

# Muerte, cuerpo y ritual

## La experiencia de familiares de desaparecidos en la última dictadura militar en Argentina (1976-1983)

Autor:

Panizo, Laura Marina

Tutor:

Wright, Pablo Gerardo

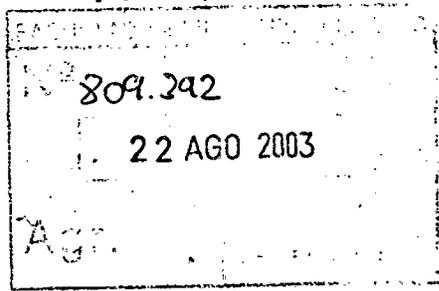
2003

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Antropológicas

Grado

TESIS 10-1-5

Universidad de Buenos Aires  
Facultad de Filosofía y Letras



Departamento de Ciencias Antropológicas

Tesis de Licenciatura

Muerte, cuerpo y ritual:  
la experiencia de familiares de *desaparecidos* en la última  
dictadura militar en Argentina (1976-1983)

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
Dirección de Bibliotecas

Laura Marina Panizo.

Libreta Universitaria nro.: 26.263.259

Director: Pablo Wright

Agosto de 2003

*A mis papás, Marga y Sergio  
por su envolvente calidez.*

*A Silvia Ollero,  
mi primer entrevistada,  
a su padre César  
y a la memoria  
de su hermana Inés.*

037000

## Agradecimientos

Este trabajo es resultado de un diálogo entre diferentes actores sociales que participaron directa o indirectamente en mi investigación. Por lo que agradezco especialmente:

A los trece familiares que accedieron a ser entrevistados y remontados a un pasado doloroso, al cual no siempre suelen arribar. A Silvia y César Ollero, a Haydée y Diego Gastelú, a Aurora Morea, a Vera Jarach, a Julia Braun, a Chila, Dante y Ana Porta, y a Marta, Silvia y Daniel Lajas, por haber hecho que me sintiera extremadamente cómoda dentro de un espacio tan privado y personal.

A mi familia nuclear por absorber la fluctuación entre mis ánimos y desánimos a lo largo de la investigación. A papá y mamá (Sergio y Marga) ya que sin su incondicional apoyo moral y su aporte económico y afectivo, no hubiese sido posible mi dedicación exclusiva a la investigación. A mis dos hermanas, Julia y Fernanda, por apoyar mi trabajo desde el ejemplo cotidiano con su sano y admirable compromiso social.

A mi familia extensa (abuelos, tíos y primos) por su afectuoso interés en mi crecimiento.

A mis amigas, Naty, Nato, Marce, Marité, Vero, Solfi, Pili, Cintia, Sole, y María Inés, quienes son un sostén importante cuando necesito "aterrizar". A todas ellas por ser arsenal de tensiones y entusiasmos, y saber escuchar monólogos sobre "la muerte" aun cuando prefiriesen evitar el tema.

A Javi, por su caudal de ternura y por remar a mi lado cuando las aguas se hacen lodo.

A Marianita por ceder su valioso tiempo y colaborar en la estética de la tesis.

A Laura, quien me alojó en su casa en mi estadía en Córdoba y a Mariana, ambas excelentes anfitrionas que me invitaron a compartir experiencias enriquecedoras dentro de su mundo social.

Al Equipo Argentino de Antropología Forense por abrirme caminos de comunicación.

A Susana Szwarc, por su apoyo afectivo, y su aporte intelectual y deliciosamente literario.

A la Funeraria Pitrau, por haber permitido que realice mi trabajo de campo en un "velatorio tradicional"; a las azafatas de turno, Graciela y Gabriela, por su grata amabilidad; y a mi compañero de estudios, Enrique, por su complicidad antropológica al escuchar mi observación con su presencia.

A Pablo, mi director, no solo por su paciencia y dedicación, sino por enseñarme a ver más allá de lo que mis ojos pueden ver.

Y a todas aquellas personas que se mostraron interesadas por mi investigación, compartieron inquietudes, y me dieron fuerza y valor para seguir adelante durante estos inolvidables meses de trabajo.

Por último, quisiera evocar nuevamente a Dante Porta, quien falleció nueve meses después de ser entrevistado.

## ÍNDICE

	Pág.
<b>Introducción.....</b>	<b>1</b>
<b>I. Desaparecer.....</b>	<b>12</b>
No se sabe cómo, no se sabe quién	
La casa del <i>desaparecido</i>	
<b>II. Muerte, cuerpo y ritual.....</b>	<b>22</b>
Rito y cuerpo	
<b>III. Rituales de transición.....</b>	<b>31</b>
Ritos de paso	
El estado de liminalidad	
El espacio físico de la liminalidad	
Rituales y clasificación	
<b>IV. Exhumaciones.....</b>	<b>55</b>
Exhumación	
El caso Lajas: La búsqueda de la muerte	
Exhumación y velatorio: El comienzo del fin	
<b>V. La realidad soñada.....</b>	<b>75</b>
Fantasma o tranquilidad	
Perspectivas religiosas	
<b>VI. El drama social.....</b>	<b>90</b>
Muerte social vs. muerte desatendida	
Proceso ritual y drama social	
De eso no se habla	
<b>VII. Cuerpos en contacto.....</b>	<b>107</b>
Cuerpo y persona	
Con el cuerpo	
<b>Conclusiones.....</b>	<b>117</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>125</b>

## **Introducción**

Cursando mi primer año de la Carrera de Antropología descubrí el libro *Antropología de la muerte* de Louis - Vincent Thomas y no encontré una definición que justificara tanto mis sentimientos de incertidumbre y miedo frente a la muerte como la que Thomas (1993:7) hace sobre ella: "la muerte es un *acontecimiento* universal e irrecusable por excelencia". De lo único que estamos seguros es de que vamos a morir.

El miedo a esa irremediable realidad me condujo a llevar esta investigación hacia la problemática de la muerte. Si bien en principio creía tenerle miedo a mi propia muerte, durante los últimos años el fallecimiento de dos seres muy queridos (una amiga y un familiar) me hicieron reflexionar sobre aquello: *no sentía miedo tanto a mi muerte sino a la muerte del otro*. Después de todo, dice Norbert Elias, la muerte es un problema de los vivos, los muertos no tienen problemas (1987:10).

Una de las características que representa a nuestra sociedad contemporánea, que tiende a la individualización, al aislamiento y a la soledad, dice Elias, es la preocupación (y sobre todo en las personas jóvenes) en evitar formas y rituales preparados para enfrentarse a la muerte (Ibíd.). Y yo, ¡odiaba los funerales! De hecho, en el contexto de un velatorio, verla a mi amiga tan pálida dentro de un cajón, en un estado de inmovilidad que aterra, me hizo sentir tan vulnerable y plenamente expuesta a la soledad, que decidí no volver nunca a un velatorio. Falté entonces en la lista de presentes cuando falleció mi tío. Lo que no advertí era que, para mi trabajo de campo, iba a tener que realizar una observación antropológica, vestida de azafata<sup>1</sup> y sirviendo café, en un funeral "típico" de nuestra sociedad, para tomar notas y hacer comparaciones.

No soy religiosa ni tengo creencias formadas sobre la existencia en otra vida después de la muerte, por lo tanto mi acercamiento al tema de investigación respondía a un intento de buscar respuestas que mi marco cultural no estaba dispuesto a darme. Es decir,

---

<sup>1</sup> Personas contratadas por la funeraria, encargadas de organizar el evento y atender a los presentes.

buscar en otras culturas alejadas en espacio y tiempo de mi sociedad, las herramientas necesarias para entender la muerte, aceptarla, y aprender de ello, aprender *del otro*.

Pero un día tuve una experiencia que me paralizó, y fue encontrar en mi sociedad, en un ámbito cultural que no está nada alejado del mío, un espacio social donde la muerte del otro es buscada. Por eso creo relevante explayarme en mi experiencia personal, antes de presentar mi objeto de investigación.

Sabemos que durante la última dictadura militar en Argentina (1976-1983)<sup>2</sup> las Fuerzas Armadas hicieron *desaparecer* a un número aproximado de 10.000 ciudadanos. En el gobierno democrático instaurado en el año 1983, y dentro del campo de la bioantropología, se crea el Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF) que, a través de las exhumaciones de cadáveres, realiza importantes contribuciones a la identificación de aquellas personas *desaparecidas*. Como hace tres años me involucré práctica y emocionalmente en esta actividad, tuve la oportunidad de realizar mi primera experiencia de campo. Fue en la exhumación de tres cuerpos que llevó a cabo el Equipo en el cementerio de San Martín donde los familiares de las víctimas<sup>3</sup> presenciaron la excavación. De este modo ayudé en la excavación de una sepultura, donde un constante reflejo solar circunscribía con el calor el peso de los ojos de los familiares sobre mi espalda. Había tanta tensión en el ambiente que aquellas personas parecían expresar con los gestos sus ganas de tomar los paletines y ayudarnos para acelerar el paso. Y el peso constante de aquellas miradas me recordaba que estaba acercándome poco a poco a *un cuerpo* que había estado ausente, por lo menos durante veinticinco años. Parecía que los familiares estaban ansiosos por encontrarlo y llevárselo.

Fue porque sentí tantas inquietudes luego de la exhumación que decidí realizar mi investigación en el marco de los *desaparecidos*. Sumando esta experiencia a lo poco que

---

<sup>2</sup> Al último gobierno militar, que se autodenominó Proceso de Reorganización Nacional, de aquí en más lo denominaré la Dictadura.

<sup>3</sup> De aquí en más llamaré *familiares*, específicamente a los familiares de los *desaparecidos*.

había leído sobre la muerte y los rituales mortuorios, me pregunté: ¿cómo es que estas personas se enfrentaron a la muerte cuando no tuvieron un cuerpo que la expresara? ¿De qué manera realizaron los rituales mortuorios socialmente establecidos? ¿Pudieron elaborar el proceso de duelo? ¿Qué harán con el cuerpo una vez recuperado después de más de veinte años de búsqueda?

En el presente trabajo analizo las experiencias simbólicas que operan en la vida de los *familiares* de los *desaparecidos* para enfrentarse a la muerte, enfocando en los procesos rituales por los que pasan desde la *desaparición* hasta la exhumación e identificación de sus cuerpos, en los casos en que las haya.

Como propongo dar cuenta de las operaciones simbólicas por las cuales los *familiares* tratan de interpretar la realidad y acomodarla a sus necesidades, es importante considerar uno de los problemas que conciernen al conocimiento antropológico, que es el tema de la interpretación. Por un lado, no hay que dejar de subrayar que dentro del campo simbólico se producen asociaciones de tipo perceptivas y afectivas, donde no siempre el símbolo se relaciona con su referente de un modo causalmente deductivo, y por lo tanto *nos sobrepasa el exceso de significación* que manifiesta el símbolo (Ricoeur, 1982). Sabemos que nunca tendremos la seguridad plena de haber comprendido los significados de aquéllos, sino sólo de haberlos interpretado. Por otro lado, como dice Clifford Geertz (1997:28), las interpretaciones que uno haga son interpretaciones de segundo y muchas veces de tercer orden, y dado que estoy hablando de *interpretaciones*, hay que tener en cuenta los problemas que existen en la empresa de la antropología simbólica como una búsqueda interpretativa de los significados culturales.

Para abordar el tema de la muerte parto de elementos recurrentes que se manifiestan en las diferentes culturas, como la primacía de la función del cuerpo del difunto en los rituales mortuorios. Ya que el cuerpo parece ser un elemento común persistente en los

rituales mortuorios en diferentes ámbitos culturales, lo identifico como un **símbolo dominante** que guía la acción, tomando el concepto de Víctor Turner (1997).

Sin embargo, no trato de buscar en mi análisis *elementos invariables dentro de las diferencias superficiales*, como representaría según Lévi-Strauss (1995) un abordaje estructuralista. No busco leyes generales, sino hacer una explicación interpretativa (Geertz 1994) sobre el significado que tienen ciertos procesos simbólicos que operan en un grupo particular de actores sociales, para ellos mismos, dentro del contexto de lo que podría llamarse un *drama social*: fases inarmónicas de los procesos sociales en curso<sup>4</sup>. Por lo tanto, analizaré la experiencia vivida en un contexto en el que la Dictadura ha violado los derechos humanos, los *familiares* se han enfrentado a situaciones de extrema violencia y se alteraron las normas y valores que se suponen constituían a la sociedad como una unidad de cohesión y estabilidad. No quiero dejar de señalar que trabajo sobre casos particulares y que mi análisis no pretende hacer generalizaciones.

El tema de la muerte ha sido abordado por muchos autores desde las ciencias sociales. Philippe Ariès (1982, 1983), Elias (1989) Thomas (1991,1993), Nigel Barley (1995), y Robert Hertz (1995) por ejemplo, han hecho trabajos descriptivos y comparativos sobre la problemática de la muerte entre diferente culturas.

Thomas, desde una antropología comparativa<sup>5</sup>, confronta a sociedades africanas "tradicionales" actuales con la moderna sociedad industrial, para poner de relieve sus divergencias en cuanto a las creencias y actitudes respecto de la muerte. Dentro de este marco comparativo realiza una reflexión sobre la sociedad occidental, que tiende a no aceptar y asumir la muerte, a diferencia de las africanas que no solo no la niegan sino que

---

<sup>4</sup> Kun Lewin, citado por Turner (1974 : 23-59).

<sup>5</sup> Por ser la antropología la ciencia del hombre por excelencia que busca las leyes universales del pensamiento, dice Thomas, la antropología tanatológica debe ser necesariamente comparativa, debe buscar la unidad del hombre en la diversidad, o mejor dicho, construir la universalidad a partir de las diferencias (1993:12).

la afirman integrándola en su sistema cultural. Así, dice Thomas, sólo captando y asumiendo la muerte el hombre podría apreciar mejor la vida. Dentro de una misma actitud comparativa, Barley explora la enorme variedad de maneras en que diferentes culturas responden a la muerte y elabora un análisis comparativo y crítico con la sociedad occidental. Desde una perspectiva histórica, Ariès realiza también un trabajo comparativo analizando el pensamiento en torno a la muerte en occidente y marcando sus cambios a lo largo del curso de la historia. Así demuestra este autor (1977:63) que, donde la historia del pensamiento occidental ha pasado por sentimientos de familiaridad con la muerte, durante la época moderna -al igual que sugieren Thomas, Barley y Eliás- la muerte se volvió problemática y se fue alejando del mundo de las cosas más familiares<sup>6</sup>. Por otro lado, Hertz (1990) a través de etnografías sobre Indonesia, hace un estudio detallado describiendo las nociones generales sobre la muerte y las prácticas funerarias que le dan lugar, prestando una especial atención al caso de las dobles exequias. De esta manera pretende demostrar, comparando con otros trabajos etnográficos, de qué manera la significación que tiene la muerte para la conciencia social constituye un objeto de representación colectiva<sup>7</sup>. Al implicar la muerte un cambio de estado del individuo implica, a la vez, una modificación profunda de la actitud mental de la sociedad. Por lo tanto requiere de un proceso lento, una transición que necesita tiempo y rituales específicos.

Estos trabajos son una fuente importante de información para entender de qué manera el hombre se ha enfrentado a la muerte a lo largo de la historia y en diferentes contextos culturales. A diferencia de éstos, sin embargo, mi análisis no pretende ser comparativo sino, entender la actitud frente a la muerte de un grupo particular de individuos en un contexto histórico y social determinado. Además, en estos trabajos las

---

<sup>6</sup> Este punto será retomado en el capítulo II.

descripciones de los rituales mortuorios hacen resaltar la importancia de la presencia del cuerpo y no se describen o se tienen en cuenta los casos en que la muerte no se produce en "condiciones normales" y el cuerpo del difunto falta. En otras palabras, no se examinan con profundidad las situaciones en que el acercamiento a la muerte se desvía de la situación estándar. **Mi análisis, en cambio, tomando como eje central la *falta del cuerpo*, intenta demostrar de qué manera las situaciones límites ponen en riesgo las categorías sociales<sup>8</sup> y el acercamiento o no a la muerte suscita actitudes y prácticas que no entran en el marco de la "normalidad" o de lo socialmente establecido.**

En lo que respecta a la problemática de los *desaparecidos* de la Dictadura, autores de diferentes países y desde distintas disciplinas han realizado importantes trabajos sobre el tema. Del material consultado, sin embargo, salvo los trabajos publicados por las psicoanalistas María Lucila Pelento y Julia Braun de Dunayevich<sup>9</sup> (1991), quienes analizaron el proceso de duelo en estos casos especiales, los enfoques sobre cómo tratar el tema de la *desaparición* de personas en la Argentina no han tomado como centro de atención el tema específico de la muerte y la falta del cuerpo en el proceso ritual.

Desde la antropología, el trabajo de Ludmila Catela (2001), me ha sido de extrema utilidad<sup>10</sup>. Catela ha trabajado la experiencia vivida por un conjunto de familiares de *desaparecidos* de La Plata y demostró en su tesis de qué manera ante la dramática

---

<sup>7</sup> Hertz, quien debe su formación antropológica a la escuela sociológica de E. Durkheim, aborda sus trabajos en el ámbito de las *representaciones colectivas*, por lo que intenta poner de manifiesto los valores que fundan la moral en aspectos de la experiencia social.

<sup>8</sup> Dice Marshall Sahlins (1988:10-11) que aunque la cultura sea un orden significativo, en la acción los significados siempre corren un riesgo empírico.

<sup>9</sup> Julia Braun de Dunayevich, como veremos más adelante, es una de mis interlocutoras.

<sup>10</sup> Quien ha trabajado también la problemática de los *desaparecidos* es la antropóloga Virginia Vecchioli. En su Tesis de Maestría, Vecchioli intenta comprender las relaciones sociales y las representaciones que hicieron posible la realización del monumento a *Las víctimas del terrorismo de estado* en el Parque de la Memoria, parque ubicado en el ala Norte de la costa del Río de la Plata. La riqueza de su trabajo radica en que el punto de partida de su análisis es no considerar una existencia 'a priori' de la categoría "Victima del terrorismo de Estado", por lo que la desnaturaliza y subraya su existencia como resultado de una serie de disputas entre los diferentes actores sociales que intervinieron en el proyecto de construir el monumento (como legisladores, miembros de organismos de derechos humanos, y familiares de *desaparecidos*) por imponer una forma legítima de nombrar a quienes fueron *desaparecidos* en la dictadura militar (2000).

situación vivida, el grupo de familiares fue generando sistemas de representaciones, estrategias y prácticas no violentas, configurando nuevas identidades sociales. De esta manera, dice, los familiares fueron conquistando y ritualizando territorios sociales a través de conmemoraciones, homenajes, monumentos y placas, donde fueron haciendo público un drama social que devino nacional (Ibíd.: 22). Su estudio parte así de individuos que, desde un drama familiar, nacionalizaron y universalizaron un problema. Si bien Catela no se ha centrado específicamente en el tema de la muerte (su análisis ha sido mucho más abarcativo), la información que procesó sobre el tema y sus apreciaciones respecto a su "comunidad" estudiada, han cumplido sobre mí el importante papel de disparador de ideas. A la vez, su trabajo de investigación fue una importante guía en el problemático camino de entrevistar a personas directamente afectadas y en la ardua tarea de procesar la información. También me ha sido de extrema utilidad el inmenso caudal de información que contiene su trabajo y sus referencias bibliográficas.

El enfoque que aquí planteo, la problemática de la muerte en el caso de los *desaparecidos* desde una perspectiva ritual, unifica dos temáticas candentes en un campo bien específico y poco desarrollado hasta el momento. Intento abordar el tema, entonces, desde la perspectiva que Sahlins llama *estructura de la coyuntura*, la realización de prácticas culturales adecuadas a un contexto histórico específico (1995:14).

Para entender el caso de los *desaparecidos* dentro de una estructura de la coyuntura, me sirvo de la distinción que hace Arnold van Gennep (1960) sobre una forma común en todas las ceremonias de transición, en las que un individuo pasa de un estado a otro. En aquéllas, él identifica tres fases sucesivas y necesarias a través de las cuales el individuo se separa de la comunidad (o de su estado social habitual) y se reintegra a ella. Estas fases serían la fase de separación, la fase liminal (la de transición) y la fase de agregación. Desarrollo la fase liminal y propongo inscribir a los *desaparecidos* como personas

liminales que tienen aspectos ambiguos y paradójicos. Observo entonces cómo este estado de liminalidad dificulta los procesos de duelo dando lugar muchas veces, a que se produzca una extraña percepción de la muerte, lo que obstaculiza también que se puedan realizar los rituales relacionados con el luto.

Donde no hay cuerpo que registre la muerte, el *desaparecido* se inscribe como persona liminal y no se le puede aplicar a su muerte ninguna clase de legalidad social. En estos casos el *desaparecido* se presenta frente a los *familiares* con atributos peculiares y tiende a dar intranquilidad. De esta manera, la recuperación del cuerpo es de suma importancia para que la muerte tome su lugar en la enunciación y el *desaparecido* deje de llamarse como tal. A la vez, no hay que dejar de remarcar la necesidad de que la palabra *desaparecido* como hecho social siga vigente, ya que implica un hecho histórico particular en la memoria colectiva de los argentinos.

### ***Las entrevistas***

La recopilación de datos, además de la lectura de materiales existentes sobre el tema, está hecha a través de entrevistas a familiares y notas de campo tomadas en las exhumaciones realizadas junto con el EAAF.

La primer entrevista fue realizada a Silvia Ollero, hermana de Inés Ollero (*desaparecida* el 19 de Julio de 1977). El hecho de que ella haya sido mi primer interlocutora fue una opción puramente estratégica ya que Silvia está ligada a mí y a mi familia afectivamente, por lo que implica que tenemos una relación de confianza. Esta relación de intimidad pudo permitir que se "rompiera el hielo" en la difícil tarea de entrevistar a familiares de *desaparecidos*.

El resto de las personas que entrevisté, salvo César Ollero, padre de Silvia e Inés, no tenían ningún tipo de relación inicial conmigo.

Haber trabajado con el EAAF me permitió conectarme con Haydée Gastelú, madre de Horacio Gastelú (*desaparecido* el 7 de agosto de 1976) y con Aurora Morea, madre de Susana Pedrini (*desaparecida* el 27 de julio del mismo año). El cuerpo de Horacio y el de Susana fueron identificados por el Equipo por lo cual, tanto Haydée como Aurora se sentían muy agradecidas. También, a través del Equipo tuve la posibilidad de viajar a la ciudad de Córdoba, para trabajar en la exhumación del cuerpo de Carlos Lajas (*desaparecido* el 6 de noviembre de 1977) que se realizó en diciembre del año 2002 y cuyos familiares, Marta, Silvia y Daniel, (quienes estuvieron presentes en ella) entrevisté dos semanas más tarde.

A partir de la conexión con Haydée Gastelú, entrevisté a su hijo Diego Gastelú, a su amiga Vera Jarach, madre de Franca Jarach (*desaparecida* el 25 de junio del 1976) a Chila y Dante Porta (padres de Ada Porta, quien fue novia de Horacio Gastelú y *desapareció* junto con él) y a Julia Braun, madre de Gabriel Dunayevich (*desaparecido* el 29 de mayo de 1976). Haydée me presentó a Julia Braun, en un acto que se realizó en el Colegio Nacional de Buenos Aires en la presentación de *La Otra Juvenilia*<sup>11</sup>, un libro que hace referencia a los *desaparecidos* ex alumnos del Nacional. Ella, interesada por mi tema de investigación, propuso ser entrevistada.

Y, finalmente, cuando ya había pensado cerrar el número de mis informantes e intentaba abstraerme por unos días de la investigación, encontré en mis vacaciones en la Costa, al nieto de Chila y Dante Porta (a quien tuve oportunidad de conocer en la entrevista que le realicé a sus abuelos). Fue Emiliano quien me conectó con su madre, Ana Porta (hermana de Dodó), mi última entrevistada.

---

<sup>11</sup> *La Otra Juvenilia* (2002) nos invita a sumergirnos en la reconstrucción histórica de la militancia y represión en el Colegio Nacional de Buenos Aires, entre 1971 y 1986. Dentro de este período, más de 105 alumnos y ex alumnos fueron asesinados por la represión ilegal, entre ellos, Franca Jarach, Horacio Gastelú, y Gabriel Dunayevich (como vimos, hijos de Vera, Haydée y Julia, tres de mis interlocutores). Los autores del libro, Santiago Garaño y Werner Pertot, egresados de la promoción 1999 y 2000 del Nacional, llevaron a

Como se puede observar, podemos distinguir a dos generaciones afectadas, la de Padres y la de Hermanos<sup>12</sup>, lo que permite discriminar algunas actitudes de acuerdo a cada categoría generacional. A medida que fui realizando las entrevistas y aprendiendo sobre esta labor, se me iban abriendo nuevos caminos de indagación, por lo que muchos *familiares* fueron entrevistados dos veces. No conté con un cuestionario estructurado para realizar el trabajo. Mi estrategia fue pedir a los *familiares* que relaten de qué manera vivieron la *desaparición* y luego, a medida que iban hablando, ir llevando la conversación hacia los aspectos que más me interesaban.

De ahora en más, cada vez que cite parte del relato de un *familiar* que entrevisté lo haré en bastardilla, acotando entre paréntesis su nombre. Cuando me refiera, en cambio, a autores u otros informantes, los citaré sin bastardilla y con otro tamaño de letra, para distinguirlos de las personas entrevistadas.

Si bien cuando decidí construir mi investigación en base a entrevistas de familiares vacilé en tanto que implicaba remontarlos a un hecho del pasado doloroso para ellos, a medida que fui avanzando en el trabajo, pude advertir, como veremos en el capítulo *La realidad soñada*, que las entrevistas fueron importantes espacios sociales que les permitieron expresar sus sentimientos con respecto al tema y compartir experiencias que no se comparten en otros ámbitos.

---

cabo la investigación a través de entrevistas realizadas a ex alumnos, profesores, no docentes, preceptores y familiares, complementándolas con material escrito sobre el tema.

<sup>12</sup> Decidí no trabajar con la generación Hijos de *desaparecidos* por considerarlo un caso en sí mismo que debe ser trabajado de manera particular.

## I- Desaparecer

**Desaparecer:** Ocultar, quitar de delante con presteza una cosa. / Ocultarse, quitarse de la vista una persona o cosa, por lo común con rapidez (Diccionario Enciclopédico Espasa-Calpe, S.A Madrid 1989).

• *"Toda persona tiene derecho a una tumba y a una lápida con su nombre que la reinstalen en su propia historia y en la historia y la cultura de nuestra civilización."*

Juan Gelman

## *No se sabe cómo, no se sabe quién*

*La palabra desaparecido, si uno analiza, es hasta mágico, se esfumó en el aire, es loco, es esquizofrénico. Se esfumó en el aire (Ana).*

El término *desaparición* remite a una metodología empleada por parte del terrorismo de estado que sufrió la Argentina entre 1976 y 1983, donde los derechos humanos fueron violados de manera sistemática por la acción ilegal de las Fuerzas Armadas. La técnica de *desaparición* de personas implicó el secuestro y la detención clandestina por tiempo indeterminado de aquel individuo que entraba en la categoría de "enemigo" y a quien, a partir de la detención, se lo podía torturar y asesinar<sup>13</sup>. Esta categoría abarcaba una lista interminable de individuos, desde pertenecientes a grupos guerrilleros, dirigentes sindicales que luchaban por una mejora salarial, miembros de algún centro estudiantil, psicólogos y sociólogos por pertenecer a "profesiones sospechosas", estudiantes, monjas y sacerdotes que llevaban la enseñanza a barrios carenciados, hasta amigos de cualquiera de ellos y amigos de esos amigos<sup>14</sup>:

*[...] La policía se llevaba gente que no tenía nada que ver, se llevaban a cualquiera para aterrorizar a la ciudad, a toda la República para que nadie se subleve, entonces muchos sabían lo que pasaba, otros no sabían y otros no querían saber (Aurora).*

La característica de la metodología de la *desaparición* de personas fue que después del secuestro se perdía toda referencia del secuestrado y secuestrador, y se intentaba borrar todo rastro de las acciones cometidas para impedir el acceso a cualquier información verdadera sobre lo sucedido. Los centros clandestinos de detención (CCD) constituyeron

---

<sup>13</sup> La técnica de desaparición de personas fue utilizada en la Argentina con cierta irregularidad a partir de 1975 en el gobierno de María Estela Martínez de Perón. Por ejemplo, a través de la Triple- A (la Alianza Anticomunista Argentina) y el Comando Libertadores de América, el estado organizó una forma de represión, financiada por él y apoyada por las Fuerzas Armadas y de seguridad, que consistía en asesinatos o, secuestros seguidos de asesinatos, de militantes de izquierda. Pero a diferencia de la metodología empleada en el gobierno dictatorial de 1976-1983, luego de los asesinatos se comunicaban las muertes y aparecían los cuerpos de las víctimas (Cohen Salama 1992).

<sup>14</sup> *Nunca Más* Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas, 1985.

la base de la política de *desaparición de personas*. La *desaparición* comenzaba con el ingreso a estos centros mediante la supresión de todo nexo con el exterior. El procedimiento común utilizado luego de la detención y la exposición de *los desaparecidos* a torturantes interrogatorios, era el asesinato de éstos. Los métodos elegidos para deshacerse de los cuerpos una vez muertos fueron: arrojarlos al río o al mar, inhumarlos en fosas comunes en lugares desconocidos o inhumarlos en cementerios como N.N., en fosas comunes e individuales. La metodología empleada dependía en general del centro clandestino en el que se encontraba el prisionero.

De las víctimas cuyos familiares he entrevistado, Franca Jarach e Inés Ollero fueron llevadas al CCD la Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA), ubicada en la Capital Federal sobre avenida del Libertador 8209. Los métodos utilizados para deshacerse de los prisioneros de la ESMA fueron la cremación del cadáver o el arrojado de los individuos al río o al mar<sup>15</sup>, lo que se denomina comúnmente *los vuelos de la muerte*, por lo que implica la imposibilidad de rescate e identificación de los cuerpos de ambas mujeres.

Horacio Gastelú, Ada Porta (Dodó), y Susana Pedrini, fueron ingresados a la Superintendencia de Seguridad Federal (ex Coordinación Federal) ubicada en Moreno 1417, Capital Federal, y fueron víctimas de la Masacre de Fátima. Treinta cadáveres se hallaron el 20 de agosto de 1976 en la localidad de Fátima, partido de Pilar, provincia de Bs. As., los cuales fueron llevados desde Coordinación Federal para luego ser asesinados. Todos ellos, diez mujeres y veinte hombres, fueron inhumados el 21 de agosto del mismo año en el cementerio de Derqui y los cuerpos de Susana Pedrini y Horacio Gastelú pudieron ser identificados en los últimos años por el EAAF. De las diez mujeres asesinadas, siete cuerpos fueron identificados. De los tres restantes, sólo uno coincide con las características de Ada Porta. Actualmente se están esperando los resultados de la

---

muestra de ADN de su hermana (Ana) para compararla con el material genético extraído de los restos óseos y realizar la identificación.

Gabriel Dunayevich estuvo detenido en el CCD Vesubio, ubicado en la avenida Richieri y Camino de Cintura, Partido de La Matanza, provincia de Bs. As. El cuerpo de Gabriel fue hallado junto al de otras dos personas por la policía el 3 de Julio de 1976 en la localidad de Del Viso, causa que caratularon "Triple Homicidio en Del Viso". Los cuerpos fueron llevados a la morgue del cementerio de San Miguel, y enterrados en un descampado cerca de esta localidad, donde poco tiempo antes del hallazgo se había inaugurado el cementerio de Grand Bourg. En este cementerio se descubrieron en 1982 más de cien inhumaciones de N.N. En 1984, por orden del juez Hugo Gándara, se exhumaron todos los restos enterrados en el cementerio con personal no especializado. Esto hizo que cuando se intentaran identificar los restos de Gabriel en 1986, no se pudiera recolectar buena parte de evidencias útiles para dilucidar el caso. Los antropólogos, luego de comparar decenas de esqueletos encontrados en bolsas, que carecían de todo tipo de rotulación y muchas contenían esqueletos pertenecientes a diferentes personas, no consiguieron identificar los restos de Gabriel.

Carlos Lajas fue llevado al CCD La Perla o La Universidad, ubicado sobre la ruta nacional N° 20, en la provincia de Córdoba. En un episodio que se caratuló como un "enfrentamiento", Carlos fue baleado por la espalda e inhumado en el cementerio San Vicente de Córdoba capital. En diciembre del año 2002, el EAAF llevó a cabo la exhumación del cuerpo que posiblemente corresponda al de Carlos<sup>16</sup>, por lo que se están esperando los resultados de las pruebas de ADN para la identificación.

---

<sup>15</sup> Una de las sobrevivientes de la ESMA relata: "El sistema que usaban para asesinar a la gente secuestrada nunca lo pudimos comprobar acabadamente. Sabíamos, sin embargo, que los subían inconscientes a un avión y los tiraban al mar" (informe *Nunca más* 1985:137).

<sup>16</sup> En esta exhumación participé junto a una estudiante de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, integrante del grupo de investigación del Museo de Antropología de Córdoba.

## *La casa del desaparecido*

Quién haya leído "Esperando a Godot" seguramente se habrá sentido desesperado por la permanente espera de algo que nunca llega. Al menos esa fue mi experiencia personal al esperar constantemente a lo largo del texto que llegue ese hombre o fantasma, espíritu o rey, a cumplir lo prometido para los protagonistas de la obra: dos "pobres" personajes que no hacen más que ocupar su tiempo en una espera.

Pero más desesperante aún es la espera de un ser querido que se ha ido, que no ha vuelto y no se sabe si está muerto o vivo. Entonces, la duda de la *existencia* que acecha a los deudos lleva a la ambigüedad y al mantenimiento de una eterna esperanza en tanto no aparezcan evidencias empíricas que tracen el mapa de la realidad.

En la Odisea de Homero, *Penélope*, aunque hace pública la muerte de su amado esposo frente a sus pretendientes, pasados ya varios años de su partida:

"Jóvenes pretendientes míos! Ya que ha muerto el divino Odiseo, aguardad para instalar mi boda que acabe este lienzo ".<sup>17</sup>

sigue manteniendo en su interior la esperanza del regreso de Odiseo, deshaciendo por la noche el tejido labrado en el día. Así, aquel que *desaparece* y no da evidencia de su muerte, se convierte en una especie de fantasma que permite dejar siempre una puerta abierta a quien espera su regreso:

- *César*: Y yo no la pierdo la esperanza viste [...] Yo pasé mucho, y sé que hay cosas que pasan, la esperanza es lo último que se pierde ¿no?

- *Laura*: ¿Y la esperanza de qué?

- *César*: La esperanza de que apareciera, pero es muy difícil, pero pienso... está, la puerta abierta está.

- *Chila*: Una vez encontré una señora italiana, en el Hospital Italiano donde estaban atendiendo a mi mamá, y esta señora me dijo que el arzobispado argentino había sacado a una ciudadana italiana de un lugar de detención, y entonces yo dije, "caramba ¿y si hubiera

---

<sup>17</sup> Homero (2001:21).

*pasado lo mismo con mi hija y nunca nos enteramos?" Porque también es eso, que a uno le cuesta renunciar a la idea de que no está más.*

*- Laura: ¿Y no la siguen esperando ?*

*-Chila: No no, ella se hubiera conectado [...] La única posibilidad es si por algún motivo, hubiera quedado con la mente que no recordara nada de su pasado, esa sería la única posibilidad".*

Así, la categoría *desaparecido* hace referencia a aquellas personas que se encuentran en el umbral entre la vida y la muerte:

*[...] Tener una persona que es desaparecida, no la tenés, sabés que no la tenés ni viva ni muerta ¿entendés? (Daniel).*

*[...] La muerte no está, esta en la realidad, hubo, mi hija no está, está muerta, pero no se produjo eso (Vera).*

Esta categoría que nace hija de la ambigüedad, en principio era sinónimo de búsqueda. Por ejemplo, la consigna que creó en 1980 Madres de Plaza de Mayo<sup>18</sup> "aparición con vida" significaba por parte de las Madres seguir reclamando con vida a sus hijos ante la falta de explicación por parte del gobierno sobre qué había pasado con ellos. No se quería hablar todavía de la muerte:

*[...] En el '80 afirmamos nuestra consigna de aparición con vida. Porque cuando le dieron el premio Nobel a Adolfo Pérez Esquivel, Emilio Mignone había salido con él e iba diciendo por toda Europa que los desaparecidos estaban muertos [...] Pero nosotras no queríamos darle esa oportunidad a la dictadura de que ya empezáramos nosotros a decir que estaban muertos cuando todavía nadie nos había dicho qué había pasado con ellos.<sup>19</sup>*

La consigna fue tomando cada vez más un contenido simbólico a medida que se hacía evidente que los *desaparecidos* estaban muertos:

---

<sup>18</sup> La agrupación Madres de Plaza de Mayo fue organizada por mujeres que tenían a sus hijos *desaparecidos* y tomaron contacto entre sí mientras realizaban gestiones para encontrarlos. Comienza a reunirse desde 1977. En 1986 se escinde del movimiento original un grupo que se autodenomina Madres de Plaza de Mayo Línea Fundadora, por considerar que ya no tenían todas las mismas formas de lucha y eso no les permitía continuar unidas en una única organización (Dussel et al. 1997).

" [...] Nuestro primer grito fue aparición con vida, luego nos dimos cuenta que no iban a aparecer, que los estaban matando, que habían campos de concentración, que había tortura [...] " <sup>20</sup>

" [...] Aparición con vida porque se los llevaron vivos ¿de qué otra forma los debemos reclamar?"<sup>21</sup>

A medida que pasaron los años, el descubrimiento de los centros clandestinos de detención, el hallazgo de fosas N.N. y el relato de sobrevivientes detenidos fue acercando a los familiares a la idea de la muerte y una posterior necesidad, en muchos casos, de encontrar el cuerpo, es decir, la evidencia, y dar fin a la prolongada búsqueda. Para aquellos que tuvieron la posibilidad de encontrar los cuerpos, la rectificación de la muerte no solamente significó sacar a la persona de la categoría *desaparecido* si no que implicó un reconocimiento social de la muerte:

*[...] Vos sabés que yo siempre dije, yo soy madre de desaparecido, vos sabés que ahora no lo puedo decir, y tampoco puedo decir yo fui madre de desaparecido, ahora digo, yo soy Madre de Plaza de Mayo (Haydée).*

*[...] Ya no pensamos que está desaparecido, sino que está en un lugar fijo, nosotros tenemos en la mente de que ya no está desaparecido, lo encontramos muerto pero lo encontramos (Daniel).*

*[...] Me dijeron que mi hija está paseando por Europa, acá está mi hija, me entregaron los restos" (Aurora).*

Y en este espacio social donde la muerte es buscada, el encuentro, el conocimiento de la causa y la verdad, muchas veces provocaba sentimientos de felicidad.

---

<sup>19</sup> Hebe de Bonafini, Documento "Historia de las Madres de Plaza de Mayo", en la Home Page de las Madres, [www.madres.org](http://www.madres.org).

<sup>20</sup> Hebe de Bonafini. 2001. Entrevista a Hebe Por Radio Zapote, en Ciudad de México, en la Home Page de Las Madres, [www.madres.org](http://www.madres.org).

<sup>21</sup> Hebe de Bonafini, "¿Por qué parece utópica la consigna de aparición con vida?", en la Home Page de las Madres, [www.madres.org](http://www.madres.org).

Pero hoy, a veintisiete años del golpe de estado de 1976, la categoría *desaparecido* sigue remitiendo para muchos familiares a una búsqueda, ya que ser *desaparecido* sigue significando "no estar en ningún lugar". Algunos familiares siguen dejando que *la muerte* se pierda dentro de esa categoría y reduzca su intensidad, se desvanezca, ya sea porque a pesar de que saben que están muertos no quieren reconocer la muerte en sí, o porque tienen como dijimos antes, una remota esperanza de vida:

"Rechazamos la exhumación de cadáveres para evitar que nuestros hijos sean considerados muertos, víctimas de un delito que proscribe y no desaparecidos víctimas de un genocidio motivado" [...]<sup>22</sup>

- *Chila*: [...] Yo pienso como dice Dante que la probabilidad de que pudiera estar viva...  
- *Dante*: Es remota.

[...] Para mí sigue desaparecida, el análisis de los hechos me dice que no, pero qué garantía tengo yo para [...] por eso que yo me muero de hambre pero no cobro la indemnización<sup>23</sup> ( César ).

Así, para muchos *familiares*, sobre todo para aquellos que utilizan la categoría *desaparecido* como bandera de una lucha política, el *desaparecido* es eternamente una *utopía*<sup>24</sup>, un camino que se recorre y se sigue recorriendo para querer alcanzar un fin que nunca se logra. El *desaparecido* es la fuerza del deseo, de la lucha para seguir caminando, y en este espacio de la utopía es donde vive el *desaparecido*, en un oasis que se presenta ante los ojos de los familiares pero "desaparece" cuando se lo quiere palpar. Pero oasis en

<sup>22</sup> Hebe de Bonafini, documento "Historia de las Madres de Plaza de Mayo", en la Home Page de las Madres, [www.madres.org](http://www.madres.org).

<sup>23</sup> El 7 de diciembre de 1994, el Congreso sancionó la Ley 24.411 de "Beneficio a las personas ausentes por desaparición forzada y a las fallecidas por el accionar de las fuerzas armadas". Ésta establece que toda persona que se encuentre en situación de desaparición forzada o que hubiese fallecido como consecuencia del accionar de las fuerzas armadas, de seguridad, o de cualquier grupo paramilitar con anterioridad al 10 de diciembre de 1983, tendrán derecho a percibir, por medio de sus familiares (herederos en términos de los artículos 3545 a 3587 del Código Civil), un beneficio monetario de carácter extraordinario. Para esta presentación el plazo era primeramente de ciento ochenta días, pero posteriormente fue prorrogado por ley 24.499 a cinco años más desde el vencimiento anterior.

<sup>24</sup> Tomás Moro pretendió describir un estado ideal al que denominó *Utopía*, palabra inventada por él que compuesta por las letras griegas *u*= no y *topos*= lugar, o sea "no lugar", "en ninguna parte" o "en algún lugar no existente" (Tomás Moro, 1994). Hoy en día la palabra *utopía* hace referencia a un plan o proyecto irrealizable (Diccionario Enciclopédico Espasa -Calpe, S.A Madrid 1989). En las ciencias sociales, en líneas generales, la palabra utopía remite a aquella fuerza simbólica del proyecto virtual en el tiempo que promueve la acción social.

fin, que sigue permitiendo la búsqueda inagotable. Por eso como dice Julia, la palabra *desaparecido* no tiene que *desaparecer*:

*[...] La figura del desaparecido es una figura política, social, simbólica, un símbolo que significa un hecho, una situación de horror social históricamente vivido, ocurrido, que se debe recordar, y ese hecho es el hecho que se denomina "Los Desaparecidos", no se lo puede denominar de otra manera.*

Si bien el *desaparecido* en un principio entraba en el marco de lo no estructurado, es decir, aquella persona que no podía insertarse en ninguna categoría socialmente reconocida, a medida que pasaron los años, el *desaparecido* se fue convirtiendo en una categoría social, en un símbolo que por consenso general representa un hecho trágico y particular en la historia argentina y anima a la búsqueda del conocimiento, la verdad y la justicia. Como dice Catela, "la categoría desaparecido propulsó un sistema de clasificación diferente, eficaz para la persona que se posiciona en torno a esta figura, como forma de enunciación de un drama tanto privado como hacia la arena pública" (2001:116). Representa hoy, por lo tanto, un fenómeno social y colectivo, y fundamentalmente, la lucha de la memoria contra el olvido.

## II- Muerte, cuerpo y ritual

**Muerte:** Cesación o término de la vida.  
(Diccionario Enciclopédico Espasa -Calpe,  
S.A Madrid 1989)

**Rito:** costumbre o ceremonia.// Conjunto  
de reglas establecidas para el culto y  
ceremonias religiosas. (Diccionario  
Enciclopédico Espasa -Calpe, S.A Madrid  
1989).

*La sociedad está compuesta de muertos y vivos y los muertos son tan necesarios como los vivos"*

Philippe Ariès

## ***Muerte y rito***

Pareciera que **vida y muerte** son dos polos opuestos, donde una "es" a costa de no ser la otra. Sin embargo las prácticas rituales y creencias religiosas nos dan cuenta que **vida y muerte** lejos de ser dos polos opuestos, se fusionan. En primer lugar, la muerte forma parte de la vida y hace que se le dé cierto sentido a ésta. Basta con recordar que *en vida* estamos constantemente expuestos a enfrentar la muerte de seres que nos rodean y que eso hace que nos formemos ideas específicas acerca de la vida y nuestra propia muerte. Por lo tanto, y en segundo lugar, la vida forma parte de la muerte. Las ideas de continuación de la vida después de la muerte constituyen un rasgo común en muchas religiones, donde se le da sentido a la muerte de acuerdo a las creencias que se tengan sobre ello. Si repasamos las religiones más universales como el hinduismo, cristianismo y judaísmo, por ejemplo, notamos que éstas contemplan también, desde diferentes justificaciones, la continuidad de la vida después de la muerte y construyen en torno a esas ideas ciertas prácticas mortuorias específicas.

En el occidente cristiano se impuso ya desde el siglo XIII la idea de Juicio Final. Los templos labrados de las iglesias representan los tribunales, donde Cristo, el juez, está rodeado de su corte, los Apóstoles (Ariès 1984). Cada hombre es sentenciado de acuerdo con su balance de vida entre las buenas y malas acciones que van apuntadas en un libro (Ibíd.), y donde la posibilidad de escapar a la condenación por el pecado además del sacramento, es a través de la confesión.

En algunos casos, la creencia en la otra vida después de la muerte lleva a la necesidad de rendir culto a los muertos. Si retomamos nuevamente la literatura clásica recordamos que Antígona, hija de Edipo y hermana de Ismea, Eteócletes y Polinices, es condenada a muerte por su tío el rey, por darle sepultura a su hermano Polinices quien había muerto el mismo día que su otro hermano, luchando enfrentados y heridos por sus

propias manos. Etéocles por haber muerto luchando por su ciudad mereció entierro y sepulcro, en cambio el rey ordenó que Polinices, quien luchaba en el bando de los enemigos traicionando a su patria, no sea honrado con sepultura. Su hermana Antígona, sabiendo lo que el destino le depararía, desobedeció las órdenes del rey porque consideraba que debía complacer los honores de su hermano muerto cubriendo con polvo seco el cadáver y celebrando las sagradas ceremonias<sup>25</sup>. En estos ritos, como diría Malinowski, se expresa el dogma de la continuidad tras la muerte junto con la actitud moral hacia el difunto y la religión hace del cuerpo muerto un objeto de deberes sagrados (1993).

En la antigua religión andina, la creencia en la vida eterna hacía que los indígenas tuvieran excesivo cuidado con los muertos para garantizar por ejemplo, que éstos no pasaran ni hambre ni sed en el otro mundo. Así, ciertos bailes y cantos rituales podían acompañar los velorios donde se esperaba al muerto reciente que luego de participar de la fiesta, se separaba de ellos para siempre. Si los parientes se descuidaban del culto al difunto, éste podía molestarse y tornarse peligroso. Esto inspiraba la realización de actividades específicas como la colocación de objetos en el féretro, el lavado de la ropa del difunto como forma de purificación, la ofrenda de alimentos en las tumbas, etc. (Taylor 2000).

Dice Durkheim que en la base de todos los sistemas de creencias hay un número de actitudes rituales que a pesar de la diversidad de la forma cumplen las mismas funciones, como la tarea especial de "mantener de una manera positiva el curso normal de la vida" (1968:34). De esta manera, los ceremoniales de la muerte a través de la religión vendrían a neutralizar los sentimientos de miedo e incertidumbre que provoca la muerte. Como afirma Malinowski, la idea de temor e intolerancia que provoca la muerte, la religión sólo puede hacerla desaparecer al negarla en el rito (1993).

---

<sup>25</sup> Sófocles. *Antígona* (1998).

Thomas nos dice también que los ritos que muestran el apego y respeto que se siente por el muerto nos redimen ante la culpa, "como el temor al muerto y a la muerte es inseparable de la angustia - culpabilidad, la solicitud que mostramos por el muerto o los gastos que incurrimos por su causa contribuyen a tranquilizarnos" (1991:121).

Entonces, ciertas prácticas mortuorias parecen tener no sólo la función de rendir culto a los muertos, sino también de preparar al individuo para enfrentarse a la muerte. De esta manera, Thomas llama a los ritos y creencias que tratan el tema de la mortalidad, mecanismos de defensa, sistemas protectores que construyen las sociedades (1993:371).

El rito asume un carácter universal en la medida en que los hombres establecieron este tipo de comportamiento para enfrentar situaciones específicas. Jean Cazeneuve (1971) define al rito como un acto individual o colectivo que posee la característica de mantener ciertas reglas que se repiten con cierta invariabilidad, y donde los resultados de éste no se agotan en el plano empírico. Parece ser que el rasgo común en la evolución histórica de los ritos y prácticas funerarias, más allá de las diferencias culturales, es que están centradas en las formas de trato y cuidado de los muertos, jugando así "el cuerpo" un rol fundamental.

Desde que el hombre es hombre, el cuerpo del difunto fue objeto de una atención particular interviniendo de manera directa en el rito. Es por eso que en el África Negra, morir lejos, dice Thomas, es una situación grave:

[...] Si el cuerpo llega a faltar («fallecido en el mar» «desaparecido») no se deja de buscar un sustituto, la piedra sobre la que reposaba su cabeza entre los tondanko (Senegal) o un guijarro con el cual se ha frotado su abdomen entre los diola (Senegal), si la muerte ha tenido lugar lejos" (1983:311).

Muchos hogares de los toraya de Sulawesi, Indonesia, según nos cuenta Barley (1995), conservan a los muertos dentro de la casa, a quienes se consideran que están vivos aunque en realidad no lo estén. Los cuerpos se envuelven en tejidos para absorber los jugos de la putrefacción y son depositados muchas veces en un rincón de la casa. Esta estadía

puede llegar a durar varios años y se considera que la persona está dormida hasta que abandona la casa y concluyen las etapas del funeral.

En otro ámbito cultural, los pueblos del archipiélago malayo, según Hertz (1990:19), tampoco acostumbran a transportar inmediatamente el cadáver a su última sepultura hasta que se cumpla un período más o menos largo durante el cual el cuerpo es depositado en un asilo temporal en espera de que concluya su disolución y no queden más que los huesos. Así como el cuerpo no es conducido de forma inmediata a su última morada, el alma también pasa por una fase en la que permanece en tierra. Hasta que el rito final no se celebra, el cuerpo está expuesto a grandes peligros por lo que se le impone al sobreviviente la carga de hacer compañía al cuerpo durante este período. Durante la sepultura temporal el muerto continúa perteneciendo más o menos al mundo que acaba de abandonar y los sobrevivientes son quienes deben atender sus necesidades. Los Olo Maanjan, por ejemplo, le llevan su comida habitual al menos dos veces por día y la muerte no queda consumada, el alma no deja la tierra y el duelo de los vivos no tiene fin, hasta que se haya cumplido un período de tiempo completo. La ceremonia final tiene el objeto de dar la sepultura definitiva al difunto, asegurar el reposo del alma, el acceso del muerto al mundo de los muertos y aliviar a los deudos de la obligación del duelo.

En las Islas Trobriand (Nueva Guinea), cuenta Malinowski, luego de la muerte de un hombre el cadáver es lavado y cubierto de adornos, los orificios son tapados con fibras sacadas del coco, las piernas son atadas entre sí y los brazos colocados a lo largo del cuerpo. Este se dispone sobre las rodillas de unas mujeres sentadas en fila donde en un extremo está ubicada la viuda que sostiene la cabeza del cadáver. Las mujeres acarician el cuerpo y aprietan objetos preciosos contra su pecho al tiempo que se lamentan. Algunas horas después del deceso, el cuerpo es llevado a la tumba, cubierto de leños encima de los cuales se deja un agujero para que la viuda pueda vigilarlo. Allí es donde se reúnen las personas para realizar el velatorio. A la noche siguiente el cuerpo es exhumado y los hijos

del difunto deben separar algunos huesos del cadáver que guardan como reliquias y se reparten a los parientes. A medida que limpian los huesos, deben chupar un fragmento de su sustancia descompuesta como prueba de piedad frente al padre. Los huesos pasan muchas veces de mano en mano hasta encontrar reposo final. Sólo después de una segunda exhumación, el cuerpo es enterrado y concluye el velatorio.

Vemos entonces que la preocupación por el cuerpo en los rituales mortuorios parece ser un elemento invariable a pesar de las diferencias culturales. Lo que me interesa resaltar es que más allá de la forma en que el cuerpo es tratado en los distintos rituales mortuorios y los objetivos específicos de cada ritual según el marco cultural en el que sean realizados, la presencia del cuerpo es clave para que el deudo pueda superar la muerte y se puedan realizar los rituales sociales, de los cuales el hombre se sirve para enfrentarse a la dolorosa realidad.

En lo que comúnmente llamamos la cultura occidental, la manera en que el pensamiento cristiano ha llevado a realizar las prácticas mortuorias fue variando al paso del tiempo, pasando por sentimientos de indiferencia, aceptación, y rechazo. Hoy en día, pese a la aparente continuidad de los ritos, la muerte se volvió problemática (Ariés 1982:65). Un mayor grado de pacificación interna entre las sociedades modernas a diferencia de épocas pretéritas, el empuje civilizatorio que ha llevado a un alto grado de individualización, y la tendencia del hombre al aislamiento y la soledad, son algunos de los factores que según Elias han hecho que la forma de enfrentar la muerte haya cambiado a lo largo de la historia y se convierta un tema tabú que "se esconde detrás de las bambalinas de la vida social" (1987:65). Sin embargo, los rituales mortuorios siguen ocupando un rol importante para el individuo cuando se tiene que enfrentar a la muerte y el cuerpo del difunto sigue siendo el centro de atención.

El hecho de que el cuerpo sea el elemento común persistente en todos los rituales mortuorios y que en todos los casos cumpla una función fundamental en la realización del ritual, me lleva a considerarlo, al modo de Víctor Turner, un *símbolo dominante*<sup>26</sup>.

En la medida en que las celebraciones rituales son fases específicas de los procesos sociales donde los grupos se ajustan a los cambios internos, el símbolo ritual se convierte en un factor de acción social (Turner 1997:22). Los *símbolos dominantes*, dice Turner, por un lado son los medios para el cumplimiento de los fines del ritual y, por el otro, son fines en sí mismos en la medida en que se refieren a principios y valores de la organización social. Una de las características propias de los símbolos rituales es que poseen tanto un polo ideológico como un polo sensorial. En el polo ideológico se encuentran normas y valores que guían a las personas como miembros de los grupos y categorías sociales. El polo sensorial, en cambio, está asociado a fenómenos y procesos naturales y fisiológicos que provocan deseos, sentimientos etc.

En los rituales mortuorios, el cuerpo se convierte en símbolo que guía la acción. Es lo que expresa a la muerte en sí, la muerte física, el deceso, y lo que provoca sentimientos asociados a ello (polo sensorial). El cadáver es un objeto de horror y frente a él los individuos se ven enfrentados a "la muerte en persona" un estado inevitable al cual todos vamos a llegar. El cadáver por definición está allí, y el hecho de estar subraya que lo que lo animaba ya no está precisamente allí (Thomas 1983). Entonces, lo que los vivos sienten en los rituales mortuorios es, a la vez, una preparación para su propia muerte (Malinowski 1993).

Por otro lado, la presencia del cuerpo en un encuentro social como el velatorio, especifica claramente la categoría de deudo (polo ideológico)<sup>27</sup> en la que se encuentra el

---

<sup>26</sup> El símbolo, una cosa que por general consenso se piensa que representa o recuerda algo, dice Turner, es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual (1997:21).

<sup>27</sup> Remite al horizonte de normas y valores donde el muerto y los deudos son colocados socialmente de una determinada manera.

familiar, persona allegada al muerto que está pasando por una situación especial. Así, el velatorio reúne a parientes y amigos en un acto de solidaridad.

A la vez, el cuerpo como símbolo del ritual, no es sólo un fin en sí mismo sino el medio a través del cual llegan a realizarse los objetivos explícitos e implícitos del ritual. Sobre él se ejercen los cultos y en torno a él se movilizan las personas para la realización del ritual. Como dice Turner, es una influencia que induce a las personas y a los grupos a la acción (1997). Por lo tanto, la exposición del cuerpo como símbolo ritual, permite la superación de la muerte, así como la realización de los rituales de luto, ambos procesos que como veremos a continuación facilitan el trabajo de duelo.

### III- Rituales de Transición

**Transición:** Acción y efecto de pasar de un modo de ser o estar a otro. (Diccionario Enciclopédico Espasa-Calpe, S.A. Madrid 1989)

*La muerte es un problema de los vivos,  
los muertos no tienen problemas.*

Norbert Elias

## *Ritos de paso*

Como en el nacimiento, el matrimonio y otros eventos de transición entre estados<sup>28</sup> distintos del ciclo vital, en los rituales mortuorios el individuo atraviesa un proceso en el cual es extraído de un grupo para pasar a formar parte de otro. Asume otro género de existencia y pasa a desempeñar otra clase de rol para los vivos.

Van Gennep (1960) sostiene que cuando un individuo atraviesa cualquier tipo de cambio de lugar, posición social o estado, hay un modelo al que siempre se recurre, "el modelo de los *ritos de paso*". Los *ritos de paso* se pueden subdividir en tres categorías: rituales de separación (ritos preliminales), rituales de transición (ritos liminales) y rituales de agregación (ritos posliminales). El procedimiento básico, dice, es siempre el mismo, el individuo se separa de un grupo determinado y consecuentemente debe parar, esperar y salir del período de transición para luego ser incorporado al otro grupo. Es necesario teóricamente que en los rituales de paso se desarrollen estas tres etapas sucesivas. Si bien los ritos de separación, transición y agregación tienen lugar en relación con los propósitos específicos de la *situación de paso* de cada individuo en particular, van Gennep sostiene que las diferencias se dan en la sustancia de los detalles, ya que las líneas generales que conducen los rituales son las mismas.

En la fase de *separación* se producen las conductas simbólicas por las que se expresa la separación del individuo de su estructura anterior. Durante el período *liminal* las características del individuo son ambiguas, no tiene ni los atributos de su pasado ni del estado al cual está por pertenecer. En otras palabras, las personas liminales se caracterizan por no estar ni en un sitio ni en otro y mientras dura el rito, ellas no tienen lugar dentro de la sociedad. Luego, en la tercera fase, la de *agregación*, es donde se cumple el pasaje. Dado que cuando se produce un deceso, hay una ruptura en la estructura de las relaciones

---

<sup>28</sup> Tomo la definición de estado que plantea Turner como "cualquier tipo de situación estable o recurrente culturalmente reconocida" (1995:104).

sociales, en los rituales mortuorios se dan en general dos tipos de ritos de paso: aquellos que integran a los sobrevivientes en la sociedad y aquellos que integran al muerto al mundo de los muertos. En muchos casos, los períodos de transición que conciernen al sobreviviente son la contraparte de los períodos de transición que conciernen al muerto y la conclusión del primero coincide con la conclusión del otro; o sea, cuando el muerto se incorpora en el mundo de los muertos (van Gennep 1960:147). Así, los rituales de paso que acompañan al duelo permiten que los deudos se reintegren en la sociedad.

En los rituales mortuorios que en nuestra sociedad de tradición *judeo - cristiana* estamos acostumbrados a vivenciar, teniendo en cuenta que velar al muerto en su casa es una costumbre que en general se ha dejado de usar, el estado de separación comienza en el momento en que el muerto es transportado por primera vez de la casa o el hospital, hacia el lugar de su posterior velorio. Este espacio social -donde el cuerpo del muerto está tendido en el ataúd para ser contemplado por las personas allegadas- permite la permanencia del difunto junto con los vivientes, es decir, el estado de liminalidad. Aquí el muerto sin bien es "muerto" todavía no pasó al "mundo de los muertos"<sup>29</sup>. En este período anterior al entierro, el muerto y los deudos parecen integrar un mismo grupo que se encuentra en una posición intermedia entre el mundo de los muertos y el mundo de los vivos. Luego del velatorio, el entierro o la cremación permiten la separación entre el muerto y los deudos, y rituales posteriores que acompañan al proceso de duelo, permiten la reintegración del individuo a la vida social. La importancia del ceremonial de la muerte reside en que es un acto colectivo, durante el cual los miembros de la comunidad a quienes no acecha la desgracia, pueden prestar ayuda a los afligidos (Malinowski 1993) y aportar consuelo a los deudos en un espacio donde la muerte es socializada: "el duelo es también objeto de regulaciones y, sobre todo, de semantizaciones culturales cuyo propósito

---

<sup>29</sup> Esta fase de liminalidad está bien marcada en los rituales de los pueblos del archipiélago malayo que como vimos, cuentan con una sepultura provisional.

consiste, posiblemente, en resguardar al deudo de los peligros de una experiencia que podría desembocar en su propia destrucción" ( Cordeu, Illia y Montevechio 1994:137).

A estos rituales colectivos los voy a llamar rituales *concernientes al luto*, tomando esta categoría a partir de la distinción entre **duelo** y **luto** que realizan Cordeu et al. El duelo, dicen, es el "el conjunto de prácticas materiales, mentales y simbólicas referentes al ex viviente y que están sobre todo a cargo de los allegados supervivientes" (1994:135). Así, el duelo a diferencia del luto, es más un proceso psicológico. El luto, en cambio, hace referencia a los procedimientos rituales colectivos que permiten la reintegración de los deudos en la comunidad de vivientes. Estos dos campos están íntimamente relacionados ya que los mecanismos sociales del luto son de suma importancia para la resolución de las crisis individuales del duelo y viceversa.

Los rituales mortuorios, si bien acompañan al proceso de duelo, no implican que ambos concluyan a la vez. Cuan rápido termine el proceso de duelo va a depender de cada individuo en particular y de la relación especial que éste haya tenido con el muerto. Mientras en general, los rituales relativos al luto ocurren en los primeros días del deceso, los procesos relativos al duelo pueden prolongarse durante meses o años.

El proceso de duelo, la reacción a la pérdida de un ser amado, se genera bajo el examen de la realidad que exige que el deudo se separe de la persona amada. La persona tiende a negar en una primera instancia la pérdida del ser querido y esta negativa da tiempo al aparato psíquico a acercarse a la verdad dolorosa ( Freud, 1926 ).

Para entender los procesos de duelo en el caso de los *desaparecidos*, son de relevancia los trabajos de las psicoanalistas Braun de Dunayevich y Pelento (1991). Ellas llaman a los duelos que están ligados a la *desaparición* de personas, *duelos especiales*.

Los duelos especiales no cuentan con aquellas condiciones que permiten que el proceso de duelo se ponga en marcha como en situaciones normales en las que existe: a) el conocimiento directo a la información adecuada de la muerte de la persona y su causa, y b)

ciertos elementos simbólicos como rituales funerarios, prácticas comunitarias y una adecuada respuesta social. Así, la ausencia del cuerpo dificulta la labor del duelo, en tanto no permite por un lado lo que Freud llama "examen de la realidad" y, por lo tanto, los juicios de negación, en un primer tiempo y aceptación, en un segundo tiempo, están obstaculizados. La negación, primera aproximación al conocimiento de la muerte, es sustituida por la incertidumbre (Dunayevich y Pelento 1991).

Por otro lado, la falta del cuerpo no sólo no permite un conocimiento real y social de la muerte, sino que puede dificultar, en tanto no se busque un sustituto, la realización de los mecanismos sociales del luto, como el velatorio y el entierro, ya que es *el cuerpo* como *símbolo dominante* lo que lleva y guía la acción.

El carácter público y festivo de las ceremonias del culto es un rasgo evidente de la religión en general, la mayor parte de los actos sagrados tiene lugar en medio de una congregación (Malinowski 1993:55). Sin embargo, aquellos familiares que no tuvieron la posibilidad de identificar el cuerpo de su ser querido, deben enfrentarse a la muerte de una manera que escapa a lo que dicta su forma tradicional. En las entrevistas realizadas se manifiesta que todo lo relativo al luto se dificulta porque:

a) Los procesos de duelo se ven impedidos y depende mucho de la aceptación de la muerte de forma individual para que se manifieste la "pérdida" en la esfera pública.

b) Si bien algunos individuos recurren a operaciones simbólicas de forma personal que les permiten organizar la realidad y formar categorías específicas, suplementando la ausencia del cuerpo como soporte de la realidad; estos mecanismos en general no son compartidos con el entorno social y en muchos casos ni siquiera entre los familiares. No se produce un reconocimiento social de la muerte.

Haydée, por ejemplo, recién cuando le entregaron el cuerpo de Horacio, pudo socializar la muerte y completar el ciclo ritual:

*[...] Y el día que me dieron la noticia yo dije, voy a pasar por la Santa Cruz [...] Darío me lo entregó en el auto, e hicimos una misa [...] para mí fue un día de alegría, recibirlo, junto con la gente más allegada a nosotros, con toda la familia y lo llevé a San Justo. Me acompañaron profesores de Horacio. Tati me alcanzó en ese momento un pañuelo de las Madres, y cubrimos la urneta con el pañuelo y lo tengo bajo el pañuelo de las Madres, y entre todos los míos.*

Turner dice que un aspecto del proceso de simbolización ritual entre los ndembu de Zambia (al sur de Africa Central) es hacer visible creencias, ideas, valores y sentimientos que no son directamente percibidos, haciendo a la vez público lo privado, social lo personal (1997). Donde procesos de duelo y rituales de luto se retroalimentan recíprocamente, cuando la simbolización ritual no puede realizarse, las operaciones simbólicas quedan en el campo de lo privado. Es decir, aquello que intenta explicar la realidad se mantiene en el campo de lo personal, y no se da lugar a que se desarrollen los rituales de luto.

En el caso de los *desaparecidos*, la ausencia del cuerpo y la no evidencia de la muerte hace que el proceso se suspenda en un estado de liminalidad forzada. El rito queda suspendido, sin concluir y las personas liminales mantienen ese estado de no - lugar dentro de la sociedad, es decir, el *desaparecido* queda fuera de la configuración de ésta en tanto no pertenece a ninguna clase, es "un no muerto, un no vivo". La palabra *desaparecido*, remite así a esta idea de suspensión:

*[...] No, no jamás dije "muerta", no es que lo niego, pero no, es como que no... No. Es desaparecida [...] Lo vivo así como si fuera otra categoría. Incluso ¿sabés qué? es como que le da vigencia actual, no como que pasó tanto el tiempo, qué se yo... es algo como que de alguna manera sigue viviendo, puede ser, en definitiva es algo suspendido (Silvia Ollero).*

El muerto que es a la vez un vivo, o que no es ni muerto ni vivo, nunca se llega a integrar en el mundo de los muertos y esto dificulta que el deudo pueda reintegrarse adecuadamente en la vida social y reemplazar el vínculo quebrantado.

El cuerpo es entonces lo que sirve de objeto a los rituales mortuorios referidos al luto, es el material donde se ejerce la actividad colectiva (Hertz 1990). Radcliffe-Brown considera que es el luto lo que "provoca" la muerte (Barley 1995). A través de él, la muerte es asumida. En cierta medida al *desaparecido* se lo tiene que "matar", pero cuando el *rito de paso* queda incompleto, queda suspendido en un estado de transición y los rituales de luto tan importantes para los procesos concernientes al duelo no se llegan a manifestar, la elaboración del duelo se dificulta y muchas veces la muerte, como manifiestan algunos familiares de *desaparecidos*, no queda consumada, aceptada, elaborada:

*[...] Con respecto al tema de la muerte bueno, es un tema que es difícil de elaborar[...] Frente a la desaparición creo que más o menos todos tuvimos unas vivencias aterradoras, el no saber, ignorar donde estaban, la falta de una posibilidad de luto, de no tener una tumba [...] Ahora sigo con esta herida abierta porque he tenido otras muertes en mi vida, de confrontar lo que es la muerte verdadera con esta muerte, murió mi madre, murió mi marido, y los viví, es muy distinto [...] Yo no, yo el cierre no lo tengo, no lo voy a tener nunca (Vera).*

Como dice Vera, la muerte de los *desaparecidos* no es una muerte verdadera, propongo denominarla ***muerte desatendida*** en tanto, como mencioné anteriormente, se pierde dentro de la categoría *desaparición*, de la ambigüedad. Llamo entonces ***muerte desatendida***, a aquella que por no darse en "condiciones normales" no es enfrentada de manera clara. Sabemos que la muerte es un acontecimiento social al cual se le suele dar mucha importancia. Todas las creencias que giran en torno ella llevan a prácticas que implican una ***atención*** especial al muerto y a los deudos. En el caso de los familiares de los *desaparecidos*, hasta que no aparece el cuerpo o alguna evidencia empírica que explique los hechos, es una muerte a medias. No hay un muerto al que se le pueda rendir

culto y no se producen las prácticas rituales que brindan apoyo y contención a los deudos. Es una muerte que no está del todo reconocida. Para Dante y Daniel los *desaparecidos* “no están bien muertos” :

*[...] No es la situación que tuvo España después de la Guerra Civil, allá a los muertos pues sí que están bien muertos, le pasaron un telegrama a la familia (Dante).*

*[... ] O sea, todo ese mal que yo tenía era como que yo quedé una persona relajada, tranquila, es como que los muertos o el muerto, tenía que morir o aparecer (Daniel).*

Para algunos familiares, los *desaparecidos* están muertos a la vez que vivos. Para otros como Silvia Ollero, en cambio, entran en otra categoría, no son ni muertos ni vivos, son *desaparecidos*:

*[...] Al margen de todo no lo relaciono con la muerte. Es como si fuera otra posición, vivos, muertos y desaparecidos [...] Es otra categoría dentro del cerebro, no está entre los muertos que conozco.*

Es una muerte a la cual no se le presta atención, ya sea porque existe una mínima esperanza de vida o por el simple hecho de que no propone elementos empíricos que posibiliten la acción ritual y a la aceptación social de la muerte. Es una muerte liminal forzada, que está literalmente suspendida, ya que por no llegar a tener la connotación que tiene la muerte con cuerpo presente, tiene aspectos ambiguos y paradójicos.

En los procesos de duelo, como dijimos, si bien el individuo tiene en principio una reacción de oposición al examen de la realidad que va a confirmar la pérdida de la persona amada, luego termina por aceptar la verdad dolorosa: "al final de la labor del duelo vuelve a quedar el yo libre y exento de toda inhibición" (Freud 1981[1917]:2092). Pareciera que en estos casos especiales, en palabras de Freud, el respeto a la verdad no obtiene la victoria y el apartamiento de la realidad por parte de los individuos no se da de una manera transitoria sino constante.

### *El estado de liminalidad*

Las personas liminales dice Turner, *ya no están* clasificadas al mismo tiempo que *todavía no están* clasificadas (1997). En los rituales mortuorios, en la fase liminal, los sujetos rituales no están ni vivos ni muertos por un lado, pero vivos y muertos por el otro. Un claro ejemplo de liminalidad, como dijimos en el apartado anterior, nos ofrece Barley (2000) cuando comenta que los toraya de Indonesia acostumbran a mantener al cuerpo del difunto (a quien consideran que está durmiendo) dentro de la casa durante varios años hasta que la abandona y se completa el ciclo ritual. Habíamos visto también cómo los pueblos del archipiélago malayo (Hertz 1990), a través de la sepultura provisional, nos dan cuenta de un período en el que todavía la muerte no se ha consumado y se trata al difunto como si estuviera vivo. Es luego la sepultura definitiva lo que permite el acceso del muerto al mundo de los muertos, lo que van Gennep llama "fase de agregación". También está claro el proceso de liminalidad por el que pasa el difunto trobriandés, en el momento del velatorio donde, sumergido en una tumba, recibe la vigilia de su viuda. A la noche siguiente del deceso el cuerpo es exhumado, se le extraen algunos huesos y recién luego de una segunda exhumación los huesos son depositados en el lugar definitivo.

Cuando Turner describe el estado de liminalidad por el que pasan los jóvenes ndembu en los rituales de circuncisión (1997), los sitúa también en un estado de ambigüedad y paradoja. Generalmente se los recluye de manera total o parcial, lejos del ámbito de los estados y estatus culturalmente definidos y ordenados. No están ni aquí ni allá, o tal vez en ningún sitio. Así, los seres liminales no tienen nada, ni estatus, rango o situación de parentesco. De la misma manera, *los desaparecidos* pertenecen a este orden de lo interestructural, no están ni vivos ni muertos pero vivos y muertos al mismo tiempo, no están ni aquí ni allá, y tal vez no estén en ninguna parte. Como dice Turner, la liminalidad es "el reino de la posibilidad pura" (1997:107).

Los familiares de los *desaparecidos* se encuentran también dentro de lo no estructurado, ordenado o establecido. Se definen y no se definen al mismo tiempo como deudos frente a la sociedad.

Otra característica que tienen los neófitos ndembu en el estado de liminalidad, es que el grupo es una comunidad de camaradería que trasciende distinciones de rango, edad y parentesco:

"Gran parte de las conductas recogidas por los etnógrafos en las situaciones de reclusión caen bajo el principio «uno para todos, todos para uno»" (Turner 1997:112).

Este estado de camaradería, presente en la posición liminal de los *desaparecidos*, tiene a mi entender dos aspectos importantes de resaltar. Por un lado, permite lazos de unión entre los familiares que los constituye como grupo específico de lucha y refuerza vínculos de solidaridad entre ellos. El sentimiento de solidaridad, dice Rorty, se fortalece cuando se considera que aquel con el que expresamos ser solidarios, es "uno de nosotros". Ese *nosotros* puede incluir a personas que antes considerábamos como *ellos*, y que hoy se asemejan a mí en lo referente al dolor y a la humillación ( Rorty 1996:241),

*[...] También me conmovió muchísimo ver los hijos de desaparecidos, de ver... yo pensaba, esto es una gran familia unida, una gran familia unida (Silvia Lajas ).*

*[...] Y en la plaza éramos todas iguales [...] a todas nos habían llevado a los hijos, a todas nos pasaba lo mismo [...] y era como que no había ningún tipo de distanciamiento. Por eso es que nos sentíamos bien.*<sup>30</sup>

Por otro lado, esta camaradería no permite distinción. A partir de 1986, la Madres comenzaron un proceso de definición política que ellas llamaron "la socialización de la maternidad":

---

<sup>30</sup> Hebe de Bonafini, *¿Por qué parece utópica la consigna aparición con vida?*, en Home Page de las Madres, [WWW.madres.org](http://WWW.madres.org).

[...] Lentamente comenzamos a sentirnos madres de todos los desaparecidos. [...] Poco a poco nos fuimos despojando en la Plaza de Mayo de la foto de nuestro hijo o hija particular, para llevar el rostro de cualquier otro hijo <sup>31</sup>.

[...] Cuando rechazamos la exhumación con todo lo que tiene la aceptación de la muerte, también lo hicimos porque esa es una lucha individual, individualista [...]. <sup>32</sup>.

Así, *el desaparecido* se confunde en un hecho colectivo y se imposibilita un reconocimiento social de la muerte individual:

- *Laura: ¿Tenés un día en particular en el que vas al río?*
- *Vera: No, yo no lo tengo, tengo estas cosas de tipo colectivo.*
- *Laura: ¿Y ahí sentís que hay un reconocimiento social de la muerte de Franca?*
- *Vera: Yo siento que hay un reconocimiento genérico, porque todo esto se ha vuelto una cosa colectiva, es difícil la cosa individual a este punto, se mezcla lo individual con lo colectivo de una manera muy fuerte [...]*

A diferencia de las sociedades tradicionales de composición comunitaria donde el cuerpo se confunde con el cosmos de la naturaleza y la comunidad, dice le Breton, en las sociedades occidentales el cuerpo funciona como límite fronterizo que delimita entre los otros la presencia del sujeto. Es factor de individuación. Dado el estado de sociabilización de la maternidad que pretenden mantener algunas madres de *desaparecidos*, es entendible entonces la negativa a encontrar e identificar los cuerpos de sus hijos, ya que el cuerpo se convierte en la frontera que diferenciaría a un *desaparecido* de otro *desaparecido*, y a las madres entre sí.

Esta muerte impersonal, o *muerte desatendida*, obstaculiza una vez más la realización de los rituales de luto necesarios para enfrentar la muerte de una manera clara y

---

<sup>31</sup> Hebe de Bonafini, *¿Por qué parece utópica la consigna aparición con vida?*, en Home Page de las Madres, [WWW.madres.org](http://WWW.madres.org).

<sup>32</sup> Hebe de Bonafini, *¿Por qué parece utópica la consigna aparición con vida?*, en Home Page de las Madres, [WWW.madres.org](http://WWW.madres.org).

precisa y la pérdida del ser querido puede llegar a manifestarse como una pérdida simbólica. La pérdida simbólica, dice Peter Homans (1995), se refiere a la pérdida de símbolos y no de personas. El objeto perdido en el pasado es un sistema simbólico tal como un credo, una ideología o una manera de vivir. No es una pérdida personal sino una pérdida colectiva, en la cual no se puede representar su grave situación frente a los demás de una manera clara. Así, la pérdida simbólica como tal, se resiste a un simple duelo. Al ser una pérdida simbólica no hay un reparo, nada para apaciguar y hay desilusión, desesperación y desengaño (1995 :20). Sin embargo, dice Homans, la pérdida simbólica puede incluir algún duelo y viceversa (ibíd.).

Cuando en su texto "Duelo y Melancolía", Freud caracteriza a la melancolía a diferencia del duelo, sostiene que si bien en una serie de casos constituye una reacción a la pérdida de un objeto amado, otras veces la pérdida es de otro orden y no se consigue distinguir claramente qué es lo que el sujeto ha perdido y a éste tampoco le es posible percibirlo conscientemente. Al igual que en la melancolía, es de notar como muchos familiares de *desaparecidos* que no tienen la posibilidad de un examen claro de la realidad, no conciben de manera clara y consciente que han perdido a la persona amada, la pérdida es desconocida y como decíamos anteriormente se transforma en ideal, simbólica. En razón de que se trata de una *desaparición* y no una muerte, puede estar facilitado el proceso hacia la melancolía: "La melancolía posee un contenido más amplio que el duelo normal. En ella, la relación con el objeto queda complicada por el conflicto de ambivalencia" (Freud 1915[1917]:2099).

### ***El espacio físico de la liminalidad***

Vimos cómo el estado de liminalidad está íntimamente relacionado con la idea de suspensión: **no se es pero se está por ser.**

El *desaparecido* como persona liminal da cuenta de una **muerte desatendida** y la transición característica de los rituales de paso se convierte en una condición permanente. Es por eso que en algunos casos, como el de Marta y Daniel, al *desaparecido* lo relacionan con una persona convaleciente: que está por morir, pero no muere.

El estado de suspensión hace también que la *desaparición* se manifieste como algo que quedó en el tiempo y que no se puede resolver. La casa de César, padre de Silvia y de Inés, expresa simbólicamente esa suspensión, como si una imagen se hubiera congelado en aquel período y todo hubiera quedado tal cual:

*[...] vos venís a mi casa y ves todo así, que está sin terminar... como si hubiera bajado una persiana y se hubiera subido la otra, incluso estamos sin muebles porque regalamos parte de los muebles, todo porque pensábamos esto amueblarlo de otra forma, y bueno, se bajó la cortina y empezamos de nuevo [...]* (César).

La casa que quedó sin terminar, suspendida en el tiempo, que está por ser pero no es, es el espacio físico donde habita la liminalidad del *desaparecido*, lo representa.

Entonces, "la desaparición no permite una concentración de tiempo y espacio que demarque un inicio y un fin" (Catela 2001:121). De esta manera, las manifestaciones, rituales colectivos, monumentos y placas recordatorias, llegan a dar también un espacio físico a la persona liminal.

Tradicionalmente el monumento, dice Homans, es la estructura material alrededor de la cual los duelos personales y colectivos tienen lugar y son facilitados atravesando el proceso de regreso y liberación. El monumento re-presenta el evento pasado y sirve de camino para que la memoria vuelva a través de él a recordar tal evento (1995:22).

Podemos considerar, sin embargo, que las placas recordatorias, monumentos, y manifestaciones que recuerdan a los *desaparecidos*, si no cuentan con espacios específicos que contrarresten la conmemoración colectiva y reafirmen la muerte individual, siguen manteniendo viva la idea de liminalidad y transición.

Es decir, aquel *desaparecido* que no está muerto, no tiene cuerpo y por lo tanto no tiene un lugar en el cementerio, pero que tampoco está vivo y requiere de un espacio físico y social donde se le rinda culto y se lo recuerde, encuentra en aquellos lugares dispersos en el espacio, espacios sociales donde permanecer de manera transitoria. Así, la persona liminal no queda "descansando" simbólicamente en un lugar único y fijo, como sería en el caso de los cementerios, sino que está suspendida en uno y otro lugar al mismo tiempo, según la fecha y el lugar en donde se lo recuerde:

"Los familiares no tienen un monumento único para realizar el culto a la muerte sino tiempos fragmentarios relacionados con momentos determinados" (Catela 2001:158).

En general, estas placas y monumentos, como también los espacios físicos recreados para referencia a la *desaparición*, cumplen la necesaria función de recordar un suceso histórico, colectivo, pero no de reafirmar o representar muertes individuales:

"[...] Pero qué importa si están acá, si están en todos lados, si el pueblo las ama, los ama, las ve, tenemos sus fotos, no importa qué nombres, nuestra lucha es colectiva, nuestros hijos tienen miles de nombres, hay muchos nombres, miles y miles, son todos nuestros <sup>33</sup>".

De los familiares entrevistados ni Silvia y César Ollero, ni Chila, Dante y Ana Porta, ni Marta, Silvia y Daniel Lajas, han tenido ninguna participación directa en manifestaciones ni en la realización de placas y monumentos recordatorios. Incluso, cuando le pregunto a Chila si hay alguna placa o algún lugar donde se la recuerde a su hija, responde como si esa fuera una actividad que compete a otros:

*[...] No, no, no creo que se haya hecho nada... en el colegio de monjas no, no creo, por lo menos no estoy enterada.*

---

<sup>33</sup> Hebe de Bonafini, "Historia de las madre de Plaza de Mayo" en Home Page de las Madres, [www.madres.org](http://www.madres.org).

Estos familiares ni tomaron la iniciativa de construir de forma material espacios simbólicos que pueden inscribirse dentro de la categoría de lo liminal, ni los visitan en caso de que los haya. Por el contrario, Julia Braun habla de lo útil y necesario de los memoriales y manifiesta haber tenido una participación importante en una placa que se puso en el patio del Colegio Nacional de Buenos Aires.

### ***Rituales de clasificación***

Todos los jueves desde las 15:30 hs, las Madres con pañuelos blancos en la cabeza, marchan en círculo (fotos n° 1 y n° 2), durante media hora, alrededor de la Pirámide de Mayo, sobre un piso que lleva pintado pañuelos blancos, el símbolo que las caracteriza, alineados en forma circular (foto n° 4). Allí, dónde veinticinco años atrás se encontraban solas, reunidas en un banco, o caminando en actitud de reclamo por sus hijos *desaparecidos*, hoy, grupos de extranjeros con máquina de foto en mano, marchan con ellas u observan desde afuera de la ronda, mientras alguna mujer argentina le explica a su hija lo que ocurrió en la Dictadura y el por qué de la manifestación. Si bien hoy en día las Madres de Línea Fundadora marchan distanciadas de las de la Línea liderada por Hebe de Bonafini, el objetivo y la causa que las une en la marcha es el mismo:

[...] A todas nos habían llevado los hijos, a todas nos pasaba lo mismo, habíamos ido a los mismos lugares. Y era como que no había ningún tipo de diferencia ni ningún tipo de distanciamiento. Por eso es que hoy nos sentíamos bien. Por eso es que la plaza agrupó. Por eso es que la plaza consolidó <sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Hebe de Bonafini, "Historia de las madre de Plaza de Mayo" en Home Page de las Madres, [www.madres.org](http://www.madres.org).



Foto n° 1

Madres de Plaza de Mayo Linea Fundadora, Junio 2003.

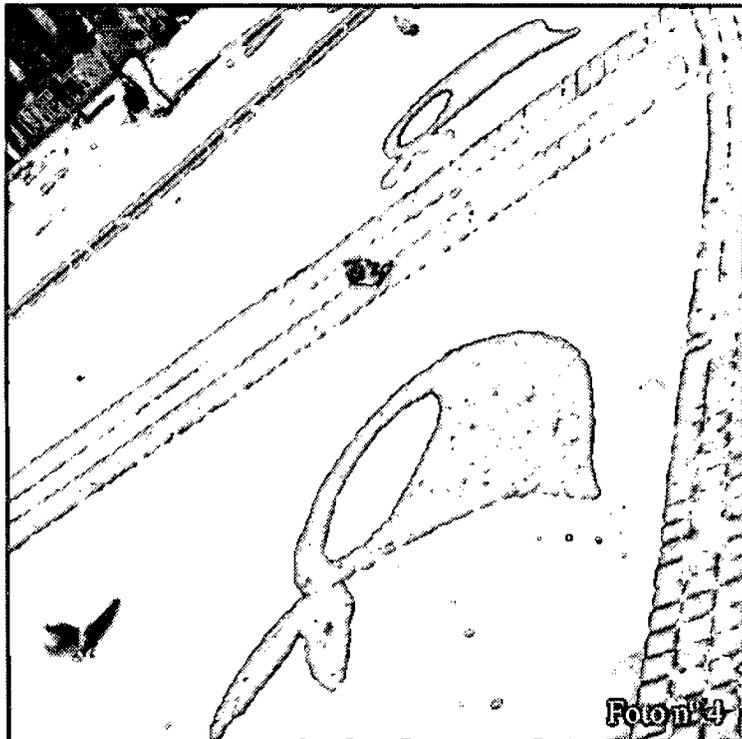


Foto n° 2

Madres de Plaza de Mayo, Junio 2003.



Aurora y Haydée  
(Madres de Plaza de Mayo Línea Fundadora), Junio 2003.



De vez en cuando, generalmente cerca del 24 de marzo, se realizan actos ecuménicos en la costanera dónde un cura, un pastor protestante, un rabino, etc, dicen una bendición y algunas Madres tiran flores al río, en conmemoración de los *desaparecidos* víctimas de los "vuelos de la muerte". Incluso hay Madres que han muerto y cuyas cenizas fueron arrojadas al río, como el caso de María Adela y Agustina Paz, quienes lo dispusieron así antes de su muerte. Julia y Vera hablan del acto como un hecho colectivo, que no da lugar a algún tipo de distinción:

*[... ] Sí participé de los actos, cuando hubo conocimiento de los cuerpos tirados al río, aunque yo sabía que no estaba el de Gabriel ahí, y fue el primer acto donde fuimos a la costanera y tiramos flores, eso fue tan pero tan terrible [...] Pero fue algo colectivo (Julia).*

De la misma manera, Vera siente que hay un reconocimiento genérico, que todo esto se ha vuelto una cosa colectiva, y por lo tanto "se mezcla lo individual con lo colectivo de una manera muy fuerte".

La marcha de los jueves, los actos en el río, el Parque de la Memoria, son espacios sociales donde se conmemora o recuerda una situación colectiva, y por lo tanto, como dije antes, en tanto no haya un hecho individual que respalde lo colectivo, el *desaparecido* se inscribe en estos espacios como persona liminal, que se encuentra allí y al mismo tiempo en todos los espacios donde se recuerde el hecho histórico bajo la bandera de la *desaparición*.

En los fenómenos liminales, dice Turner, se nos ofrece un momento **en y fuera** del tiempo, **dentro y fuera** de la estructura social secular, que evidencia un cierto reconocimiento de un vínculo **generalizado**, al que llama un modelo de la sociedad en tanto *communitas*, el cual está sin estructurar o rudimentariamente estructurado (1988:103). Aquí no hay nombres, roles ni categorías que marquen diferencias sociales. Si bien, la marcha de los jueves de las Madres de Plaza de Mayo se caracteriza por dar una

marcada diferencia entre las Madres de Línea Fundadora y las dirigidas por Hebe<sup>35</sup>, estos espacios de conmemoración, que denomino *espacios físicos de la liminalidad*, representan este modelo de *communitas*, donde no hay distinción entre los *desaparecidos* como tales ni entre los familiares que realizan las actividades en nombre de ellos. Por ejemplo, el pañuelo blanco sobre la cabeza de las Madres, aunque contengan diferentes inscripciones según la asociación, es un símbolo que representa este estado de *communitas*: todas son Madres de *desaparecidos* y todas marchan por una causa en común.

Entonces, estos espacios físicos de la liminalidad, son prácticas rituales de protesta que transforman un problema individual en una cuestión colectiva. Aquí no se está rindiendo culto a los muertos, si no que a través de manifestaciones de protesta, se recuerda al *desaparecido*.

Al pañuelo blanco, por ejemplo, podemos interpretarlo como símbolo que indica una actitud asociada a la idea de vida y no de muerte. Analizando la literatura etnográfica, dice Turner, entre los símbolos primordiales producidos por el hombre, el blanco y el negro (así como también el rojo) representan productos del cuerpo humano cuya emisión producción o expulsión, se encuentran asociados con un incremento de las emociones (1997:98). En otras palabras, dice que la cultura tiene una íntima conexión con lo orgánico. De esta manera los colores representan experiencias físicas de gran tensión y se conciben como símbolos sagrados. Así, el blanco asociado al semen y a la leche se relaciona con las relaciones sexuales y las relaciones entre madre e hijo, es un color que implica "vida". Por el contrario, el negro, asociado con los excrementos o la disolución corporal, a menudo significa "muerte", "oscuridad". Dice Geertz, que cierta clase de estructuras y relaciones se repiten de una a sociedad a otra por el simple hecho de que las exigencias de orientación a que sirven son genéricamente humanas. "Los problemas siendo existenciales son

---

<sup>35</sup> Para entender esta diferenciación dentro de la *communitas* hay que considerar que la *communitas* sólo puede entenderse relacionada con la estructura y la liminalidad proporciona al hombre una serie de modelos que constituyen reclasificaciones producidas en la sociedad dando paso a la estructura (Turner 1988).

universales" (1997:300). Ciertas experiencias fisiológicas, por ser genéricamente humanas, pueden tender a producir las mismas asociaciones en diferentes sociedades. Es decir, en tanto el semen y la leche materna implican fertilidad y vida, es probable que el blanco sea un símbolo que represente la vida para muchas sociedades. Por ello, podríamos interpretar que las Madres en sus manifestaciones no llevan pañuelos negros como símbolo habitual de un estado de luto sino pañuelos blancos como símbolo que representa la vida. No hay que dejar de tener en cuenta también que en el caso de las Madres el pañuelo blanco sobre la cabeza hace referencia a la vida, no sólo por su color sino por el hecho de que el primer pañuelo fue un pañal, referente inmediato a "nacimiento". Entonces, "este pañuelo blanco por oposición al negro asociado con el momento de duelo, simboliza la iniciación, el nacimiento, la vida" (Catela 2001:138).

Decíamos entonces que estos lugares públicos que hacen mención a los *desaparecidos*, a diferencia de las tumbas en los cementerios o de las placas individuales, nos suscitan la idea que los *desaparecidos*, como todas las personas liminales, no están ni aquí, ni allá, o tal vez estén en todos lados. Ana, por ejemplo, no concurre a manifestaciones, ni a actos conmemorativos, ni visita parques ni monumentos relacionados con el tema. Sostiene que esa forma de recordar al *desaparecido* implica una necesidad de ponerlo en un lugar preferencial, en la categoría de héroe, y crear así un mito. El *desaparecido*, en palabras de Ana, termina siendo un "omnipresente". Este carácter de omnipresente hace que ella sienta que la presencia de su hermana haya sido y sea más poderosa que la de ella dentro de su familia:

*[...] Por eso yo te digo que la cosa del mito está relacionado con eso... yo te puse la palabra héroe, pero son dioses, es mucho más.*

Silvia Lajas también le da a su hermano *desaparecido* un carácter de dios, en tanto en su discurso le pide tanto a él como a Dios, caminos para encontrarlo. Y es gracias a las iniciativas de ambos que ella pudo encontrar a su hermano. Dios y Carlos se confunden así, en una sola persona:

*[...] Esa noche cuando yo me acuesto, le pedí tanto a Dios y a él mismo. Porque yo decía, si él está muerto aunque sea el alma de él que me escuche, y le pedí tanto que me diera una señal para poder encontrarlo, una pista que me diga a dónde tengo que ir, qué tengo que hacer [...] tanto se lo pedí a Dios esa noche, que así lo hizo. Yo sé que es mi hermano, porque sino él no hubiese hecho todo esto para que lo encontremos .*

Entonces el *desaparecido* tiene carácter divino en tanto es omnipresente y se presenta como un objeto *numinoso*. El objeto *numinoso*, dice Rodolfo Otto (1925) es misterioso, no es público, no se concibe ni entiende, y tiene aspecto de *tremendo*. Es decir, es omnipotente y provoca un sentimiento de inaccesibilidad absoluta. Es una cosa como no hay otra en la realidad por ser "absolutamente heterogénea" con el hombre (Ibíd.:41). Por ser heterogéneo es inaprensible, incomprensible y paradójico ya que parece ir en contra de toda razón, y se lo entiende como liminal por tener atributos contrarios simultáneamente.

Y por ser omnipresente, algunas veces el *desaparecido* tiene carácter de ángel:

*[...] Yo siempre decía, "mi ángel, yo sé que estás conmigo", como que la tenía así, sobre las espaldas [...]* (Aurora).

El ángel, ser sobrenatural y bondadoso a quien Dios le asigna la custodia, tiene carácter de Santo. Dice Otto, "lo santo" es "la voluntad moral perfecta" y lo numinoso es lo santo, lo bueno, sin su componente racional ni moral. "Lo santo es más que bueno, este más que bueno es lo numinoso"(Otto 1925:11).

Entonces, la casa del *desaparecido* es como la casa de Dios y como todo numen está en todas partes. Es esto lo que inquieta a Ana:

*[...] Yo creo que se han transformado evidentemente en una cosa mítica y una necesidad de ubicarlos en un lugar preferencial. Como proceso histórico se transforman en mito. El mito es intocable, y eso es peligroso [...] Es un fantasma... y es omnipresente. Está en todos lados.*

Inquietada por ese "estar en todos lados", Ana puso al lado de la tumba de su marido, una placa con el nombre de su hermana (Dodó), como si estuviera simbólicamente enterrada allí.

Como dijimos anteriormente, Cazeneuve define al rito como un acto individual o colectivo donde en general se esperan resultados que no sólo se agotan en el plano empírico. Por otra parte, Mary Douglas (1973) va más allá con su definición y sostiene que los ritos son actos simbólicos que no siempre tienen una eficacia instrumental de la cual deriva su acción simbólica, sino que muchas veces, la acción simbólica se logra en la acción misma. El ritual de Ana de poner una placa en el cementerio no implica que busque algún efecto directo, como el de enterrar a su hermana ahí, sino que expresa exteriormente su deseo de encontrar el cuerpo y hace que su atención se enfoque sobre su deseo:

*[...] Quizá no deja de ser algo simbólico. El deseo de decir, bueno mirá, yo hago un símbolo que representa la muerte, una lápida con su nombre. Pero yo sé que no es más que eso (Ana).*

Como dice Douglas "el rito enfoca la atención mediante la demarcación; aviva la memoria y eslabona el presente con el pasado apropiado" (1973:90). La suspensión del rito de paso en un estado de liminalidad provoca la necesidad de representar simbólicamente esa no-clasificación, proponiendo alguna clasificación de todos modos. Así, a través del rito, se separa, se marcan fronteras, se clasifica lo que no está clasificado.

Muchos ritos, como la marcha de los jueves de Madres de Plaza de Mayo, o la acción de tirar flores en el río, refuerzan el estado de liminalidad demarcando públicamente el estado social del *desaparecido* dentro de una clase.

Otros rituales, en cambio, como la actitud de Ana de enterrar simbólicamente a su hermana, implican un deseo de salirse de esa liminalidad. Si bien Dodó sigue teniendo características de una persona liminal ya que "está y a la vez no está en esa fosa", hay un acercamiento a la muerte, un deseo de que el *desaparecido* se clasifique como muerto y no como persona liminal. No hay que dejar de notar que Ana, sin embargo, no realiza este ritual como un acontecimiento público sino privado.

Vera también cuenta que pensó poner una placa simbólica en el cementerio y decidió no ponerla porque en el cementerio no le permitieron inscribir en la placa a Franca como "*desaparecida* y muerta en la época de la Dictadura Militar". Veremos en el capítulo siguiente, cómo la presencia de los familiares en la exhumación de un cuerpo hizo evidente también el deseo de que el *desaparecido* deje de ser visto como persona liminal.

## IV- Exhumaciones

**Exhumar:** Desenterrar, sacar de la sepultura un cadáver o restos humanos./ Desenterrar, sacar a luz lo olvidado. (Diccionario Enciclopédico Espasa -Calpe, S.A. Madrid 1989).

- **Silvia:** *Me traje un botón...*
- **Laura:** *¿Te robaste un botón de la exhumación?*
- **Silvia:** *Si, quiero tener todo, todo.*

## *Exhumación*

En un espacio social donde la muerte es buscada y donde la posibilidad de su ratificación se construye sobre la esperanza, el trabajo del Equipo Argentino de Antropología Forense, se expande en sí mismo con tal magnitud que a veces no se lo sabe explicar. Es difícil decir con palabras la sensibilidad que los conduce a realizar trabajos de búsqueda, exhumación e identificación de restos óseos. En otras palabras, realizar la labor de desenterrar, "sacar a luz lo olvidado" y abandonado, y restituirles nombre a aquellos cuerpos perdidos en la historia de la represión, que necesitan ser nombrados.

Así, los antropólogos forenses desde el campo de la bioantropología utilizan las técnicas y el método propio de la arqueología para la recuperación de los cuerpos inhumados en tierra. Donde sentimiento y ciencia se conjugan para construir significados, para explicar y responder incógnitas, el producto del trabajo deja sus huellas en un eterno reconocimiento social:

*[...] Yo jamás me podría haber soñado que podría encontrar los restos. Pero mi primera reacción ante ellos fue decirles, gracias a Dios que son ustedes los que me traen esta noticia, porque es desde la boca y desde los brazos de un amigo [...] para mí fue buenísimo que hayan sido ellos, con esa calidez, fue algo hermoso [...] me parece mentira, para mí fue un rescate importantísimo, es como que algo se llenó en mí [...] En la placa de Horacio le puse, "gracias a Dios y al Equipo de Antropología Forense, hoy descansás aquí, entre los tuyos" [...] estoy tremendamente reconocida a los antropólogos de su trabajo (Haydée).*

*[...] Todo esto es un milagro [...] encontrarla gracias al trabajo de los antropólogos forenses [...] ellos siempre tan maravillosos han sido, y con tanto dulzura (Aurora ).*

Para la exhumación de los cuerpos inhumados en la Dictadura, el hecho de que el trabajo esté en manos de personas especializadas permite recuperar los esqueletos de la forma más completa posible, de manera que no se pierda evidencia asociada a los restos así

como tampoco su ubicación espacial dentro de la fosa. En el proceso de la exhumación se intenta hacer la recuperación de la forma y condiciones en que quedó el cuerpo al momento de ser inhumado, con el máximo de precisión.

En una exhumación modelo<sup>36</sup> todo el trabajo es registrado mediante el uso de notas de campo, mapeos del área, gráficos y toma de fotografías para que no haya detalle que pueda escapar. En el trabajo de exhumación en cementerios hay una gama de posibilidades en las que el antropólogo puede encontrar las condiciones de los enterratorios. Estos pueden ser en *fosas individuales* (las que contiene restos de un solo individuo) o *fosas comunes* (las que contienen más de un cuerpo). Su estado puede ser clasificado como *fosas primarias* (en el caso de que los restos se hallen en posición anatómica, o sea articulados) o *fosas secundarias* (aquellas en que los restos luego de su inhumación original son removidos o vueltos a inhumar en otro sitio). A la vez la fosas pueden ser *sincrónicas* (aquellas en que los cuerpos son depositados todos en un mismo suceso temporal) o *diacrónicas* (donde los cuerpos son depositados en diferentes sucesos temporales, es decir, la fosa es reutilizada).

Antes de la excavación se plantea una cuadrícula del área a exhumar y se da paso a los sepultureros para que remuevan la tierra superficial con palas ordinarias. El corte de la excavación gruesa se estima en función del conocimiento previo del personal del cementerio y las apreciaciones de los antropólogos. Luego, la remoción de la tierra debe realizarse con herramientas pequeñas. Toda la tierra que se remueve en la fosa debe ser pasada por una zaranda o tamiz, de modo de asegurar que no se pierdan elementos pequeños. En general los restos deben ir quedando *in-situ* - no deben ser levantados ni removidos- para poder reconstruir la posición exacta en que el cuerpo fue depositado y la ubicación de las evidencias. Cada paso de la excavación debe ser detallado en un cuaderno

---

<sup>36</sup> Fuentes: Informe del EAFF (1991).

de campo y fotografiado. Cada fotografía debe incluir un cartel con la fecha, sitio, número de fosa y escala. Una vez expuesto el esqueleto lo más completo posible en la superficie, los huesos son levantados de forma individual y guardados en bolsas de papel rotuladas. Luego de ser embalados todos los restos se colocan en una caja de madera o cartón para su traslado al laboratorio; allí los restos son limpiados, radiografiados, rotulados y finalmente analizados. Se interroga de lo grande a lo pequeño y de lo simple a lo complejo: primero el sexo, después la edad, luego la estatura y, finalmente, los rasgos que ayuden a establecer la identidad, y las lesiones que puedan contribuir a explicar el modo de la muerte.

### ***El caso Lajas: La búsqueda de la muerte***

El caso Lajas fue acercado al equipo antropológico, por Lucila Puyol y Beatriz Pfeifer, integrantes de la asociación ARHISTA<sup>37</sup>. De su investigación en Córdoba se descubre que el 15 de diciembre de 1977 mueren cuatro personas, uno de ellos, conforme el libro de la morgue, es Enrique Carlos Lajas. Los cuatro cuerpos fueron inhumados en fosas individuales en el cementerio San Vicente, de la ciudad de Córdoba, siendo el cuerpo de Carlos inhumado el 31 de marzo de 1978 en la fosa 518. La exhumación del cuerpo, que describo a continuación, se realizó en una fosa secundaria y diacrónica, ya que posteriormente a la inhumación del cuerpo en el año 1977 se inhumó a otra persona en 1994. El trabajo de pala de los sepultureros en la última excavación arrinconó en un extremo los restos ya depositados, lo que produjo que éstos perdieran su posición anatómica articulada y los restos presentaron rupturas y fragmentos incompletos. Si bien las pruebas de laboratorio indicaron que los restos son biológicamente compatibles con las características físicas de Carlos Lajas (sexó masculino, 25 +/- 3 años de edad y 170 +/- 3 cm de estatura), el material rescatado es insuficiente para establecer una identificación

---

<sup>37</sup> Asociación para la Recuperación Histórica Argentina (sede en Rosario).

fehaciente. Por lo tanto, se ha procedido a entregar a CEPROCOR<sup>38</sup> muestras correspondientes al fémur derecho y a un metatarso para realizar la recuperación de material genético, cotejarla con el ADN de los familiares y comprobar la correspondencia genética.

La exhumación se realizó el 4 de diciembre del año 2002 en la ciudad de Córdoba y dos semanas después, en las entrevistas que realicé, los familiares se mostraron ansiosos por obtener los resultados:

*[...] Pero yo estoy contando los días, los días para que me lo entreguen porque yo sé que es él, y me dijeron que para febrero más o menos, y como yo estoy tan segura que es él yo sé que me lo van a entregar [...] Yo te digo, no duermo de noche y ahora que me dijeron que es hasta febrero, tengo miedo hasta de morirme yo antes de que llegue febrero, decir que febrero es cortito, pero enero es re largo (Silvia Lajas).*

En el mundo de probabilidades que cercó la vida de los familiares de Carlos desde su *desaparición*, la exhumación en el cementerio no dejó de pertenecer al campo de la posibilidad, pero nunca tan cercana a la creencia de la muerte.

Cuando llegamos con el grupo de investigación del Museo de Antropología de Córdoba al cementerio, esperamos a los familiares y los miembros del Juzgado Federal para ubicar la fosa que se debía exhumar. Rodeadas de lápidas coronadas con cruces, estaban alineadas unas tras otras, las tumbas. Todas crucificadas hacían resaltar aquellos espacios donde se alojaban los individuos "N.N." quienes, sin cruces ni flores, descansan en su eterno anonimato. Y en uno de esos lugares, donde crecía la hierba fresca y pisoteada en ausencia del cemento, encontramos la fosa número 518, donde supuestamente estaban depositados los restos de Carlos.

---

<sup>38</sup> El CEPROCOR ( Centro de Excelencia en Productos y Procesos) es un instituto de investigaciones científicas dependiente del gobierno de la provincia de Córdoba que cuenta con un laboratorio en condiciones de analizar material genético recuperado de tejidos humanos.

Mientras trabajamos en los preparativos para comenzar la exhumación, los familiares junto con otras personas presentes -como la jueza a cargo del caso, algunos abogados, miembros de ARISTHA, otros familiares de *desaparecidos* y ex-detenidos- se disponían bajo algunos paraguas que eran compartidos entre todos para evitar la garúa pegajosa (foto n° 5). En ese espacio de solidaridad, bajo la levedad de la lluvia, los familiares comenzaron a recordar la historia de lo que ocurrió en noviembre de 1977 cuando Carlos fue *desaparecido*, a la vez que intercambiaban información. Esa llovizna molesta agradaba más que el sol, que luego, imperceptible por la cortina de nubes, tuvo el alcance suficiente como para sacudir de rojo nuestras espaldas.

La excavación se hizo siguiendo el procedimiento explicado en el apartado anterior y los familiares de Carlos (Martha, Silvia y Daniel) estuvieron presentes durante toda la exhumación (foto n° 6). Desde un principio se mostraron ansiosos e inquietos y Silvia, con el cigarrillo en la mano, no dejaba de suplicarle a Dios:

*Esto es terrible, ruego a Dios que esté, después de tantos años esperando.*

Dos estudiantes trabajamos en la fosa y otros integrantes del equipo de exhumación rotulaban las bolsas, zarandeaban los restos y realizaban otras actividades complementarias.

Desde arriba el director del Equipo, nos orientaba y ayudaba en situaciones vacilantes o conflictivas a la vez que tranquilizaba a los familiares:

*- Daniel: ¿Eso negro de ahí es pelo?*

*- D: No, esto parece tela, es como una lanita, pero no se preocupen que vamos a hacer todo lo posible para que no se dañe nada.*



Como comenté anteriormente, sobre el cuerpo que se intentaba identificar se depositó en 1994 otro cuerpo, por lo tanto se tuvo que exhumar primero este último para ubicar los otros restos. Una vez retirado el primer cuerpo comenzamos a trabajar en principio cada una en los extremos opuestos de la fosa, de manera que si el cuerpo se encontraba dispuesto anatómicamente se fuera descubriendo el cráneo y los pies. En el extremo que comencé a trabajar (el sector Sur), donde se suponía podían estar ubicadas las extremidades inferiores, sólo encontramos a un nivel relativamente alto huesos sueltos que correspondían al cuerpo anterior. Pero sobre un nivel más bajo, donde mi compañera desde su extremo ya había empezado a resaltar el cráneo, no había indicios de las extremidades correspondientes a tal individuo, de manera que nivelamos todo el sector de la fosa a la altura del extremo Norte y nos concentramos en ese sector, en el cual trabajamos de forma alternada:

*[...] Saquen esta tierra suelta y desde acá trabajen un rato cada una muy despacito, una vez que veamos eso vamos a ir por los costados (D).*

El esqueleto había sido arrinconado hacia ese extremo cuando los sepultureros cavaron la fosa en el año 1994 para inhumar el otro cuerpo, de modo que el cuerpo no estaba dispuesto anatómicamente y los huesos en desorden complicaban el trabajo. Junto a ellos encontramos un cinturón, botones de camisa, un chaleco de invierno y ropita de lana de bebé, lo que nos desconcertó mucho a nosotros y a los familiares.

En los turnos en que mi compañera trabajaba dentro de la fosa yo tenía oportunidad de sacar fotos y observar el comportamiento de los familiares, a la vez que ayudaba a mis compañeros en las otras actividades concernientes a la excavación. Desde afuera de la fosa, compartíamos con los familiares mate, refrescos, alimento e inquietudes:

*[...] Sentía alegría de ver cómo trabajaban ustedes, el ímpetu que ponían y yo pensaba, justo decía, no es ningún familiar de ellos, nada, y realmente qué vocación que tienen, realmente, porque tenés*

*que estar y aparte porque tenés que compartir un montón de cosas, tenés que compartir con los familiares el valor de los familiares, se tienen que ubicar en un montón de cosas, no es decir bueno... excavar, no, ustedes se ubicaron en todo sentido ¿me entendés? Inclusive en darnos aliento a nosotros compartiendo un mate, una galletita (Silvia Lajas).*

Los huesos, rodeados de tierra o envueltos en marañas de tela (foto n° 7) debían ser descubiertos y liberados de la manera más prolija posible para que no se perdiera ningún tipo de información. A veces los tejidos de las fibras (posibles restos de una camisa de verano) que envolvían y sujetaban a los huesos con la tierra y entre sí, debían ser cortados con tijera para poder sacar el tejido sin modificar la posición y estructura de los huesos.

Aquellos restos que no podíamos discriminar en la fosa y quedaban en la tierra removida, eran divisados en la malla de la zaranda (foto n° 8) cuya trama de alambre permitía recuperar material que superaba los cinco milímetros de espesor (dientes sueltos, por ejemplo). De cuando en cuando el sonido de la zaranda y la música de bailanta que provenía de las casas vecinas del cementerio, acompañaban el movimiento de nuestros cucharines.

La fosa era como un escenario cuyo público intimidaba nuestra labor. Nuestros movimientos eran escaneados por la mirada apresurada de los familiares, quienes estaban desesperados por participar:

*En el momento de la exhumación yo me sentía con mucha fuerza y yo mismo me decía que eran los restos de él y Dios quiera que sea [...] tenía una desesperación de encontrar el cuerpo y tratar de buscar algo, un botón de una camisa, o ver alguna ropa para identificar [...] había una desesperación para participar de todo lo que se iba rescatando en ese momento, ir viendo si podíamos colaborar nosotros [...] (Daniel).*

Así los familiares, a través de sus observaciones minuciosas, construían su propia historia. Todo lo querían saber.



Foto n° 7



Foto n° 8

Como el cuerpo había sido redepositado no había sido necesario mantener *in-situ* los restos, de modo que se fueron levantando a medida que eran descubiertos. Cuando se liberaba cada hueso y era resguardado en una bolsa, los familiares preguntaban a qué parte del cuerpo pertenecía. Sus comentarios suscitaban discusiones:

*[...] Daniel opinaba el tema de los huesos que era largo, y en un momento dado medio que lo reté y le dije que Carlos no era alto, era normal, los bajos éramos nosotros, yo soy de estatura baja, mi hermano también, mi hermana también, o sea no era excesivamente largo, y yo me había cansado que diga son largos los huesos, y me dio medio como bronca... bueno yo soy así (Silvia Lajas).*

Lo que era fibra de vidrio lo asociaban con pelo y la forma del cráneo, la amalgama en una muela, o la presencia de un cinturón, por considerarlo signo de vestimenta masculina, parecían confirmar sus expectativas de estar en presencia del cuerpo de su hermano:

*[...] Bueno ya más o menos sabemos que es varón por el cinto (Silvia Lajas).*

*- Marta: A mí, cuando me muestran la muela, qué casualidad que tenía la pasta, ya es mucha casualidad [...]*

*- Daniel: Ahí tuve la esperanza de que sí, porque coinciden dos cosas fundamentales, una donde esta sentado, que había dos personas, y entonces si enterraron en el '77 a mi hermano y en el '94 a otra persona entonces ya del vamos era positivo, o sea que los restos estaban, el otro 50% es la dentadura, que veo arreglada, tiene que ser mucha coincidencia, tiene que ser un hombre joven con los mismos rasgos y tiene que estar arreglada su dentadura tal cual como estaba arreglada está, así que ahí nos dio otra esperanza más, y la última cuando sacaron el cráneo, que uno ve esa cabeza de huevo que nosotros decimos, y otra esperanza más. Los tres hermanos estábamos con una esperanza, no sé si será desesperación de que sean esos los restos .*

Sus intervenciones buscaban evidencias, clasificaciones, complicidad. Y a esas palabras, que parecían caer como con plomo en el fondo de la fosa, las recogíamos tan

cuidadosamente como a los restos óseos. Ambos, materiales y sentimientos, debían ser protegidos por su extrema fragilidad.

Las otras personas presentes contemplaban el trabajo en silencio y se solidarizaban con los familiares ante la situación especial que estaban viviendo para darles apoyo y contención:

*[...] También me conmovió muchísimo ver los hijos de desaparecidos... yo pensaba, esto es una gran familia unida, una gran familia unida [...] yo no conocía a nadie y el apoyo que te daban todos sin conocerte, un apoyo moral espiritual, bárbaro [...]* (Silvia Lajas).

*[...] Yo en lo particular sentí algo positivo porque no estábamos solos, era una compañía, yo agradezco mucho a la jueza que tuvo la capacidad para estar las horas necesarias que tuvo que estar y eso es positivo porque te apoyan, no solamente por la muerte, sino que apoyan a los que están vivos que somos nosotros, hubo mucha gente que nos apoyó en ese momento* (Daniel).

*[...] Hacíamos de cuenta que estábamos todos en familia, que de siempre nos conocíamos* (Marta).

El mayor deseo de los tres hermanos era extraer aquellos huesos del inquietante anonimato, de la tumba sin lápida, del abandono:

*[...] Yo sentí mucha tristeza porque sentí que hacía 25 años que él estaba ahí tirado, abandonado, yo sentí un vacío tremendo de esa soledad de esa forma* (Daniel).

*[...] Yo sé que es él, y yo quiero que sea él para poder hacerle un velatorio que nunca tuvo y un entierro digno, y que nosotros los seres queridos nos podamos despedir de él cosa que nunca tuvo [...] Yo pienso que eso él habrá estado pidiendo a gritos hace veinticinco años, que por favor alguien lo encuentre.* (Silvia Lajas).

Y todos contribuíamos a darle nombre a un hecho que aunque se encontraba en los lindes de la probabilidad, servía para delimitar un momento social en que la muerte de Carlos dejaba de ser **desatendida** y necesitaba empezar a ser nombrada, ya sea con los

cucharines de trabajo o con la complicidad de las miradas. Todos éramos testigos, ya no de la ambigüedad, sino de la posibilidad de la muerte.

### *Exhumación y velatorio: El comienzo del fin*

Para poder entender la exhumación de Carlos como un espacio social que cumplió para los familiares la función de un velatorio, creí necesario realizar una observación etnográfica en algún velatorio "tradicional" y típico de nuestra sociedad actual. Realicé mi trabajo de campo en el velatorio de un hombre (Héctor)<sup>39</sup> vestida de azafata y sirviendo café, para no alterar con mi presencia el comportamiento de las personas presentes.

La casa de sepelios en la que velaron a Héctor contaba con tres capillas. En la entrada de la funeraria estaba ubicada la recepción. A un costado de ésta un pequeño pasillo llevaba a dos de las capillas. Del otro costado, atravesando unos diez metros de pasillo, frente a una pequeña cocina y los baños, se ubicaba la capilla donde reposaba el cuerpo de Héctor. En la entrada de la capilla sorprendían dos coronas de flores coloridas dedicadas por amigos y familiares del muerto. Esta capilla, a diferencia de las otras dos, disponía de una sala íntima con salida a un patio. La paredes blancas de la capilla no estaban decoradas, sólo una cruz cristiana colgada en una de ellas sobre la cabecera del ataúd, que permanecía escoltado por dos medias coronas de flores.

Héctor murió a causa de un tumor cerebral algunas horas antes de ser llevado a la funeraria. Sus setenta años de edad estaban contenidos en el ataúd bajo mantillas blancas y coronillas de flores naturales (ramos y corazones).

Las personas que ingresaban a la funeraria, luego de dar sus condolencias a los familiares, se dirigían en general a la sala íntima sin reparar en la capilla donde se encontraba el cuerpo. Sus familiares y algunos amigos, en cambio, se acercaban de tanto

en tanto al ataúd a contemplar al muerto. Acariciaban sus manos, acomodaban las flores, o simplemente miraban el rostro inmóvil de color tan tenue como la palidez de la luz que iluminaba el sitio. Sin embargo, la capilla solía permanecer casi deshabitada. Sólo una mujer, la hermana de Héctor, permanecía sentada frente ésta, contemplando el ataúd. De esta manera pasaba su tiempo llevándose a los ojos un pañuelo, cuando estos lagrimeaban, y recibiendo el saludo y apoyo afectivo de las personas presentes.

No había ningún niño en la sala ni correteando por los pasillos. Las personas presentes, quienes superaban los veinte años de edad, vestían ropa informal, salvo alguno que otro hombre que llevaba traje.

Sobre la mesa de la sala íntima estaban a disposición de las personas presentes, un equipo de mate, jarras con jugo, platos con masitas y canastitas con caramelos. Cada cual se servía de la mesa de acuerdo a sus necesidades. A pesar del calor que sofocaba, y el aire que los ventiladores removían en ese día de verano, el servicio de café no dejaba de circular. No se comía casi nada, salvo caramelos dulces. La velada transcurría entre conversaciones sobre temas cotidianos e intervalos de silencio, y el continuo entrar y salir de gente hacía que la sala mantuviera siempre una cantidad de no más de diez personas. La atmósfera del funeral no era de excitación ni llantos desconsolados. La buena organización del evento y la tranquilidad de los familiares contribuían a que todo se desarrollara con armonía. Sin embargo, todos, al dar los primeros pasos dentro de la funeraria, se envolvían de un espectáculo triste y lastimoso. Y donde el muerto y los vivos convivían por última vez, el ritual expresaba las diferencias fundamentales que los separaban.

Recordemos que van Gennep sostiene que en los procesos rituales de paso se dan tres etapas sucesivas y necesarias, la fase de *separación*, la de *liminalidad* y la de *agregación*. Como dijimos anteriormente, en los rituales mortuorios el estado de

---

<sup>39</sup> Por ser el dueño de la Funeraria un conocido de mi padre, obtuve el permiso para realizar una observación

liminalidad en el que se encuentra el sujeto ritual, es decir, su permanencia en un estado intermedio entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, se envuelve de ambigüedad. Al muerto se le habla, se lo contempla, se lo llora, se lo acaricia. Todos están allí con todos: es el lugar donde empieza la despedida.

En la exhumación que describí en el apartado anterior, Carlos no daba cuenta de una muerte reciente. Veinticinco años habían pasado sobre su cuerpo a desprender los tejidos de sus huesos. No había ataúd, ni flores, pero la tierra cercenaba su cuerpo delimitando un espacio de retención. No había servicio de café pero circulaban el mate y algunas galletitas. No había amigos de Carlos, ni de los tres hermanos que estaban allí, pero las personas presentes estaban dispuestas en posición y actitud de contemplar a los familiares. Y aunque en el caso de los *desaparecidos*, la muerte no permitió la transición tradicional del proceso ritual, la exhumación, para los familiares de Carlos, tuvo la importancia y la función de un velatorio:

*- Daniel: Si, porque la misma gente nos acompañó inclusive llevaron gente, compañeros de mi hermano, y llegaron ahí como quien dice a darte un pésame, ellos fueron como para estar en el dolor [...]*

*- Marta: A apoyarnos, a contenernos, en una palabra uno siente que en ese momento lo estuvimos velando a mi hermano.*

El velatorio es un espacio social donde "se vive la muerte y se muere la vida" (van Gennep 1960). Y ése era un espacio social donde, por un lado, se le daba lugar al muerto de tener una última permanencia con los vivos y a los vivos una última permanencia con el muerto:

*[...] Estuvo veinticinco años ahí que nadie podía verlo, y era como que estaba volviendo a la vida y al descubrirlo, como que él nos veía a mí, al Daniel, a la Marta, él volvía a la vida, y yo pienso que eso él habrá estado pidiendo a gritos hace veinticinco años (Silvia Lajas).*

Por otro lado, se creó un espacio donde también al igual que en los velatorios, los deudos se sienten acompañados, "entendidos" y atendidos. Su dolor ante la pérdida es reconocida por parte de la sociedad. La muerte se había hecho pública y por lo tanto también el dolor por el que estaban pasando los deudos. Así, Marta Silvia y Daniel manifiestan que fue la primera vez después de veinticinco años que se sintieron contenidos y apoyados por la sociedad. A los sobrevivientes se los contenía y al muerto se lo contemplaba y se le daba valor:

*[...] Y aparte un valor, un valor muy grande que la misma gente le daba a esos restos que era un valor de mucha importancia, para la jueza, para ustedes mismos que estaban trabajando, para nosotros los hermanos, para la gente que lo vino a visitar, para los parientes de los otros desaparecidos, o sea que fue un grupo grande que nos sentimos identificados, sentí que ahí tenía valor lo de mi hermano, que ahí no era un guerrillero un extremista, ahí tenía valor mi hermano, era un ser humano (Daniel).*

A diferencia de Héctor, Carlos estaba saliendo a luz, lo estábamos reencontrando, descubriendo. Por eso tal vez, se sintió el acontecimiento como si fuera un nacimiento:

*- Laura: ¿Qué significó para vos estar presente en la exhumación?  
- Silvia: Todo, todo, hacé de cuenta que era como un nacimiento... claro porque después de veinticinco años de no tenerlo y de ni siquiera saber si va a aparecer vivo, o muerto, para mí, en ese momento cuando empezaron a aparecer los huesitos de él, era como que él estaba volviendo a la vida ésta, estuvo veinticinco años ahí que nadie podía verlo.*

Quienes estuvimos presentes en la exhumación no éramos conocidos de Carlos ni de los familiares, sin embargo, los tres hermanos manifestaron haberse sentido en familia, en una gran familia, como dice Silvia, "es como que vinieron todos".

Tiempo atrás, la muerte de Carlos era algo reservado a la familia, ninguno de ellos acostumbraba a hablar del tema, probablemente porque la muerte no era aceptada por ellos ni por la sociedad. Pero la exhumación fue un espacio que permitió que los familiares

podieran hablar entre ellos y con el resto de las personas presentes, de aquello que no se nombraba. A la vez, los hermanos estaban obligados a vivir entre ellos una intimidad que hubiesen querido evitar. Por un lado, a pesar de que las hermanas de Carlos estaban distanciadas hacía mucho tiempo, el ritual, hizo que se minimizaran y desplazaran las diferencias personales por la fuerza de atención y el interés ritual. Por otro lado, la exhumación permitió reconstruir la historia, lo que dio lugar a que se suscitaran confesiones y discusiones:

*[...] Y ese día en el cementerio casi la mato, tenía ganas de tirarla adentro de la fosa, veinticinco años que se guardó, en definitiva fue ella quien lo delató al hermano y recién me lo manifestó ahí, me dieron ganas de matarla (Silvia Lajas).*

Dice Geertz que un ritual no es sólo un esquema de significación sino una forma de interacción social (1997). La exhumación como parte del proceso ritual y el cuerpo como símbolo dominante, fueron disparadores que abrieron caminos de comunicación. De aquello que no se solía hablar, en ese espacio social discreto estaba permitido.

A la vez, luego de la exhumación, los familiares discutieron sobre la forma de realizar el velatorio. Mientras Silvia pretendía realizar un velatorio tradicional, "como Dios manda", Daniel y Marta consideraban que nadie iba a interesarse en concurrir a un velatorio donde el muerto había muerto hace veinticinco años:

- **Daniel:** *[... ] Principalmente mi hermana que tiene la idea... nosotros por ahí tenemos un poquito más chica la idea, o sea, la idea nuestra es darle una sepultura como tiene que ser y pasar un momento... no pasar como decía mi hermana toda una noche... doce horas, veinticuatro, yo creo que no da realmente [...]*
- **Marta:** *Hay muchas formas de velar, no necesariamente en una casa de velatorios. Para nosotros no tiene sentido comunicar a la gente y hacer un velatorio como a una persona que recién murió.*
- **Daniel:** *No, aparte que la gente, por la situación que esta atravesando económica, la situación del país, la situación en general, no da como para tener un sentimiento de una persona que murió hace veinticinco años, no te lleva el apunte. No van a los que mueren*

*actualmente menos van a ir a lo de una persona que murió hace veinticinco años.*

Una de las serias críticas que Geertz hace al funcionalismo (1997:131) es su enfoque estático y ahistórico sobre el papel de los ritos y las creencias religiosas, que no tiene en cuenta el cambio social. Como vimos, por ejemplo, se considera a los rituales como sistemas que cumplen la función de tranquilizar y proteger al individuo ante el temor que provoca la muerte. De esta manera se pone énfasis en la manera en que las creencias y ritos refuerzan los tradicionales vínculos sociales entre los individuos. Muchas veces, dice Geertz, la muerte no puede ser seguida por las habituales ceremonias funerarias eficaces y provoca situaciones de tensión social. Según mi punto de vista el enfoque de Geertz sería apropiado para entender la problemática de la muerte en el contexto de los *desaparecidos*. En el caso de Carlos, las prácticas rituales no contribuyen a mantener los lazos afectivos entre los familiares, sino que son objeto de tensiones. Vimos de qué manera la exhumación como forma de interacción social, provocó que emergieran secretos familiares, esto junto con las discusiones que se generaron respecto a la realización del velatorio, debilitaron, en vez de reforzar, los lazos de parentesco<sup>40</sup>.

Entonces, es a partir de la exhumación donde empiezan a realizarse los rituales de luto, el *desaparecido* empieza a ser un *muerto*.

Si bien, todos sabemos que es sólo una posibilidad que sea de Carlos el cuerpo que se exhumó, la exhumación y toda la investigación previa fue un acercamiento a la muerte:

*[...] De todos modos si no son los restos de mi hermano, tengo la tranquilidad de que sé que se sabe todo lo que sucedió, y sabemos que en una de esas tumbas está y que se va a hacer justicia (Marta).*

---

<sup>40</sup> Sería interesante para futuras investigaciones, analizar otros casos similares desde esta perspectiva ritual.

Es posible interpretar, entonces, la exhumación como parte del proceso ritual, donde se condensaron las fases de separación y liminalidad. Se vivieron de esta manera sentimientos ambiguos, tales como **alegría y tristeza, nacimiento y muerte**.

Daniel habla de una *nueva muerte*, Silvia de un *nacimiento*, pero cuando él habla de muerte también hace referencia a un comienzo y cuando ella habla de nacimiento también refiere a un fin. Es decir, en la exhumación, como un rasgo característico del estado de liminalidad, no se podía distinguir bien el comienzo del deceso, y los familiares presentaban sentimientos ambiguos pero no contradictorios, porque la exhumación era en sí un comienzo y un fin al mismo tiempo.

Por un lado, a partir de ella comienza por parte de los familiares un nuevo estado perceptivo frente a la muerte, es esa muerte que viene a ser una “nueva muerte” y es el comienzo del fin del ciclo ritual. Comenzaba también para los hermanos una nueva etapa de **deudos**, una nueva forma de relacionarse entre ellos y una nueva etapa de **muerto** para Carlos frente a la sociedad.

Pero algo también estaba llegando a su fin. Terminaba la ambigüedad, la duda, cualquier esperanza de vida, la búsqueda, es decir, era el fin de la *muerte desatendida*. El proceso ritual comenzaba a tener su cauce, se salía de la suspensión; la exhumación daba lugar a que desarrollen las etapas necesarias para la despedida.

Se dio espacio a una **liminalidad** ya no forzada ni eterna y la posibilidad de una posterior **agregación** de Carlos al mundo de los muertos y una reintegración de los familiares, ya desde otro lugar, al mundo de los vivos, quienes quieren ritualizar el proceso a través de un velatorio y la sepultura.

## V- La realidad soñada

**Soñar:** Representarse en la fantasía especies o sucesos mientras dormimos./ Discurrir fantásticamente y dar por cierto y seguro lo que no es (Diccionario Enciclopédico Espasa - Calpe, S.A. Madrid 1989).

*El hombre vive rodeado de fantasmas. La magia es algo inseparable de su vida afectiva y racional.*

Edgar Morin

## *Fantasma o tranquilidad*

Los seres espirituales, dice Durkheim, son sujetos conscientes dotados de poderes superiores a los que posee el común de los hombres, como lo son las almas de los muertos, las divinidades, etc. (1968:35). Veamos cómo los *desaparecidos*, en muchos casos son vistos como seres conscientes que tienen poderes sobrenaturales, o como si fueran fantasmas cuya presencia dudosa, parece real y atormenta.

Habíamos descrito con anterioridad al *desaparecido* con carácter de dios en tanto, como objeto numinoso, se siente omnipresente. Y, "siempre conservan los dioses, por cuanto son númenes, algo de su primer carácter fantasmal" (Otto 1925:24).

Cuando la muerte del otro no puede presentarse en carne y hueso, ese otro se deja reconstruir, fantasear. Y en estos casos, los *desaparecidos* se mueven como fantasmas que asedian. Un fantasma, dice Jacques Derrida, es siempre un re-aparecido: "no se pueden controlar sus idas y sus venidas porque empieza por regresar" (1998:24). El fantasma es cierta forma fenomenal y carnal del espíritu, un muerto que regresa y cuyo esperado retorno se repite una y otra vez. El *desaparecido*, aparece así en la vida de los familiares como un fantasma, "[...] *pero no por ser algo largo y blanco (como alguien definió al fantasma) ... sino por ser un prodigio, un absurdo, como una cosa como, en realidad no hay otra*"(Otto 1925:39). Como vimos, algunos familiares, como Aurora, sienten que llevan a su *desaparecido* a cuestras, como si fuera un ángel. Silvia Lajas y Aurora Morea por ejemplo, hablan con sus familiares *desaparecidos* y consideran al igual que Haydée que pudieron recuperar a su familiar porque "ellos quisieron volver". El *desaparecido* entonces, muchas veces es un fantasma que tiene calidad de espíritu y puede comunicarse con los vivos.

La noche del día en que se exhumaron los posibles restos de Carlos Lajas, Daniel tuvo una pesadilla en la cual se le manifestaba todavía la duda de si su hermano estaba vivo o no. Sueña entonces con un montón de cajones ubicados debajo de un puente, los cuales descubría uno por uno en busca de su hermano. La gente que aparecía dentro de los cajones estaba viva, y según lo representó Daniel, manifestaban:

*[... ] No, pero si estamos gorditos, nos hemos mantenido porque hemos comido mucho.*

La esperanza de Daniel en el sueño era encontrar al hermano vivo dentro de uno de esos cajones y así fue cómo en uno de ellos lo encontró:

*[...] "Éste es el flaco", y miro y era mi hermano y también estaba vivo, pero esa noche yo no pude dormir.*

En la mayoría de los casos los *desaparecidos aparecen* para dar señales y explicaciones, abrir caminos de búsqueda. En el caso de Haydée y Marta Lajas, sus familiares aparecieron junto a una fosa:

*[...] Se me aparecía mucho, guiándome en sueños, te digo, tengo un sueño grabado acá [...] era una fosa, pero hacé de cuenta que era grande como todo esto, e iluminada como si fuese la luz de una vela y estaba mi papá parado, mi hermano al lado de él y me tiraba los brazos, y me llama y yo me arrimo y me dice "quedáte tranquila que ya está todo bien" [...] y estaba adentro de una fosa ¿me entendés? (Silvia Lajas).*

*[...] Cuando a mí me impactó mucho lo de Franca que supe que terminó en el río, ella me decía, porque ella tuvo acá una especie de visión [...] ella dice que vio un muchacho que llegó, y ese hombre era Horacio, que tenía ropa embarrada y le mostró un agujero en la tierra, y le dijo "ahí"(Haydée).*

En el momento en que Haydée temía que el destino de su hijo haya sido el río y no poder recuperar su cuerpo nunca, esta aparición representó para ella, tal como lo fue el sueño para Silvia, que su familiar estaba en la tierra y que lo iba a poder encontrar.

Pero, como dice Derrida, lo imposible, a pesar de que aparezca, es seguir hablando con él, "hay algo de desaparecido en la aparición misma como reaparición de lo desaparecido" (1998:20):

*[...] Un día soñé que ella aparecía muy seria, y yo le preguntaba "ay Susana apareciste, por suerte, hija mía ¿cómo estuviste, cómo te trataron, qué es lo que pasó? Contáme", pero ella no hablaba, no me contaba nada del pasado (Aurora).*

*[...] La última vez que la soñé se me apareció y yo le dije "¿Dodó qué hacés acá?" y entonces me dijo " las monjas me dieron permiso para que viniera a verte . . . pero me tengo que ir enseguida" y yo la llamaba "Dodó, Dodó, Dodó" y de repente se me cortó el sueño (Chila).*

Y como todo fantasma, el *desaparecido* que siempre vuelve hostiga, no da tranquilidad:

*[...] Sería una tranquilidad que sean los restos de él, uno ya saben que están y que son, y bueno tanto él va a descansar en paz como nosotros ya no pensamos que está desaparecido, sino que está en un lugar fijo, y que esté descansando en un lugar en paz. Nosotros tenemos en la mente de que ya no está desaparecido, lo encontramos muerto pero lo encontramos (Daniel).*

Al darle un lugar fijo al cuerpo, la posibilidad de una sepultura, la tranquilidad y la paz acecha tanto al sobreviviente como al muerto. Es por eso que, cuando al *desaparecido* se le da muerte, se encuentra el cuerpo y se lo puede enterrar, esa sensación de pesadez, *desaparece*:

*[...] O sea todo ese mal que yo tenía era como que yo quedé una persona relajada tranquila, es como que los muertos o el muerto, tenía que morir o aparecer (Daniel).*

Silvia Lajas comenta también que una vez que puedan velar y enterrar a su hermano, "recién ahí", va a tener tranquilidad. Entonces, "es preciso saber quién está

enterrado y dónde, y es preciso que, en lo que queda de él, *él quede ahí*. ¡Que se quede ahí y no se mueva ya!" (Derrida 1998:23). Así, cuando al *desaparecido* se lo encuentra y se lo puede enterrar, en algunos casos deja de re-aparecer. Diego durante años soñó que su hermano volvía, y cuenta que nunca más lo soñó desde que lo "recuperaron".

Como dice Derrida, el duelo consiste siempre en intentar ontologizar restos, en hacerlos presentes, en identificar los despojos y localizar a los muertos (1998:23). Es necesario saber de quién es el cuerpo y cuál es su lugar. Una vez que se sabe y se localiza al muerto, el fantasma *desaparece*, el *desaparecido* deja de ser un convaleciente o enfermo que *está por morir*. Se busca la muerte y su localización, y es en esta localización donde reside el descanso y la tranquilidad:

*[...] Lo mismo que una persona que vive enferma y está años y años postrada en una cama y se te muere, la sufrís en el momento en que se te murió y a la vez tenés una tranquilidad, una paz que decís, yo estaba sufriendo a la par de esa persona y esa persona estaba sufriendo y no se moría nunca. (Daniel).*

Daniel, haciendo referencia a la exhumación, hizo un comentario que me llamó mucho la atención por dar un ejemplo claro de lo que habíamos hablado en el capítulo anterior, sobre los rituales mortuorios y la transición:

*[...] Así como uno nace y uno muere, bueno acá veinticinco años muerto, supuestamente lo encontramos ahora y bueno, estamos padeciendo la muerte de ahora, la nueva muerte. (Daniel).*

Es decir, el muerto estuvo veinticinco años muerto sin terminar de morir. Así como se termina de vivir, también se termina de morir, o de morir de una manera para pasar a otro estado. Es ésta justamente la función que tienen los rituales de paso que describe van Gennep: en el caso de la muerte, que el muerto termine de morir para poder pasar al mundo de los muertos. Silvia, su hermana, se refiere a la misma idea cuando dice:

*[... ] No fue suficiente que lo torturaron un mes y medio hasta que lo mataron que lleva veinticinco años de tortura.*

Son los rituales mortuorios, una vez más, los que permiten las fases de reintegración, los que le dan muerte al muerto y tranquilidad al vivo. También algunos familiares, como el caso de Haydée, Silvia Lajas, y Daniel, hablan de la paz del *desaparecido*, en los casos donde el cuerpo fue exhumado. Esa paz puede llegar a significar restitución, rescate de lo perdido y abandonado, purificación de algo que se ha ensuciado, degradado:

*[...] Ahora, que bárbaro la gente que ha secuestrado que ha matado que lo ha torturado y lo ha tirado así como un perro (Daniel).*

*[... ] Y yo siempre pensaba, dónde estarán los restos de mi hija, dónde estarán, tirados por ahí (Aurora).*

Otro aspecto importante a remarcar es que ya que en el caso de los *desaparecidos* la muerte se enfrenta después de mucho tiempo de mantenerse en un estado liminal, la exhumación e identificación de los cuerpos tienen el efecto de hacer que la muerte se sienta reciente, que el tiempo se reconfigure. Tanto los hermanos Lajas como Diego Gastelú, manifiestan haber llorado como si su familiar hubiera muerto el día anterior:

*[...] Pero yo lloré como si hubiera muerto el día anterior, estaba hecho pomada (Diego).*

La exhumación, entonces, reconfigura el tiempo ritual, y como vimos en la descripción de la exhumación de Carlos, como parte importante del proceso ritual, reaviva la memoria. Lo que ha pasado se vuelve a nombrar de otra manera, se redefinen las relaciones y categorías sociales, y lo que se ha vivido de una manera confusa se enfrenta de una forma clara. Como dijimos antes, la muerte deja de ser **desatendida**, y es por eso que se siente inmediata.

## *Perspectivas religiosas*

*"Es lindo cuando uno tiene visiones y cosas así, a mí me gusta, yo una vez soñé con el fin del mundo y gracias a ese sueño no le tengo miedo" (Silvia Lajas).*

Cuando hay algo que amenaza nuestra capacidad para comprender al mundo, el individuo recurre a diversos mecanismos de apertura de la realidad. Así, por ejemplo, muchos mecanismos simbólicos permiten que el individuo vaya elaborando el proceso de duelo cuando el cuerpo del muerto no permite el "examen a la realidad":

*[...] Toda la manipulación en la dictadura era una manipulación que conducía a la idea de vacío. Pero la mente no soporta la idea de vacío, no existe la idea de vacío, inmediatamente se rellena, se rellena de fantasmas, se rellena de mitos, se rellena de historias. (Julia).*

Julia argumenta que en pleno proceso de duelo no sólo pasó por videntes sino que tuvo un sueño donde se le aparecía su hijo Gabriel como una especie de Frankenstein. A través de ese sueño, y de deducciones y asociaciones que hizo con fragmentos de información que obtuvo, manifiesta que pudo organizar lo necesario como para enterrarlo dentro suyo, a pesar de que no tuvo la posibilidad de recuperar el cuerpo, de no haber vivido la muerte en la realidad.

En este punto la definición que Geertz hace de la religión es útil para nuestro análisis:

*"Un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de afectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único" (1997: 89).*

Es decir, la religión formula mediante símbolos una imagen de orden del mundo que explica las ambigüedades percibidas, los enigmas y las paradojas de la experiencia humana (ibíd.:104). Toda perspectiva es un modo de ver, comprender el mundo. Lo que diferencia las perspectivas religiosas de las del sentido común, dice Geertz, es que las perspectivas religiosas van más allá de las realidades de la vida cotidiana para moverse en realidades más amplias que corrigen y contemplan las primeras (Ibíd.:107) La religión, dice, es sociológicamente interesante porque modela el orden social.

Lo que hemos visto hasta ahora es que al familiar del *desaparecido* la realidad se le abre como un abanico que presenta varios posibles caminos por recorrer. Esta apertura de la realidad explica, a través de objetos simbólicos que se ven como alguna verdad trascendente, el campo de lo empírico.

Así, el individuo se encuentra operando en estos dos campos, y es por ello que denomino a algunos de los recorridos que los familiares trazan para enfrentar la realidad, *perspectivas religiosas*, en tanto muchos implican:

- un modo de comprender la vida que intenta ir más allá de la realidad cotidiana para explicarla y corregirla,
- una cierta aceptación de la autoridad que transforma la experiencia y
- una formulación de un orden de la existencia generada por estados de ánimo y motivaciones.

Las *actividades religiosas*, dice Geertz, suscitan **estados de ánimo y motivaciones**. Los **motivos** son propensiones a realizar cierta clase de actos o experimentar cierta clase de experiencias, es decir, los motivos apuntan a una dirección (1997:95) Los **estados de ánimo**, en cambio, no van a ninguna parte, nacen de ciertas circunstancias pero no responden a ningún fin. Así, se da sentido a las *motivaciones* con referencia a los fines que ella debería conducir. La realización por parte de los familiares, de los rituales mortuorios

que dicta su tradición religiosa una vez encontrado el cuerpo, responde a actitudes suscitadas por *motivaciones*. Un ejemplo de esto fue el caso de Haydée Gastelú que, una vez que le entregaron el cuerpo de Horacio, realizó una misa y lo llevó a San Justo, el pueblo donde ella y su hijo nacieron, para depositar la urna en la bóveda familiar: [...] *ahora sé que Horacio está ahí, con los míos*" (Haydée). Julia, a pesar de considerarse atea, como tiene origen judío, manifestó que cuando tenía la posibilidad de encontrar los restos de Gabriel, pensó en enterrarlo en un cementerio judío:

*[...] Mirá en esta situación yo tenía esa necesidad como una cuestión genealógica, ancestral, de identidad, de recuperación y yo insistía que tenía que ser así.*

Al igual que Haydée, la necesidad de Julia de hacer hincapié en las raíces y reforzar los lazos de parentesco a través de la religión (teniendo en cuenta el estado de anonimato en que se presenta el *desaparecido* desde que ingresa a un centro clandestino de detención), responde a una necesidad de "devolver la identidad a la persona". Inclusive Julia hace referencia a la discriminación que sufrió Gabriel en el campo de concentración por ser de origen judío y toma la sepultura en un cementerio judío como una forma de reivindicación.

Mientras que para interpretar las actividades religiosas suscitadas por *motivaciones* tenemos que atender a su realización, sus fines, para interpretar las actividades generadas por *estados de ánimo*, dice Geertz (Ibíd.), tenemos que atender a sus fuentes, ya que se da sentido a los estados de ánimo con referencia a las condiciones que les habrían dado nacimiento. Ir a consultar videntes para obtener respuestas a ciertas inquietudes, son actividades religiosas suscitadas por estados de ánimo:

*[...] Ah! yo hice... ¿vos te acordás cuando estaba este estudiante holandés conmigo? Había un estudiante holandés que era hijo de un*

*jefe policía de una ciudad en Holanda y él conocía a un vidente, y entonces le dimos una bufanda de Dodó [...] Y el tipo respondió que estaba muy lejos y se le escapaba, digamos, no le llegaban las ondas.*

Esta diferencia entre motivaciones y sentimientos que discrimina Geertz podría corresponder a la dicotomía que Sahlins propone entre estructuras *prescriptivas* y *performativas*. Los órdenes *performativos*, dice, tienden a asimilarse a circunstancias contingentes, mientras que en los *prescriptivos*, en cambio, los sucesos se valoran por su similitud con el sistema constituido, negando su carácter contingente o circunstancial (1988:113). Que Haydée haya depositado el cuerpo de Horacio en la bóveda familiar, responde a una estructura *prescriptiva*, y es una actitud religiosa suscitada por *motivaciones*. En cambio, que los familiares recurran a videntes, cuando nunca antes habían creído en "esas cosas", responde a estructuras *performativas*:

*[...] Yo era absolutamente positivista y absolutamente no creyente en estas cuestiones, me burlaba mucho de mi amiga, y sin embargo fui, y causó un efecto en mí en ese momento, yo me sentía devastada, y que una vidente me dijera "Gabriel está vivo, está en un determinado lugar, haga todo lo posible, trate de encontrarlo..." (Julia).*

*Margarita se llamaba, ¿qué me dijo la vidente? "Ah no, no, tu hija está viva, está caminando en un campo de flores". Me volví a mi casa sabiendo que era exactamente lo contrario, pero fui (Vera).*

*- Laura: Me dijiste que nunca habías ido a videntes.*

*- César: Una vez en una circunstancia especial y porque me engañaron... y era una de esas cosas que yo repudio totalmente ¿no?, pero fui.*

Así, "el orden cultural se reproduce a sí mismo en el cambio y como cambio" (Sahlins 1988:13). Estos órdenes que se asimilan a las circunstancias contingentes, podríamos decir, están suscitados por *estados de ánimo*.

Hay actitudes religiosas, que no responden ni a *motivaciones*, ni a *estados de ánimos*. Es decir, no apuntan a objetivos específicos ni nacen de circunstancias específicas

haciendo referencia a aquellas condiciones que les dieron nacimiento. Son mas bien actitudes que responden a inquietudes, pero son tomadas de la realidad por el sólo hecho de estar ahí. Por ejemplo, que el *desaparecido* se presente en persona, o que se lo sienta sobre las espaldas, como si fuera un ángel, son actitudes que tienen carácter espontáneo<sup>41</sup>. Es decir, suceden sin haber pensado en ello, sin esperarlo. Estas perspectivas pueden entrar en lo que, como dijimos, Sahlins llama *estructuras performativas*, en tanto no responden a un sistema constituido sino que tienen carácter contingente.

Dentro de estas actitudes, podríamos ubicar las "*coincidencias*", muy nombradas en las entrevistas. A Haydée la llamaron para avisarle que habían encontrado los restos de Horacio el día del cumpleaños de éste:

*[...] Darío no podía saberlo, fue una cosa así como un círculo que se cerró sobre mi vida.*

César cuenta que la misma fecha en que secuestran a su hija, veinte años antes lo dejan a él en libertad<sup>42</sup>. También resalta otra coincidencia haciendo referencia a la muerte del Almirante Chamorro, director de la ESMA:

*[...] Lo velaron en la calle O' Higgins 2842, "O" es la letra de O' Higgins 2842. O es la nuestra, yo soy Olleros del 2842, es el velatorio donde velan a todos los militares de la zona, esa es una coincidencia (César).*

Daniel nos cuenta que el número de fosa en donde exhumaron el supuesto cuerpo de su hermano, está formado por los mismos números que tiene la fosa en la cual está enterrado su padre, en el mismo cementerio:

*[... ] El número de fosa era el quinientos dieciocho, pero coincide todo, yo tengo enterrado a mi papá en el cementerio y mi papá está*

---

<sup>41</sup> No quiere dejar de resaltar que aunque estas actitudes tienen carácter espontáneo siempre están dadas dentro de un horizonte simbólico socialmente compartido.

<sup>42</sup> César estuvo preso por su militancia sindical durante el segundo gobierno de Juan Domingo Perón.

*en la fosa ciento cincuenta y ocho, los mismos tres números donde estuvo mi hermano (Daniel).*

El hecho de que los familiares resalten las coincidencias implica una necesidad de orden. Mientras durante tantos años, en la época de la Dictadura se vivieron incoherencias, desórdenes, desentendimientos, es necesario que todo empiece a coincidir, porque todo tiene que de algún modo ser coherente para ellos. Entonces, ante el desorden provocado en la época de la Dictadura, a ellos se les presenta un orden propio. Entender los acontecimientos que se van dando como elementos coherentes donde se producen cierres, ayuda a ordenar el mundo en desorden: "la exigencia del orden se encuentra en la del pensamiento que llamamos primitivo, pero sólo por cuanto se encuentra en la base de todo pensamiento" (Lévi - Strauss 1997:24).

Las perspectivas religiosas, muchas independientes de algún tipo de sistematización, como las suscitadas por estados de ánimo, aunque sean asociaciones simbólicas personales que muchas veces no trascienden el ámbito de lo privado, no dejan de ser representaciones colectivas que expresan realidades colectivas, como dice Durkheim (1968:15) lo son las representaciones religiosas. Y ya sean perspectivas o actividades que respondan a estructuras *prescriptivas* o *performativas*, todas tienden a ordenar el mundo y hacer que el sufrimiento sea tolerable:

"Como problema religioso, el problema del sufrimiento paradójicamente no es el de evitar el sufrimiento sino el de cómo sufrir, cómo hacer de un dolor físico, de una pérdida personal, de una derrota, algo tolerable, soportable, algo, como solemos decir, sufrible" (Geertz 1997:100).

Hay que considerar también que esta apertura de la realidad hacia un ámbito extraempírico por la que, como habíamos visto, atraviesan muchos familiares, está

claramente divisada para ellos y es perfectamente separable de la experiencia diaria. La existencia de este orden no es dada inmediatamente y muchas veces es cuestionada:

*[...] Sí, son cosas intransferibles, difíciles para comentar, son como círculos que se van cerrando y son círculos en los que creés o no creés. Si a mí me decís que concretamente te tengo que decir muchas de las percepciones que uno tiene, yo te tengo que decir que no, razonadamente no, pero las sentís, y si no las decís las estás negando (Haydée).*

Es importante considerar también que hay una tendencia marcada en las generaciones de hermanos de *desaparecidos* a diferencia de sus padres en lo que respecta al tema de los videntes. Todos los *hermanos* que entrevisté, salvo Silvia Lajas, se manifestaron escépticos hacia la creencia en poderes sobrenaturales<sup>43</sup> y declararon no haber ido nunca a consultar a videntes. Teniendo en cuenta que, a partir de las entrevistas realizadas, se concluye que fueron *los padres* siempre los encargados de buscar al familiar *desaparecido*, y que en la mayoría de los casos recurrir a los videntes fue uno de los últimos recursos accesibles cuando se habían agotado todos los caminos, es posible relacionar el escepticismo de los hermanos con la actitud pasiva que hayan tenido con respecto a la búsqueda. En otras palabras, ya había alguien en el hogar que se encargaba de buscar en aquellos lugares de la realidad que ellos no hubieran considerado:

- *Laura: Era muy común que las personas que intentaban buscar a su familiar desaparecido recurrieran a videntes para tener información...*

- *Daniel: Ah pero nosotros no. Nosotros perdimos a nuestro padre chicos, entonces al perder a nuestro padre quizá él después de todo esto hubiera encaminado buscar a mi hermano, como padre.*

*[...] Ya familiarmente decíamos "bueno uno se ocupa", los demás no tienen que atender a sus hijos, uno recién nacido[...] yo dejé todo lo que estaba haciendo, abandoné todo y me dediqué totalmente a esto [...] después un poco también influyó que Silvia se vino para acá, estaban en Martínez y se vino para acá, y nosotros en vez de*

---

<sup>43</sup> Entiendo lo sobrenatural, tomando la definición de Durkheim (1968:30) como todo orden de cosas que supera el alcance de nuestro entendimiento y pertenece al mundo del misterio, de lo incognoscible, incomprendible.

*separarnos nos unimos, fue que ellos se vinieron acá y ellos sí hicieron lo que nosotros no estábamos haciendo en el otro aspecto, entonces toda la parte social nuestra se volcó ahí (César).*

Lo que podríamos llamar la "división familiar de la tarea", propuso diferentes caminos de búsqueda a los familiares y por lo tanto, diferentes maneras de enfrentar la realidad e interpretarla.

Sin embargo, en general, la falta de un cuerpo que exprese la muerte y de rituales de luto y duelo que ubiquen a los *desaparecidos* dentro de una categoría socialmente reconocida, como ser la muerte, proponen actitudes y prácticas que identifiqué como perspectivas religiosas y que muchas veces no entran en el marco de lo socialmente establecido. Así, en muchos casos los *desaparecidos* son vistos como seres conscientes, omnipresentes, cuya presencia dudosa, parece real. Poseen entonces poderes sobrenaturales y *aparecen* para dar señales y abrir caminos de búsqueda.

De la misma manera, en esta *realidad soñada*, la actitud de ir a videntes cuando nunca antes se creía en "esas cosas" son perspectivas religiosas suscitadas en contextos especiales que surgen de la necesidad de entender lo que la realidad empírica no puede explicar.

## VI- El drama social

**Drama:** suceso de la vida real, capaz de interesar y conmover vivamente. (Diccionario Enciclopédico Espasa -Calpe, S.A. Madrid 1989).

*Creonte- Nunca el enemigo,  
ni después de muerto es amigo.*

Sófocles (Antígona)

### ***Muerte social vs. muerte desatendida***

En tanto una persona que muere deja de pertenecer a un grupo determinado, la muerte es una muerte social (Thomas 1993). Se produce un quiebre en las relaciones sociales y de ahí la necesidad de enfrentar este hecho a través de los rituales de paso -que claramente conciernen a los procesos de luto- para que se haga un reajuste en estos cambios sociales. Habíamos observado que van Gennep distinguió una forma común en todas las ceremonias de transición donde el rito adopta la forma de una separación preliminar de la comunidad y una reintegración subsiguiente a ella a través de las fases de separación, liminalidad y agregación.

Teniendo en cuenta que los *familiares* tuvieron que enfrentar la muerte de una manera "especial", entre las personas entrevistadas podemos distinguir tres clases que pueden identificarse como:

- a) **Liminalidad como transición.** Aquellos que se encuentran en un estado de *liminalidad*, pero que intentan buscar el cuerpo de manera tal que pueda cerrarse un ciclo, y que haya un reconocimiento individual y social de la muerte.
- b) **Liminalidad constante.** Aquellos familiares que se encuentran en un momento de *liminalidad* del proceso ritual, porque o bien prefieren mantener en cierta forma la muerte suspendida y no reconocer la muerte, o bien no tienen la posibilidad empírica de encontrar el cuerpo del difunto y no buscan un sustituto que guíe la acción ritual. En este caso la liminalidad deja de ser un momento de transición y se convierte en un estado constante.

c) **Liminalidad superada.** Aquellos que han pasado por una fase de *liminalidad* y luego concluyen el ritual gracias a la identificación del cuerpo de su familiar desaparecido .

De los familiares que entrevisté, se encuentran en esta última categoría Haydée y Diego Gastelú (madre y hermano de Horacio) y Aurora Morea (madre de Susana), quienes recuperaron el cuerpo de sus familiares y pudieron completar el ciclo ritual realizando los ritos de agregación luego de la fase liminal.

Cesar y Silvia Ollero (padre y hermana de Inés), Chila y Dante Porta (padres de Dodó) y Vera Jarach (madre de Franca) se encuentran en la fase de liminalidad constante del proceso ritual, y se enfrentan a la muerte de una manera *desatendida*<sup>44</sup>. César, Silvia y Vera no tienen la posibilidad de recuperar los restos ya que, como habíamos visto anteriormente, el destino de Inés y Franca fue el río. En el caso de Chila y Dante (a diferencia de Ana), a pesar de que el cuerpo de Dodó esté próximo a identificarse hay un desinterés por parte de ellos de realizar la identificación y una negación de enfrentarse a la muerte de una manera clara y precisa.

Los Lajas (hermanos de Carlos), y Ana Porta (hermana de Dodó) si bien se encuentran en la fase liminal, están en proceso de recuperar el cuerpo de su familiar, por lo que tienen un acercamiento claro a la muerte y una necesidad del reconocimiento social de ésta. Julia Braun (madre de Gabriel) aunque no pudo ni tiene la posibilidad de recuperar el cuerpo de Gabriel, ha tenido información detallada de cómo fue su muerte. Entonces, si bien se encuentra en la fase liminal en lo que respecta al ritual de luto, no se enfrenta a una muerte desatendida, ya que ha atravesado desde lo personal, el proceso de duelo<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> Según esta escala es posible incluir a las Madres de Plaza de Mayo de la línea Bonafini en la categoría de *liminalidad constante*, ya que como vimos anteriormente, se niegan a la identificación de los cuerpos y al reconocimiento público de la muerte de sus hijos.

ya que como vimos anteriormente se niegan a la identificación de los cuerpos, y al reconocimiento público de la muerte de sus hijos.

<sup>45</sup> Durante el gobierno de Alfonsín, desde la Dirección de Salud Mental se creó un Servicio de Reparación para las Víctimas del Terrorismo de Estado. Julia Braun, psicoanalista, organizó el servicio de atención a los familiares de presos y *desaparecidos* en 1983, 1984, 1985. Trabajó también en sociedades psicoanalíticas,

Veamos de qué manera cada categoría presenta rasgos comunes e indican una posición determinada frente a lo que

### ***Proceso ritual y drama social***

La *desaparición* de personas que trajeron su propia cultura es un hecho que pondría en evidencia lo que Turner (1974:23-59). Los dramas sociales, como se señaló antes, son procesos inarmónicos de los procesos sociales, que surgen en situaciones conflictivas y se manifiestan "en episodios públicos de irrupción tensional" (1974:23-59). Los dramas sociales, dice, son unidades aislables del proceso social y representan secuencias de sucesos sociales que poseen una estructura temporal (ya que se organiza mediante relaciones en el tiempo). Típicamente poseen cuatro fases de acción pública accesibles a la observación. Aunque cada fase posee sus propias formas que varían a través de la cultura y el tiempo, existen ciertas "afinidades genéricas" en cada fase<sup>46</sup> (Ibíd.):

1. **El quiebre** de las relaciones sociales reguladas por normas entre personas de un mismo sistema social. La señal de este quiebre, dice, es una fractura pública o una falta de cumplimiento de alguna norma esencial que regula la interacción entre los individuos. Es el caso de la *desaparición* masiva de personas a través de la detención clandestina aplicando técnicas de tortura y crimen .
2. La fase de **crisis creciente**, durante la cual el quiebre se extiende. Cada crisis pública posee lo que Turner llama características liminales, ya que la crisis es el

---

en congresos psicoanalíticos profesionales, estudiando los efectos de la represión en el duelo por los *desaparecidos*. Unos de sus trabajos, "Las vicisitudes de la Pulsión de saber en ciertos duelos especiales" (1997) es citado en el capítulo III de esta tesis.

<sup>46</sup> Dice Turner, que aunque no todos los dramas sociales alcanzan una resolución, muchos de ellos lo hacen, es por eso que este autor, a partir de un acercamiento procesual como guía para entender las conductas sociales, considera una *forma procesional del drama* (1974).

umbral entre dos fases más o menos estables. Por ejemplo, la *desaparición* prolongada de las personas detenidas sin respuestas a los familiares sobre la verdad de dónde, cuándo y en qué circunstancias los *desaparecidos* perdieron la vida, hace que la crisis se extienda.

3. **La acción de desagravio**, donde operan ciertos mecanismos de ajuste y reparación que pueden abarcar tanto mediaciones informales, jurídicas y legales como la ejecución de rituales públicos. Podemos considerar como rituales públicos, los rituales mortuorios que realizan los familiares una vez recuperado el cuerpo<sup>47</sup>.
4. **La fase final**, que consiste en "la reintegración del grupo social perturbado, o del reconocimiento social y la legitimación de un cisma irreparable entre las partes en disputa". Sería un ejemplo de este caso, la ronda de los jueves de las Madres de Plaza de Mayo u otro tipo de manifestación donde se repudie lo acontecido en la Dictadura y se expresen los valores del grupo afectado. Como dice Catela (2001) ésta es una forma en que la comunidad del familiar reactualiza su identidad.

Según Turner, el drama social se refiere tanto a las relaciones entre personas como a las relaciones entre grupos. Si bien el *quiebre* afectó a toda la comunidad de familiares, los mecanismos que operaron para llevar adelante el drama, han actuado de diferente manera según la situación de cada familiar. Mientras, por ejemplo, algunas acciones actuaron como mecanismos de reparación y ajuste para algunas personas, no lo hicieron para otras. Por lo tanto, para entender la forma en que los familiares se desarrollaron dentro del drama social, tomo específicamente como eje las categorías que utilicé para clasificar a los familiares según su posición dentro del ciclo ritual. Es

---

<sup>47</sup> Podemos considerar también rituales públicos que operan como mecanismos de ajuste y reparación a las actividades suscitadas en relación a la realización placas y monumentos, que como vimos anteriormente, son rituales conmemorativos y no mortuorios.

decir, intento ver de qué manera *proceso ritual* y *drama social* se retroalimentan recíprocamente.

Ciertas categorías que desarrolla Stanley Cohen nos sirven para complementar la clasificación que Turner realiza sobre la forma procesional del drama. Entre las respuestas disponibles para las sociedades en procesos de democratización que enfrentan abusos de derechos humanos cometidos por regímenes dictatoriales, están las que Cohen llama la *fase de la verdad* y la *fase de la justicia* (1997). En la fase de la verdad, la sociedad se enfrenta y se hace cargo del pasado. Esto es conocer exactamente qué sucedió: "después de generaciones de negaciones, mentiras, encubrimientos y evasiones, mucha gente tiene un poderoso, casi abusivo deseo de saber exactamente qué pasó" (1997: 569). La fase de la justicia, es donde el estado tiene la responsabilidad moral y legal de hacer justicia sobre las violaciones del pasado ya sea a través del castigo penal, de la compensación material o de lo que Cohen llama *purificación*. La *purificación* es una sanción colectiva que tiene como objetivo la remoción de cargos o degradación de los oficiales militares. Estas fases, entrarían en el esquema de Turner, como mecanismos de ajuste y reparación, lo que él llama, *la acción de desagravio*.

Como fase de la verdad, en el gobierno democrático inmediato a la Dictadura, el presidente constitucional, Raúl Alfonsín, estableció una Comisión Civil, la llamada Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP), para investigar el destino de los *desaparecidos*. El informe fue publicado como libro titulado *Nunca Más* y esto dio lugar inmediatamente a acciones penales que llevaron a juicio a las Juntas Militares que gobernaron el país entre 1976 y 1983. Sin embargo, la fase de la justicia comenzó a desmoronarse. En 1986, la Ley de Punto Final estableció un límite temporal, tras superado el cual, no podían iniciarse más acciones penales. En 1987 con la Ley de Obediencia Debida, aquellos militares de cierta graduación que habrían actuado

cumpliendo órdenes, fueron presumidos inocentes. En 1990, con el gobierno de Carlos Menem, se concedieron indultos a los cinco máximos líderes de las Juntas Militares ya condenados y a más de doscientos ochenta miembros de las Fuerzas Armadas.

La Obediencia Debida, el Punto Final y el Indulto desilusionaron y destruyeron cualquier esperanza de justicia:

- *Chila: He perdido el interés, porque creo que no le voy a creer.*

- *Laura: ¿ A quiénes?*

- *Chila: A los que me digan algo. Porque se ha mentado tanto, que yo digo, ese es el mal grande que me hicieron a mí. Ahora me cuesta creer.*

*[...] No creo que haya ningún motivo que ayude a cicatrizar. Es como estar viviendo en un volcán. Vos decís "Nunca Más" ¿nunca más? ¿en qué mundo estás viviendo? Acá la vida no tiene ningún valor, es decir, no hay una situación política social que a vos te permita decir "nunca más" al no poder decir eso nunca vas a poder cerrar la herida, porque vas a estar siempre... eso va a estar siempre relacionado con el miedo, porque puede volver a pasar, entonces es imposible (Silvia Ollero).*

Dice Turner que la acción de desagravio puede tener rasgos liminales, en cuanto a sus formas de no ser "ni lo uno ni lo otro" (1974). El estado democrático que reemplazó a la Dictadura, aunque haya intentado esclarecer lo ocurrido y juzgar a los responsables, eligió un camino intermedio de reparación. Y cuando la reparación fracasa, dice Turner, habitualmente ocurre la regresión a la crisis.

Podemos considerar, sin embargo, otros mecanismos de reparación y ajuste como el reconocimiento público de los crímenes, donde la exhumación e identificación de cadáveres resultó crucial para reconocer la muerte de un *desaparecido*; la construcción de la memoria colectiva y los *procesos de purificación*, a través de las manifestaciones colectivas; y la reparación económica.

La reparación económica es un acto de extrema importancia simbólica ya que reconoce la dignidad a las víctimas:

*[...] Hay reparación. Desde lo más materialista que es la reparación material, el dinero... me parece que es un reconocimiento, no que es un canje de una vida por plata, de ninguna manera, algún reconocimiento del daño que el estado se hace responsable (Julia).*

Sin embargo, de quienes recibieron la reparación económica, sólo Haydée y Aurora, que se inscriben en la categoría que denominé *liminalidad superada* y Julia, que si bien no concluyó el ciclo ritual elaboró el duelo, parecen entender el proceso del *drama social*, haciendo alusión a algún tipo de *reparación*:

*[...] Transformar la muerte en conocimiento en un saber que puede ayudar, que puede permitir entender algo de lo que pasó, en un saber que permite luchar, que permite revertir, que permite transformar muerte en (Julia).*

Por otro lado, los juicios, las exhumaciones e investigaciones realizadas por el Equipo de Antropología Forense o las organizaciones de derechos humanos<sup>48</sup> hacen una contribución importantísima en la transición de la fase de la verdad. Cuando la muerte no es enfrentada de manera clara, el conocimiento de la verdad acerca de dónde el *desaparecido* estuvo secuestrado, cómo murió y dónde fue sepultado, produce alivio e implica "tener suerte":

*[...] Era un encuentro, un encuentro con la verdad, con lo que le había pasado, era increíble poder enterarme de cualquier detalle (Haydée).*

*[...] Cuando yo me enteré por este Juez de Mercedes de la Historia de mi hijo, y había podido a partir de ahí rescatar todos los hitos, supe cuando lo secuestraron, supe donde estuvo detenido, supe qué día lo*

---

<sup>48</sup> Entre ellos se encuentran : la Liga Argentina por los Derechos del Hombre, Servicio Paz y Justicia, la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos, el Movimiento Ecueménico por los Derechos Humanos, Familiares de Desaparecidos y Detenidos por Razones Políticas, la Organización de Madres de Plaza de Mayo, las Madres de Plaza de Mayo-Línea Fundadora, las Abuelas de Plaza de Mayo, el Centro de Estudios Legales y Sociales, los Hijos por la Identidad, la Justicia, Contra el Olvido y el Silencio, y la Asociación por la Recuperación Histórica Argentina.

*mataron, y era terrible, sin embargo las madres me decían "que suerte tenés de haber podido rescatar la historia de tu hijo" (Julia).*

Sin embargo, dice Julia, la suerte fue "saber que mi hijo fue acribillado por una ametralladora". Pero reconoce que frente a las otras madres, tenía algo más de su hijo que ellas no tenían aunque ese algo más era la terrible noticia de su asesinato.

A pesar de que la fase de la verdad, sea un mecanismo que muchas veces lleve a la *reparación*, no se da en todos los casos. Vera y Silvia Ollero, a quienes ubiqué dentro de la categoría *liminalidad constante*, hablan de heridas que no se cicatrizan, de historias que no se cierran:

*[...] El tema del ritual lo tengo interiorizado, no puedo hacer un ritual, es una herida que no cierra, no hay ritual que lo pueda cerrar eso... El único ritual que puede cerrarlo y una amiga mía lo ha cerrado... ella recuperó también gracias a los antropólogos, Haydée... y bueno ella sí, y hubo una ceremonia, es todo una realidad, de alguna manera es una realidad, pareciera que un poco de huesos o un poco de cenizas no lo son, pero lo son, de hecho lo son, yo no lo voy a tener nunca eso [...] ahora sigo con esta herida abierta porque he tenido otras muertes en mi vida, de confrontar lo que es la muerte verdadera con esta muerte. Murió mi madre, murió mi marido, y los viví, es muy distinto [...] No, yo no, yo el cierre no lo tengo, no lo voy a tener nunca (Vera).*

Son entonces las personas que han tenido oportunidad de recuperar los restos, y se inscriben dentro de la categoría que llamé *liminalidad superada* como en el caso de Haydée y Silvia Lajas, o quienes se encuentran en la fase de *liminalidad como transición* como Ana y los hermanos Lajas, o tienen otro tipo de cercamiento claro a la muerte como la situación de Julia, quienes responden positivamente cuando se habla de cierre. Todo esto parece ayudar a cicatrizar la herida, a cerrar un ciclo:

*[...] Sí sí, las hay y debe haber por supuesto. Hay reparación [...] Tenemos una herida que es una herida con una cicatriz enorme. Creo que para muchos a esta altura, con la gente con la que yo puedo contactar que se han reunido en los organismos, que han organizado cosas, equipos de lucha [...] está revertido porque hemos*

*transformado esto en algún aporte, en algún trabajo, en vitalidad, en seguir vivos, en seguir buscando en seguir luchando (Julia).*

*- Laura: ¿Podría llegar a haber una vuelta de rosca para que se cierre el ciclo mejor... ?*

*- Ana: Y sí, sí, si realmente tuviéramos la suerte que los restos que se encontraron fueran de ella. Sería como un bálsamo, de decir, bueno, ya está, aparte es una manera de volver a tenerla.*

Por otro lado, cuando no es posible recuperar el cuerpo, la participación de los familiares en actividades donde se intente personificar de alguna manera la muerte del *desaparecido*, implica un acercamiento reparatorio al drama social. Vera y Julia, por ejemplo, no tienen la posibilidad de recuperar el cuerpo pero entre otras actividades, tuvieron una participación en la creación del libro *La Otra Juvenilia* que es, a mi entender, un acercamiento "personificante" al caso de los *desaparecidos* ya que los autores no hacen referencia a los *desaparecidos* en general, sino, a los del Nacional del Buenos Aires, por lo que se cuentan historias personales.

Silvia Lajas nos cuenta que por razones personales y discusiones que tuvo con el cura del barrio, se fue alejando de la Iglesia. Pero tanto le pidió a Dios por el hermano, que después de que pudo saber la historia de lo que pasó e inclusive tuvo la oportunidad de presenciar la exhumación de los posibles restos de Carlos, reafirmó su creencia en Dios y volvió a la Iglesia:

*[...] Así como se lo pedí a Dios, toda la noche, así pasó, entonces ¿cómo podés decir vos que Dios no existe? [...] Bueno entonces ahora me he comprometido con Dios que por haberme devuelto a mi hermano voy a ir todos los domingos a misa así que el cura se puede llegar a infartar.*

El hecho de que Silvia Lajas haya vuelto a la Iglesia para pedir una misa por el aniversario de la muerte de su hermano nos da cuenta también de un acercamiento reparatorio que implica una reintegración en la sociedad.

Otras personas se encuentran en cambio resentidas, con la Iglesia, Dios y el cristianismo. Chila, que se denomina católica, comenta que nunca más va a volver a comulgar : *porque yo no puedo perdonar, no puedo perdonar.*

Aurora cuenta que aunque se casó por Iglesia y bautizó a las hijas, nunca fue de acercarse a la Iglesia, y que desde que pasó lo de su hija, empieza a confiar más en la fuerza de uno que en la fuerza de Jesús:

*[...] Porque dicen que Jesús dijo, "levántate y anda que yo te ayudaré" pero si vos estás y no te levantas ¿quién te levanta? Yo creo en mí, en mi fuerza, hay algo que nos rige pero es algo que nos rige en los astros, algo nos rige a nosotros, sí (Aurora).*

Podemos suponer entonces que el constante estado de *liminalidad* del *desaparecido* y la falta de realización de los rituales mortuorios, alimenta lo que Turner llama *fase de crisis creciente*, dentro del drama social. Recordemos que este autor considera que la fase de crisis creciente tiene rasgos liminales ya que está en el umbral entre dos fases. Por lo tanto, el estado de liminalidad en el *proceso ritual* puede ser determinante para mantener el estado de liminalidad dentro del *drama social*. Por el contrario, la recuperación de los cuerpos y todas las actividades que involucra la identificación, así como también la realización de manifestaciones o rituales colectivos, alivian las tensiones y juegan un papel importantísimo en la *acción de desagravio*:

*[...] La primera vez que realmente nos sentimos apoyados y contenidos por la sociedad, por la sociedad, fue la primera vez en veinticinco años que yo me sentía apoyada y contenida por la sociedad, nunca antes, porque no se habló... y velamos a mi hermano, aunque no hayan sido los restos, en ese momento sentimos que estábamos velando a mi hermano (Marta).*

Podemos interpretar que el hecho de que la exhumación y recuperación de los cuerpos sean centrales para que operen mecanismos de *reparación y reintegración*, puede

deberse no sólo a que el cuerpo representa la muerte en sí, sino también al hecho de que la exhumación, la cual significa desenterrar y sacar a luz, implique un acto de limpieza, pureza de la tortura, regreso a un orden anterior: "Si la impureza es la materia fuera de sitio, debemos acercarnos a ella a través del orden" (Douglas 1973:60). Dice Douglas en su análisis sobre las ideas primitivas acerca de la contaminación, que la idea de suciedad implica algo que está fuera de lugar (ibíd.). El cuerpo del *desaparecido* está o ha estado durante muchos años fuera de lugar: *lo han tirado por ahí, como un perro*. También, lo poco claro o contradictorio, dice Douglas, tiende a ser considerado como ritualmente sucio: "la paradoja final de la búsqueda de la pureza reside en su intento de obligar a la experiencia a que entre dentro de las categorías de la no-contradicción" (1973:217). Lo poco claro es lo sucio. Turner caracteriza así a los neófitos ndembu, sujetos liminales del ritual de circuncisión, como sujetos transaccionales que son ritualmente contaminantes (1997:108). Habíamos visto cómo los *desaparecidos* son personas liminales, paradójicas, contradictorias, son y no son, al mismo tiempo. Si bien no han sido los *desaparecidos* los que tienen calidad de impureza, lo es el contexto en el cual están, por lo tanto el hecho de que el cuerpo del *desaparecido* sea encontrado, salga a la luz, represente la muerte, deje de ser un sujeto paradójico, y que pueda ser colocado en *donde corresponde estar*, puede implicar un acto de pureza.

Dice Douglas que los ritos primitivos de contaminación están de algún modo conectados con la moral. Así, muchas veces los ritos de purificación cumplen la función de revertir, restituir las faltas morales. No por nada Cohen, cuando habla de las respuestas disponibles para las sociedades que enfrentan abusos de derechos humanos cometidos por regímenes anteriores, llama *purificación* a la sanción colectiva que tiene como objetivo la remoción de cargos o degradación de los oficiales militares.

Esta limpieza a través de la exhumación y del regreso del *cuerpo* a los familiares, es decir, este ordenamiento de la realidad, puede implicar algún tipo de restitución, de reparación de lo dañado<sup>49</sup>:

*[...] Como que el mundo se nos había dado vuelta, fue muy importante, yo me siento deudora, con otras madres que no han tenido este privilegio [...] como que volvía mi hijo a mis brazos [...] sentía... una revancha, es decir, volvía a mis brazos y lo rescataba [...] Yo siento que la rescaté, que luché por él y lo rescaté en lo que podía rescatarlo, lógicamente (Haydée).*

Puede ser ésta otra razón -además de la realización de los rituales de luto que permiten el reajuste a los cambios producidos en la estructura de las relaciones sociales- por la cual sean los familiares que pudieron recuperar el cuerpo, quienes muestren una actitud más positiva hacia la idea de *reparación* y *reintegración* en la sociedad.

### ***De eso no se habla***

La prisión, la tortura y la desaparición constituyeron hechos traumáticos en la vida de los familiares. Teniendo en cuenta esto y el estado ambiguo y paradójico de la persona *desaparecida*, no nos debe llamar la atención, que al *desaparecido* no se lo suele nombrar:

*[...] Además el que tampoco por ahí me ayuda mucho con el tema es Eduardo, que se recontra cerró. Eduardo es una cosa que prácticamente nunca volvimos a hablar del tema. Es más cuando yo le cuento algo él me saca la conversación, de protector, a veces es al revés porque vos lo que querés es hablar del tema [...] A otra que la tienen callada pobre es a mi vieja, porque cada vez que dice algo alguno la calla (Silvia Ollero).*

*[...] Durante muchos años, muchos años, evitaba hablar. De pronto había gente que no sabía nada y me preguntaba y yo no contestaba nada. Contestaba con evasivas, viste como quién trata de correr el tema (Ana).*

---

<sup>49</sup> No nos olvidemos que la recuperación de los cuerpos viene acompañada por información sobre la muerte, por eso, muchas veces " Más allá de la necesidad de recuperar los cuerpos se trata de una intensa voluntad de búsqueda de rescatar la historia de ese individuo" (Catela "2001:126).

Una vez más, las categorías que utilicé anteriormente nos sirven para entender las actitudes de los familiares ya que en general es cuando se encuentran en un estado de *liminalidad superada* (o transitoria en algunos casos), que el *desaparecido* aparece en las conversaciones cotidianas. Así lo manifiestan, por ejemplo los hermanos Lajas después de la exhumación del supuesto cuerpo de Carlos. Marta recién después de la exhumación le contó a su mejor amiga que tenía un hermano desaparecido. Daniel sostiene que si se hubieran enterado de la muerte en la época en que *desapareció*, lo hubiera "dado al público". De esta manera el *desaparecido*, en tanto implica una muerte desatendida, no suele ser nombrado en la sociedad de una manera individual, personificada:

*[...] Atiendo y me dicen "¿Silvia Lajas? "Si", le digo, "¿usted es hermana de Carlos Lajas?" Cuando me dijo así, me senté porque después de veinticinco años era la primera vez que alguien nombraba a mi hermano, después de tanto buscarlo (Silvia Lajas).*

Habíamos dicho también que cuando se produce por parte de los familiares un acercamiento a la muerte y a los procesos de duelo desde lo extraempírico, estas apreciaciones no suelen compartirse. La entrevista etnográfica, al igual que lo fue la exhumación de Carlos descrita anteriormente, no solo es el ámbito donde se nombra lo que no suele ser nombrado sino que es el lugar donde se comparte y se comenta lo que nunca se comentó:

*[...] Es muy raro lo que digo acá, es muy raro... pero yo esto no se lo digo a cualquiera, puedo hablar con alguien que siento que me va a entender... y ustedes los antropólogos saben de eso (Haydée).*

Diego también cuenta en la entrevista experiencias que nunca le contó a nadie:

*[...] Y una cosa curiosa que no le conté a nadie es que yo repetidas veces soñé que volvía y nunca más soñé que volvía desde que lo recuperamos, aparte de que todos sabíamos que estaba muerto, pero mirá que yo durante años lo soñé por lo menos dos veces por año, y desde el año pasado nunca más lo soñé (Diego).*

César manifiesta que no tuvo el cien por ciento de solidaridad de y con la familia ya que para evitar que sufrieran no compartía sus sentimientos con ellos. Así nos cuenta que en la época en que buscaba información sobre su hija, venía de la ESMA a las cuatro de la mañana, luego de hacer averiguaciones, entraba a la avenida General Paz y paraba el coche en un lugar desde donde veía dónde estuvo detenida la hija. Allí, dice, se quedaba un rato llorando, tranquilito y se desahogaba.

Como dice Ana, son los rituales mortuorios los que permiten compartir el dolor, y alivian:

*[...] Yo creo que cada uno lloró en silencio. Entonces justamente el velorio te aliviana, el compartir el dolor... y bueno es otra cosa (Ana).*

Es importante rescatar en las entrevistas un espacio social donde los familiares se desahogan, se refieren a cosas que no hablan con nadie y comparten su dolor. En este sentido, y dado que soy una persona ajena a su entorno familiar, podemos ver en las entrevistas una función reparadora que contribuiría a lo que Turner llama la acción de desagravio dentro del drama social. César no comparte cosas con el resto de la familia para no causarles dolor, pero que sí puede compartir conmigo. Por ejemplo, las cartas que su hija le escribió, las tiene guardadas y escondidas en una caja, y en el contexto de la entrevista, las sacó y me las hizo leer en voz alta. También bajó de su cuarto un retrato de Inés, que no puede colgar en el comedor porque a su esposa le hace mal, y lo apoyó sobre la pared para contemplarlo durante la conversación:

- *Tita: Está medio torcido el marco ¿no?*

- *César: Sí lo voy a cambiar esto, el marco, todo, la voy a modificar.*

- *Tita: Si uno se pone a pensar que por tener una idea equivocada o no...*

- *César: me gustaría colgarla... (apoya el cuadro sobre la pared en lo alto).*

- *Tita: No, a mí no, en el recuerdo permanente, cuando me levanto cuando me acuesto, pero tenerla presente así no me dejaría hacer nada.*

- *César: La vamos a dejar un ratito con nosotros, andáte vos Tita* (apoya el cuadro entre la pared y el suelo).  
- *Tita: (La mira) Así como era de linda era de dulce* (Se va).

César comentó también que el rato que pasó conmigo fué el mejor momento del día y que debió tomarse un calmante porque quiso ser lo más auténtico posible, ya que con otra gente no llega a la profundidad que estaba llegando:

*[...] No estoy esquivando lo que yo podría esquivar si estoy hablando del tema con otra persona, [...] Te tengo que decir secretos a vos, secretos de familias* (César).

Cuando comencé mi trabajo de investigación, varias veces me cuestioné si valía la pena indagar en los familiares sobre una historia tan dura. Pero a medida que fui realizando las entrevistas me di cuenta lo importante que era para muchos familiares encontrar un espacio social para hablar de lo que sucedió y de cómo lo vivieron, especialmente donde se les daba lugar a que contaran cosas que no hubiesen compartido con nadie. Donde la muerte no se puede socializar, donde todo está oculto y enterrado, la entrevista actúa como un disparador que abre un claro en el camino y tiene un poder catártico notable.

## VII- Cuerpos en contacto

**Cuerpo:** Lo que tiene extensión limitada y produce impresión en nuestros sentidos por calidades que le son propias.// En el hombre y en los animales, materia orgánica que constituye sus diferentes partes (Diccionario Enciclopédico Espasa -Calpe, S.A. Madrid 1989).

**Persona:** Hombre o mujer cuyo nombre se ignora o se omite.// **Biolo.** [...] conjunto de células diferenciadas en tejidos, órganos y aparatos.// **Der.** Sujeto de derecho.// **Filos.** Supuesto inteligente (Diccionario Enciclopédico Espasa-Calpe, S.A. Madrid 1989).

*No habría espacio para mí, si yo no  
tuviese mi cuerpo.*

M. Merleau - Ponty.

## *Cuerpo y persona*

Si alguien le quita el cuerpo a una persona ¿sigue siendo una persona?<sup>50</sup>. En *Sociología y Antropología* (1971) Marcel Mauss nos invita en varios capítulos a reflexionar sobre la idea de persona, por un lado, y sobre la manera en que la persona hace uso de su cuerpo, por el otro. Para entender cómo se llega a formar nuestra idea de persona, una noción fundamentalmente cristiana, realiza un recorrido donde parte de la noción de persona como "máscara". Si bien, dice, el sentido original de la palabra latina es exclusivamente el de máscara, máscara ritual, máscara de antepasado, los romanos le crean un carácter personal de derecho. La persona (de la que queda excluido el esclavo) tiene nombre, personalidad, cuerpo, antepasados y bienes propios. Así, el hombre libre es propietario de su cuerpo. Entre los clásicos de la moral, griegos y latinos, le añadieron un sentido moral, el sentido jurídico. La persona es consciente, independiente, autónoma, libre y responsable. Son recién los cristianos quienes hacen de la persona moral una entidad física con carácter sagrado (ibíd.:326).

La persona a través del cristianismo tiene ya sustancia y forma, *cuerpo y alma*. Sin embargo, cuerpo y alma en el universo bíblico son una misma realidad que se escinde al llegar la muerte.

Luego, la noción de persona dice Mauss, sufre otra transformación, la categoría del "yo", de la conciencia. Así, mientras Kant hace de la conciencia individual, del carácter sagrado de la persona humana, la condición de la razón práctica, Fichte hace de la categoría del "yo" la condición de la conciencia, la condición de la ciencia de la razón pura (ibíd.:332).

---

<sup>50</sup> Milan Kundera. *La inmortalidad* (1999).

Seguidamente a esta reflexión, Mauss desarrolla las técnicas corporales, es decir, la forma en que los hombres hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional. La persona, dice, es educada en su forma de andar. La educación de las técnicas corporales consiste en adaptar el cuerpo a sus usos (1971:355) y se dividen y varían según la edad y el sexo por ejemplo, en cada sociedad determinada. Parece ser impensable para Mauss desarrollar la noción de persona sin hablar de las técnicas corporales, sin desarrollar de qué manera el hombre habita corporalmente la vida. Dado que el cuerpo es el primer instrumento del hombre y el más natural (ibíd.:342), es el objeto a través del cual aquel se presenta ante la sociedad como persona jurídica, moral, consciente. Cuerpo y persona, podemos entender, son impensables de forma separada.

En la sociedad occidental, la tradición judeo-cristiana opone la corporeidad al espíritu y reduce la muerte a la separación del alma del cuerpo. El alma abandonando su forma corporal permite el comienzo de la eternidad. Dice Jesús según el evangelio de Juan:

"El que cree en mí aunque muera vivirá. El que vive, el que cree en mí, no morirá para siempre" ( Juan, 11:25 ).

Pero en aquella eternidad los hombres y mujeres no viven como personas sino como ángeles:

"Cuando resuciten de la muerte, ya no se casarán hombres y mujeres sino que serán en el cielo como los ángeles" ( Marcos, 12:25).

Para los no creyentes la muerte no permite tal eternidad, la anulación del cuerpo es la anulación de cualquier tipo de existencia. Entonces, con o sin consuelo de la religión, es el cuerpo quien permite la permanencia, la existencia como personas. En el caso de los creyentes, la permanencia como personas bajo el "Reino de Dios":

"Dios no es un Dios de muertos, sino de vivos" (Marcos 12:27).

Así, para los cristianos, sólo en el Reino de Dios la persona es completamente libre, consciente independiente y responsable de sus actos.

Geertz, para considerar el conjunto de esquemas culturales que los balineses<sup>51</sup> usan para caracterizar a las personas, utiliza las distinciones que el filósofo y sociólogo Alfred Schutz realiza para entender las relaciones entre los individuos. Según las categorías de Schutz las personas son<sup>52</sup>:

1. "Asociadas". Personas que se encuentran en algún momento en la vida diaria y mantienen este tipo de relación de manera más o menos continua.
2. "Contemporáneas". Son aquellas que comparten un tiempo común pero no un espacio. No se conocen directamente pero pueden llegar indirectamente, a entrar en algún tipo de interacción.
3. "Predecesores" y "sucesores". Son individuos que no comparten un tiempo común y por lo tanto no pueden entrar en interacción. Pero los actos que unos cumplieron pueden llegar a tener alguna influencia en la vida de los otros.

Como las formas de designación de personas que utilizan los balineses, dice Geertz, son a partir de las relaciones sociales (según el orden de nacimiento, términos de parentesco, etc.) y acentúan y establecen la estandarización, idealización y generalización, es decir, formulaciones paradójicamente despersonalizantes (1997:322), este autor las aborda utilizando las categorías de relaciones schutzianas (aunque no deja de considerarlas relativas y difusas a los efectos empíricos).

Lo que me interesa remarcar de los trabajos de Mauss y Geertz es cómo abordan el tema de la noción de persona a partir de las relaciones sociales y cómo éstas se

---

<sup>51</sup> La Isla de Bali se ubica en Asia sudoriental.

entienden de una manera enteramente corporal. Es decir, los autores para hablar de personas, hablan de relaciones, de relaciones socialmente establecidas. La manera en que el individuo se ve a sí mismo y a los demás está determinada socialmente y es eso lo que los constituye como personas. Pero la relación social que una persona tiene con otra es enteramente corporal. Es decir, somos personas porque nos relacionamos con otras personas de la misma manera que ellos se relacionan con nosotros, y es el cuerpo el instrumento que permite esta relación o al menos el que la evidencia, el que la hace palpable ante los ojos de los demás. Como habíamos visto según Le Breton (1990), en las sociedades occidentales, a diferencia de las tradicionales de composición comunitaria donde el cuerpo se confunde con el cosmos la naturaleza y la comunidad, el cuerpo funciona como límite fronterizo que delimita entre los otros la presencia del sujeto. Lo que me interesa remarcar aquí es que es el cuerpo lo que permite que el individuo pertenezca a una categoría socialmente reconocida y pueda ubicarse espacialmente en la realidad social para habitar la vida o la muerte.

Entonces, sin el cuerpo que le proporcionara un rostro, como dice Le Breton, el hombre no existiría, "vivir consiste en reducir continuamente el mundo al cuerpo, la existencia del hombre es corporal" (Ibíd.:7). Pero dice también, "no es posible entender al hombre aisladamente del cuerpo, incluso luego de la muerte" (Ibíd.:34). Es decir, también es el cuerpo el que proporciona un rostro a la muerte. El hombre **habita corporalmente el espacio de la vida y la muerte**. Es el *cuerpo* lo que nos da un espacio en la sociedad y son "los cuerpos en contacto" los que nos posibilitan ser individuos "asociados" o "contemporáneos"; conscientes, independientes, autónomos, morales, con derechos y responsables de sus actos; y como seres que, no nos comportamos como ángeles en el cielo, sino como individuos que contraen matrimonio y procrean en el mundo de Dios, como lo dice la Biblia.

---

<sup>52</sup> Citado por Geertz (1997:302/303).

Los *desaparecidos* al no tener un cuerpo que los identifique como tales y que los ubique en la vida o en la muerte dentro de la sociedad, son susceptibles de ser vistos en categorías que los diferencian de la noción social de persona. Se precisa, entonces, que la muerte esté representada corporalmente. Por ello, como vimos en los capítulos anteriores, el cuerpo es el elemento común persistente en todos los rituales mortuorios y en todos los casos cumple la función fundamental de *símbolo dominante* en la realización del ritual.

Intento resaltar la idea del cuerpo como parte constitutiva y sustancial de la *persona* para que se comprenda, desde esta perspectiva, las condiciones que pudieron llegar a hacer que para muchos *familiares* el *desaparecido* posea atributos de un ser sobrenatural, poderoso y omnipresente que, como vimos, se presenta ante ellos con un cuerpo transfigurado y en una realidad extraempírica. De la misma manera, podemos entender la recuperación de los cuerpos de los *desaparecidos* como un hecho fundamental que les permite ubicarse en la realidad social de una manera clara y, por lo tanto, puede implicar para muchos familiares una reorganización categorial y un tipo de acercamiento reparatorio a la resolución del *drama social* vivido.

### *Con el cuerpo*

Como sostiene Merleau - Ponty (1975:111), "el cuerpo se sorprende a sí mismo desde el exterior, en acto de ejercer una función de conocimiento, trata de tocarse, tocando, bosqueja una especie de reflexión". Y en este acto de reflexión, después de las exhumaciones realizadas, me persiguió la idea de que *mi cuerpo*, paradójicamente, había estado en el lugar de "los muertos". Al igual que en la descripción que hace Lévi- Strauss

de la caza de águila de los hidatsa<sup>53</sup>, me convertí no tanto en cazador y pieza de caza, sino, podríamos decir en investigador y objeto investigado al mismo tiempo. Y allí abajo, dentro de las fosas, en un acto de conocimiento, tratando de tocar, tocando, sentí que di con mi cuerpo todo de mí para contribuir a una causa elemental en la vida de algunos familiares. Esto es, devolver un cuerpo y un nombre a aquellos sujetos que necesitan desesperadamente enfrentar la muerte como corresponde: realizando los rituales necesarios para ello.

Tanto las entrevistas como las exhumaciones realizadas y mi actuación de azafata en un velatorio tradicional, fueron acontecimientos en los cuales me sentí "corporalmente afectada y comprometida". Es decir, me fue necesario atravesar "con todo el cuerpo" la experiencia trágica vivida por los *familiares* para comprender las extraordinarias actitudes que desplegaron en respuesta a sus necesidades. Como dice Lévi-Strauss "se necesita mucha ingenuidad o mucha mala fe para pensar que los hombres eligen sus creencias independientemente de su condición" (1997:153). Por lo tanto mi cuerpo se convirtió en un crisol de angustias y satisfacciones que hacía su cauce en momentos esporádicos, cuando me sentía corporalmente alejada de mis interlocutores y donde las sesiones de terapia jugaron un rol importante como depósito de tensión.

Inmersa entonces en una comunidad de familiares que vive embebida en creencias más que en realidades empíricas, en el transcurso de la investigación no pude evitar mantenerme al margen de aquel mundo extraempírico, al cual me invitaban los familiares con sus declaraciones.

Julia, en una de las entrevistas donde refirió que había recurrido a videntes, me confesó:

---

<sup>53</sup> El ritual de caza de águila de los hidatsa (población de la costa noroccidental América del Norte) es explicado por Lévi-Strauss en su libro "El Pensamiento Salvaje" (1997). Los hidatsa cazan las águilas ocultándose en fosas, donde el águila es atraída por un cebo, y el cazador la atrapa con sus manos y la estrangula. Lo paradójico es que el hombre, como dice este autor, es la trampa, pero para ser la trampa necesita descender a una fosa, o sea asumir la posición del animal entrampado, ser a la vez cazador y pieza de caza.

*[...] Hasta esa época yo era absolutamente positivista y absolutamente no creyente en estas cuestiones, me burlaba mucho de mi amiga, y sin embargo fui, y causó un efecto en mí en ese momento (Julia).*

Puede llegar a resultar paradójico que utilice las palabras de un *familiar* para explicar mis propias creencias con respecto al tema, ya que en lo personal no he sido directamente afectada por la *desaparición* de personas. Pero, en palabras de Julia, a pesar de considerarme absolutamente positivista y no creyente en esas cuestiones, no puedo negar que situaciones por las que he atravesado, desbordaron los límites de mi marco de comprensión. Me limitaré a un ejemplo: señalé en los capítulos precedentes que junto con el EAAF y el equipo de investigación del Museo de Antropología de Córdoba, exhumé en un cementerio de esta ciudad el supuesto cuerpo de Carlos Lajas, con la presencia de los familiares. Dos semanas más tarde volví a viajar a Córdoba para entrevistar a los hermanos de Carlos: Silvia, Marta y Daniel. Inmediatamente después de entrevistar a Silvia, fui al Museo de Antropología, donde dos amigas (Mariana y Laura) estaban todavía trabajando el caso Lajas en pruebas de laboratorio. Mientras depositaban de forma anatómica sobre una mesa los huesos del cuerpo exhumado para sacar fotografías, comenté a mis compañeras que me sentía exhausta, ya que venía de tener una entrevista con la hermana de Carlos, y me había manifestado reiteradas veces que su hermano se había comunicado con ella de forma consecutiva, por lo que había un montón de indicios que le daban la plena seguridad de que el cuerpo que estábamos analizando en el laboratorio era el que ella buscaba:

*[...] Yo te vuelvo a repetir, si en febrero viene Darío y me dice, "no es tu hermano" yo le digo "no, hiciste mal las cosas, hacé otro ADN, ese es mi hermano". Yo sé que es mi hermano, porque sino él no hubiese hecho todo esto para que lo encontremos (Silvia Lajas).*

Eran ya las ocho de la noche y en el museo no quedaba nadie más que nosotras tres. Todas las luces estaban apagadas, salvo la del laboratorio que enfocaba en un esqueleto de plástico blanco, utilizado por las chicas como referencia para clasificar los huesos. Mientras expresábamos nuestros deseos de que fuera ése el cuerpo de Carlos reflexionábamos, a partir de las evidencias, sobre su identidad. De pronto y como por arte de magia, la radio que Mariana había apagado tres horas antes, se encendió para acompañarnos con una canción, que por la singularidad de su melodía parecía querer ambientarnos en la época de la Dictadura.

Atónitas y desesperadamente desconcertadas, miramos la radio, nos miramos entre nosotras, miramos al cuerpo sobre la mesa, y nos volvimos a mirar. "Te creo Carlos", murmuré para mis adentros, "no se te ocurra darme otra señal, porque soy capaz de morirme de un infarto".

Cuando volví a Buenos Aires, no hice más que contar lo sucedido a mis familiares y amigos, como un hecho anecdótico "de pura casualidad". Sin embargo, no puedo dejar de considerar que la experiencia etnográfica, el contacto "cuerpo a cuerpo" ya sea con familiares o con los cuerpos de los *desaparecidos*, ha impactado en mí profundamente, dejando huellas indelebles.

Dice Merleau- Ponty que nuestro cuerpo es un nudo de significaciones vivientes que van hacia su equilibrio (1975:168). Indudablemente, después de esta experiencia etnográfica, experiencia plenamente corpórea, no habito la vida ni me acerco a la muerte desde el mismo lugar en que lo hacía.

## **Conclusiones**

La comunidad herero<sup>54</sup> usa la palabra *ondiro*, **muerte**, para designar un espacio delimitado, en el cual la muerte es habitada por deudos y visitantes. Es decir, la misma palabra muerte implica un espacio físico y un momento social. De esta manera la gente "va a la muerte", "va a llorar la muerte", "va a saludar a la muerte" (Durham 2002:157).

Como observamos en los capítulos precedentes, la falta de un cuerpo que represente la muerte, que pueda ser colocada en un espacio físico y permita la realización de rituales de luto, contribuyendo a la elaboración del duelo, provoca un acercamiento a la muerte que denominé *muerte desatendida*. En efecto, aquí se carece de espacio o lugar donde al muerto y a los deudos se los pueda "atender". Es decir, ésta no es vivida ni habitada, la muerte no implica un espacio físico ni un momento social al cual se pueda ir, "no se puede ir a la muerte".

Al permanecer el *desaparecido* al margen, al límite de lo que podría ser pero no es, no se realizan las fases de agregación que concluyen el ritual de paso, que implica en la muerte, que el muerto se integre en el mundo de los muertos y el deudo se reintegre adecuadamente en la vida social cuando hubo un quiebre en las relaciones sociales. Por otro lado, al no tener un cuerpo que lo ubique espacialmente en la vida o en la muerte dentro de la sociedad, el *desaparecido* no está en ningún lugar, o está en todos lados al mismo tiempo. Es susceptible entonces de ser visto como un ser poderoso, omnipresente, que así como da respuestas y abre caminos de búsqueda, en muchos casos genera intranquilidad. El *desaparecido* es un "sin cuerpo" esto es, un ángel, fantasma, espíritu o dios que como se mencionó, se presenta ante los familiares con un cuerpo transfigurado, en un nivel de realidad extraempírica.

---

<sup>54</sup> Herero es una de las minorías étnicas de Botswana, República situada en África del Sur.

Entonces, ante una situación extraordinaria, impensable, que es la *desaparición de personas*, se producen respuestas extraordinarias, que intentan explicar la realidad. Estas respuestas son coherentes dentro del contexto en que son suscitadas, ya que el desorden provocado en la Dictadura propone un orden a nivel extraempírico cuando la realidad común no se puede ordenar con los esquemas conocidos. Como dice Elias (1989: 12) "no existe idea, por extraña que parezca que los hombres no estén dispuestos a creer con profunda devoción" para que les den respuestas a una realidad inexplicable y alivio a sus miedos e incertidumbre.

Entonces, las expectativas de los familiares se mueven como un péndulo que oscila entre la vida y la muerte. Si bien en las entrevistas la primera reacción de los interlocutores era rechazar la idea de que el *desaparecido* estuviera vivo, a medida avanzaba la conversación, quedaba en evidencia en muchos casos la esperanza de vida, aunque sea remota, o la inquietante duda. Al *desaparecido* se lo busca muerto y se lo busca vivo al mismo tiempo y las expectativas se dirigen hacia ambos lados.

Y cuando aquellos familiares que están en el umbral entre la vida y la muerte luchan por salirse de él, al individuo se le proponen nuevos espacios de la realidad para explicar lo inexplicable. La realidad se abre, para buscar aquello que se pueda llegar a habitar en algún momento.

Entonces podemos ver cómo las situaciones límites en estos casos hacen que el acercamiento o no a la muerte genere actitudes y prácticas que no entran en el marco de la normalidad o de lo socialmente establecido. Este tipo de prácticas performativas o perspectivas religiosas que se asimilan a las circunstancias, no trascienden en general el ámbito de lo privado. Si hay, por ejemplo, un acercamiento a la muerte del *desaparecido* a través de sueños, apariciones, o visiones, no se manifiesta públicamente y, solamente "hay una muerte verdadera cuando socialmente se la reconoce" (Thomas 1993:24).

Es por eso que cuando algún indicio de la realidad empírica produce un acercamiento al conocimiento de la muerte, la rectificación de ésta produce alivio y tranquilidad, y muchas veces, tristeza y alegría al mismo tiempo.

Dentro de la necesidad del orden, está la necesidad de clasificar, y cuando como dice Sahlins (1988), las categorías culturales están sometidas a riesgos empíricos y aparece una categoría de muerte que no se la sabe nombrar y un tipo de deudo que no tiene un espacio social para su reconocimiento, son la acción y los sujetos históricos quienes construyen creativa y pragmáticamente los valores vigentes. Así, la categoría de *desaparecido*, que en principio entraba en lo interestructural, es decir, aquella persona que no podía insertarse en una categoría socialmente reconocida, se fue transformando en un símbolo que por consenso social representa un hecho trágico y particular en la historia argentina. La existencia de la palabra *desaparecido* hoy nos remite al pasado y nos hace pensar en el presente. Decimos *desaparecidos* y asociamos palabras tales como lucha, represión, violencia, terrorismo, tortura, militancia, militar, guerrilla, subversión, ideales, esperanza, Madres de Plaza de Mayo, etc.

Cuando hay algo que no se puede explicar, que no tiene un nombre y definición clara, aparece la palabra *desaparecido*. ¿Es un muerto? No ¿Es un vivo? Tampoco. Es un *desaparecido*. Así, como dice Sahlins, los conceptos básicos pasan por sucesivas etapas de combinación y recombinación produciendo en ese proceso términos originales y sintéticos (ibíd.). Los *desaparecidos*, hoy hacen referencia a aquellos que están eternamente ocultos, sustraídos de la realidad compartida. El *desaparecido* no es la muerte, por el contrario, es lo inhabitado, es "el no lugar".

Al ser "el no lugar", el *desaparecido* como sujeto liminal está representado en espacios liminales. Los monumentos que los representan, el Parque de la Memoria, la marcha de los jueves de las Madres de Plaza de Mayo, los rituales en el río etc, son

espacios colectivos donde se recuerda un hecho colectivo. En estos espacios que clasifiqué como liminales, no se representa la muerte o por lo menos la muerte personificada, individual, sino que implica una muerte colectiva, y por lo tanto, *desatendida*. Estos espacios sociales transforman un problema individual en una cuestión colectiva, en una *communitas* que inscribe a los *desaparecidos* con una identidad común y permite se refuerzan los lazos de solidaridad entre miembros de diferentes familias que pasaron por la misma situación.

Entonces, muchos de estos rituales refuerzan el espacio liminal demarcando públicamente el estado social del *desaparecido* dentro de esta clase.

Otros rituales remiten a otro tipo de clasificación. El intento de enterrar simbólicamente al *desaparecido* en un cementerio, por ejemplo, implica un acercamiento a la muerte, un deseo de que el *desaparecido* se clasifique como muerto y no como persona liminal.

Habíamos visto cómo, más allá de las diferencias culturales que hacen que los rituales mortuorios tengan formas de realización y objetivos específicos, la presencia del cuerpo es clave para que se supere la muerte y se realicen las actividades concernientes al luto. Se necesita que la muerte esté representada corporalmente para que sea asumida y para que la sociedad responda adecuadamente en la acción, a esta realidad. Una vez que se tiene el cuerpo, hay lugar donde la muerte se puede habitar, ya que como vimos, el cuerpo es el símbolo dominante que guía la acción. Por un lado, expresa a la muerte en sí y provoca sentimientos asociados a ello. Por el otro, especifica claramente las categorías de deudo en las que se encuentran los familiares y propone caminos de comunicación a través de la acción ritual. En muchos casos, sólo el encuentro de los cuerpos permite una reconfiguración categorial. La muerte ya no está perdida en la categoría *desaparición* sino que toma un primer lugar en la forma de enunciación. Hay un cuerpo, un lugar en el cual

éste habita, un espacio de reunión social y un lugar donde las categorías *muerto* y *deudo*, y todas las relaciones sociales que ellas implican, puedan hacerse públicas.

La recuperación del cuerpo a través de las exhumaciones, que muchas veces incluye información sobre lo acontecido, no sólo implica un acercamiento claro a la muerte, sino un rescate de la historia del individuo y de nuestra historia social. De esta manera, tanto la vigencia del término *desaparición* como la exhumación e identificación de los cuerpos, contribuyen de manera única en la interminable reconstrucción de la memoria colectiva de los argentinos.

En la Introducción aclaré que mi análisis no pretendía hacer generalizaciones. Sin embargo, he hecho algún tipo de generalización entre mis interlocutores al crear categorías que me sirvieron para clasificar sus actitudes con respecto a la muerte. Percibí por ejemplo, que quienes no han recuperado el cuerpo, no tienen posibilidad de encontrarlo o no les interesa hacerlo, se encuentran en un estado de **liminalidad constante** dentro del proceso ritual, donde el estado de ambigüedad y paradoja no permite que los individuos se enfrenten a la muerte de una manera clara. Están también quienes se encuentran dentro del estado de **liminalidad como transición**, aquellos que si bien no recuperaron el cuerpo y no pudieron cerrar el ciclo del ritual de paso, tienen un acercamiento claro a la muerte e intentan, con la búsqueda del cuerpo por ejemplo, salirse del estado de liminalidad. Por último, están quienes ubiqué en la categoría que llamé **liminalidad superada**, o sea, aquellos que han encontrado el cuerpo y pudieron realizar los rituales de agregación luego de la fase liminal.

Consideré también, a partir de estas categorías, una posible retroalimentación entre proceso ritual y drama social. De esta manera, el constante estado de liminalidad del proceso ritual podría alimentar lo que Turner llama la *fase de crisis creciente* y, por el

contrario, la recuperación del cuerpo y todo lo que implica la identificación o la reconstrucción de lo sucedido, contribuyen a la reparación, ajuste y reintegración. Por lo tanto, consideré al proceso de exhumación como parte del proceso ritual que: 1) tiene el efecto de purificar simbólicamente el contexto en el cual el *desaparecido* fue contaminado, 2) abre caminos de comunicación y, 3) permite que se realicen las fases sucesivas en lo relativo a los rituales de paso.

Entonces, si bien mi acercamiento a la problemática de la muerte en el caso de los familiares de *desaparecidos* no intentó hacer generalizaciones, traté de asociar determinadas conductas a determinadas condiciones, por lo que marqué una diferencia entre quienes recuperaron el cuerpo de su familiar y quienes no lo hicieron. Me interesaría, sin embargo, realizar un cierre a partir de líneas de apertura para futuras investigaciones.

Por un lado, en lo que concierne al grupo de familiares que he entrevistado, sería interesante analizar si fueron las condiciones socio-históricas que mantienen al *desaparecido* en una categoría de ambigüedad, las que hicieron que aquellos familiares que no tienen la posibilidad de encontrar el cuerpo, no hayan buscado un sustituto de éste como símbolo dominante que guíe la acción ritual, en lo que respecta a los rituales mortuorios.

Por otro lado, habría que preguntarse en qué medida se pueden hacer generalizaciones en estos casos especiales y si es necesario abarcar una comunidad mayor de familiares que pueda llegar a servir como muestra representativa que indique patrones comunes de comportamiento. De la misma manera, habría que realizar comparaciones con otras sociedades o situaciones en que los individuos se han tenido que enfrentar a la *muerte sin cuerpo*, para reducir los comportamientos a modelos universales, siempre y cuando se asuma el carácter contingente de las estructuras. "Los problemas, siendo existenciales son universales; sus soluciones, siendo humanas son diversas" (Geertz, 1997:300). Es decir, en tanto lo universal parece ser la importancia de la presencia del cuerpo en los rituales

mortuorios, sería interesante indagar en los diferentes modos en que diferentes grupos sociales responden a estas situaciones límites.

En lo que respecta al caso de la Argentina, esta tesis abriría un espacio para explorar no sólo prácticas de comportamiento que demarquen una forma particular de llevar a cabo los rituales de luto y duelo, sino profundizar en su historia política en cuanto al trato, la desaparición y la profanación de cuerpos (ya sea de próceres u otros personajes ilustres, muertos en combate, etc.). De esta manera podríamos abrir caminos de indagación para entender cómo el acercamiento a la *Muerte* el *Cuerpo* y el *Ritual* nos diferencia tanto como nos identifica.

## Bibliografía

**Alarcón, M.** "Los Pioneros". *Todo es Historia (Muertes velatorios y entierros)*. 424:5052. 2002.

**Ariès, P.** *La muerte en occidente*. Barcelona. Editorial Argos Vergara, S.A. 1982.  
----- *El hombre ante la muerte*. Madrid. Taurus Ediciones. 1984.

**Barley, N.** *Bailando sobre la tumba*. Barcelona. Editorial Anagrama. 2000.

**Braun de Dunayevich, J. y M. Pelento.** "IV. Las Vicisitudes de la pulsión de saber en ciertos duelos especiales". En: *Violencia de Estado y Psicoanálisis*. Jaine Puget y Rene Kaës (compiladores). Buenos Aires. Centro Editor América Latina. 1991.

**Catela, L.** *No habrá flores en la Tumba del pasado. La experiencia de reconstrucción del mundo de los familiares de desaparecidos*. La Plata. Ediciones Al Margen. 2001.

**Cazeneuve, J.** *Sociología del rito*. Bs As, Amorrortu. 1971.

**Cohen, S.** "Crímenes estatales en regímenes previos: conocimiento, responsabilidad y decisiones políticas sobre el pasado". *Nueva Doctrina Penal*. 1997/B:557-608. Buenos Aires. Ediciones del Puerto. 1997.

**Cordeu, E.; E. Illia y B. Montevechio.** "El duelo y el luto. Etnología de los idearios de la muerte". *Runa. Archivo para las ciencias del hombre*. Instituto de Ciencias Antropológicas y Museo Etnográfico "J.B. Ambrosetti". Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. XXI:131-155 .Buenos Aires. 1994.

**Derrida, J.** *Espectros de Marx*. Madrid. Editorial Trotta, S.A. 1998.

**Di Stefano, R. y Z. Loris.** *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires. Grijalbo. 2000.

**Douglas, M.** *Pureza y Peligro*. España. Editorial Siglo XXI., S.A. 1973.

----- *Simbolos naturales*. Madrid. Alianza Editorial. 1978.

**Durham, D.** "Love and Jealousy in the Space of Death. *Ethnos*. 67(2) :155-180. 2002.

**Durkheim, E.** *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos aires. Editorial Schapire S.R.L. 1968 [1912].

**Dussel, I.; S. Finocchio y S. Gojman.** *Haciendo Memoria en el país de Nunca Más*. Buenos Aires. Editorial Eudeba. 1997.

**Freud, S.** "Duelo y Melancolía ".*Obras Completas. Tomo II*. Madrid. Editorial Biblioteca Nueva. 1981 [1915 -1917].

**Garaño, S. y W. Pertot** *La otra Juvenilia, Militancia y represión en el Colegio Nacional de Buenos Aires 1971-1986*. Buenos Aires. Editorial Biblos. 2002.

**Gennep, A. van.** *The rites of Passage*. London. The University of Chicago Press. 1960.

**Geertz, C.** *La interpretación de las culturas*. España. Gedisa Editorial. 1997.

**Hertz, R.** *La muerte. La mano derecha*. México. Alianza Editorial Mexicana. 1990.

**Homans, P.** *Symbolic Loss*. Chicago. The University of Chicago Press. 1995.

**Homero.** *La Odisea*. México. Editores Mexicanos Unidos. 1992.

**Kundera, M.** *La inmortalidad*. Barcelona. Edición en Fábula. Tusquets Editores, S.A. 1999.

**La Biblia.** Madrid. Edición Pastoral Latinoamericana. 1995.

**Le Breton, D.** *Antropología del cuerpo y Modernidad*. Buenos Aires. Nueva Visión. 2002.

**Lévi-Strauss, C.** *El pensamiento Salvaje*. México. Fondo de Cultura Económica. 1997.

----- *Tristes Trópicos*. Barcelona. Editorial Paidós. 1997.

**Malinowski, B.** *Magia, ciencia y religión*. Barcelona. Editorial Planeta- De Agostini, S.A. 1993.

----- *La vida sexual de los salvajes*. Madrid. Ediciones Morata. 1975.

**Mauss, M.** *Sociología y Antropología*. Madrid. Editorial Tecnos. 1971.

**Merleau-Ponty, M.** *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona. Ediciones Península. 1975.

**Otto, R.** *Lo Santo. Lo Racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid. Revista de Occidente. 1925.

**Salama, M.** *Tumbas anónimas. Informe sobre la identificación de restos de víctimas de la represión ilegal*. Buenos Aires. Catálogos Editora. 1992.

**Sahlins, M.** *Islas de Historia. La muerte del Capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. España. Gedisa Editorial. 1988.

**Sófocles.** *Antígona*. Madrid. Editorial Alba. 1998.

**Thomas, L.-V.** *La Muerte*. Barcelona. Ediciones Paidós. 1991.

----- *Antropología de La Muerte*. México. Fondo de Cultura Económica 1993.

**Turner, V.** *La selva de los símbolos*. Madrid. Siglo XXI Editores, S. A. 1997.

----- "Dramas sociales y metáforas rituales", en *Dramas, Fields, and Metaphors*. Ithaca. Cornell University Press, 1974: 23-59 (traducción de la cátedra de Teorías Antropológicas Contemporáneas. Cátedra Reynoso. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires).

----- *El proceso ritual*. Madrid. Taurus. 1998.

**Vecchioli, V.** *"Os Trábalos pela Memória". Um Esboço do Campo dos Direitos Humanos na Argentina através da Construção Social da Categoria de Vítima do Terrorismo do Estado.* Tesis (Maestría del Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social). Museu Nacional, UFRJ. Río de Janeiro. 2000.

**Informes :**

*Nunca Más. Informe de La Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas.* Buenos Aires. Eudeba. 1985.

*Informe del Equipo de Antropología Forense.* Buenos Aires. 1998.

**Leyes:**

Argentina. Ley 24.411. *Ley 24.411 de "Beneficio a las personas ausentes por desaparición forzada y a las fallecidas por el accionar de las fuerzas armadas".*

**Páginas en Internet:**

[www.abuelas.org](http://www.abuelas.org)

[www.desaparecidos.org](http://www.desaparecidos.org)

[www.desaparecidos.org.ar](http://www.desaparecidos.org.ar)

[www.madres.org](http://www.madres.org)

[www.nuncamas.org](http://www.nuncamas.org)

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
Dirección de Bibliotecas