenores y el impacto en nuestra familia de su (*mala*) *muerte*, violenta y precoz, ya que no había llegado a cumplir los veintiséis años. En este sentido, su aparición durante esa sesión de espiritismo canalizó la necesidad de un ritual que «calmara su alma» y, con ella, la de sus deudos.

«Tener el cuerpo» no alivia el dolor, pero coloca a los deudos en el plano de algunas certezas fundamentales. El caso de la desaparición es diferente: la falta de un cuerpo como *locus*, que arrastra la falta de un túmulo y de un ritual (Da Silva Catela, 2001) configura una situación despojada de los marcos preestablecidos para el duelo. Pero, en principio, esa «pérdida» no configuró —o al menos no claramente— un duelo, sino una búsqueda. Una búsqueda que sostenía la expectativa de encontrar al ser querido con vida, que luego fue cediendo a la espera y, finalmente, a una cierta resignación. Una resignación que, sin embargo, nunca dejó de albergar tanto un alto porcentaje de incertidumbre, un destello de esperanza.

visión del sector social de origen de este tipo de familiares existe una separación tajante entre «el más allá» y el mundo de los vivos. Sea desde el punto de vista religioso o científico, la vida y la muerte son dos dominios separados que —en general— no se deben cruzar.

Las búsquedas emprendidas por familiares de personas desaparecidas fueron de todo tipo. Las más usuales incluyeron reclamos a toda institución donde se pudiera buscar a una persona perdida —como morgues, hospitales, neuropsiquiátricos— o pedir respuestas sobre la desaparición, como cuarteles, comisarías, juzgados o iglesias (Da Silva Catela, 2001). Dentro de esas búsquedas iniciales no faltaron las experiencias relacionadas con lo esotérico, cuyo común denominador es el intento de *saber* si las personas estaban vivas o muertas, y dónde. Es en esta transición *entre* la vida y la muerte donde se va conformando lo espectral, el fantasma o el espíritu como figura.

En paralelo, se utilizaron otros recursos, como videntes o médiums, o se fueron instalando prácticas destinadas a relacionarse con los seres queridos ausentes. A lo largo de los años, esas experiencias se fueron diversificando, así como el papel que jugaron y juegan en la vida de sus familias. Algunas se inscriben en el registro de lo *ordinario*, como «hablar» con ellas y ellos al terminar el día, pedirles protección o ayuda. Hay otras búsquedas, como las consultas a videntes, médiums o la práctica del espiritismo. Este tipo de experiencias se enmarcan en la voluntad activa de madres y padres, hijas e hijos, esposas y esposos, hermanos y hermanas, sobrinos y sobrinas de «contactar» para «saber», para intentar resolver las angustiantes incógnitas que la desaparición siembra en el mundo de los vivos. Finalmente, se dan experiencias donde son los muertos los que «aparecen», como las visitas en sueños o los encuentros con sus espíritus.

Estas situaciones, como veremos más adelante, son vividas con más o menos extrañeza según la configuración fenomenológica —ver, oír, sentir al ser querido—, del contexto —estar dormidos o despiertos— y de los efectos que involucran. Me pregunto entonces por el tenor de esas experiencias y cómo son nombradas. Por las temporalidades cronológicas y lógicas, colectivas y subjetivas en las que se

inscriben. Por los sentidos en torno a la *situación límite*⁴³ y al duelo que expresan, por las prácticas que promueven, por las emociones que involucran.

He dicho antes que este tipo de experiencias que implican relaciones entre vivos y muertos serán analizadas como cualquier otra situación social. Es decir, estructuradas según temporalidades y espacialidades, mediadas por posiciones de parentesco que entrañan conflictos y obligaciones que —como actores— los y las protagonistas desarrollan y que se enmarcan en distintas *fases* del *drama* (Turner, 1974) de la desaparición. Todo esto, enmarcado en tiempos colectivos más generales que van de un periodo de «desapariciones» masivas, pasando por uno de reconocimiento de la existencia de la problemática por parte del gobierno y la comunidad internacional, y luego una larga e intermitente etapa de «apariciones» —de cuerpos, de lugares, de sobrevivientes— que fueron armando, como en un rompecabezas, una imagen un poco más completa sobre lo que había sucedido tras los secuestros. En casi todos los casos esto implicó para los familiares una larguísima incertidumbre, aprender a vivir *en* la ambigüedad, *entre* la vida y la muerte, *en* la catástrofe.

49

La incertidumbre acerca de su estado —que va de bien a mal— y de su estatus —que va de viva a muerta— es el espacio donde se gesta lo espectral, generando un lazo particular entre estos vivos y esos muertos. Y digo «estos» y «esos», ya que la vivencia represiva, y más aún la desaparición como situación *liminar* (Turner, 1990) entre la vida y la muerte, configura un tipo particular de muertes, y también un tipo particular de vidas.

Las formas que adquieren las manifestaciones, los medios para «contactar», las escenas donde los muertos aparecen, se entraman tanto con la temporalidad donde se inscribe la

43 Michael Pollak (2006) emplea el término *situación límite* para referirse a experiencias para las cuales no estamos preparados, no hemos sido socializados, iniciados.

experiencia como con el vínculo entre los protagonistas de ese encuentro. De esta manera, en lo que sigue se abordarán cinco tipos de situaciones: las comunicaciones telepáticas con el ser querido y en particular aquellas que son entendidas como despedidas; las consultas a videntes y médiums durante su búsqueda; la «aparición» de figuras indescifrables situadas entre la vida y la muerte; las sesiones de espiritismo y los sueños vívidos donde los espíritus de las personas desaparecidas «visitan» a sus familiares.

Despedidas

La madrugada del 18 de noviembre de 1976 Yolanda Soldano, casada con Federico Fessia y madre de cuatro hijos, se despertó sobresaltada. «¡Despertate! —le decía una voz proveniente de algún lugar del sueño—, ¡te están matando a tu hijo!». Esa situación sucedía en paralelo con un enfrentamiento en Mataderos, provincia de Buenos Aires, donde «fuerzas conjuntas» sitiaban la casa donde vivían su hijo Carlos, su nuera Cristina y el hijo de la pareja, Emiliano, de apenas diez días de vida. Con ellos también estaban Estela Altamirano y su hijo Martín, de dos años. Carlos, Cristina y Estela eran militantes de la Organización Comunista Poder Obrero y habían salido de la provincia de Córdoba intentando escapar de la represión.

51

Luego de horas de ser sitiados, ya gravemente heridos, pidieron un «alto el fuego» a fines de hacer salir a los niños que permanecían en el interior de la casa. Entre el humo, y con el pequeño Emiliano en brazos, salió Martín. Acto seguido, las fuerzas tomaron la casa y asesinaron a todos sus ocupantes. Las familias de Carlos, Cristina y Estela se enteraron de la trágica noticia tres días después, por los diarios. Pero Yolanda ya lo sabía.

Los niños y los cuerpos de Carlos y Cristina estuvieron desaparecidos por el lapso de un mes, cuando en base a las gestiones de los padres de la pareja, y sobre todo de Federico —quien había sido diputado y senador por la Unión Cívica Radical— lograron ubicarlos, enterrar a los muertos, recuperar a los niños. El cuerpo de Estela, por el contrario, nunca pudo ser recuperado y continúa desaparecida.

Yolanda y Federico eran gente de campo, hijos de inmigrantes piamonteses. En ese mismo año, su hijo mayor —Elmer— había sido secuestrado y llevado al CCD conocido como La Perla⁴⁴. En ocasión de su búsqueda, Yolanda, Federico y otro de sus hijos —Gustavo— también habían sido detenidos por la policía y liberados poco tiempo después. Hacia fin del año 76, Yolanda y Federico habían perdido a un hijo y a una nuera; su nieto, sus hijos y ellos mismos habían vuelto del horror, pero «de milagro».

Conocí a Yolanda veinte años después, cuando ella tenía cerca de setenta años y yo poco más de veinte. Era una mujer amorosa pero extremadamente triste. Nunca había podido recuperarse de aquello. En el tiempo en que la conocí vivía como si el presente no existiera, solo hablaba de sus recuerdos del campo, de sus hijos cuando eran pequeños. Solamente conseguía pasar las noches con la ayuda de somníferos. Federico nos contaba a Emiliano y a mí —en ocasiones confundiendo a Emiliano con su padre— los avatares de aquellos años en que sus hijos militaban. Cuando lo hacía, Yolanda permanecía siempre «al margen», o dando vueltas por ahí mientras realizaba alguna tarea hogareña. Apenas hablaba. Más bien recuerdo un gesto que hacía a modo de «participación» en la conversación: sus enormes manos cruzadas sobre el pecho con los dedos tensos y separados, como si quisiera frenar el dolor. Sus ojos quedaban mirando lejos, como si aún estuviera viviendo ese momento. Como si hubiera podido hacer algo con aquel anuncio, como si hubiera podido evitar la fatalidad.

44 La Perla fue un centro clandestino de detención situado en Córdoba, en las dependencias del Tercer Cuerpo de Ejército. Fue el dispositivo represivo encargado del exterminio de la oposición política en la provincia durante la dictadura, que funcionó entre el 24 de marzo de 1976 y fines de 1978, cuando fueron liberados definitivamente los últimos prisioneros. Por testimonios de sobrevivientes obligados a realizar tareas como transcribir la lista de los prisioneros, se sabe que por allí pasaron entre 2300 y 2500 personas.

Las experiencias telepáticas —como la vivida por Yolanda— son numerosas entre los familiares de las personas asesinadas o desaparecidas. Sobre todo las madres afirman haber «sentido» a sus hijos en el momento de su muerte. Este tipo de «anuncios» también son recordados por personas que tenían otro tipo de vínculos afectivos con las víctimas. María Eugenia Cannata, a quien todos llaman «Maru», es parte de una familia duramente golpeada por la represión⁴⁵. Maru relata un hecho «inexplicable», en 1976, en ocasión del asesinato en manos de la policía de su amiga María Eugenia Irazusta, quien era conocida como Ivonne⁴⁶:

Cuando mataron a Ivonne Irazusta [...] yo estaba en España. Me fui a fines del 74 y volví a fines del 76, a Ivonne la matan en abril del 76... Yo estaba allá, en un departamento, noveno piso, un domingo, íbamos a comer un asado a la vuelta, a lo de otros primos de Ivonne que estaban en España. Yo dije «me quedo un rato acá, voy a colgar una ropa en el balcón y ya voy», entonces veo que una novia de Félix (hermano de Maru), una sueca —que también se llamaba Ivonne— *vuelve* [...]. Cuando me toca el timbre del departamento... que yo no sabía nada, pero *nada* de lo que estaba pasando en Argentina, la veo, y me largo a llorar... Venía a darme la noticia, acababan de decirle que habían matado a Ivonne... (Entrevista a María Eugenia Cannata, 21 de agosto de 2019)

53

45 Abordaremos el caso de la familia Cannata más adelante, cuando analicemos las «presencias» en la casa que, en 1977, fue el escenario de un operativo en el que fueron asesinadas siete personas y en la cual Maru vive actualmente.

46 María Eugenia Irazusta fue secuestrada la tarde del 24 de abril de 1976 en su casa en el centro de la ciudad de Córdoba. Permaneció cautiva en el centro clandestino de detención Departamento 2 de Informaciones de la Policía de Córdoba (D2). Fue asesinada el 30 de abril de 1976, junto con Eduardo Daniel Bártoli y Víctor Hugo Chiavarinni, en dependencias del D2. Su cuerpo pudo ser recuperado por su familia.

Las personas atribuyen la «premonición» a una «conexión», al lazo afectivo entre —en este caso— las dos jóvenes. Una percepción basada en el afecto que hizo que «sintieran» la (mala) noticia antes de que llegara oficialmente. *Entre* la vida y la muerte —con los diferentes lapsos de tiempo que esto puede abarcar—, una comunicación que podríamos llamar *telepática* es una constante en la relación entre los «familiares» y sus seres queridos. Se los «siente»⁴⁷, se los escucha, se habla con ellos.

«Sentir» sin duda es una forma de percepción cuya polisemia abarca un espectro de emociones y sensibilidades que, cuando toma una forma más definida, suele entenderse como un mensaje que circula de modo *telepático*⁴⁸. Gloria Leff (2021) indica que, en su definición corriente, la telepatía implica una comunicación sin mediación, sin intervención de los sentidos o de agentes físicos: un mensaje. Pero su etimología, señala la autora, revela una naturaleza mucho más amplia, afectiva, que resulta interesante para pensar en lo que sucede en estas «despedidas» o en la comunicación permanente con los ausentes. *Tele* —lejos— y *pathos* —emoción— delimitan una «conexión» entre personas amadas, una «distancia íntima» o una «intimidad distante», que en estos casos define

54

47 En este y en los siguientes capítulos —cuando hablemos de las «atmósferas» que rodean las experiencias en los ex centros clandestinos— intentaré abordar esos «sentires» desde la propuesta de Tina Campt (2017) cuando propone abordar ciertos objetos desde una sensorialidad *háptica*, la cual involucra a la piel como órgano pero que —en inglés— se diferencia del *tacto* como sentido que implica tocar, más que ser tocado/a. Según Campt, este tipo de sensorialidad es sobre todo epidérmica, y comprende experiencias consideradas *infraordinarias* por no pasar por los sentidos canónicos del «conocer», como el tacto, la percepción de la vibración, la sensación de cambios de temperatura. Esta sensorialidad *háptica* constituye una interesante apuesta heurística a la hora de analizar esas «presencias» que solo se «sienten».

48 El término «sentir», en castellano, tiene tres acepciones: la primera indica la percepción de una sensación frente a un estímulo; la segunda alude a una percepción auditiva, pero que no se expresa con total claridad; la tercera refiere a un componente emocional, a «lamentar» algo.

de manera exacta las características de esa forma de *estar*, o más bien de *permanecer*, por parte de esos muertos entre sus comunidades afectivas.

Si las experiencias de Yolanda y de Maru podrían calificarse de anticipatorias, otras tienen todas las características de una «despedida». Así lo relata Lucía Herrera, hija de Mario Herrera, un militante peronista secuestrado en Capital Federal el 9 de abril de 1976:

Mi abuela materna contaba que, a principios de mayo de 1976, mientras yo estaba a su cuidado porque mi mamá y mi abuela paterna estaban moviendo cielo y tierra buscando a mi viejo, yo me desperté de una siesta llorando y le conté que mi papá me había dado un beso y se había despedido de mí. Y al día siguiente, o al otro, finalmente llamaron a mi otra abuela para decirle que su hijo había sido «abatido en un enfrentamiento» y que podía ir a reconocer el cuerpo. (Entrevista a Lucía Herrera, 18 de febrero de 2021)

55

Mario había sido secuestrado en Capital Federal por una «patota» del V Cuerpo de Ejército y llevado a Bahía Blanca, a un CCD conocido como La Escuelita⁴⁹, donde moriría días después a causa de las atroces torturas sufridas. El 8 de mayo, el diario *La Nueva Provincia* reporta su muerte como producto de un enfrentamiento. La familia es notificada y se permite a su viuda, María Teresa Lodieu, madre de Lucía, viajar a identificar su cadáver. María Teresa constata que el cuerpo exhibía rastros de tortura pero ninguna herida de bala —lo cual contradecía la hipótesis del enfrentamiento—, y el cuerpo de Mario es entregado a «cajón cerrado» y

49 Este CCD funcionó en predios del V Cuerpo de Ejército en Bahía Blanca, provincia de Buenos Aires, desde marzo de 1976 hasta fines de 1977 aproximadamente. Se trataba de una casa de dos habitaciones que fue demolida en 1979.

con la prohibición de hacer cualquier ceremonia. La experiencia que relata Lucía sucede *entre* el secuestro de su padre y la «aparición» de su cadáver, probablemente al mismo tiempo que él se encontraba agonizando.

Lucía cuenta la historia con cierta inseguridad sobre los detalles, ya que —dice— tenía apenas dos años en ese momento y se trata de una historia contada por su abuela, algo que ella no recuerda directamente. Tampoco se siente segura sobre la «utilidad» del relato para mis intereses o sobre cómo calificarlo, ya que no está segura de si fue un sueño⁵⁰ u «otra cosa»: una «aparición» o una «visita». Lo cierto es que la situación hizo posible una despedida amorosa de su pequeña hija.

La partida abrupta y precoz de Mario resuena en el planteo de Norbert Elias (2001). Este autor señala que, en el marco del *proceso de la civilización* donde la pacificación ha prácticamente desterrado la idea de morir joven y por una causa violenta, imaginamos morir a una edad avanzada, a raíz del envejecimiento. Se piensa en un deceso que puede ser anticipado, atendido y acompañado. Uno de los mayores temores contemporáneos es «morir en soledad» y, de parte de los deudos, «no poder despedirse» (Ariès, 2007). La muerte continúa siendo una situación temida y dolorosa, pero se encuentra «domesticada» por distintas formas de asistirle e imaginarla, de preverla y, por lo tanto, de organizar los asuntos pendientes. Las situaciones que aquí se relatan no encajan en ese imaginario tanto por su causa —una violencia ya erradicada por el *proceso de la civilización*— como por la juventud de las víctimas, lo que acarrea una serie de desajustes en las expectativas de sus grupos inmediatos y configura una injusticia

50 Más adelante analizaremos las «visitas en sueños». Este tipo de experiencia es la que menos dudas genera a la hora de ser narrada, ya que en nuestras teorías nativas sobre el sueño —en las cuales se enmarca la escucha— estos son producto de nuestra mente, una realidad «interior», aunque en cierta forma desestabilizada por el carácter *vívido* de las «visitas», los mensajes que en ellos se transmiten y toda la sensorialidad implicada.

no solo por la forma de morir, sino por todo lo que esas personas podrían o deberían haber hecho en esa vida que «tenían por delante» y que ahora aparece como «trunca»⁵¹ (Da Silva Catela, 2001).

Desde la perspectiva de madres y padres, el fallecimiento de la descendencia altera la secuencia esperable de los decesos en la época contemporánea, lo que redundará en una sensación «antinatural»⁵². Las obligaciones morales que están previstas «fallan», generan tareas pendientes, deudas. Cuando de la generación de padres y madres se trata, el no poder «salvar» a sus hijos e hijas del secuestro y luego no poder encontrarlos los condena a una búsqueda —de restos, de justicia— en ocasiones eterna.

En relación con la descendencia, no solo se «truncan» esas vidas sino que, ya que muchos son padres o madres de niñas y niños pequeños, lo que se trunca además es la posibilidad de cumplir el «deber» de cuidar de la prole, de criarla, e incluso —dado que la mayoría de los niños y niñas tenían menos de cinco años— de ser recordados por esta. Cuando la o el asesinado o desaparecido ha dejado descendencia, un cuidado póstumo —presente en toda una gama de milagros populares, como el de la Difunta Correa⁵³— compromete a

57

51 En otro trabajo (Tello, 2017) he analizado cómo la temprana edad a la que morían los militantes de organizaciones político-militares en manos del accionar represivo entra en contradicción con el horizonte de posibilidades creado por la *inversión* de lo social en esas vidas. Se trataba de personas bien alimentadas, de cuerpos cuidados, cuyas familias (en su mayoría una clase trabajadora en ascenso) habían invertido tiempo y dinero en suministrarles una educación que significara un ascenso social.

52 Si bien la pérdida de hijos siempre ha sido una situación trágica para los progenitores, hasta entrada la modernidad era muy usual que los hijos murieran antes que los padres, sobre todo a causa de epidemias. El higienismo, la administración de vacunas y una serie de convenciones culturales y legales que hacen de la infancia un periodo de la vida que merece especiales cuidados y protección han vuelto esta situación algo mucho menos usual.

53 Deolinda Correa, actualmente conocida como la Difunta Correa, fue una mujer que vivió en la zona de Los Llanos, entre La Rioja y San Juan,

su espectro en un cuidado mágico, santo. Al tratarse de una muerte violenta y fuera de término, su presencia entre los vivos se extenderá en el tiempo, cumpliendo con las obligaciones implícitas en toda relación de parentesco, sobre todo para con aquellos y aquellas con los que la obligación dicta protección, como es el caso de la descendencia.

Hay que decir, sin embargo, que las situaciones en las que la persona fallecida se presenta ante sus seres queridos sin que estos hayan recibido aún la noticia del deceso no se restringe al contexto represivo. Son por demás comunes las historias donde esto sucede en decesos «normales», en las cuales, aun con cierta extrañeza por su carácter anticipatorio y el consiguiente desfase temporoespacial, son tomadas como «despedidas». Más aún en ocasiones como la relatada por Lucía, donde la partida del padre es precoz tanto por su juventud como por la de la hija. Lucía recuerda el episodio como un acto de amor antes de partir. Mario se presenta para darle un último beso —gesto que por excelencia simboliza un saludo de amor e intimidad— y despedirse. Yolanda, que es una madre, es llamada a despertar, a interrumpir su descanso: están matando a su hijo con el cual, aunque adulto, persiste un deber de protección. Maru siente la muerte de su amiga, y con ella una profunda tristeza.

a principios de 1800. Estaba casada con Clemente Bustos y tenían un hijo pequeño. Hacia 1830, Bustos fue reclutado por las montoneras para participar de la guerra civil. Se cuentan diferentes versiones de la leyenda en torno a los motivos de Deolinda para dejar el pueblo donde vivían y seguir a su marido, todas recalcan que fue por amor, algunas que para huir del acoso del comisario del pueblo. Deolinda partió a pie hacia San Juan con su niño, y tuvo que atravesar el desierto. A los pocos días se quedó sin comida ni agua y, a causa de esto y las altas temperaturas, falleció. Poco después dos arrieros encontraron su cadáver bajo un árbol y al niño aún con vida, alimentándose de su pecho. Se dice que ese fue su primer milagro: salvar a su hijo. De ahí en más se rinde culto a su figura dejándole botellas de agua, y se le solicitan milagros en el lugar donde fue enterrada; es objeto de una gran devoción en Argentina, Chile y Uruguay. Ver Cher-tudi y Newbery (1978).

En estos tres casos las muertes son constatadas, los restos entregados, las personas sepultadas, aunque con ciertos desajustes. Los cuerpos que no son entregados inmediatamente, que permanecen desaparecidos por un tiempo, los ataúdes que se entregan cerrados, los funerales que se privatizan, potencian los estragos de esas *malas muertes* en el mundo de los vivos.

Por fuera de estas situaciones donde los muertos siguen *entre* los vivos por todas las razones que ya hemos tratado, esta *intimidación distante* tiene otras características cuando se trata de una desaparición, en cuyo caso se «siente» a la persona, se habla con ella sin saber —durante mucho tiempo— si está viva o muerta. Robben (2006) analiza el rol de la apropiación de los cadáveres en la historia argentina y las dificultades del duelo entre las madres de desaparecidos. Dentro de su análisis cita dichos de Hebe Pastor de Bonafini y Graciela Fernández Meijide que han quedado plasmados en publicaciones de mediados de la década del ochenta y que se inscriben en una *transición* histórica entre la búsqueda de las personas desaparecidas vivas y la búsqueda de sus restos.

59

Hebe de Bonafini, en una publicación de 1985, relata:

Pienso, pienso, ¿dónde estás, hijo mío? ¿Estás en algún lugar, quizá más cerca de lo que yo imagino? [...] Todos los días, y aún más por la noche, te veo llegar o escucho golpes en la puerta. Abro y solo hay silencio, silencio para todo... ¿Qué pensás, querido mío, vos que siempre pensabas tanto? ¿Quién ocupa ahora tus pensamientos? Cerré los ojos, como yo hago ahora, y pensé en mí. Estoy segura de que así todo va a pasar muy pronto (Hebe de Bonafini, citada en Sánchez, 1985: 106-107). (En Robben, 2006: 21)

Hebe habla con su hijo por medio del pensamiento, lo consuela, le da esperanzas. Mientras espera lo «ve» llegar o escucha golpes en la puerta, pero abre y no hay nadie, solo silen-

cio. Hebe Pastor de Bonafini, a quien todo el mundo conoce simplemente como «Hebe», es la madre de Jorge Omar Bonafini, secuestrado en La Plata el 8 de febrero de 1977, y de Raúl Alfredo Bonafini, secuestrado en Berazategui el 6 de diciembre del mismo año.

Hebe fue la presidenta de la Asociación de Madres de Plaza de Mayo desde 1979 hasta el día de su muerte, en 2022. Es una figura consagrada del movimiento de derechos humanos en Argentina, a menudo polémica por sus posiciones políticas radicalizadas, su oposición férrea a la restitución de los restos, a la reparación económica y a la «individualización» de las personas desaparecidas en cualquier acto conmemorativo⁵⁴.

Su relato impacta tanto porque es en primera persona e inscribe una experiencia con *su* hijo como por sus características espectrales y una emotividad completamente diferente a la «aguerrida» posición de la Hebe que conocimos luego. Las declaraciones vertidas en 1985 —momento bisagra en el saber sobre el destino de las personas desaparecidas— muestran otro tipo de atmósfera en relación con el duelo por sus hijos, con su maternidad, con los discursos posibles de ser enunciados públicamente sobre los aspectos más *sinistros* de la experiencia de la desaparición. Hebe, históricamente, encabezó la consigna de «aparición con vida» y se opuso a cualquier tipo de «aparición» —de restos, de centros clandestinos, incluso de sobrevivientes—; sin embargo, la aparición espectral parece atravesarla tanto como a muchas otras madres en esa situación.

La otra persona traída por Robben en su texto es Graciela Fernández Meijide, madre de Pablo Fernández Meijide,

54 Se trata de una posición que propone «socializar» la maternidad y que ha hecho que este sector de Madres, por ejemplo, no use nombres propios en el simbólico pañuelo que cubre sus cabezas o en las pancartas. Esta posición tiene sus raíces históricas en la evaluación de que la reivindicación individual, pero sobre todo la recuperación necesariamente individual de los restos, «divide» y «desmoviliza» al movimiento de derechos humanos como un todo.

secuestrado el 23 de octubre de 1976 con diecisiete años. Fernández Meijide también es una personalidad destacada ya que se implicó tempranamente en la lucha por los DD.HH. mediante su participación en la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos y, cuando retornó la democracia, fue miembro de la CoNaDeP. Más adelante se dedicó a la militancia política y llegó a ser candidata a vicepresidenta. Si Hebe ha sido polémica por sus posiciones radicalizadas en torno a todo lo que implique la intervención del Estado en términos de DD.HH. hasta la asunción de Néstor Kirchner, Fernández Meijide ha tenido una posición igualmente polémica *desde* la asunción de este. Pese a estar en las antípodas en sus posiciones políticas acerca de cualquier tema, las experiencias que ambas cuentan en la transición a la democracia son similares. En 1986, Graciela Fernández Meijide cuenta acerca de los años inmediatamente anteriores:

A veces me parecía oír la voz de Pablo. Vivía como alucinada. Cuando no estaba haciendo algo, algún trámite o diligencia por Pablo, mantenía aún más ese contacto de pensamiento con él y le hablaba pensando. (Graciela Fernández Meijide, citada en Ulla y Echave, 1986: 37-38) (en Robben, 2006: 21)

61

Hebe de Bonafini en 1985 relata experiencias de «contacto» con su hijo, le habla —«cerrá los ojos y pensá en mí»—, y hay un intento de protección hacia él que expresa *virtudes cotidianas* (Todorov, 1992) asociadas con el rol materno.

Diferentes en cuanto a origen social —Hebe ama de casa, con apenas estudios primarios, Fernández Meijide, profesora de francés—, con trayectorias destacadas en la política nacional, en las antípodas políticamente, y me atrevería a decir que también en sus experiencias vitales previas, ambas hablan de algo que luego dejaría de estar presente en los discursos públicos sobre la desaparición. Una en presente, la otra en pasado, una afirma, la otra relativiza. A Fernández

(...)

FANTASMAS DE LA DICTADURA

Una etnografía sobre apariciones,
espectros y almas en pena
MARIANA TELLO WEISS



Fantasmas de la dictadura:

una etnografía sobre apariciones, espectros y almas en pena

de Mariana Tello Weiss

lanzamiento: 26/10/2026

PVP: 18,95 €

ISBN: 978-84-16227-90-7

316 pgs.

formato 13,5 x 21,5 con solapas, b/n

más información:

**[https://www.laovejaroja.es/libros/
fantasmas-de-la-dictadura/](https://www.laovejaroja.es/libros/fantasmas-de-la-dictadura/)**

La dictadura militar argentina dejó, entre 1976 y 1983, un descomunal reguero de represión. Entre casos reconocidos y estimaciones, se calcula que en torno a 30.000 personas fueron víctimas directas del terrorismo de Estado. Una violencia cuya expresión más característica fue la «desaparición», un mecanismo terrorífico de producción de ausencias que a menudo fertilizaron experiencias extrañas, espectrales, que solo recientemente han sido aceptadas como objeto de reflexión.

«Este —entonces— es un libro de fantasmas. De un tipo de fantasmas particulares. De fantasmas engendrados por el terrorismo de Estado en su inmensa producción de malas muertes, de sufrimiento, de cuerpos insepultos, de terrores. Es, también, un libro que atiende a quienes experimentan y relatan las historias de esas almas en pena, de esos muertos que lejos de permanecer en el descanso que les desea quien es creyente, o de la total inexistencia a la que los confina quien no cree en nada, insisten en volver. Este es un libro sobre una biopolítica o, si se quiere, una necropolítica que engendra seres liminales (Paino, 2012) y de bordes inestables: muertos que no terminan de morir y vivos que no terminan de vivir. Es —sobre todo— un libro sobre un movimiento constante y perpetuo: sobre la imposibilidad de descanso a la que se ha condenado a unos, y también a los otros. Porque en un país donde los muertos no pueden descansar, los vivos tampoco.»

THEMA: JPVRI, JHMC,
3MPOV-AR-C

ISBN: 9788416227907



9 788416 227907