



Artículos de Investigación

Historias de (des)aparecidos. Un abordaje antropológico sobre los fantasmas en torno a los lugares donde se ejerció la represión política

Mariana Tello Weiss

Dto. de Antropología, FFyH - UNC

Investigadora en el Espacio para la Memoria "La Perla",

CPM - Córdoba

marianitaweiss@yahoo.es

Resumen

Este artículo aborda desde una perspectiva antropológica las historias de fantasmas o espectros referidas a los lugares donde se ejerció la represión durante la última dictadura militar en Argentina (1976-1983). Los "eventos extraordinarios" y su consideración ontológica tensionan tanto debates epistemológicos nodales dentro de la antropología (como modernidad vs. posmodernidad, con la consiguiente tensión entre realidad y ficción) como debates ético/políticos (como la tensión entre etnocentrismo y relativismo), e interrogan singularmente la reflexividad del investigador. Por situarse en estas encrucijadas, los desafíos que los "eventos extraordinarios" y las narrativas sobre fantasmas plantean resultan buenos para pensar ciertos tópicos estructurales de la disciplina. Este análisis también pretende ser una contribución a (re)pensar la desaparición política como problema social desde los bordes, desde aquellos agentes y versiones sobre el pasado menos legitimados, desde lo "indecible", para desde allí examinar la fuerza emocional de la desaparición para estos grupos, y sus alcances sociales en la actualidad.

PALABRAS CLAVE: Memoria; Fantasmas; Represión política; Argentina.

Stories of the (dis)appeared. An anthropological approach on the apparitions of ghosts in places where political repression was exercised

Abstract

This article approaches from an anthropological perspective the ghost stories about places where repression was exercised during the last military dictatorship in Argentina (1976-1983). The "extraordinary events" and its ontological consideration not only put in tension both nodal epistemological debates in anthropology (such as modernity vs. postmodernism, with the consequent tension between reality and fiction) as ethical and political debates (such as the tension between relativism and ethnocentrism), but also challenge the researcher's reflexivity. Located at these crossroads, the challenges posed by the "extraordinary events" and the narratives about ghosts are good to think about certain structural issues of the discipline. This analysis also intends to be a contribution to (re)think the political disappearances as a social problem from the edges—that is, from the "unspeakable", taking into account particularly those agents and versions of the past that are less legitimized—, in order to examine the emotional force that the disappearance has for these groups and its current social significance.

KEY WORDS: Memory; Ghosts; Political repression; Argentina.

Recibido el 22/12/2016; recibido con modificaciones el 6/05/2016; aceptado el 19/05/2016.

Introducción

Este artículo busca realizar una aproximación, desde una perspectiva antropológica, a las historias de fantasmas o espectros que son contadas de tórno a los lugares donde se ejerció la represión durante la última dictadura militar en Argentina (1976-1983). Más precisamente, intenta analizar la *fuerza emocional*¹ (Rosaldo, 1991) que provocan los fantasmas y sus narrativas, pensándolos como una dimensión productiva y perenne de aquel poder “desaparecedor”.

Comencé a investigar las memorias sobre violencia política y la represión en “los ’70” en el año 2001. Desde entonces, pero sobre todo desde el “estar allí” que significó trabajar cotidianamente en el sitio de memoria situado en el edificio de un antiguo Centro Clandestino de Detención (en más CCD) conocido como “La Perla”,² he escuchado y recopilado cientos de historias de fantasmas.³ Adheridos a lugares en los que la represión tuvo lugar, los fantasmas de los “desaparecidos” insistieron en “aparecer” en algún momento del trabajo de campo; ya sea en boca de los vecinos, de los policías que los custodian, o en mi propia experiencia cotidiana y la ineludible inquietud al transitarlos en ciertos *estados* –en soledad– o *momentos* –como la noche.

La “negra energía remanente”, al decir de Etkind (2009), que inviste los lugares relacionados con la represión siempre se manifiesta en algún momento. En tanto “energía”, ese pasado actúa con *fuerza* sobre los sujetos que con ella convivimos, interpelando, obligando a hacer o decir algo. Desde narrativas *liminares*⁴ entre la realidad y la ficción, entre lo verdadero y lo falso, lo experimentado necesita ser dicho, o más bien murmurado. ¿Qué hacer –entonces– con los fantasmas y sus narrativas? ¿Cómo dar cuenta de ellos etnográficamente?

Parto de considerar los encuentros fantasmales y las historias que configuran como formas particulares de *memoria colectiva*, sujetas a ciertos *marcos sociales* (Halbwachs 2011) y por lo tanto buenas para pensar en aspectos más generales de la vida social. Así, me pregunto ¿A qué grupos se ligan las “apariciones” e historias de fantasmas relacionadas con la represión? ¿Qué relaciones se pueden trazar entre el contenido de las mismas y los tiempos, espacios y grupos en que se expresan? ¿Qué emociones movilizan? ¿Con qué otras memorias se contraponen o complementan? Y con ello: ¿Qué tienen las historias de fantasmas para decir sobre el espacio de legiti-

midades que enmarca las condiciones del habla sobre el pasado reciente en Argentina? ¿Qué puede aportar una lectura antropológica a la consideración de estos fenómenos?

Los *eventos extraordinarios* (Escolar, 2010) y su consideración ontológica tensionan debates notables dentro de la antropología, tanto epistemológicos (como el de la modernidad/posmodernidad, con la consiguiente tensión entre realidad y ficción) como ético/políticos (la tensión entre etnocentrismo y relativismo, por ejemplo), interrogando singularmente la reflexividad del investigador. Por situarse en estas encrucijadas, propongo que los desafíos que los *eventos extraordinarios* y las narrativas sobre los mismos plantean resultan buenos para pensar ciertos tópicos estructurales de la disciplina.

Al mismo tiempo, y situándonos ya en un plano sociohistórico más amplio, pienso que este tipo de eventos invitan a (re)pensar la desaparición política desde un nuevo ángulo: desde los bordes, desde aquellos sujetos y memorias menos legitimados, desde lo “indecible”. Y a las memorias más allá de su carácter de representaciones, para ligarlas a la fuerza emocional que aquel pasado ejerce sobre el presente.

Abordajes: los fantasmas en contexto

El 24 de marzo de 1976, una junta militar integrada por representantes de las tres armas de las Fuerzas Armadas derrocó al gobierno constitucional en Argentina, tomando por la fuerza el poder e inaugurando siete años de dictadura militar. A partir de esa fecha la represión se tornó sistemática⁵ y estableció un método represivo que tornaría célebre al régimen: la “desaparición”.⁶

Durante ese periodo se estima que fueron secuestradas y “desaparecidas” 30.000 personas⁷ y que existieron alrededor de 600 Centros Clandestinos de Detención⁸ situados en dependencias policiales, cuarteles militares, hospitales y otras dependencias públicas, donde las personas permanecieron secuestradas y fueron humilladas, violadas, golpeadas, torturadas.

La mayor parte de estas personas corrió una suerte funesta, siendo asesinadas clandestinamente y sus cuerpos ocultados conforme a diferentes métodos. Las modalidades de “desaparición” de los cuerpos variaron según las estructuras represivas. En algunos casos los cadáveres fueron inhumados como NN en fosas

comunes situadas en cementerios, en ocasiones en descampados pertenecientes a esas Fuerzas o, como en el caso de la Escuela Superior de Mecánica de la Armada (ESMA) o algunos otros centros clandestinos de la ciudad de Buenos Aires, los prisioneros fueron arrojados con vida al mar.⁹

Desde la reapertura democrática (1983) hasta el presente, muchas de esas sepulturas fueron exhumadas y muchos restos identificados. Pero en la mayoría de los casos las identificaciones se vieron imposibilitadas, ya sea por la dificultad para localizar las fosas comunes, ya sea por la destrucción definitiva de los restos. Así, ante el silencio total de los perpetradores, las únicas versiones de lo ocurrido emanan de un puñado de sobrevivientes de los CCDs, y una gran incógnita sigue pesando sobre la suerte corrida por miles de personas que simplemente “se esfumaron” de sus mundos habituales.

A diferencia de otros países que pasaron por procesos similares y optaron por la amnistía y la “reconciliación”, en Argentina lo judicial se ha establecido como la vía principal a la hora de “saldar” las deudas con ese pasado, de refundar la nación. En este marco, donde la refundación se asienta en las demandas de verdad y justicia, las memorias pasibles de ser objetivadas -es decir sujetadas a estrictos regímenes de veridicción- tomaron centralidad, generando identidades específicas. Todo aquel que hubiera sufrido de manera directa la represión -y más centralmente la “desaparición”- se constituiría en “víctima”; todo el que hubiera “visto” o “sabido” algo al respecto, en “testigo”. Dado que el régimen no sólo buscó eliminar a toda la disidencia política sino también borrar todo rastro de su accionar criminal, tornar objetivo y verdadero todo lo ocurrido con los desaparecidos resultó perentorio a la hora de instalar la “desaparición” como problema social, ya que la falta de cuerpos en tanto pruebas llevaba implícito un potencial negacionismo del problema en sí.¹⁰

Así, lo parcial, lo inconcluso, lo aterrador como características inherentes al fenómeno de la “desaparición” debió ser resignificado, domesticado, traducido a lógicas transmisibles; pero sobre todo legítimas y creíbles. En clave de espacios de legitimidad, y a la luz de cuatro décadas de lucha por justicia, la legitimidad para tomar la palabra sobre el tema se fue desplazando de la órbita de los perpetradores a la de los familiares de los desaparecidos y sobrevivientes al constituirse en “testigos”.

Pero ¿Qué ocurre por fuera de esos grupos dotados de la legitimidad de portar lazos de sangre o con los relatos que no cuentan con todos los elementos para imponerse como verdades? El accionar clandestino del Estado, sumado los discursos oficiales posteriores a la reapertura democrática, propondrían al resto de la población una posición de alteridad en términos de responsabilidades. “Neutral”, “sin haber visto nada”,¹¹ la “sociedad” habría quedado sitiada entre el fuego de dos bandos. Pero lo cierto es que lo clandestino, lo oculto, no fue necesariamente invisible. Entre la construcción de la autoridad testimonial que permite constituirse en testigo y la total ignorancia de la situación, las historias de fantasmas constituyen una narrativa liminar, intermedia, donde “lo que debe ser dicho” y lo que “debe ser hecho” (Gordon, 2008) encuentra un lugar.

Así, como en vías de simbolización paralelas, la estricta validación judicial y su exigencia de certezas “objetivas” convive -hasta el día de hoy- con la sospecha de muertes crueles, anónimas y la presunción de la existencia de cuerpos sepultados por fuera de los regímenes estipulados por nuestros cánones culturales.¹² Muertos sin cuerpo, cuerpos sepultados en lugares imprecisos tras haber sufrido inimaginables tormentos, desdibujan los límites entre la vida y la muerte, entre lo sagrado y lo profano (Durkheim, 2003; Mauss, 1979), interpelando sobre las formas de morir en nuestras sociedades y generando emociones específicas.

Contemporaneidades, convivencias y conivencias

(...) empezamos a escuchar ruidos, golpes, alaridos. Toda clase de cosas extrañas empezaron a suceder, especialmente en el ala de al lado (...) De noche ya nadie iba a ese lugar (...) ‘la puta vagabunda’ o la ‘puta vagabunda barata’ era el término con que ellos se referían a la causa de todas esas cosas que estaban sucediendo ahí adentro. Por ahí la llamaban ‘la bruja’, pero era más común que la llamaran de esa otra forma. Decían que era una especie de entidad que se había formado ahí adentro. Y te digo una cosa, Miguel: acá en Inglaterra estudié geología, siempre me interesó la ciencia, y lo último que iba a creer en mi vida era en fantasmas y cosas por el estilo. Pero sinceramente, se escuchaban ruidos en ese lugar de mierda. (Moore en Robles, 2010: 257-258).

El párrafo del epígrafe corresponde al relato de Carlos “Charlie” Moore sobre la última etapa de su cautiverio en el CCD conocido como “la D2”¹³ a principio de los ‘80. En ese momento,

cuando era el único prisionero que permanecía allí junto a sus captores, los fantasmas los atormentan. Por momentos Moore adjudica el fenómeno a la “locura” que había desarrollado el personal policial luego de años de ejercer la represión ilegal y de administrar el sufrimiento; por momentos él mismo queda envuelto en ese clima, intentando encontrar alguna explicación para esas presencias. Pese a ser una persona interesada en la “ciencia” -dice-, algo, una “entidad”, se había formado allí, acosándolos por las noches, desatando un terror que por momentos generó incluso tiroteos. “Creer o reventar”, reflexiona más adelante, adentrándose en esa zona liminar donde la racionalidad de la prueba es avasallada por la fuerza emocional que ejercen los fantasmas.

En este apartado quisiera analizar las memorias de los principales grupos que convivieron con y fueron contemporáneos a la represión. El caso de Moore –y a través de él el de los policías- constituye una excepción en relación a las comunidades que relatan historias de fantasmas. En general, estas historias son contadas frecuentemente entre dos grupos: los vecinos de los CCDs y lugares de inhumación y entre aquellos que, sin ser miembros “plenos” de las fuerzas represivas,¹⁴ desarrollaron tareas colaterales o esporádicas. Ambos grupos tienen el denominador común de haber sido contemporáneos y haber estado espacialmente cerca (o dentro) de los lugares donde se ejerció la represión. La distribución espacial refleja de algún modo el grado de *alteridad* en torno a lo que allí sucedía: se trata de una alteridad *liminar*, “en el borde” del grupo social; en el caso de los vecinos en el margen exterior; en el de los soldados, en el interior.¹⁵ *Liminaridad* que implicó –primero- una percepción particular de los crímenes que allí se cometían y –después- la configuración de una narrativa desde la exterioridad/interioridad, o la distancia/cercanía, la cual hace resonar lo vivido de un modo impreciso, emocionalmente aterrador. En efecto, su *resonancia*,¹⁶ es un elemento central en las historias de fantasmas:

Los vecinos del predio donde funcionó el CCD conocido como “Guerrero”, en la localidad del mismo nombre, provincia de Jujuy, relatan haber escuchado y escuchar gritos provenientes de los sótanos de las tres casas que componen lo que fue el CCD, hoy camping. Dicen que son las almas de los que allí torturaron, cautivas en el lugar desde que el sótano fue tapiado. (Diario de campo, julio de 2001)

Un componente central de las historias de fan-

tasmas recopiladas y relatadas por contemporáneos a los hechos es su manifestación: la visión de luces, movimientos sin un sujeto que los realice, pero ante todo la percepción de “gritos de dolor”. Estos gritos, que evocan indicialmente un sufrimiento, resultan particularmente aterradores. Los mismos remiten al padecimiento seres humanos pero tanto la identificación del doliente como su localización precisa resultan difíciles de establecer.

Pero ¿Por qué la aplicación del dolor, y más aún aquel que es sospechado, aterra? Si nos atenemos a la relativización como norma metodológica, cabe constatar que el dolor no siempre fue aterrador ni generó socialmente la misma fuerza emocional. Además de en las culturas analizadas por la antropología clásica (Clastres, 2010) en occidente el dolor formó parte de la vida pública y de rituales de iniciación establecidos y legitimados hasta ser erradicado como componente inherente a los mismos durante la modernidad (Elias, 2001; Le Breton, 1999).

En este marco también el suplicio, anteriormente generalizado como forma de castigo¹⁷ y administrado públicamente, va siendo reemplazado por otras formas de disciplinamiento y punición que paulatinamente van desplazando su foco del cuerpo supliciado hacia su aislamiento, y de la exhibición hacia el ocultamiento del mismo. La modernidad, señala Le Breton (1999), va haciendo del dolor físico un arcaísmo a erradicar, una experiencia para la cual no estamos preparados y por lo mismo una potente fuente de temor.

Así, en los casos que analizamos, la tortura sistemáticamente aplicada por el dispositivo concentracionario irradia un efecto particularmente productivo cuando se filtra por sus poros. La aplicación de tormentos en pleno siglo XX aparece como un arcaísmo en tanto experiencia, y como una extrañeza al ser administrado racionalmente por las instituciones del Estado. El dolor aplicado en la tortura recae sobre el cuerpo del prisionero, pero también *resuena* desde el mismo hacia toda la sociedad de modo inimaginable y aterrador, adquiriendo esas *resonancias* diferentes características según temporalidades y posiciones sociales específicas.¹⁸

Los fantasmas interpelan en torno a ese dolor infligido y en torno a la irregularidad de la “desaparición” de los cuerpos. Entre los ex estudiantes de la ESMA,¹⁹ en Buenos Aires, se habla de la aparición de una mujer que viste un camisón con manchas de sangre, que intenta escapar del predio, atraviesa las paredes y desaparece. La vi-

sión, además de aterradora para quienes la experimentan, tiene consecuencias.

“(…) en una de las garitas del fondo un estudiante que estaba de guardia se suicidó. No se sabe las causas pero un compañero de él me dijo que estaba mal porque veía a la mujer de blanco y que no lo soportaba más... otro estudiante apareció muerto en la pileta de natación de la ESMA, me contó también un compañero de él que este tipo decía que siempre que se metía en la pileta sentía desde algo que lo chupaba para el fondo de la pileta; un día salen todos de la clase de natación y este compañero les dice que se queda un rato más; al cabo de un tiempo que no volvía al vestuario lo van a buscar y estaba en el fondo de la pileta, muerto.” (Entrevista a Andrés Centrone, trabajador del Espacio para la Memoria, ex ESMA, 2013)

Los fantasmas no sólo se manifiestan y espantan, también movilizan, advierten, orientan y expresan conflictos morales.²⁰ La percepción fantasmal adquiere una *fuerza*, es un tipo de saber que, aunque parcial, implica también un deber, “algo debe hacerse al respecto”. Pero ¿Qué podían hacer los estudiantes de la ESMA en ese momento con las resonancias del suplicio? La manifestación de una entidad aterradora de algún modo semantiza y da curso a la tensión entre la convivencia con el sufrimiento y la responsabilidad y la toma de posición como –potencial- testigo, denunciante o cómplice.

“Algo debe ser hecho” –señala Gordon- con el fantasma. Ante el conflicto entre la connivencia con la situación represiva y la imposibilidad de denuncia, el ahogamiento²¹ surge en los relatos como una suerte de castigo “sobrenatural”, irradiando un terror suplementario, ejemplificador, paradójico. El suicidio –como un castigo autoinfligido- da cuenta del desdibujamiento de los límites del dispositivo concentracionario, donde las violencias ejercidas y/o padecidas –y con ello el sentido de la responsabilidad- también se desdibujan. Ubicados en una zona gris, aquellos que “vieron”, “saben” o “sospechan”, cuyo silencio expresa una connivencia con los crímenes que allí tienen lugar, tienen, en estas historias, un “un mal final”.

Algo similar ocurre con los conscriptos que, inmediatamente a que el predio donde funcionó “La Perla” fuera refuncionalizado como cuartel, fueron alojados en el edificio. Muchos de ellos recuerdan el periodo de la conscripción contradictoriamente, con cierta épica y a la vez como

un período marcado por los castigos corporales administrados por sus superiores, el frío y la comida en malas condiciones.²² En este tiempo-espacio particular, el castigo infligido como método disciplinador se complementa con historias contadas por sus superiores en torno al predio, y en particular a una de las garitas conocida como “la de los fantasmas”, a la cual amenazaban con enviarlos de noche como forma de castigo. “Cuidado, ahí están los ‘subversivos’ muertos... y van a venir a matarte de noche”, les decían a modo de amenaza. Los ex conscriptos arrojan diferentes hipótesis acerca de la “garita de los fantasmas”: “puede ser verdad, puede que no... es lo que nos decía Herrera,²³ quien había quedado de la etapa anterior, cuando La Perla era una cárcel”, suele ser la explicación “racional” que convive con el recuerdo de haber “muerto de miedo y haber escuchado cosas” cuando eran enviados a ese sector. Pero a diferencia de los ex estudiantes de la ESMA, la convivencia con los suplicios no es estrictamente simultánea, comienza a ser parte de un legado, tomando esto características diferentes, menos acuciantes, en torno a lo que debe ser hecho con esas historias.

Es interesante la tensión marcada entre “ver” y convertirse en un testigo “pleno”,²⁴ lo cual implica haber observado la comisión de un delito, y poder reconocer a “ciencia cierta” o bien a la víctima o bien al victimario. La percepción indicial del suplicio, la visión de una mujer que “atraviesa la pared”, por lo tanto, desplaza a los estudiantes y conscriptos hacia una posición devaluada a la hora de legitimar sus vivencias.²⁵ Pero también diluye la asunción de la responsabilidad que implica constituirse en un denunciante.

Los otros grupos entre los que generalmente se relatan historias de fantasmas son los vecinos de los CCDs. Estos convivieron con lo que allí sucedía, situándose también “en el borde” social y espacial, pero esa vez exterior.

“Tengo recuerdo de fantasmas, de gente que ha aparecido ahí en el Campo de la Ribera, que aparece y desaparece de repente en medio de los árboles, que es la gente que lamentablemente pereció en esa zona cuando la cuestión del Proceso” (Dicho de un poblador del Barrio San Vicente, en Baldo et. al. 2009: 84).

Los vecinos del barrio San Vicente, donde se ubicó el CCD conocido como Campo de la Ribera y un cementerio donde se realizaron inhumaciones clandestinas, relatan historias de fantasmas que arrastran grilletes, gritos, sombras

que aparecen y desaparecen. Al igual que en el caso de los vecinos de Guerrero, presentes y ausentes, visibles e invisibles, los fantasmas dan cuenta de una experiencia *liminar*, un habitar el espacio cotidiano que desdibuja el límite entre lo sagrado y lo profano, entre lo familiar y lo extraño, entre lo ordinario y lo extraordinario.

Freud (1992), en un clásico estudio, advierte sobre esta porosidad: *lo siniestro* es –justamente– lo familiar que se ha vuelto extraño. Lo que aterrera es la implantación de estos *espacios de muerte* (Taussig 2002) en el seno del mundo ordinario y en el ritmo del devenir cotidiano. En circunstancias “normales” el Estado administra el castigo dentro de ciertos marcos legitimados, pero ¿Cómo hablar del terror que provocan esos gritos provenientes de cuarteles militares y comisarías? ¿Cómo dar cuenta de esos cuerpos anónimos, cargados o descargados como “bultos” en las inmediaciones de los CCDs? ¿Cómo interpretar la apariencia de “muertos en vida” de esos prisioneros que, sacados de “lancheo”,²⁶ aparecían de repente para nunca más ser vistos?

Entre los contemporáneos a los hechos, la ausencia de un sujeto corporizado e identificable al cual ligar el sufrimiento percibido por medio de indicios se fija al espacio donde se sabe –o sospecha– ha tenido lugar. El mismo Estado ha hecho “desaparecer” a los sujetos que padecen ese dolor, pero la “negra energía remanente” que el mismo acarrea queda ligada al espacio como marco social de la memoria, y marca significativamente el modo de *estar allí*.

Situados por fuera de los regímenes de verdad legitimados donde el haber “visto” algo “real”, es decir “probable”, los constituiría en “testigos”; los vecinos de los CCDs y los soldados que los custodiaban o convivían pero no participaban directamente de la represión buscan dar cuenta de esa proximidad con el suplicio al tiempo que resolver los dilemas morales que la misma les plantea. Un poco más al interior de las sombras de lo clandestino, el “desaparecido” vuelve a perderse. La muerte se sospecha, pero es negada. No es extraño entonces que el cuerpo del otro, del supliciado, del “desaparecido”, vuelva constantemente tomando forma de “alma en pena”. La transmisión legendaria del relato, entonces, no precisa más veridicción que su propia eficacia; se nutre de repertorios conocidos que permiten recordar y transmitir la percepción del suplicio, la “desaparición”.

Existen elementos recurrentes en las historias contadas en torno a los CCDs que, en cierta for-

ma, se anclan en esquemas canónicos que explican la aparición de fantasmas en ciertos lugares, momentos y circunstancias: el alma de una persona, debido a una “mala muerte”²⁷ o a una falla producida en los rituales establecidos para su paso al “más allá”, queda ligada a un lugar donde sufrió. El crimen que no ha sido resuelto, los rituales mortuorios que no han sido debidamente oficiados, hacen volver al muerto al mundo de los vivos en forma de fantasma que reclama justicia. Recreada al infinito por el género gótico, en una narrativa canónica, el fantasma que vuelve ha sido blanco de un crimen sin resolver, razón por la cual su alma “no puede descansar en paz”. Atemporal, el fantasma es un pasado que insiste en ser presente porque es potestad de los vivos resolver la injusticia.²⁸

El sexo de los espectros

En el año 2005, un grupo de jóvenes cineastas fue contratado para filmar una película sobre la Guerra de Malvinas en donde funcionó La Perla, en ese momento sede de la Guarnición de Paracaidistas. Al final del día de trabajo los cineastas son alojados en una cuadra destinada a dormitorio de soldados, un enorme salón con camas a los costados, en cuyo extremo se encuentran baños, duchas y piletas donde, mientras el lugar funcionó como CCD, fueron confinados los prisioneros. A media noche, uno de ellos despierta y ve pasar entre las camas a una mujer arrastrando grilletes cuya imagen se pierde al entrar en los baños. La fantasmagórica aparición espanta al camarógrafo, quien despierta con sus gritos al resto del personal. En las siguientes noches sucede otra aparición, también de una mujer, pero esta vez en el baño de la cuadra. Una mujer que, desde el espejo, observa a uno de los camarógrafos que acude a lavarse la cara. El grupo abandona sus tareas de filmación por el espanto que producen estas apariciones y años después relata la historia al personal del Archivo Provincial de la Memoria. (Diario de campo, diciembre de 2009).

Blanco y Peeren (2013) señalan que, más allá de las situaciones de opresión en un momento dado de la historia que los relatos de fantasmas revelan, los mismos se anclan en elementos estructurales que moldean la subjetivación en nuestras sociedades y los conflictos que esas subjetividades expresan. Tomando a la aparición fantasmal como una situación social, ni el tipo de fantasma que “aparece”, ni a quién se manifiesta son del todo azarosos, ya que los mismos son actores de un conflicto estructural más amplio. En el apartado anterior analizamos *a quiénes* se les manifiestan estas presencias y el modo en que las mismas los interpelan, centrándonos en una cercanía espacial o social con los hechos y en las características perceptivas y morales que esa distancia implicó. En este apartado quisiera analizar

las apariciones en sí, en sus formas de subjetivación y los conflictos que las mismas transmiten, y particularmente en la subjetivación como elemento de análisis, en lo que la aparición misma es.²⁹

En las historias relatadas en este caso particular, cuando el fantasma adquiere una cierta definición es una mujer: una mujer que grita, una mujer en camisón que intenta escapar, que arrastra grilletes, una bruja. Como hemos dicho anteriormente, formando parte del universo mítico de nuestras culturas³⁰, las apariciones y sus historias no pueden sino expresar dilemas irresueltos y ofrecer orientaciones morales.

En este sentido, el fantasma que adquiere forma de mujer, condensa conflictos en relación a los roles de género que pueden ser leídos tanto en clave estructural como en relación al caso específico.³¹ Durante la represión, el cuerpo de las mujeres revistió una doble alteridad para los miembros de la Fuerzas Armadas y de Seguridad, integradas casi exclusivamente por hombres. El cuerpo de las mujeres, señala Jelin (2010) se vuelve un locus desde donde “invadir”, “atacar” o “poseer” al otro, al cuerpo social más general. Las militantes desaparecidas, apartadas de los roles femeninos tradicionales, “pagaron” por ello no sólo con su vida, sino con un tratamiento desigual durante el cautiverio debido a su condición de género, donde la violación fue una práctica política sistemática. La mujer que grita, la que intenta escapar vistiendo un camisón con rastros de sangre remiten inmediatamente a esta práctica.

El fantasma sexuado asume sobre quien protagoniza el encuentro diferentes fuerzas según la posición de género y social que éste ocupa. En el caso de los policías que ejercieron de forma directa la represión en la D2, la aparición toma forma de bruja, personaje arquetípico que encarna al diablo, al mal (Muchembled, 2000). La aparición despierta un marcado temor porque evoca un deseo de venganza y los disparos que ellos efectúan no causan ningún efecto porque ella está fuera de su control, porque lo que está muerto ya no puede morir.

Pero son escasos los casos en que los propios perpetradores hablan,³² y en particular de fantasmas. Quisiera centrarme ahora en otros grupos que actualmente protagonizan encuentros con fantasmas: los policías que trabajan en lugares donde se ejerció la represión, ya sea porque ocupan dependencias de las mismas fuerzas o porque custodian los actuales sitios de memoria. En

el caso de los guardias actuales de estos lugares, el encuentro interpela de un modo diferente, pero el fantasma continúa siendo una mujer.

Los policías que custodian por las noches el actual Espacio de Memoria que funciona en lo que fue La Perla, cada día cerca de las 8 de la noche, cuando realizan su ‘ronda’ cotidiana, sienten un aterrador alarido de mujer cerca del sector de las caballerizas. Al acercarse sienten frío y el perro que los acompaña queda paralizado y no quiere entrar. El pánico de los policías se ve incrementado cuando, al preguntar al personal del Espacio qué funcionó en ese sector, descubren que allí estuvo situada la sala de torturas y en la habitación contigua eran depositados los cadáveres de los que morían a causa de la misma. Los policías preguntan si alguna mujer agonizó allí. Si bien todos los prisioneros fueron torturados en ese lugar y muchas eran mujeres, existe un caso paradigmático: una mujer que fue torturada salvajemente y luego abandonada en la agonía la noche de navidad de 1976. Uno de los policías, aterrado, me pide que le muestren su retrato, lo contempla, murmura algo incomprendible que sin embargo suena a un rezo. Luego me dice ‘gracias, necesitaba conocer su cara... y decirle que lo siento mucho’. (Diario de campo, enero de 2009)

En el caso de los actuales policías, situados en una distancia temporal (y generacional) más larga, la *fuerza emocional* que despierta la aparición toma otros matices. Podría hablarse de legados *inquietantes -haunting legacies*³³ en la expresión de Schwab (2010)- donde el fantasma despierta temor y a la vez cierta compasión, reflejando un conflicto. El temor revela una conciencia de la posición ocupada (como hombre, como parte de las Fuerzas) y el antagonismo que este legado representa con respecto de las víctimas y, por ende, del fantasma. Al respecto Schwab señala:

Guerra y genocidio, así como los actos violentos de carácter individual como la tortura y la violación, son experiencias liminares que nos llevan al abismo de la abyección humana. Estos actos violentos causan el asesinato del alma y la muerte social. (...) La tortura y la violación, las más prominentes formas de asesinar el alma, erradican el tiempo psíquico porque el tiempo no puede curar el sufrimiento de la víctima del mismo modo que cura otras heridas (...) aniquila el sentido de un tiempo compartido y obtura el duelo. (Schwab 2010: 3)

Los actuales policías, nacidos ya en democracia, se encuentran temporalmente alejados de los hechos y del daño causado, pero no de su herencia y de lo que “representa el uniforme”, de la *persona moral* que representan. Pero si bien temen, también “enfrentan” esa herencia de otro modo: piden ver la foto de la mujer “que murió ahí”, expresar una con-dolencia y, de ese modo, anudar el terror a un referente humano, reducir la alteridad y con ello el efecto aterrador.

El fantasma “que vuelve”, que pide que algo sea hecho con el sufrimiento que le fue infligido, el fantasma con forma de mujer, viene a inscribirse en una *estructura* mitológica más profunda y en una continuidad, un proceso de largo plazo donde la dominación y violencia hacia las mujeres hace sentido. Así, la proximidad simbólica de la mujer con la noción de víctima permite hablar de la injusticia y lo abyecto, de la *muerte moral* que esos fantasmas evocan.

El espacio / tiempo ocupado por los fantasmas

El espacio como dimensión de análisis ha ido atravesando el desarrollo de este artículo desde el principio, quizás porque “Lo inquietante ha sido clásicamente concebido como ligado a un *dónde*, desde la proverbial casa encantada hasta el pueblo fantasma”; así “volver a –o incluso llegar por primera vez a- un lugar específico puede, voluntaria o involuntariamente, desembocar en el recuerdo de o en el encuentro con experiencias y percepciones pasadas, haciendo del concepto de locación inmensamente poderoso” (Blanco y Peeren, 2013: 396). Por esto, quisiera centrarme ahora en la conjunción de tres dimensiones que permiten la expresión de lo siniestro: los –ya mencionados- *lugares* donde la represión tuvo lugar, la *noche* –o la proximidad de la misma- y la *desolación*.³⁴ Se trata de espacio/tiempos y estados que, investidos por la “energía” que se les confiere, generan una sensación particular e inquietante cuando remiten a hechos de violencia que han tenido lugar allí.

El espacio es, sin duda, el eje sobre el cual se estructuran las otras dos dimensiones. En este caso se trata de lugares donde el sufrimiento ha tenido lugar, pero sobre todo donde lo imposible³⁵ ha tenido lugar: donde cientos de cuerpos han sido sepultados por fuera de los cánones establecidos culturalmente. El desdibujamiento que esto provoca en la delimitación del paso de los sujetos del ámbito de lo profano hacia el de lo sagra-

do; el desbordamiento del límite geográfico de ambas dimensiones, configura un afecto particularmente aterrador, ya que la inmaterialidad de estar “en cualquier lugar” los vuelve en cierta forma omnipresentes y obtura los rituales de paso.

El espacio, luego, es también el *marco social de la memoria* más estable, el tiempo pasa, los años, los días y las noches se suceden, pero el espacio permanece, y basta con que alguien aunque sea parcialmente recuerde y transmita lo que allí tuvo lugar para que sus resonancias se hagan oír. Es más, es precisamente la parcialidad del fantasma como recuerdo y su forma de expresión lo que lo vuelve particularmente eficaz. Los rumores, señala Schindel “se caracterizan por la fluctuación, la aleatoriedad, y la variabilidad, y por lo tanto, al decir de Feldman, reproducen una particular estructura de la violencia a través de la escisión entre autor y agencia” (Schindel 2013: 7). Esta escisión genera la ilusión de que esa *fuerza*, la energía que allí se expresa, viene de antes y funciona independientemente de lo que uno *sabe* y, en cierta forma, lo hace. Lo siniestro, en tanto dimensión afectiva de lo que allí tuvo lugar, no precisa más razones para ser que su propia eficacia.

Pero esta sensación toma toda su dimensión, como he señalado anteriormente, en ciertos estados –en soledad- y en ciertos momentos como la noche, y la concomitante sensación de desolación que hace a su representación, y la falta de control sobre lo que se ve, que implica la oscuridad o la penumbra. Ya hemos señalado que los que habitan los lugares relacionados con la represión por las noches suelen ser sus guardias. El resto, aquellos que permanecemos allí sólo cuando nuestros horarios laborales se desbordan o algunos curiosos que ingresan furtivamente, llegamos a experimentar la experiencia de la noche cayendo en esos espacios esporádicamente. En esas situaciones, tal como señala Schindel (2013), intentamos no estar solos, no frecuentar los lugares más densamente cargados, “por las dudas”.³⁶ La noche aparece como el momento de los fantasmas y los límites entre lo que se debe hacer o a dónde se debe o no ir se ven reforzados, en un intento de reestructurar los desdibujados límites entre lo sagrado y lo profano que genera la “desaparición” y los cuerpos insepultos. Con esto la noche permite –también- canalizar ese remanente aterrador que permanece racionalizado, controlado, domesticado durante el día.

Gandulfo (2010), en su investigación en torno a las inhumaciones clandestinas en el cementerio

de Grand Bourg (provincia de Buenos Aires), se pregunta por las contradicciones entre las versiones que indican que las sepulturas eran realizadas de noche y las que dicen que eran de día, las que indican que se puede identificar a los que las realizaban como miembros de las Fuerzas y las que no. Dice Gandulfo:

así como se genera un relato que mistifica cómo se realizaban los entierros de las víctimas de la represión, también existen las declaraciones de aquellos vecinos y empleados del cementerio, que dan otra versión de los hechos (...). Ello nos deja entrever los heterogéneos posicionamientos que los distintos sujetos establecen en relación al horror, más allá de las representaciones que luego (...) terminarán imponiéndose como hegemónicas. Resulta de interés destacar, que las representaciones de los enterramientos nocturnos están insertas en marcos de significación, a su vez más específicos, según el posicionamiento diferenciado de los actores. La realidad burocrática y rutinaria de los trabajadores del cementerio contrasta con la posición bien distinta de los familiares de víctimas de la represión, cuyas narrativas se inscriben en la excepcionalidad. (Gandulfo, 2010: s/p)

Esta contradicción en torno a la noche interroga sobre la tensión entre *realidad* y *mito* entre el marco de normalidad y excepcionalidad que moldea los relatos para diferentes grupos. Esto último resulta por demás importante para abordar lo que la profanación de lo sagrado (la inhumación fuera de los cánones legales y religiosos) prescribe, moviliza, interpela, marca lo que debe ser hecho.

Mentira la verdad

Cuando en 2003, el Equipo Argentino de Antropología Forense exhumó una fosa común en el cementerio de San Vicente, cercano al CCD Campo de la Ribera, en Córdoba, identificando a varios desaparecidos, los discursos de los pobladores, durante años descalificados como testigos o silenciados por el miedo, comenzaron a tomar otro tenor:

“Lo que ocurre es que una cosa es decirlo y otra cosa es verlo, una cosa es decir hay cuerpos y otra cosa es ver una foto en “La Voz del Interior” donde están todos clasificados los huesos, o sea, son impactos que van más allá del barrio, que trascienden el barrio” (Dicho de un poblador del Barrio San Vicente en Baldo et. al. 2009: 91)

Esas historias, que formaban parte del folklore del lugar, se transformaron en testimonios, tanto históricos como judiciales. Éstas habían constituido, probablemente, la única forma de hablar de esa convivencia cotidiana con la inhumación clandestina de cuerpos o con la cercanía con el CCD. Sin embargo, fue tras la comprobación según cánones legítimos de lo que allí había tenido lugar y mediante su escritura en el matutino local, que las mismas adquirieron importancia, siendo reconocidas como relatos válidos.

En marzo de 2013, durante la conmemoración del aniversario del golpe de Estado, llegó al Espacio de Memoria La Perla don Quiroga, un hombre de pocas palabras y piel curtida por el sol, que había pasado toda su infancia en los campos aledaños a lo que fue el CCD. Quiroga cuenta que, siendo niño, descubrió una mano humana enterrada en uno de los antiguos hornos de cal ubicados en esos campos. Su terror, pero sobre todo el de su padre, fue tal que permaneció en silencio durante casi 30 años. Su denuncia fue comunicada al Equipo de Antropología Forense y meses después se encontraron -por primera vez respecto de los campos aledaños, donde se supone se hicieron todas las inhumaciones- los restos de cuatro desaparecidos en el interior de los hornos.

Poco tiempo después acompañé a don Quiroga a recorrer el campo. En su relato conviven impresiones patentes pero aterradoras como el hallazgo de la mano y el recuerdo de un nauseabundo olor proveniente de las inhumaciones, con historias de fantasmas que transitaban los caminos interiores del campo³⁷ como el relato de una novia fantasma,³⁸ que recorre con un caminante el camino, le cuenta que va a visitar a su novio que está “en la prisión” y finalmente desaparece. Al parar en el retén del ejército que custodia el paso a los hornos, un sargento nos comenta el terror de sus hombres por las noches, ante la percepción de “unas chicas que ríen”. Refiriéndose al reciente hallazgo, el sargento relata que tranquiliza a la tropa diciendo que “las chicas” están contentas porque algunos van siendo encontrados. Quiroga asiente, “ahora van a poder descansar en paz -dice- y yo también”.

Escucho los relatos y me pregunto: el hallazgo, la certeza, la comprobación de un crimen por vías legitimadas ¿Apacigua a los fantasmas? ¿Qué tipo de ontologías entran en tensión entre las lógicas de lo comprobable y lo incomprobable? Cuando el Equipo Argentino de Antropología Forense realiza el trabajo de intentar localizar las fosas comunes surgen miles de relatos sobre apariciones ligadas a los supuestos lugares

de enterramiento. A la precisión requerida a los testigos para identificar estos lugares se suman las leyendas de pobladores de las inmediaciones de un campo o un cementerio donde se suponen ubicadas las fosas clandestinas. Entonces ¿Cuál es el remanente que el fantasma, que insiste en aparecer, está expresando?

Antes de intentar concluir este análisis quisiera cerrar con una última escena etnográfica particularmente potente en relación a este remanente. En abril de 2015 recibí un llamado, una persona había concurrido al Archivo Provincial de la Memoria y quería verme, con urgencia. Percibí cierta inquietud incluso en el compañero que me transmitió el mensaje: “vino un tipo, fue a La Perla, tiene la foto de un fantasma, quiere verte”.

Me reuní con él dos días después. Se trataba de un hombre de unos 35 años. Luego de un largo preámbulo en el que me aclaró no querer faltar el respeto a las víctimas, ser una persona comprometida con la memoria y los Derechos Humanos y sobre todo no ser supersticioso, pasó a relatarme lo experimentado. Partió por “confesar” haberse escabullido en el Espacio de Memoria un día que estaba cerrado al público, en horas del atardecer y en compañía de su sobrino de 15 años. Éste era el motivo de la visita, ya que reside en el interior de la provincia y no tiene oportunidad de acceder a este tipo de cosas, pero además –señaló– se trata de un chico que, tras haber superado una leucemia, es “muy sensible”. Luego que tío y sobrino hubieran dado unas vueltas por el predio –continuó relatando– tomaron una foto a uno de los carteles de cristal donde se relata la historia del CCD, momento en el cual la alarma del auto en que se desplazaban comenzó a sonar repentinamente y el perro que los había acompañado comenzó a ladrar desesperadamente “a la nada”. Asustados, reconociéndose en un estado de infracción y ya cayendo la noche, los dos visitantes “salieron corriendo” y se alejaron del lugar. En ese momento, ambos coincidieron en que era la típica situación para que, viendo la foto, apareciera un fantasma.

Fin del relato. Acto seguido, el hombre sacó de su portafolios una hoja donde había impreso la foto y me la enseñó. En la misma se veía, claramente, la silueta de una mujer en el reflejo del cartel. Una mujer sonriente, con flequillo, cuyo espesor cortaba el reflejo de unas columnas a su espalda. La visión me inquietó también a mí, un escalofrío recorrió mi espalda. Pero aún más me inquietó el pedido de esta persona, quien había estado mirando, una a una, las fotos de los desaparecidos cuyas pancartas colgamos cada jueves

en el pasaje donde está situado el Archivo Provincial de la Memoria,³⁹ había tomado fotos de todas aquellas que exhibieran mujeres con flequillo y ahora, con desesperación, me pedía que le dijera cuáles habían estado en La Perla, y más precisamente quién era la mujer que se les había aparecido. “Si se apareció, es que quiere algo de mí ¿Pero qué? No quiero faltarle el respeto a ninguna familia, que ya han sufrido bastante, pero siento que necesita que yo haga algo y para eso tengo que saber quién es” dijo, con un gesto de visible ansiedad.

El hombre estaba *afectado* (Favret-Saada, 2009), en todos los sentidos del término. Había sido “tocado” e interpelado por la situación, había sido blanco del *pathos*, del afecto que la misma provoca, y ahora se sentía “obligado” a hacer algo. Afectada yo también y sin saber muy bien qué contestar, le dije que lo que esa persona quería –fuera quien fuera– era no ser olvidada, y que si lo estimaba necesario, podíamos visitar nuevamente el Espacio y realizar algún ritual que él considerara pertinente en su memoria. Pero el episodio dejó tras de sí interrogantes en varios sentidos. Pienso, en primer lugar que, tras años de que la idea de haber sido “afectado por el terrorismo de Estado” recayera sólo en aquellos que portaban lazos de sangre con los desaparecidos⁴⁰ –dejando al resto de la población en el lugar del que “no le pasó nada”– ha sufrido algún tipo de movimiento. Puede que la división no sea ya tan clara ni tan tajante, y que otros porten esa memoria –o posmemoria– y lo hagan desde un estatus que aún no se encuentra definido. Allí, donde lo fantasmal emerge, permite hablar simplemente desde cómo la situación afecta e interpela, sin tener que apelar a un origen que confiere la legitimidad para tomar la palabra.

Luego, pienso en las porosidades entre lo real y lo ficticio o lo imaginado que el caso plantea, tan perfectamente separados en las retóricas científicas y en particular históricas, y la incomodidad que –como lo ha señalado Schindel– genera el fantasma como objeto sociológico, y en la innumerable cantidad de veces que, a lo largo de esta escritura, reformulé los modos de dar cuenta de los encuentros fantasmales etnográficamente. Pienso en la labilidad de la idea de “prueba”, y de la dislocación que causan los fantasmas “capturados” en las fotos, en tanto documentos que comprueban lo imposible. Por último, vuelvo a la idea de *fuerza emocional*, el pedido de justicia que el fantasma invoca y el *remanente* que el mismo evoca.

En todos los casos analizados en este apartado,

lo que debe ser hecho por momentos se integra a lógicas sociales más generales y legítimas, constituyendo al sujeto que protagoniza el encuentro con los fantasmas en un testigo, sobre todo si contribuyó a localizar un cuerpo. Pero más allá del hallazgo material de esa materia tan preciada que suponen los huesos, del alivio que el mismo conlleva, del sentido que el ritual y el relato restituyen ¿Queda algo? Con esto quiero decir que, más allá de los desenlaces posibles, el fin de la incertidumbre y el establecimiento de una verdad, la “desaparición” no deja de tener *actualidad*, en palabras de Agamben (2005). En el sentido de que cuando unos seres humanos, portando el poder del Estado, infligen un daño infinito a otros seres humanos convocan lo *imposible*. Y siempre *algo*, algo que se sitúa por fuera del espacio de la representación, *queda*.

A modo de conclusión

Si bien la creencia en fantasmas, espectros, almas o espíritus constituyen un objeto antropológico clásico abordado desde la antropología de la religión o la magia, en general ese estudio se encuentra ligado a un tipo particular de grupos alejados de los cánones del pensamiento occidental. La creencia en espíritus y fantasmas aparece asociada a un tipo de *pensamiento “salvaje”*⁴¹ (Lévi-Strauss, 1964), en cuya “traducción” a los cánones de la racionalidad occidental, las explicaciones gravitan entre establecer la función que cumplen dentro de estas sociedades o dilucidar las raíces históricas de estos mitos y leyendas transmitidos oralmente de generación en generación.

Como antropóloga/o, una/o puede leer las historias de los *Baloma* en Melanesia o analizar cómo los Azande utilizan una gallina como oráculo o hacen brujería sin experimentar el menor conflicto epistemológico. Pero cuando los fantasmas en cuestión remiten a los “desaparecidos” políticos durante la última dictadura, no se puede dejar de experimentar una cierta incomodidad interpretativa.

Dicha incomodidad tiene varias dimensiones. Por un lado, el relativismo que la disciplina exige como norma metodológica parece esfumarse ante experiencias que hacen tambalear nuestros principios ontológicos más firmes y nuestras formas incorporadas de conocimiento legítimo (Escolar 2009). Por otro, si los encuentros e historias de fantasmas constituyen una forma particular de memorias, intentar analizarlas super-

pone a la dificultad ontológica y epistemológica otra de orden social, ya que se trata de grupos no ya lejanos sino miembros de nuestras propias sociedades, y se refiere a períodos especialmente consagrados de nuestro pasado reciente. Transversalmente se expresa una dificultad de orden reflexivo y por lo tanto interpretativo, que depende de la experiencia del/la propio/a antropólogo/a con lo extraordinario, de su trayectoria, de su relación afectiva con ello y con sus propios “indecibles”.

Estas tres dimensiones han atravesado todo este análisis y son con las que quisiera cerrar, buscando echar luz sobre lo que los fantasmas y sus historias plantean a la complejización de una perspectiva etnográfica.

Tal como lo han señalado lúcidamente Górdon (2008) y Escolar (2010) el abordaje de lo fantasmal y lo extraordinario plantea el desafío de repensar las restricciones que impone una epistemología empirista, y una ontología de lo visible y lo concreto equiparado a lo real. Lo fantasmal, al desdibujar lo visible o diluir la consistencia de lo concreto, apunta al corazón del debate entre realidad y ficción. Si bien este debate ha sido planteado en etnografía a partir de los años '80 y el llamado giro posmoderno, la tensión que los fantasmas y lo extraordinario plantean va más allá, ya que remite no sólo a su forma de *representación* y comunicación etnográfica, sino a su estatus de “realidad” en sí ¿De qué estatus ontológico –entonces- dotar a estos objetos de estudio? ¿A qué tipo de escritura etnográfica apelar para dar cuenta de ellos? ¿Cómo atraviesa esto nuestra autoridad etnográfica? Quizá la complejidad de estas preguntas no permita arrojar respuestas concluyentes. Quizás sea esa, justamente, la virtud de los fantasmas y sus historias: enfrentarnos a una tensión ontológica y epistemológica tal que invite a apreciar nuevamente, al decir de Geertz (1992), los usos hermenéuticos de la conmoción y la confusión. Escurrizas como el propio fenómeno, las estrategias de abordaje y de escritura etnográfica sobre la temática, invitan también a una revisión de los modelos canónicos de hacer y escribir etnografía.

Pero por otra parte, otro desafío emana del abordar el problema social de la desaparición desde el ángulo de los fantasmas y está relacionado con el tenor de la “desaparición” en tanto problema social. He dicho que, ante la amenaza siempre latente de un potencial negacionismo, hacer de la “desaparición” algo *objetivo* ha estado en el centro de los reclamos por verdad y jus-

ticia en nuestra sociedad nacional. Hablar de los fantasmas que rondan los sitios de memoria y de la inquietud que (nos) generan, entonces ¿Atenta contra la “dignidad” con la cual está investida la “desaparición”? ¿No es este mismo artículo una suerte de profanación?

He mostrado a lo largo de este texto que, en tanto memorias subterráneas, periféricas -y en cierta forma inofensivas- las historias de fantasmas en lo relacionado con la represión han aflorado también de modo periférico, han sido transmitidas oralmente y han circulado por grupos restringidos.⁴² El problema, y el consiguiente esfuerzo por analizar sociológicamente el fenómeno aflora, justamente, cuando son otros grupos –los legitimados, los supuestamente alejados de ese *pensamiento salvaje*- los que comienzan a *estar allí*. Entonces, familiares de desaparecidos, hombres y mujeres “de ciencia”, sucumbimos bajo el efecto de lo siniestro, sentimos su fuerza, buscamos conjurarlo. Escribir sobre ello también se desplaza, entonces, al ámbito de un “nosotros” en busca de analizar lo indecible, lo abyecto en nosotros mismos.

En tanto fuerza que interpela –ontológica, epistemológica, políticamente- lo fantasmal exige una inusual reflexividad en el análisis. Durante los ocho años de trabajo diario en lo que fue La Perla, ciertas preguntas se me formularon innumerables veces por parte de las personas que visitan el lugar: “A la noche ¿Aparecen fantasmas?”, “¿No te da miedo trabajar aquí?”. Y una aún más recurrente: “vos ¿Por qué trabajas acá?”, “¿Cómo haces?”. Nunca “vi” un fantasma (y los marcos de interpretación positivistas se cuelan hasta en la legitimación de la experiencia extraordinaria), pero sí me he sentido *afectada*

por esa ausencia/presente, tocada innumerables veces por esa energía que provoca tristeza, temor y compasión por partes iguales.

Como he mostrado a lo largo de este texto, lo *extraordinario* tiñe la vida *ordinaria* en estos lugares. Y no se puede *conocer* lo extraordinario sin ser *afectado*. Esa energía es inherente a un *estar allí* que flota sobre una zona *liminar* entre la vida y la muerte, constituyendo un constante material de reflexión.

El punto de encuentro indudablemente parece ser el lugar -el ex CCD, la fosa común- en tanto *marco social de la memoria* como un dispositivo de rememoración que permite, tal como señala Gordon (2008), la “aparición”, la emergencia de este tipo de situaciones y relatos; y con ello esa *fuerza emocional* que se resiste a una rápida interpretación en nuestros esquemas de inteligibilidad o emocionalidad corrientes. Lo incomprendible, lo silenciado, aquello que no encuentra el espacio de enunciación necesario para la transmisión de las memorias encontraría en las historias de fantasmas una forma de ser dicho, escuchado y transmitido.

Es ese umbral entre la realidad y la ficción, entre lo posible y lo imposible, donde emergen los fantasmas. Pero es también ese umbral desde donde “lo que debe ser hecho” ante la injusticia, vuelve a inscribirse en estructuras y procesos de larga duración poniendo a (re)pensar los límites de la normalidad o la excepción en nuestras sociedades y la *actualidad* de su poder disciplinador. Así, para entender y resistir el poder de ese Estado deshumanizante, para construir uno nuevo, debemos confrontar ese remanente. O, parafraseando a Gordon, “tocar el fantasma”.

Agradecimientos

Este trabajo fue realizado en el marco de mi trabajo como investigadora en el Espacio para la Memoria y la Promoción de los DDHH, ex CCDTyE “La Perla”, por lo que agradezco el apoyo material, intelectual y afectivo de los compañeros/as que trabajan en los sitios de memoria para pensar los problemas aquí tratados. También, agradezco los comentarios realizados en el coloquio *Las ciencias sociales de y desde las noches* (UNC-Setiembre de 2015) y al Equipo de Acompañamiento Psicológico a Testigos, donde presenté versiones preliminares de este trabajo. Agradezco especialmente a Estela Schindel por sus comentarios y por alentarme a analizar el tema, así como a Ludmila Catela, Florencia Marchetti, Gustavo Blázquez, María Cristina y Agustín Liarte por sus innumerables lecturas y aportes. Por último, agradezco la lectura cuidadosa y los aportes generosos de los evaluadores de este artículo, los cuales contribuyeron significativamente a re pensar los tópicos que en él se tratan.

Bibliografía

- Agamben, G. (2005) *Homo sacer*. España: Ed. Pretextos.
- Baer, U. (2013). To give memory a place: contemporary Holocaust photography and landscape tradition. En *The spectralities reader: Ghosts and haunting in contemporary cultural theory*. USA: Bloomsbury Academic.
- Baldo, A., Maffini, G., Samoluk, G. y Tabera, N. (2009). *La historia que nos parió. Memorias del terrorismo de estado en el barrio*. Edición Del autor: Córdoba, Argentina.
- Blanco, P. y Peeren, E. (2013). Possessions: spectral places. *The spectralities reader: Ghosts and haunting in contemporary cultural theory*. USA: Bloomsbury Academic.
- Blanco, P. y Peeren, E. (2013). Spectral subjetivities: gender, sexuality, race. En *The spectralities reader: Ghosts and haunting in contemporary cultural theory*. USA: Bloomsbury Academic.
- Calveiro, P. (2001). *Poder y desaparición*. Buenos Aires. Ed. Colihue.
- Cho, G. (2008). *Haunting the Korean Diaspora. Shame, Secrecy, and the Forgotten War*. University of Minnesota Press.
- Clastres, P. (2010). De la tortura en las sociedades primitivas. En *La sociedad contra el Estado*. Barcelona: Virus Editorial.
- Cohen Salama, M. (1992). *Tumbas anónimas. Informe sobre la identificación de restos de víctimas de la represión ilegal*. Buenos Aires: Catálogos Editora.
- Crenzel, E. (2006). Cartas a Videla: una exploración sobre el miedo, el terror y la memoria. En *Miedos y memorias en las sociedades contemporáneas*. Córdoba: Ed. Comunicarte.
- Da Silva Catela, L. (2001). *No habrá flores en la tumba del pasado. Las experiencias de reconstrucción del mundo de los familiares de desaparecidos*. La Plata: Al Magen.
- Derrida, J. (1994) *Specters of Marx. The state of the debt, the work of mourning and the new International*. London & New York: Reutledge Classics.
- Douglas, M. (2007). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Durkheim, E. (2003) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Elias, N. (2001). *El proceso de la civilización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N. (1989). *La soledad de los moribundos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Escolar, D. (2010). Calingasta X file: reflexiones para una antropología de lo extraordinario. *Intersecciones en antropología* N° 11: Argentina.
- Etkin, A. (2009). Post-Soviet Hauntology: Cultural Memory of the Soviet Terror. *Constellations* Volume 16, No 1: Oxford.
- Evans Pritchard, E. E. (1976). *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Barcelona: Anagrama.
- Favret-Saada, J. (2009). Être affecté. En: *Désorcèler* (pp. 145-161). Paris: Éditions de l'Olivier.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Argentina: Ed. Siglo XXI.
- Freud, S. (1992). *Obras completas*. Tomo XVII. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Gandulfo, J. (2010). Las fosas anónimas de Grand Bourg. Historia, mito y representaciones. *Jornadas de intercambio en experiencias de investigación "La Memoria desde Perspectivas Sociales"*, CEA, UNC.

- Geertz, C. (1996). *Tras los hechos. Dos países, cuatro décadas y un antropólogo*. España: Ed. Paidós.
- Gordon, A. (2008). *Ghostly matters. Haunting and the sociological imagination*. University of Minnesota Press: Minneapolis.
- Halbwachs, M. (2011). *La memoria colectiva*. España: Miño y Dávila.
- Jelin, E. (2010). Militantes y combatientes en la historia de las memorias: silencios, denuncias y reivindicaciones. *Anuario Lucha Armada en Argentina*. Buenos Aires: Ed. Ejercitar la Memoria.
- Juliano, D. (1990). Las relaciones de género en algunos cultos folklóricos argentinos. En M. Tarducci, M. López Machado, M. y S. Ferrucci, *Mesa de trabajo antropología y mujer. La producción oculta: III congreso de Antropología Social*. Buenos Aires: Ed. Contrapunto.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Le Breton, D. (1999). *Antropología del dolor*. Barcelona: Seix Barral.
- Le Breton, D. (2007). *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Malinowski, B. (2004). Baloma: The spirits of the dead in the Trobriand Islands. En *Magic, Science and Religion, and Other Essays*. London: Kissinger Publisher.
- Mauss, M. (1979) *Ensaio de sociología*. São Paulo: Ed. Perspectiva.
- Morello, G. SJ. (2013). Violencia política y terrorismo de Estado en cifras. Argentina, 1969-1983. En S. Romano (ed.) *Historias recientes de Córdoba. Política y derechos humanos en la segunda mitad del siglo XX*. Córdoba: Editorial Filosofía y Humanidades.
- Muchembled, R. (2000). *Historia del diablo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Oppenheimer, J. (2013). *The act of killing*, documental.
- Peirano, M. (1995). *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Rafecas, D. (2013). *La tortura y otras prácticas ilegales a detenidos*. Buenos Aires: Editores del Puerto.
- Robles, M. (2010). *La búsqueda. Un reportaje a Charlie Moore*. Córdoba: Jorge Sarmiento Editor Universitas.
- Rodriguez Molas, R. (1984). *Historia de la tortura y el orden represivo en Argentina*. Eudeba: Buenos Aires.
- Rosaldo, R. (1991). *Cultura y verdad. Nuestra propuesta de análisis social*. México: Grijalbo.
- Schindel, E. (2013). Ghosts and compañeros: haunting stories and the quest for justice around Argentina's former terror sites. En *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*: London.
- Schab, G. (2010). *Haunting legacies. Violent histories and transgenerational trauma*. Columbia University Press: New York.
- Somigliana, M. (2010). Materia oscura. Los avatares de la antropología forense en Argentina. En A. Zarankin (comp.) *Historias desaparecidas: arqueología, memoria y violencia política*. Encuentro grupo editor: Córdoba, Argentina.
- Taussig, M. (2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio del terror y la curación*. Bogotá: Norma Editorial.
- Turner, V. (1990). *La selva de los símbolos*. España: Ed. Siglo XXI.
- Van Gennep, A. (2003). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.

Notas

- ¹ En lo que sigue se usará la tipografía en itálica para marcar las categorías teóricas o analíticas, y las comillas para las categorías nativas.
- ² El lugar –situado en las sierras de Córdoba, Argentina- funcionó como Centro Clandestino de Detención, Tortura y Exterminio entre marzo de 1976 y diciembre de 1978, siendo confinados allí alrededor de 2500 prisioneros políticos, de entre los cuales unas 2300 continúan desaparecidos. De 1979 a 2007 –momento en que fue sacado de la órbita del Ejército y entregado a la Comisión de la Memoria de Córdoba-, el lugar funcionó como cuartel militar, inaugurándose como Espacio para la Memoria en marzo de 2009.
- ³ Considero relevante, en tanto el planteo que desarrollaré así lo requiere, desarrollar algunos puntos de mi trayectoria que den cuenta de la particular posición respecto del problema que ocupó de un modo reflexivo. Por un lado, he de decir que guardo con el tema una *alteridad mínima* (Peirano, 1995): mi madre fue asesinada por las Fuerzas Armadas y Policiales en Tucumán, en 1976; 20 años después, me incorporaría a la agrupación H.I.J.O.S a la cual pertenezco hasta el día de hoy. Profesionalmente, he trabajado en diferentes proyectos de investigación en torno a la represión política en el pasado reciente, investigaciones de las cuales emanan los registros etnográficos que aquí se analizan: entre 2001 y 2002, participé de un proyecto dirigido por Ludmila Catela en Jujuy, en las localidades de Ledesma y Tumbaya; en 2003, colaboré con el EAAF en el relevamiento de información para la elaboración de hipótesis en las exhumaciones de fosas comunes en el Cementerio San Vicente (Córdoba) y entre 2003 y 2012 realicé mis tesis de maestría y doctorado en torno a la violencia política en “los 70”. A partir de 2008, soy investigadora en el Espacio para la Memoria y la Promoción de los DDHH “La Perla”, focalizándome en las experiencias concentracionarias.
- ⁴ Usaré, a lo largo de todo este artículo, el término *liminar* como “relativo al umbral”, como una forma de conceptualizar la transición entre dos estados, espacios o momentos; y también en el modo que es utilizado el término dentro de la disciplina para pensar estados y rituales que implican transición tal como conceptualizaron el término primero Van Gennep (2003) y luego Turner (1990).
- ⁵ Pese a que el golpe de Estado se configura como hito fundador de la represión en el país, es necesario aclarar que la represión había comenzado tiempo antes con la intervención sobre algunos gobiernos provinciales, la persecución, tortura y encarcelamiento a activistas y el asesinato de los mismos por parte de comandos paraestatales.
- ⁶ 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. El ocultamiento de los cuerpos, la “desaparición”, adquiere, sin embargo, una alta eficacia simbólica en tanto que la persona no deja de existir en su entorno social sino que no puede ser localizada, carece de un cuerpo tangible que sin embargo puede ser evocado e incluso objetivado en imágenes, como las fotografías.
- ⁷ Las cifras de desaparecidos constituyen un terreno de constante disputa en torno a la magnitud del daño causado por la represión. La cifra documentada de casos de desaparición forzada durante la dictadura asciende a cerca de 10.000 personas, sin embargo se cree y se ha corroborado, que existen aun muchos casos sin denunciar, por lo cual la estimación –que toma forma de consigna- asciende a 30.000. Ver Morello (2013).
- ⁸ Ver www.jus.gob.ar/derechoshumanos/red-federal-de-sitios-de-la-memoria.aspx e informe CoNaDeP / Nunca más.
- ⁹ Ver <http://eAAF.typepad.com/identifications/> y Cohen Salama (1992).
- ¹⁰ De hecho, una de las explicaciones corrientes cuando las parejas de los “desparecidos” preguntaban a las autoridades por el paradero, la respuesta era que habían huido con otra mujer u hombre; cuando las que preguntaban eran sus madres o padres, que seguramente estarían en Europa o Disney World, o que los tendrían secuestrados sus propias organizaciones, pero todas las respuestas, al día de hoy, confluyen en la negación del asesinato y en la privatización del problema.
- ¹¹ Esta versión se conoce como la “teoría de los dos demonios”, la misma iguala el accionar de la guerrilla con el de la represión del Estado, y quedó plasmada, como memoria oficial, en el prólogo al informe Nunca Más/Comisión Nacional por la Desaparición de Personas, de autoría del escritor Ernesto Sábato, publicado en 1984.
- ¹² Da Silva Catela (2001) analiza los componentes que hacen que el paso del mundo de los vivos al de los muertos sea completo y eficaz. En el mismo, el cuerpo del difunto como *locus de la muerte*, es el nudo de sentido sobre el cual se engarzan los otros dos elementos que permiten a los deudos hacer el duelo: la presencia de un túmulo y de los rituales fúnebres.
- ¹³ El Departamento N° 2 de Informaciones de la Policía de Córdoba (D2) fue un Centro Clandestino de Detención que funcionó como centro de reclusión de perseguidos políticos desde 1972 hasta principios de los 80. En el momento relatado por Moore, el mismo funcionaba en la calle Mariano Moreno de la ciudad de Córdoba, donde actualmente se encuentra el cuartel de bomberos.

- ¹⁴ Con esto me refiero a conscriptos que realizaban el servicio militar en las inmediaciones, gendarmes que custodiaban los CCDs o las cárceles, estudiantes de los Liceos Militares o de la ESMA, es decir, personas que estaban en el más bajo de los escalafones y se encontraban cumpliendo una instrucción obligatoria o eran “aspirantes” a integrar las Fuerzas. Dos características suelen confluír en estos grupos, una baja jerarquía y por ende un escaso poder de decisión, lo cual se complementaba con el hecho de ser, en general, muy jóvenes.
- ¹⁵ Me inspiro para este análisis en los planteos de Douglas (2007) sobre el *peligro*, la *contaminación* y el *tabú* en torno a la transgresión de las fronteras sociales. Particularmente, pienso en sus conceptos de *fronteras externas* y *líneas internas* para analizar las consecuencias morales y éticas del desdibujamiento de los límites en los grupos sociales.
- ¹⁶ La metáfora de la resonancia resulta particularmente útil para graficar el efecto y la transmisión de lo percibido como un eco o una reverberancia que opera a nivel corporal.
- ¹⁷ Para una historización de las prácticas de suplicio o tortura ver Foucault (2002), Rafecas (2013), Rodríguez Molas (1984).
- ¹⁸ Es interesante relacionar esto con lo analizado por Taussig acerca de lo que denomina *espacios de muerte*, como los CCDs, cuando señala que “la mayoría de nosotros conoce y teme a la tortura y a la cultura del terror solamente a través de las palabras de otros. De ahí que mi interés sea la mediación del terror a través de la narración (ya que) La inefabilidad es un rasgo impresionante de este espacio de muerte.” (Taussig 2002: 25).
- ¹⁹ Los estudiantes ingresaban a la Escuela Superior de Mecánica de la Armada (ESMA) en edad de concurrir a la escuela secundaria (entre los 13 y 18 años) y vivían dentro del predio donde funcionó el CCD. Siendo la mayoría del interior del país, eran anotados en la ESMA para cursar estudios secundarios con alguna especialidad que les permitiera continuar la carrera militar y finalmente embarcarse.
- ²⁰ Se puede pensar aquí en los significados atribuidos al espectro y al fantasma y su eficacia política en los trabajos de Derrida (1994) y de Gordon (2008). En ambos planteos, una de las ideas es que, con diferentes fuerzas, las apariciones constituyen un modo de enunciar la injusticia. Pero si es la (in)justicia lo que está en juego, la sola idea reclama un nivel de implicación, de interpelación del sujeto que se enfrenta a la aparición y es allí donde la fuerza emocional que la misma despierta compele a hacer algo.
- ²¹ Es sugerente además que el medio y el modo en que la muerte de las víctimas de ese CCD y el del estudiante tienen lugar sean homólogos: el agua. Recordemos que en este lugar la modalidad de exterminio y ocultamiento de los cuerpos era arrojarlos (sedados, aún con vida) al Río de la Plata.
- ²² Tal como señala Calveiro (2001), la tortura fue administrada a la totalidad de la población masculina del país mientras la conscripción fue obligatoria, el dolor físico y la humillación formó parte del entrenamiento formal de toda la población masculina en el ejercicio de la violencia.
- ²³ Se refiere al Sargento Hugo Herrera, alias “tarta”, quien fue parte de la “patota” que actuaba en La Perla y luego continuó desempeñándose en el lugar cuando fue cuartel. Es interesante notar la continuidad no sólo del personal sino de ciertas prácticas en el lugar; si bien la gran diferencia es el estatus de legalidad de la conscripción, en algunos casos las diferencias entre las memorias de los conscriptos y de los sobrevivientes son muy sutiles.
- ²⁴ En los regímenes de verdad occidentales la vista constituye el sentido legitimado por excelencia: ver equivale a saber, y saber equivale a verdad (Le Breton, 2007). Así, la mera percepción de un indicio auditivo, como un grito de dolor (sin una víctima al cual adjudicárselo, sin un victimario que perpetra el crimen), no constituye en sí misma una “prueba”.
- ²⁵ A esto habría que sumarle otras desventajas estructurales, como haber sido muy jóvenes y estar situados al momento de los hechos en el escalafón más bajo, sin ser miembro pleno, de las fuerzas. Condición que sin duda, con el tiempo, es la que permite hablar.
- ²⁶ Una práctica habitual en los CCDs era sacar a prisioneros a “marcar” o más bien a ser reconocidos por otros militantes a fines de generar nuevos secuestros.
- ²⁷ Durante la modernidad, circunstancias como la higiene y la creciente pacificación en occidente, modifican sustancialmente la duración de las vidas de las personas y con ello las expectativas acerca de las formas y tiempos normales de morir. En este marco, la muerte por asesinato pasa a ser una mala forma de morir, tanto como la muerte durante la niñez o la juventud pasan a significarse como vidas truncadas (Elias, 1989).
- ²⁸ Al respecto señala Gordon “Lo aterrador de los espectros altera la experiencia del tiempo y de estar en el tiempo, el modo de separar el pasado, el presente y el futuro” (Gordon, 2008: xvi).
- ²⁹ Como señalan Blanco y Peeren (2013) y se puede observar también en etnografías clásicas sobre pueblos no occidentales como Baloma (Malinowski, 1948), los espíritus y fantasmas en este tipo de sociedades toman forma de objetos u animales, en contraposición a la cultura occidental donde prevalece el tipo humano en la forma de la aparición. Se puede hipotetizar que los conflictos que evocan los fantasmas remiten a dilemas diferentes, donde la oposición naturaleza y cultura se expresa de modo diverso.

- ³⁰ La imagen sexuada que adquieren estos fantasmas recuerda a lo señalado por Juliano cuando señala que “una sociedad fraccionada en clases sociales y atravesada por oposiciones étnicas y de género, no puede menos que reflejar estos conflictos en su universo mítico” (Juliano, 1990: S/P).
- ³¹ Las apariciones fantasmales pueden ser relacionadas con lo que Juliano señala en torno a los cultos populares. En lo que ella describe como un segundo ciclo de mitos populares en Argentina, los personajes que son objeto de culto responden a individuos que se enfrentan a diferentes poderes, pagando esta rebelión con su vida. Los mitos, y sus respectivos cultos, son diferentes por sexos: mientras los hombres objeto de culto son aquellos que se enfrentaron al poder del Estado, las mujeres pagan con su muerte la rebelión contra los roles establecidos, o contra el abuso por parte de los hombres.
- ³² A diferencia de otros contextos, como el relatado por Etkind en relación a Rusia o lo relatado en la película *The act of killing* (Oppenheimer, 2013) en relación a Indonesia, donde los perpetradores relatan cómo son acosados por los fantasmas de sus víctimas, en el caso argentino esas narrativas de los perpetradores –sobre fantasmas o sobre cualquier otro tópico– están completamente ausentes.
- ³³ Dado que mucha de la bibliografía utilizada se encuentra en inglés en el original, todas las traducciones han sido realizadas por la autora.
- ³⁴ Estos tres elementos son los que componen, en cierta forma, un paisaje y dan forma a la relación entre espacio y subjetividad durante la modernidad, en el sentido que contemplar un paisaje tiene una relación directa con la autoconciencia (Baer, 2013).
- ³⁵ Señala Escolar al respecto de los eventos extraordinarios por él presenciados en su trabajo de campo y de la porosidad con otros sustratos históricos: “Relatos sobre eventos y objetos extraños, imposibles, se vinculaban con otros igualmente imposibles que referían a la condición aborigen de la población local, señalando secretas historias de fugas de caciques, persecuciones, rituales, discriminación y existencia oculta o invisibilizada de indios” (Escolar, 2009: 296).
- ³⁶ Schindel ha analizado otro grupo en el cual lo fantasmal adquiere características completamente diferentes: el de los trabajadores de los sitios de memoria, los cuales somos en muchos casos familiares de desaparecidos. Es preciso aquí analizar esas experiencias tal como la autora lo hace, a la luz de los marcos de legitimidad que permiten enunciar los encuentros o los intentos de encuentros (muchos familiares acudieron a médiums en los momentos inmediatamente posteriores a la desaparición), en qué contextos esto puede ser relatado, y cómo esa relación con lo fantasmal configura la reflexión sobre el estar allí de los sitios.
- ³⁷ Se trata de un campo militar de 17.000 hectáreas perteneciente al Ejército Argentino.
- ³⁸ El fantasma de la novia constituye también una figura casi arquetípica. La muerte de cualquiera de los miembros de la pareja en las vísperas de la boda y el “destino truncado” por la desgracia en el caso de las mujeres, recrea un simbolismo sobre el destino femenino frustrado por excelencia, y su eterno retorno como aparición o pesadilla. Para un análisis de la figura de la novia como aparición fantasmal ver Cho (2008).
- ³⁹ El Archivo Provincial de la Memoria de Córdoba funciona en el edificio de lo que fue el CCD conocido como la D2, dentro del edificio del cabildo histórico de la ciudad, en un pequeño pasaje lateral.
- ⁴⁰ En Argentina el término “afectado directo” de hecho, se homologa al de “víctima”.
- ⁴¹ Lévi-Strauss señala que hay dos formas de ver al pensamiento mal llamado “primitivo”, que él prefiere llamar “de los pueblos ágrafos”: una es, según el autor, la tradición de Malinowski, según la cual lo que mueve al desarrollo del pensamiento es la necesidad; la otra es la de Lévy-Bruhl “quien consideró que la diferencia básica entre pensamiento ‘primitivo’ –pongo siempre entre comillas la palabra primitivo– y el pensamiento moderno reside en que el primero está completamente dominado por representaciones místicas y emocionales. En tanto la de Malinowski es una representación utilitarista, la de Lévy-Bruhl es emocional o afectiva. (...) En El totemismo en la actualidad o en El pensamiento salvaje, por ejemplo, intenté demostrar que esos pueblos que consideramos totalmente dominados por la necesidad de no morir de hambre (...) son perfectamente capaces de poseer un pensamiento desinteresado, es decir, son movidos por una necesidad o un deseo de comprender el mundo que los circunda, su naturaleza y la sociedad en que viven” (Lévi-Strauss, 1964: 36-37).
- ⁴² En este sentido Crenzel señala que “las relaciones establecidas con el terror entre la población del país fueron múltiples y desiguales, y que esta heterogeneidad no se funda necesariamente en la experiencia directa con el horror y el terror sino con el modo en que estos procesos sociales son conceptualizados, es decir, como son incorporados en marcos de sentido que le otorguen significado a la experiencia” (Crenzel, 2006: 135).

