

La otra materialidad: cuerpos y memoria en la vía pública

Anne Huffschmid

ENTRADA: VACIOS Y REPRESENTACIÓN

Cada muerte es una desaparición, la ausencia hiriente de un cuerpo vivo, una violencia que a veces raya en lo insoportable para quienes se quedan. El lugar, la fotografía, los objetos alguna vez conectados con el ser extinguido tienden a sustituir, cual metonimia, a este cuerpo desaparecido; el duelo busca sus representaciones, objetos y lugares se vuelven depositarios del recuerdo. Aunque no logremos comprender del todo este paso entre presencia y ausencia, aprendimos a convivir con el saber de su inevitabilidad. Lo que transgrede la frontera de lo tolerable es la desaparición de un cuerpo vivo que no muere sino aparentemente se desvanece, producto no de la ciclicidad de la vida, sino de su violenta e intencionada irrupción.

En este caso, la representación adquiere otros sentidos, no (sólo) de duelo sino de denuncia perpetua, no de cerrar sino de mantener abierto, de asignarle un lugar y *encarnar* de algún modo a este cuerpo que falta: se conserva (el recuerdo de) su rostro en fotografías, que se desgastan con el tiempo, se busca representar su incierta corporalidad. Un ejemplo de este tipo de representación son las “silhuetas”, creación colectiva que cobró súbita presencia en la vía pública de la capital argentina, a finales de la última dictadura, en el año de 1983. El significado de estas “silhuetas”, cuyo génesis como escenificación artística-política se reconstruye en un tomo compilado por Ana Longoni y Gustavo Bruzzone (2008), distaba de ser unívoco. Visibilizaban a lo ausente y lo concretizaban (por marcar el espacio

* Investigadora del Instituto de Estudios Latinoamericanos, de la Freie Universität Berlin, Alemania.

ocupado por este cuerpo), a la vez que representaban la incertidumbre, porque no eran fotos sino abstracciones sin rostro, aunque con caracterizaciones genéricas (la panza de una embarazada, la traza de un cuerpo infantil, unos bigotes) y sí conectadas con la materialidad concreta de los vivos: para cada silueta alguien tenía que *poner el cuerpo* para que se dibujara. Señalan Longoni y Bruzzone que hubo una discusión en torno al tipo de materialidad encarnada por estas “siluetas”, si eran la realización del “aura” de los desaparecidos, una suerte de “gesto mágico”, o más bien una puesta en escena que incluso recurría al recurso policiaco de dibujar la “silueta” de un cadáver.⁴ Como veremos más adelante, la disputa acerca si los desaparecidos deben ser imaginados como vivos o muertos, ha ocupado (y dividido) a algunos de los principales actores de la memoria en la Argentina.

Este texto se inscribe en el marco de una investigación cruzada entre disciplinas y regiones, acerca de lugares, sentidos y conflictos de memoria de la violencia política, la represión y el terrorismo de Estado, en la actualidad urbana de América Latina, concretamente, las ciudades de México y Buenos Aires.² El estudio pretende explorar y comprender los procesos de memoria social en torno a violencias como la desaparición forzada, en términos espaciales. En este capítulo, elaborado a invitación de los compiladores de la presente obra,³ me propongo esbozar algunas ideas, poniendo el énfasis en la experiencia argentina, en torno al cuerpo en la producción de los espacios memoriales.

CORPORALIDAD, ESPACIOS Y PROCESOS DE MEMORIA

De entrada, quisiera plantear la sencilla premisa que los cuerpos, tanto su “estar ahí” como el relato de su experiencia, contribuyen a la significación

⁴ Longoni y Bruzzone señalan que al principio el grupo de madres se oponía a que las siluetas estuvieran pintadas en el piso, “debían estar de pie, erguidas, nunca yaciendo acostados” (Longoni y Bruzzone, 2008: 35).

² El estudio se realiza en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Freie Universität Berlin bajo el título de “Memoria en la Megacuidad” y cuenta con financiamiento de la Fundación Fritz Thyssen.

³ Agradezco a Miguel Ángel Aguilar y Alicia Lindón la honrosa invitación al Coloquio Internacional “Geografías, cuerpos y emociones”, y también a Paula Soto y Miguel Ángel Aguilar por pensar que estas páginas puedan brindar algún aporte a la reflexión que buscan articular en este libro.

de los *lugares* de memoria⁴ y su conversión en *espacios* públicos,⁵ constituyentes de las topografías de sentido de nuestro presente urbano. Y no lo hacen sólo en tanto cuerpos vulnerables y victimizados, sino también como cuerpos articulados, actuantes, expresivos y significantes. Son receptores y a la vez productores de espacio, depositario de memorias (del dolor, de límite) pero también dispositivo de experiencia y narración.

Para pensar las posibles relaciones entre cuerpo, espacio y memoria creo útil situarlas desde tres ejes teóricos y conceptuales; las teorías del espacio, en primer lugar las elaboraciones de Henri Lefebvre sobre como el cuerpo también produce espacio (social); las teorías de la memoria que constatan que los cuerpos contribuyen a la producción de memoria (social) y, una historiografía cultural que explora la dimensión espacial de la historia y sus dispositivos de memoria.

En su tratado sobre la producción y productividad del espacio social, Henri Lefebvre nos recuerda esta otra espacialidad que es el cuerpo. Primero en su sentido más inmediato: “each living body is space and has its space, it produces itself in space and produces that space” (Lefebvre, 1991: 170); luego son las leyes y reglas del espacio que producen el (con)vivir de los cuerpos (“the laws of space (...) also govern the living body and the deployment of [its] energies”, *Ibidem*). No debemos entender entonces el espacio como un exterior o mero contexto del cuerpo, sino el primer espacio sería precisamente aquél formado por la “cambiante intersección” entre “mi cuerpo” y “los demás cuerpos” (Lefebvre, 1991: 184), una constelación de proximidad y distancias. Para Lefebvre es el cuerpo, vivo y vivido, que *anima* el espacio (social), a través de su uso y la vida misma, por así decirlo, en tanto “spatial and social signifying practice” (Lefebvre 1991: 137). En cada uno de los tres niveles de su multicitada triada, la compleja conceptualización de los niveles de producción espacial, el cuerpo juega un papel central: es el que *percibe* la materialidad del espacio, es el que *concibe* las leyes y los mecanismos del espacio y es el que *experimenta* y *significa* la

⁴ Prescindo aquí entrar al complejo debate por los *lieux de memoire* de Pierre Nora (1998), conceptualizados por el historiador francés más bien como producto de procesos de cristalización que de la conflictividad que aquí nos interesa y concierne; véase, para una visión crítica de la “aplicabilidad” de Nora en el pasado reciente de América Latina Allier Montaño (2008).

⁵ Para una conceptualización de espacio público en América Latina que trasciende la normatividad habermasiana y pone en su centro la fragmentación y las asimetrías de poder, véase Braig y Huffschmid (2009).

experiencia efectiva.⁶ De acuerdo con Lefebvre, lo corporal se caracteriza por su ambivalencia: Equivale por un lado a una instancia amenazada —se advierte su probable eliminación o mutilación por medio de la “aplanadora” modernizadora (abstracción, fragmentación)— mientras que por el otro funge como posible insurgencia ante la “alienación” capitalista, y se convierte en instancia productiva de materialidades, espacios y sentidos, en punto de partida y de destino (Lefebvre 1991: 194-195).⁷

En su libro *Erinnerungsräume*, espacios de la memoria (1999), que se ocupa diversas manifestaciones culturales de la memoria,⁸ la filóloga Aleida Assmann concibe el cuerpo como una suerte de superficie o tabla de la inscripción (*Schreibfläche*, Assmann, 1999: 245) de la memoria traumática que es ahí “inscrita” por medio del dolor. Es el encapsulamiento de una experiencia que no se ha podido racionalizar y significar, aquello que queda —en palabras de la escritora austriaca Ruth Klüger, sobreviviente del Holocausto— como “bala de plomo inoperable en el cuerpo” (Klüger, 2007: 138). Los teóricos más constructivistas de la memoria, entre ellos el psicólogo social Harald Welzer, autor de una “teoría comunicativa de la memoria” (2002),⁹ suelen sustituir esta figura de la inscripción indeleble, por la de la reescritura constante, entre capas y sobreposiciones de memoria y olvido, adaptando el recuerdo de lo pasado constantemente a las necesidades del

⁶ Como demuestra Christian Schmid (2005: 226-245), esta triada dista de ser una “simple” construcción dialéctica sino es determinada, no sin contradicciones, desde una doble perspectiva: en su vertiente fenomenológica se centra en la acción de los actores y su corporalidad-subjetividad (percibir, concebir, vivir/significar), por el otro, asume una perspectiva materialista que enfoca distintos procesos de producción (material, saber, significado).

⁷ Es interesante ver cómo la concepción lefebvriana del cuerpo se construye de manera ciertamente contradictoria: “the spatial body” una suerte de máquina consumidora de energía versus la impredecibilidad de una máquina humana (Lefebvre, 1991: 196); o también el cuerpo concebido por un lado sin esencialismos (“neither substance, nor entity, nor mechanism, nor flux, nor closed system” (*Idem.*) pero que por el otro se llega a pensar como una suerte de ancla o sinónimo de “verdad natural” (308).

⁸ Nos topamos aquí con la dificultad de la precisión conceptual en el traslado de un idioma a otro: El alemán ofrece dos designaciones, *Erinnerung* y *Gedächtnis*, que no equivalen exactamente a la distinción entre recuerdo y memoria, sino más bien distinguen dos modalidades de lo segundo: *Erinnerung* como sustantivización de un proceso activo (*erinnern*, recordar), *Gedächtnis* como una suerte de depósito de estos recuerdos. En este texto sólo hablaré, de manera genérica, de procesos, prácticas y lugares/espacios de *memoria*.

⁹ El enfoque de Welzer se distingue por proponer un cruce poco habitual, y muy fructífero, entre la psicología social que explora las elaboraciones colectivas y comunicativas de la memoria y los procesos neurológicos que determinan la capacidad individual de recordar lo vivido; en ambos procesos lo recordado equivale a un relato en permanente reconstrucción, que además incide en la reconfiguración del mismo aparato cerebral (Welzer, 2002).

presente. Desde esta perspectiva, las vivencias devienen experiencias por medio de la reflexión y el procesamiento comunicativo, una dinámica primordialmente discursiva. No obstante, ante lo que percibe como tentativa constructivista de la relativización de toda vivencia, Assmann advierte la vigencia de un borde: sostiene que el trauma no puede ser reconstruido a la medida y que “las palabras no pueden representar del todo la memoria-herida corporal” (Assmann, 1999: 260).⁴⁰ Y sin caer en la suposición esencialista del cuerpo como una instancia de “última verdad” de los procesos de memoria, creo útil suponer que *el cuerpo recuerda de otro modo*, fuera del ámbito de lo discursivo-comunicativo, aunque siempre conectado y conectable con él; el dolor también se calla o se habla.

Al mismo tiempo es factible pensar que, como sugiere Assmann, esta figura del recuerdo traumático inscrita en el cuerpo se opone justamente a su procesamiento en un proceso de memoria. Eso es porque la elaboración del recuerdo requiere tomar alguna distancia, temporal y afectiva, con lo vivido; en cambio, el cuerpo como depósito del dolor no admite el distanciamiento. “No se puede recordar lo que está presente en el presente, más bien uno lo encarna. En este sentido podemos concebir el trauma como una inscripción corporal opuesto a la memoria” (Assmann, 1999: 247). Estamos tratando entonces con la *encarnación* del dolor, como podría ser el caso de madres o abuelas de la Argentina, que lo conserva y dificulta su transformación.

Vale entonces preguntar si hacer memoria social, es decir, procesar y compartir lo acontecido en el espacio social (en interacción con otros y otras) equivale a recuperar o poner esta distancia afectiva, es decir *racionalizar* de algún modo, esta experiencia corporal. O, más bien, ¿pensar que estos cuerpos, una vez elaborada su condición de victimizados, puedan, contribuyen, ya desde otro lugar, a los procesos de significación social?

Sostiene el historiador Karl Schlögel que la historia como “narrativa de simultaneidades” (Schlögel, 2009: 504) se realiza, muchas veces calladamente, en y por medio del espacio (*history takes place*). Esta narrativa nos lleva a pensar en la “copresencia de los actores” (Schlögel, 2009: 10) que no sería otra cosa que la “copresencia” de los cuerpos, en el sentido de Goffmann, de interacciones más o menos focalizadas (el roce, el intercambio

⁴⁰ Estos y otros fragmentos, que fueron publicados originalmente en inglés o alemán y aparecen aquí en español, son traducidos por la autora de este capítulo.

de miradas, la producción conjunta). La historia configura entonces el espacio y en esta dimensión espacial podemos situar a la experiencia humana y por lo tanto corporal. Es a través del *cuerpo* que los seres sociales experimentan el espacio y la historia, lo corporal como experiencia y práctica situada, significado y significante.

Los cuerpos pueden ser considerados, entonces, piezas claves en las topografías de la memoria traumática. La primera asociación que nos viene a la mente al conectar corporalidad y memoria es, seguramente, la violencia que se ejerce *sobre* un cuerpo, en pasivo, y las huellas que quedan de ella en la carne, en la piel y en la psique. Sin embargo, en este capítulo no pretendo mirar en primer lugar, la inscripción de la violencia en el cuerpo victimizado, herido y violentado, y tampoco, al menos no como punto de fuga de estas notas, el vacío generado por su desaparición. Son las arquitecturas memoriales que buscan esta representación espacial de lo ausente. En un estudio comparativo entre dos espacios conmemorativos, del Parque de la Memoria en Buenos Aires y el Memorial por los judíos asesinados de Europa en Berlín, la autora Brigitte Sion contrapone la “concreción” de los nombres en Buenos Aires a la “abstracción” de las casi tres mil estelas lisas, impermeables, que conforman el memorial de Berlín. Argumenta Sion, críticamente, que el memorial de Berlín se ocuparía más de “la memoria viva de la experiencia individual” (Sion, 2008: 17), que del recuerdo de las violencias sufridas, y que con ello la actualidad se impondría a la conmemoración.⁴⁴ Yo propondría a pensar, en este punto, justamente lo contrario: que al brindar esta extraña experiencia espacial-corporal a sus visitantes que deambulan por los pasillos entre las estelas, el memorial de Berlín facilita un puente sensorial hacia otras dimensiones de la memoria social, conectando el cuerpo propio; vuelvo sobre ello en el último apartado de este texto.

Por ahora, me interesa mirar el cuerpo en tanto productor de memoria y sentido social, su exhibición y articulación en activo, y en público, en el contexto del conjunto de violencias institucionalizadas que son las “balas

⁴⁴ Sostiene Sion que el memorial del Holocausto brinda más bien un espacio de reflexión sobre la memoria, una suerte de meta-discurso en torno a “the ephemeral and fragile nature of memory as it is experienced in the present” (Sion, 2008: 171), que un espacio para el acto conmemorativo en sí. En cambio, yo sostengo que este anclaje en el presente, inevitable en cualquier escenificación memorial, tenga que obstaculizar el acto de recordar, aunque ciertamente de modos menos calculables.

de plomo inoperables” de nuestros pasados recientes. Ello presupone la premisa que el cuerpo logra comunicar —y también captar— un “algo” que los discursos (verbales, visuales o también espaciales) por si solos no logren transmitir, justo porque nos lleva hacia el terreno de lo afectivo y sensorial.¹² Guarda un saber específico, de que “algo” efectivamente “ha sido”, *ça a été*, como Barthes (1981) constató para la imagen fotográfica, un registro que por sus características materiales no puede ser (tan fácilmente) sustituido por otro.

Para este trabajo propongo pensar el cuerpo, en primer lugar, como una *materialidad*. Desde luego, una materialidad distinta a la de los sitios y huellas materiales que integran las topografías de la memoria (muros y piedra; ruinas y escombros; arquitectura y espacialidad urbana) pero también a las materialidades no-tangibles (discursos, imágenes, afectos) que conforman estas topografías. Porque los cuerpos ciertamente son materia tangible, aunque suave y vulnerable y sensible, sustancia vital incluso después de extinguida la vida, como son los restos humanos.¹³ Esta noción de materialidad está justamente en el centro de una arqueología contemporánea (Buchli y Lucas, 2004) que se ocupa, en algunas de sus vertientes, de los nexos entre culturas materiales y memoriales, procesos de memoria y las arqueologías del presente, entre ellos la antropología forense, que ya no busca reconstruir rasgos genéricos de una cultura sino más bien identificar a un ser específico, a base de huesos y calaveras. Desenterrar, reconstruir y *saber leer los huesos* equivale a un “acto arqueológico” que Buchli y Lucas caracterizan en general como un acto “incómodo”, que al “revelar lo que debería haber quedado invisible” (Buchli y Lucas, 2004: 14) perturba las establecidas coordenadas de tiempo y espacio. Encuentro pertinente,

¹² Rossana Reguillo, en su espléndida exposición ante el pleno del mencionado Coloquio, propuso distinguir tres ámbitos de las emociones: son experimentados *individualmente*, construidos *socialmente* y compartidos *culturalmente*. En sentido estricto, el presente trabajo se limita a una exploración de lo corporal y sensorial y no se ocupa de *la emoción* en sí.

¹³ Estos “restos” han jugado un papel central en las disputas memoriales, en la Argentina y también en México, entre quienes le apuestan a las excavaciones y los saberes forenses y quienes los rechazan rotundamente. Otro ejemplo, es la construcción del memorial para las víctimas de los atentados a las Torres Gemelas de Nueva York donde hubo una disputa reveladora sobre qué lugar asignarle a los restos de la vida humana; mientras que las autoridades querían incluir los más de mil “restos” no identificados en el dispositivo museográfico, los familiares de las víctimas no encontradas optaron por enterrar estos fragmentos en el “suelo sagrado” del memorial (*New York Times*, 1 de abril de 2011).

para nuestro tema, lo que los autores constatan en general para esta labor arqueológica de la materialización de lo ausente:

[As] Archaeologies of the contemporary past [...] focusing on the material, the non-discursive, they frequently engage with the unconstituted. Not simply the unsaid, but the unsayable - it lies outside the said, outside discourse. This does not mean it is not visible, not experienced, but all too often the experience is crowded by other hegemonic discourse (Buchli y Lucas, 2001: 12).

Recurrir a otras materialidades fuera de las discursivas-textuales —corporal en este caso, pero vale también para lo espacial o visual— implica entonces la posibilidad de acceder a lo “no-constituído”, lo que no tiene aún voz ni representación discursiva, instaurar una suerte de interferencia, una grieta o un exceso, en los discursos dominantes. En los procesos de memoria, estas grietas o excesos se producen por la no-linealidad entre presencia material y memoria (por ejemplo, en un memorial que nunca lo conmemora todo) o ausencia y olvido, como en los cuerpos sistemáticamente desaparecidos de los cuales, sin embargo, algunos reaparecen, sin que los asesinos lo pudieran controlar, y se convierten en *corpus delicti* (véase Buchli y Lucas, 2001: 81).

Es sobre todo la dimensión productiva y perturbadora del “cuerpo”, su ir y venir entre lo íntimo y lo público, su ser portador de vida y de muerte, su relación con el saber, el decir y el mirar, que me interesa explorar aquí. En las páginas que siguen quisiera plantear, a manera de interrogantes más que de conclusiones, tres dimensiones de lo corporal que encontré significativas en la relación entre memoria y espacio público:

Las memorias corporales en los lugares del terror: En los “sitios” son las experiencias y relatos de los testigos sobrevivientes que significan a los muros y restos materiales y buscan transmitir el extracto de estas experiencias a visitantes, en el caso de los sitios, o también a las escuchas jurídicas, en caso de los juicios. En este proceso, podríamos decir, los lugares generan distintas temperaturas emocionales: el “calor” del detalle del terror, la “cálidez” de la reapropiación; el relativo “frío” del análisis, del argumento jurídico o del arte abstracto.

El cuerpo de la madre: Las madres (u otros familiares) que exhiben su propia corporalidad como una contingencia de estos otros cuerpos ausentes,

producen un espacio público, anclada en una materialidad no-duradera, transmitida de viva voz y de “cuerpo en cuerpo”. Son portadoras de una memoria social en el sentido más propio de Maurice Halbwachs, ya que dependen de su *estar* (físicamente) *ahí*, y en conjunto, de lo que comuniquen “en vivo”, como lo han hecho a lo largo de más de 35 años. Se plantea la pregunta por cómo socializar esta memoria comunicativa, para que ya no dependa, en primer lugar, de la cada vez más precaria e incierta presencia de estos cuerpos.

Los otros cuerpos: Sostengo que es factible pensar que la visibilización (a través de los juicios y tribunales) de los represores, en su propia corporalidad, vulnerabilidad e impotencia, contribuye a humanizar y por ello reconfigurar el imaginario social de la victimización. Pone de manifiesto que hubo y hay distintos cuerpos en juego, no sólo el de la víctima sino también el del victimario, como asignatura social, producto de constelaciones políticas y disposiciones individuales, y que éstos también están expuestos a la transformación y a la historia.

MEMORIAS DEL CUERPO EN LOS LUGARES DE TERROR

De entrada, conviene advertir una tensión que no lograremos resolver en este trabajo: el carácter de lugar *público* que adquieren los sitios como los ex centros clandestinos de detención, en los procesos de museización que aquí nos conciernen, y su carácter de depositario de la dimensión *íntima* de los recuerdos, la de un cuerpo atormentado, al borde de su existencia. Cabe subrayar la certeza que “sólo los individuos —y no los grupos, las instituciones— recuerden” (Arfuch, 2000: 34), como sólo las personas, y no los colectivos, experimentan las sensaciones relacionadas con estos procesos: sufrir, sentir dolor, angustia o alivio. Pero al comunicar estas sensaciones se instituye un proceso social, al espacializar los recuerdos se vuelven sitios o *lugares*, accesibles y transitables por otros. No obstante, esta tensión marca un umbral intransitable entre el yo y la colectividad, que además es más compleja de lo que puede parecer a primera vista. Porque el recuerdo íntimo también se divide entre su despliegue social, el *testimonio* en distintos escenarios (documentales, jurídicos, ficcionales)¹⁴ y lo que

¹⁴ Leonor Arfuch ha trabajado la compleja dimensión social e incluso ficcional del “espacio biográfico” (2002).

de él permanece en la zona de lo intransferible y lo innombrable, incluyendo el derecho al silencio y al olvido.⁴⁵ En muchos de los sitios del terror esta parte transferible del recuerdo del testigo sobreviviente se socializa, ya no le pertenece solo a él, sino se convierte en voz o palabra significativa.⁴⁶ Lo que ahí se juega es la brecha entre el imperativo de tener que *significar* (el deber de memoria, del cual hablan muchos sobrevivientes) para otros y el *sinsentido* de la violencia vivida en carne propia. Visto así, queda claro que los sitios se cargan desde muy distintas emocionalidades: la que vuelve a recordar el dolor propio o de los próximos, y la de visitantes a quienes se les *relata* o *trasmite* el dolor ajeno.

Entre los cerca de 500 lugares que han funcionado como ex centros clandestinos de tortura, detención y exterminio, como se les llama en la Argentina actual, un par de decenas⁴⁷ se encuentran hoy en vías de “recuperación” y, son actualmente transformados en sitios o lugares de memoria.⁴⁸ El caso más emblemático es sin duda la Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA), ubicada en la zona norte de la capital, y ahí particularmente el Casino de Oficiales, que formaba el núcleo del ex centro clandestino de detención. El 24 de marzo de 2004, el 28 aniversario del golpe militar del 1976, el predio —en ese entonces aún en posesión del Ejército— fue declarado “Espacio para la memoria” por el ex presidente Néstor

⁴⁵ Hay un impresionante relato de Jorge Semprún que habla de su choque y extrañamiento al confrontarse, en un noticiero, con las imágenes del campo de concentración de Buchenwald donde él había estado. Constata asombrado la brecha entre “lo visto y lo vivido” (cit. en Didi-Huberman, 2007: 128) y el hecho de que, contra de lo que pudiera pensarse, lo filmado *excede* incluso lo recordado.

⁴⁶ Sobre todo en los ex-campos de concentración del nazismo, los sobrevivientes durante décadas han aportado su voz y presencia física a los sitios de memoria.

⁴⁷ Estas cifras provienen del semanario *Sur*, 11 de abril de 2010, pp. 30 y 31 (Red Federal de Sitios de Memoria); sin embargo, precisamente por el carácter “clandestino” de los centros y su constante transformación, es difícil establecer la certeza numérica. Para la ciudad de Buenos Aires el archivo Memoria Abierta armó un inventario detallado que abarca más de 200 lugares, marcas y señales, clasificados no por una tipología sino por su ubicación geográfica (Memoria Abierta, 2009).

⁴⁸ Cabe señalar que en México no hay ninguno espacio “recuperado” a pesar de que se documentan, desde la llamada “guerra sucia” de los años setenta, muchos cientos de desapariciones forzadas (www.comiteeureka.org.mx). Entre las cárceles clandestinas la más señalada por los sobrevivientes se ubica en el Campo Militar No. 1, en la capital mexicana. Uno de los escasos acercamientos a este lugar es el estudio, a base de testimonios, de Alicia de los Ríos (2012); véase también mis apuntes en torno al Campo Militar (Huffschnid, 2012a) y en general el tomo sobre las topografías urbanas de la memoria (Huffschnid y Durán, 2012). El lugar de memoria más emblemático en la Ciudad de México es sin duda la plaza de Tlatelolco; véase Huffschnid, 2010.

Kirchner, aunque tardó hasta finales de 2007 el desalojo completo por los militares.

Hubo en la ex-ESMA un largo debate de sí y, hasta qué punto, estos edificios “dicen algo” desde su propia materialidad (de edificación construida, de huellas tangibles); cómo se relaciona con la experiencia y memoria de los presos y sobrevivientes y de cómo “hacer hablar” esta materialidad. Concretamente, aquí se planteaba el dilema de hacer hablar un edificio camuflado como el Casino de Oficiales, de tres pisos, donde los militares llevaban a los secuestrados al sótano, los torturaban de manera sistemática, luego los acomodaban en un espacio llamado *capucha*, hasta trasladarlos a su destino final, casi siempre los vuelos de la muerte. Nada de eso se ve ni se intuye hoy ahí, el edificio se despliega ante la vista como una suerte de simulación espacial. Fue remodelado por primera vez en 1979, en vísperas de una visita internacional de inspección, haciendo desaparecer el elevador y luego las escaleras que llevaban al sótano. Lo que hoy se sabe del funcionamiento del edificio se debe casi exclusivamente al testimonio de las entre 150 y 200 personas que lograron sobrevivir el lugar (de un total de 5 mil presos). En su relato se basa la reconstrucción del funcionamiento del espacio y también el recorrido de las visitas guiadas, que se realizan aquí a partir de finales del 2007.⁴⁹

Hubo en el Casino de Oficiales una decisión museográfica de prescindir de cualquier recurso de reconstrucción o visualización y de obligar así al visitante a un ejercicio de imaginación, casi en abstracto. Es decir, se decidió no recrear ningún soporte espacial en los recintos principales generando así algo que Claudia Feld llama acertadamente un “poderoso vacío” (Feld, 2012). Tampoco se usan imágenes, ninguna fotografía facilita el traslado a este otro tiempo, sólo algunos planos con descripciones neutras explican las funciones y transformaciones del espacio. Lo único que se expone, como un dispositivo museográfico de extrema austeridad, es una serie de un total de 22 cédulas con testimonios de sobrevivientes. Estas fichas brindan al visitante un discurso altamente segmentado, integrado

⁴⁹ El guión del recorrido se elaboró entre los integrantes del equipo de guías, que en 2010 constaba de nueve personas; es un equipo profesional, con no más de dos visitas por semana cada uno, para “evitar el paseo turístico”. Relatan que como base de este guión sirvieron tanto los testimonios del primer juicio a la junta, en 1985, como también las conversaciones más recientes con sobrevivientes; entrevista 3 de abril de 2009, Buenos Aires, SO/AC. Todos los entrevistados son marcados no por su nombre sino por un código interno.

por fragmentos de una memoria primordialmente corporal: hablan del dolor causado por la venda o el antifaz, el calor o el frío extremo, la inmovilización, la prohibición de hablar, los tobillos lastimados por los grilletes.

No es casual, ni tampoco se debe a una deliberada estrategia por dramatizar el relato, que se recurra a lo que el cuerpo recuerde: como el cautiverio en condiciones de tabicamiento, es decir sin mirada, imposibilita la posterior recuperación de una memoria visual, éste obliga a recurrir a los recuerdos sensoriales, entre ellos las sonoras. Es esta dimensión del recuerdo en el “mundo de los sonidos” que fueron los centros clandestinos de detención que busca explorar el estudio realizado por Raul Minsburg y Analía Lutowics (2010). Identifican el oído como sentido vital para la sobrevivencia y orientación, agudizado justamente por la privación de la mirada. La experiencia auditiva, en todos sus matices, representa para los autores un valioso soporte para reconstruir la experiencia cotidiana en cautiverio, sobre todo en su dimensión espacial, pero también afectiva. Más allá del silencio forzado, se recolectan recuerdos sonoros tales como; el goteo de agua, los murmullos, el golpe de alguna barcaza contra un muelle, el canto de un pájaro, la voz de los guardias, los ruidos humanos emitidos por los demás; cercanía y distancias. Se tejen mapas sonoros y sensoriales, entre la experiencia íntima y los patrones colectivos, que permiten recrear el proceso de deshumanización que inicia con quitarles el sentido de la vista a los cautivos, pero también la terquedad del cuerpo ante su aniquilamiento.

Con la apertura de los juicios orales en 2009, en el marco de los procesos penales reabiertos por la justicia argentina desde el año 2005, los primeros testimonios que habían servido de base para las cédulas en la ESMA,²⁰ se complementan por nuevas declaraciones. Predominan ahí también las memorias corporales, sonoras, táctiles y olfáticas. Un ejemplo, entre tantos, es la declaración de Miguel d’Agostino, sobreviviente del ex centro clandestino de detención conocido como El Atlético.²¹ En su declaración del 29 de marzo de 2010 Miguel reconstruye, ante los jueces, fiscales y acusados, pero también ante el público oyente detrás del vidrio, minuciosamente el relato de sus 90 días en cautiverio que es sobre todo el relato de una expe-

²⁰ Estas primeras declaraciones de sobrevivientes datan de 1979 y 1984. Véase para la compleja relación entre testimonios y la elaboración de las cédulas la obra de Feld (2012).

²¹ Conocí a Miguel d’Agostino en junio de 2005, en un simposio compartido en Berlín. Desde este entonces nuestras constantes conversaciones han sido para mí una referencia indispensable para desentrañar el laberinto del recuerdo personal y su elaboración colectiva y pública.

riencia corporal: los ojos siempre vendados, tener que escuchar los gritos de los demás, el olor a carne quemada, a orina y excremento, la picana en el carne propia, la humedad permanente, respirar un aire mal ventilado, el no poder “cagar” en mucho tiempo. Y también recordó los gestos mínimos del cuerpo que resguardan algún grado de humanidad, una caricia o un susurro, golpetear un código o pasarse un pedacito de pan. En estos ejercicios testimoniales, que componen una suerte de micro-memoria y a la vez representan la voluntad de *recordar en público*, se reconstruye a mayor detalle las coordinadas de este lugar victimizador. Con ello se buscaba concretizar, naturalmente, en primer lugar la carga jurídica contra los represores implicados.²² Pero al mismo tiempo nos lleva a pensar que tal vez con ello, de algún modo, se logre restituir algo del control perdido, sobre el lugar y sobre el cuerpo propio. Es evidente que estos relatos significan el espacio. Pero, a decir de Miguel d’Agostino, esto mismo podría ser válido también al revés. Subrayó, en una de las muchas conversaciones sostenidas sobre el tema, “la necesidad de hacer verídico nuestro relato” y de la existencia de otro relato (material, espacial) “que supera el nuestro”.

Hace algunos años empezó a circular, para un público más general, otro registro corporal, éste sí visual, de la memoria del terror de la ESMA. Se trata de un conjunto de fotografías de 12 hombres y mujeres secuestrados, fotografiados por sus captores ya en cautiverio, y que fueron sacados de este centro clandestinamente por uno de sus presos, Víctor Bastera.²³

En las imágenes se ven cuerpos de hombres y mujeres, de distintas edades, con la mirada entre angustiada o apagada. Son fotografiados, se intuye, después de una o ya varias sesiones de tortura, algunos probablemente ya sin más esperanza que una muerte rápida. Son imágenes difíciles de soportar,

²² En el caso de este juicio, la causa del así llamado circuito represivo de ABO (Atlético-Banco-Olimpo) ya se dictó, en diciembre de 2010, una primera sentencia que declaró culpables 16 de 17 acusados; de ellos, 12 fueron condenados a cárcel perpetua y cuatro a 25 años en prisión. Para este juicio y en general el seguimiento de los procesos pensales se puede consultar la página <http://www.cels.org.ar/wpblogs/abo/>

²³ La mayoría de los retratados permanecen desaparecidos hasta la actualidad. Los negativos fueron sacados del sótano de la ESMA por Bastera, quien fue detenido en 1979 y liberado hasta diciembre de 1983; al sacarlos los salvó de la quema que después destruyó gran parte del archivo fotográfico. Fueron publicados por primera vez en 1984 y 1985, en el contexto de las primeras declaraciones judiciales, pero después cayeron en un “largo y sintomático olvido” (García y Longoni, 2012: 17) y reaparecieron hasta 20 años después, en un impactante prólogo visual del tomo editado por Marcelo Brodsky (2005). Véase para una revisión crítica del aporte de esta “fotos de Bastera” a la visibilización del terror en la Argentina, el artículo de García y Longoni (2012).

por estas miradas terriblemente perdidas y también por los detalles: la camiseta sudada y algo desgarrada del muchacho Fernando, el pelo sucio de una joven mujer de nombre Graciela, los cordones desatados de una señora ya mayor, Ida.²⁴ Estos rostros y estos cuerpos, que se intuyen apenas re-vestidos para la cámara, se exhiben en un estado de extrema vulnerabilidad, impotentes, expuestos. Con todo y su terrible efecto de humillación, de la fotografía forzada; diría que estas imágenes cumplen una función invaluable: les quitan el estatus de fantasma a estos desaparecidos, ya no son sólo estos rostros alegres y felices de jóvenes, casi acorporales, cual congelados en el tiempo, en estas otras fotografías que suelen portar los familiares, las madres sobre todo, afuera, en las calles y en la plaza. Les devuelven su condición humana a estas personas, con sus cuerpos atormentados pero vivos aún, comprueben su tangibilidad y existencia, los dignifican.²⁵



Fernando Rubén Brodsky, fotografiado en la ESMA.
Publicado en Brodsky (2005), reproducido con autorización del editor.

²⁴ Cabe notar la crítica de García y Longoni (2012) hacia a “desconexualización” en la publicación de 2005, que suprimió la historia militante de los fotografiados; ahí aprendemos, por ejemplo que “la señora” era una peronista y activa colaboradora de la lucha armada. Es sin duda muy interesante el efecto del saber sobre la mirada; sin embargo, dudo que esto automáticamente lleve a una “despolitización” del impacto de estas fotos, como sostienen los autores.

²⁵ Los registros *corporales* se complementan con las fotos “erráticas” de los espacios de la ESMA tomado por Bastera, obligado a servir de fotógrafo oficial del recinto (Brodsky, 2005: 97). Simulando probar un flash él registró el sótano remodelado, desde un ángulo “descentralizado” que revela su propia corporalidad precaria “impresa como huella en la imagen” (Kuschmir, 2010: 12), ya que no podía haber escogido otro ángulo a riesgo de su vida.



Graciela Estela Alberto, fotografiada en la ESMA.
Publicado en Brodsky (2005), reproducido con autorización del editor.



Ida Adad, fotografiada en la ESMA.
Publicado en Brodsky (2005), reproducido con autorización del editor.

La otra materialidad: cuerpos y memoria • 125

A la vez las fotografías nos comprometen a nosotros. Nos obligan a mirar y a un esfuerzo por imaginar más allá del “lugar común” de la irrepresentabilidad, que constatan García y Longoni (2012: 12) para el imaginario social de la Argentina. Esta mística de la “inimaginabilidad” ya lo acusó Georges Didi-Hubermann en su celebre ensayo *Imágenes pese a todo* (2007), un ejercicio de lectura minuciosa de cuatro imágenes “arrancados” al infierno de Auschwitz, una tarde de agosto de 1944. En estas imágenes, borrosas y sacadas con una cámara clandestina, también se ven cuerpos en cautiverio, sometidos a esta violencia extrema que no solemos “nombrar” en términos visuales: en una, vemos mujeres caminando, ya desvestidas, hacia lo que sabemos es la la puerta de la cámara de gas; en otra, una masa de recién masacrados a punto de ser de incinerados, con los trabajadores acomodando los cadáveres como pedazos de madera. Son imágenes que hieren, no cabe duda, hubiéramos preferido no mirar y no tener que imaginar más, pero ya no podemos. Nos llevaron a un borde estas fotografías, y también las “de Basterra”, sin que éstas, en ningún momento, pretendan mostrarlo todo ni tampoco a constituir prueba alguna, como si hubiera hecho falta. Lo que sí subvierten son ciertas retóricas instaladas como “lo inimaginable” como también la “desaparición”. Al respecto, constatan acertadamente García y Longoni (2012: 14) que “tal desaparición *en si* nunca existió”: lo que existió es la metodología de un Estado terrorista y la experiencia concreta del secuestrado. Ambos se inscriben en las “fotos de Basterra”.

Importan estas imágenes “como portadoras de una verdad que va más allá de su referencia” (García y Longoni, 2012: 16). Porque lo que urge reconocer en ellas es la voluntad humana de mirar o hacer mirar *pese a todo*, la apuesta a la prueba visual en contra de la “desimaginación” (Didi-Huberman, 2007: 36) que llevaba dos presos de Auschwitz, que se sabían prácticamente muertos, o el desaparecido la ESMA, a *sacar*, en el doble sentido, estas imágenes a la luz. No es sólo lo que se reconoce en ellas, su contenido, sino las miradas que las posibilitaron, su materialidad y existencia, y que se inscriben en la imagen misma: el desencuadre y fuera de foco de las imágenes de Auschwitz, el exceso de luz en los retratos policíacos de la ESMA o el dedo de Basterra que sostiene la fotografía. Es este dedo la huella acaso más significativa que conecta distintas temporalidades: la del muchacho torturado, el testigo de su tortura y, sobre todo, nuestra propia mirada, desafiada.

EL CUERPO DE LAS MADRES

La súbita y forzada desaparición de un ser querido lleva, así lo han testimoniado incontados familiares, a sus cercanos al borde de un estado de locura, de irracionalidad extrema, a un limbo. En el caso de un grupo de madres²⁶ de opositores secuestrados por un Estado represor y terrorista, en Argentina (y también en México), esta *locura* se convirtió en movilización, en Madres con mayúscula: poniendo en marcha el cuerpo propio, desafiando al régimen, denunciando el vacío. Fueron ellas las “locas de la plaza” que daban sus vueltas contra toda probabilidad, incómodas al extremo para el régimen, y estorbando incluso aún en los procesos de apertura y transición (Gorini, 2008: 25). Porque ellas se negaban a asumir la racionalidad de los nuevos tiempos políticos y sus negociaciones, y seguían transgrediendo las fronteras entre lo íntimo (de la pérdida) y el espacio público.

Hablar de Madres es, al menos en la Argentina, hablar de su presencia física, corporal, ya ritualizada a lo largo de las décadas, en Plaza de Mayo. Encarnaron y siguen encarnando ahí la denuncia, en su tradicional ronda de los jueves a las tres y media de la tarde; los primeros meses aún sin y luego con el pañuelo blanco que pronto se iba a convertir en ícono. Se lo pusieron por primera vez en una peregrinación a la Basílica de Luján, para reconocerse entre los miles de peregrinos (Gorini, 2006: 117-118). Al principio fue un auténtico pañal de bebé que luego iba a ser sustituido por un pañuelo, un poderoso símbolo que les permitió vestirse de “ama de casa” y denunciar así con más eficacia la destrucción de su entorno familiar por un régimen ultra-conservador que solía acudir, paradójicamente, también a la metáfora familística. Es este pañuelo que las identifica y las convierte en “madre colectiva” o “en madre pública” (Maier, 1998); las expone en su vulnerabilidad pero a la vez cumple con una función protectora. En palabras de una de las activistas entrevistadas:²⁷

Yo siento cobijo con el pañuelo. Es un símbolo de mucho dolor, de mucho sinceramiento y yo personalmente me siento con el pañuelo amparada. Yo me pongo el pañuelo y siento que puedo ir a cualquier lado.

²⁶ Véase para una historia del movimiento de Madres en Argentina (Gorini, 2006 y 2008).

²⁷ Entrevista 30 de marzo de 2009, Buenos Aires (HGB).

Queda claro que es para ella una decisión consciente, a título individual, de *ponerse* el pañuelo, no un automatismo. Y me parece importante señalar también que con este símbolo de lo doméstico (Radcliffe, 1993) no se traspasa automáticamente una línea de género, sino más, bien, éste sitúa a estas mujeres en un borde: actúan como dadoras y defensoras de la vida, de acorde a su asignación tradicional, dispuesta al sacrificio y “cuerpo-para-otros” (Maier, 1998); a la vez que trascienden los límites de una espacialidad genérica y también el horizonte del llamado altruismo maternal. Porque ya no están ahí (sólo) por el propio hijo, ya es una causa pública, y compartida, que las significa como sujetos políticas.

Pero aún antes de entrar a la escena pública, a nivel íntimo, sus cuerpos son cajas de resonancia ante lo acontecido. Resaltan en las entrevistas sus reacciones físicas ante lugares como la ESMA. Dice una: ²⁸

Entré a la ESMA en 2005, me mantuve muy fuerte hasta después de la visita. Me contaron todo, volví a la casa, abrí la puerta acá y por primera vez en mi vida me desmayé. Fueron minutos. Fue muy fuerte.

Y otra: ²⁹

Te cuento la sensación que tuve al estar agarrada de la reja del portón. (...) No hubiera soltado esa reja por más que hubiera venido Cristo en persona a pedírmelo. (...) Lo que yo sentí fue físico. A mí me importó entrar. Fue como una catársis. Mi hijo no desapareció en la ESMA ni creo que haya estado ahí. [Pero] la idea de que realmente no lo iba a ver más, lo entendí en la reja de la ESMA.

Tal pareciera que la materialidad del espacio se conectara, de algún modo y no como nexo místico, con la materialidad física de estas Madres y nos lleva a pensar, una vez más, que posiblemente el cuerpo *entiende* (siente, visualiza) cosas que la mente y la psique (aún) se resisten a procesar.

Hay otra línea del relato en torno a la corporalidad, de cómo incidió el terror en la vida cotidiana de estas mujeres. Una integrante de la agrupación de familiares Comité Eureka fundada por Rosario Ibarra de Piedra,³⁰

²⁸ Entrevista 29 de marzo de 2009, Buenos Aires (VJ).

²⁹ Entrevista colectiva a un grupo de Madres de Línea Fundadora, 5 de mayo de 2004, Buenos Aires (LC).

³⁰ Es interesante notar que el grupo mexicano de madres y otros familiares, conocidos como las Doñas, se inició en el mismo año (1977) en el que se empezaron a movilizar y orga-

perdió a su esposo, secuestrado por las fuerzas del Estado, cuando ella tenía apenas 26 años.³¹ Cuenta ella:

El dolor de la desaparición es tan fuerte que te apaga la libido. Yo empecé muy joven a perder este apetito.

Poco después, sigue su relato, también había dejado de menstruar. Desde entonces el sexo se ha borrado del mapa de su cuerpo de mujer y no por una cuestión moral, le importa subrayar, sino por ausencia de deseo.

Biológicamente no sé como me lo cobra mi cuerpo, porque luego es un proceso biológico y de repente lo apagas. Rosario dice que nosotras somos ángeles, las mujeres, las esposas, las madres, porque perdimos el interés por el sexo. Un ángel no tiene sexo.

Las madres y esposas aquí parecen retornar a una condición de virginidad, amputadas no solo del compañero de vida, del hijo o de la hija, sino también mutiladas en su femeneidad como energía vital. Ciertamente no es el caso de todas, tal vez ni siquiera la mayoría. Pero nos indica que el limbo de la desaparición posiblemente tenga un poder aún más “castrante” que la certeza del asesinato del ser querido.

A nivel público, a la vista de los demás, ya decíamos que el cuerpo de estas madres se convierte en dispositivo de denuncia. Pero ello no sucede de manera automática, como una suerte de *vocación* maternal, sino su uso y sentido público varían significativamente. Intervienen ahí decisiones estratégicas sobre *cómo* situar este cuerpo, y el de sus seres desaparecidos, en la vida y vía pública. Y quisiera aclarar que introducir nociones de estrategia no equivale, de ningún modo, a quitarle validez afectiva o suponer necesariamente una deliberada o incluso calculada premeditación. Me interesa más bien mirar a estas mujeres *también* como sujetos políticos, responsables de sus decisiones. En este sentido, creo posible distinguir tres modos distintos entre las madres movilizadas en Argentina y México:

1. Uno de los dos grupos del movimiento argentino —profundamente dividido desde mediados de los ochenta, pocos años después del final de la dictadura— optó por dejar atrás los cuerpos en concreto de los seres específicos, y el dolor de su ausencia, y diluirlos de algún modo en la

nizar las Madres argentinas. De acuerdo con Rosario Ibarra de Piedra, habría ahí tenido alguna influencia el exilio argentino en México (entrevista, 29 de noviembre de 2011, Ciudad de México).

³¹ Entrevista 11 de noviembre de 2009, Ciudad de México (SH).

metáfora de un *cuerpo colectivo*, homogéneo, en bloque. Ya no hay, en la “Asociación de Madres de Plaza de Mayo”, liderada por Hebe de Bonafini, ninguna marca de nadie en particular, ni fotografías ni nombres, todas se consideran Madres de todos, ya hace tiempo se había decidido “socializar la maternidad”. Las consignas de sus marchas ya no aluden al horizonte, ni semántico ni político, de “memoria” o “justicia y castigo”, sino a las disputas políticas de la actualidad: contra la deuda externa, la oligarquía rural o la política energética. Y reniegan ellas, en voz de su líder Bonafini, categórica y expresamente lo que llama la “pobre materialidad” de los restos, los huesos encontrados o analizados por los forenses.³² Sitúan a los ausentes en otro nivel, el de “espíritus” siempre presentes, aunque ya no sea de carne y hueso.

2. Su equivalente mexicano sería, como ya se dijo, el Comité Eureka. Su fundadora y presidenta Rosario Ibarra comparte el rechazo rotundo de la declaración de muerte por parte del Estado y con ello cualquier tentativa de indemnización económica. Sin embargo, su estrategia se distingue notablemente de la de las Madres argentinas. No transforman a los ausentes en espíritu de “lucha” o “alegría” sino siguen insistiendo —con toda literalidad— en su recuperación con vida. “Vivos los llevaron, vivos los queremos” sigue siendo la consigna principal hasta el día de hoy. En pancartas y fotografías se destaca la especificidad el rostro de cada una y cada uno, y la necesidad de volverlos a nombrar una y otra vez. Ante el no-reconocimiento oficial, y lo que se percibe como una marcada desinformación e incluso indiferencia³³ por vastos sectores de la sociedad mexicana, y a la vez la continuidad de ciertas prácticas represivas como la desaparición forzada, los cuerpos nombrados, y declarados vivos, siguen siendo un resorte de resistencia.
3. A diferencia de estos dos grupos, el otro grupo de madres argentinas, llamada Línea Fundadora, dio ya hace tiempo por terminada la búsqueda de los desaparecidos y asumió la certeza de la muerte. Esta “resigna-

³² A través del análisis de estos restos humanos, hallados en excavaciones, o traídos por las corrientes acuáticas, se han logrado establecer —gracias al esfuerzo del ya célebre Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF)— la identidad de algunos cientos de asesinados; éstos son una mínima parte de los casi nueve mil personas que se tienen documentados como desaparecidos-detenido.

³³ Es por supuesto complicado operacionalizar la percepción de indiferencia social; en el trabajo final de este estudio trataré de conceptualizar con más precisión lo que por ahora denomino, de manera provisional, como “indiferencia” o “indiferencia forzada”.

ción" posibilitó procesar y transformar el dolor en duelo, manteniendo intacta, incluso con más énfasis, la denuncia del crimen y la demanda de "juicio y castigo". Se exponen públicamente como madres que perdieron, a manos de un Estado asesino, a sus hijos e hijas y desde este lugar reclaman justicia, al igual que la entrega de los restos. En ellas, no es la presencia (espiritual), sino justamente la ausencia de los hijos que las moviliza en la vía pública, no hay un cuerpo colectivo, sino una diversidad de cuerpos, rostros y nombres específicos.

Hoy día todas ellas, el conjunto de movimientos de madres y familiares, se encuentra en el umbral de su propia desaparición, ya no forzada, sólo inevitable al fin. Algunas ya fallecieron, otras se notan con el cuerpo cada vez más agotado. No pocas, en la Argentina, se sitúan entre el pasmo por los inegables avances políticos y jurídicos y la frustración individual por no haber podido cerrar el duelo, no haberse reencontrado con la información precisa o los restos de la muerte de sus queridos, o en el caso de la organización de Abuelas, por no haberse encontrado con el nieto o la nieta "apropiado" tan largamente buscado.³⁴ Cabe entonces reflexionar en torno de su legado y del desplazamiento de esta "memoria comunicativa" en el sentido de Halbwachs, con las madres como sus principales vasos comunicantes, hacia una "memoria cultural", ya socializada e institucionalizada, como fue conceptualizado por Jan Assmann (2007); o si tal consensuación aún nos parece lejana, al menos a otra generación de comunicadores de la memoria, como es la de los hijos e hijas, ya movilizados en sus propios términos.

Para el tema de esta obra, cabe preguntarse, sobre todo, por la materialización de este legado. ¿Qué tipo de materialidad heredan las madres y cómo ésta persistirá a través de los tiempos, en los espacios de las ciudades? Quedarían, por ejemplo, el registro de nombres y placas en el monumento del Parque de la Memoria de Buenos Aires, las cenizas enterradas en el patio de la iglesia o esparcidas por el Río de la Plata, sus archivos privados convertidos en museos públicos, como es el caso de Rosario Ibarra y su Casa de la Memoria Indómita.³⁵ Con todo, algo se perderá con ellas

³⁴ Debido a la insistencia de Abuelas, hasta la fecha se han podido "restituir" más de 100 del estimado de 400 hijos y hijas de padres detenidos-desaparecidos que habrían nacido en cautiverio y fueron dados en adopción ilegal (www.abuelas.org.ar).

³⁵ Al momento de revisar estas líneas, en mayo de 2012, la inauguración del museo (situado en la calle de Regina, en el Centro Histórico de la Ciudad de México) se preveía para junio del mismo año.

para siempre. No solamente la voz de la testigo, sino también el testimonio insustituible de sus cuerpos. Verlas marchar, en Buenos Aires, su ronda de los jueves, de cuerpo vivo y fragil, de solemnidad que antoja a veces rutinaria en algunas, alegres y sonrientes otras, pensativas o de mirada melancólica en la mayoría, equivalía mirar a la *memoria movida*, en toda literalidad, y diversa.

APARICIÓN FORZADA: LOS REPRESORES

Es una obviedad constatar que no solamente las víctimas, los desaparecidos y sus familiares, poseen un cuerpo, sino también los otros, militares y policías, el conjunto denominado “represores”, de distintos niveles y responsabilidades. No se profundizará aquí en el hecho de estos “otros” cuerpos también pueden haber sufrido algún tipo de violencia; tema complejo, sin lugar a duda, pero no me ocupa ahora. Lo que me interesa mirar aquí es la relativa invisibilidad de estos hombres (sí, hombres, casi todos) durante largas décadas, y su súbita visibilización en tiempos más recientes en la Argentina.

Durante décadas eran sólo nombres, apenas unos rostros en alguna fotografía oficial, muchas veces con uniforme, tan congelados en el tiempo como los propios desaparecidos en las fotos de sus familiares. Algunos, pero solo los generales, ya fueron exhibidos en el juicio de la junta, en 1985,³⁶ otros luego “escrachados” —es decir, señalados públicamente— en sus domicilios por H.I.J.O.S., la agrupación de hijos e hijas de desaparecidos políticos. Pero la gran mayoría eran seres *acorporales*, instalados en la distancia, la invisibilidad social y la abstracción, que los hacía —literalmente— intocables.

Esto cambió drásticamente a partir de la apertura de los juicios orales en otoño de 2009. Súbitamente, estos cuerpos ahora eran obligados, muchos por primera vez, a exponerse en público. Es evidente que los tribunales distan de representar una esfera pública en sentido de *ágora*, ya que están altamente reglementados y las fotografías, por ejemplo, prohibidas. Sin embargo, a través de los juicios, los tribunales en tanto lugares físicos,

³⁶ De hecho el mismo Basterra había sacado, del laboratorio clandestino de la ESMA un centenar de fotografías de represores (García y Longoni, 2012: 13). Hoy éstas se exponen en una instalación permanente “Ayer/Hoy”, en el lobby del Centro Cultural de Memoria Haroldo Conti, en el predio de la ex-ESMA.

transitables, se han convertido en espacios temporalmente públicos. Cualquiera puede asistir sin demasiado trámite de por medio; los organismos de derechos humanos, H.I.J.O.S. sobre todo, han convocado desde el principio a asistir masivamente.

La presencia física de estos acusados produce efectos extraños. Lo más llamativo e inmediato es la confirmación de lo que se ha constatado ya en otros tribunales del siglo xx la falta de algún rastro físico que distinga a los represores como tales: se miran, detrás del vidrio que separa el público del tribunal, unos hombres envejecidos, canosos, ya sin las insignias del poder, ya no hay uniformes, sólo trajes y corbatas, cuerpos un tanto encogidos. La mayoría parecen presenciar su juicio en modalidad sonámbula, presentes físicamente, pero en un estado de distancia mental. Algunos se exponen en calidad de víctima, de cuerpo atormentado, como fue el caso de un comisario de policía que optó por asistir a su juicio en camilla. Algunos pocos se presentan en plan de testigo atento y activo, como Miguel Ángel Cavallo, el ex militar argentino descubierto y detenido en agosto de 2000 en México y extraditado a la justicia argentina en 2008; era el único que asistía todos los días con su *laptop* o cuaderno, tomando notas. Y sólo muy pocos como Alfredo Astiz, el llamado “ángel de la muerte”, aprovechan para volver a justificar su “combate a la subversión”.

No son exhibidos en el banquillo como hombres denigrados, se les escucha, y están siendo acompañados por sus pares y abogados. Aun así, me parece propicio pensar que con su aparición en público se rompe por fin un hechizo. Los que alguna vez encarnaron un poder absoluto, sobre la vida y el cuerpo de otros, en estas apariciones forzadas se volvieron materialmente visibles, vulnerables y tocables, expuestos ahora a otros poderes. Cabe señalar que ninguno, de los más de mil imputados, aprovechó la palabra y la escucha para asumir algún grado de responsabilidad. “Cada juicio espero que alguno de estos tipos empiece a hablar”, me comentaba uno de los abogados querellas. Y nunca sucede. Parecen ser, aún en esta cobardía, hombres terriblemente comunes.

Y mortales, a fin de cuentas. Cuando en noviembre de 2010 falleció Emilio Massera, ex-integrante de la junta militar, entre los activistas de derechos humanos reinaba cierta incredulidad. Se sabía —leemos en un texto en la página de H.I.J.O.S.— que Massera

estaba enfermo, no controlaba esfínteres, babeaba, no podía responder ni siquiera cuántos años tenía. Pero era difícil imaginarse a Massera en ese estado (...) Costaba unir la imagen del genocida con la del tipo muriéndose de a poco, lentamente, retorciéndose en la soledad de una cama. Cuesta asimilar que los asesinos del pueblo se mueran, porque implica incluirlos dentro de lo humano, de lo sensible, de lo sufriente.³⁷

DESVÍO: EL CUERPO PROPIO

Antes de concluir, quisiera plantear una inquietud que está siempre latente en este tipo de exploraciones, y es el cuerpo propio como caja de resonancia, no sólo inevitable, sino de algún modo, según creo, *significante*.³⁸ Poner la subjetividad en alerta, comprenderla como un dispositivo y no como una simple falla epistemológica, se ha vuelto por fortuna ya un lugar común, al menos en la investigación cualitativa, por ejemplo en el trabajo cruzados con materiales textuales, visuales y espaciales; específicamente en la etnografía.³⁹

Pero queda la interrogante de cómo incorporar en nuestro análisis lo que nos sucede ahí, a nivel sensorial y más allá de toda discursividad; de cómo procesar esta subjetividad específica para nuestra comprensión de la *semiosis*: cuando uno está sentado al frente de alguna de las Madres, escuchándola, mirándola, a sabiendas que habrá contado ya 400 veces la historia de esa brutal ausencia y, sin embargo, algo se está removiendo en las fibras de uno ante la imposibilidad de racionalizar completamente lo escuchado. O presenciar, con el cuerpo y aliento contraído, ya sin pregunta de por medio, un relato de tortura. O también, cuando uno toca un muro de alguno de estos edificios “malditos”, deslizando la mirada o, a escondidas de las guías, la punta de los dedos, tratando de captar esa “otra cosa” de la memoria que se escapa al discurso. Algo percibe el cuerpo que podemos, y tal vez necesitamos, procesar analíticamente, más allá de una simple empatía.⁴⁰

³⁷ Fuente: http://www.hijos-capital.org.ar/index.php?option=com_content&view=article&id=776:se-murio-el-genocida-massera&catid=50:editoriales&Itemid=426.

³⁸ En su exposición titulada “Geograf@s emocionales: Posicionalidad y compromiso en la investigación”, Nuria Benach habló del posicionamiento de la propia emocionalidad y lo caracterizaba no como una opción sino una “necesidad”, un compromiso incluso, “lo emocional es político”.

³⁹ Véase para estos cruces transdisciplinarios, Huffschmid y Wildner (2009) y Huffschmid (2012b).

⁴⁰ Comentaba Adrian Scribano en una de las discusiones de aquel simposio que no se trataba de “dejarse llevar por la propia emocionalidad”, sino de reconstruir, incluso analíticamente, esa experiencia corporal y afectiva propia.

Con ello no sostengo que sólo la propia “experiencia personal somática” pueda validar toda dimensión afectiva y sensorial, por ejemplo en las arquitecturas memoriales llamadas auráticas (Sion, 2008: 152). Podemos hablar de “aura” si nos referimos a funcionalidades o necesidades en relación a los espacios memoriales, difícilmente de “efectos”. Pero sí creo que conviene registrar y tomar en serio lo que puede captar nuestro cuerpo, como una dimensión más, igual que la mirada y la lectura, de la “observación participante”, sin con ello pensarnos como las más significativas cajas de resonancia. Al contrario, para el análisis semiótico, tendremos que relacionar esta experiencia con la de otros cuerpos, como cruzamos nuestra lecturas y miradas con la de otros. No procuro entonces ninguna metafísica esencialista de la corporalidad, de del propio ni de ajenos, como si ésta fuera la última instancia del sentido. Sólo creo posible constatar que el hacer sentido de estas memorias pasa también por todos nuestros cuerpos, este pedazo de espacio (y tiempo) que cada uno ocupamos en este mundo.

SALIDA: HACER (SENTIR) LA MEMORIA

En la elaboración pública de una memoria social y compartida, ésta que concierne a una sociedad en su conjunto, se cruzan distintas corporalidades y sus respectivas dimensiones afectivas: el cuerpo cargado del recuerdo de la violencia, en calidad de testigo; el otro cuerpo dolido por la ausencia que encarna la denuncia; el cuerpo del victimario y también el cuerpo receptor; el que no ha pasado por el dolor en carne propia, el visitante, el lector o la investigadora. En los procesos y lugares de memoria se trataría de conectar entre sí estas instancias en complejas dinámicas de depositar, transferir, trasladar y traducir y generar así un *espacio* de sensibilización social. Equivaldría este proceso a romper con los moldes de una memoria petrificada, monolítica o banalizada, dejarse tocar por otras materialidades, visuales y corporales. Visualizarla y al mismo tiempo aspirar a “un campo de visión que no puede agotarse en lo mostrable” (Richard, 2000: 33), localizarla sin que los lugares se reduzcan a la literalidad del terror. Sólo si se logra establecer esta conexión compleja entre cuerpos, espacios y recuerdos se habrá logrado lo esencial: hacer sentir el dolor del otro, hacer *re-sentir* lo que

pasó a otros, en otro tiempo y espacio, pero no conformarse con esta sensación sino desplazarla hasta un querer y poder *saber*: pasar del *sentir* a los posibles *sentidos*.

FUENTES CONSULTADAS

- ALLIER MONTAÑO, Eugenia (2008), "Lugar de memoria: ¿un concepto para el análisis de las luchas memoriales? El caso de Uruguay y su pasado reciente", *Cuadernos del CLAEH*, vol. 96-97 (núm. 1-2), pp. 87-109.
- ASSMANN, Aleida (1999), *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, Munich, C.H. Beck.
- ASSMANN, Jan (2007), *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich, C.H. Beck.
- ARFUCH, Leonor (2002), *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*, Buenos Aires, FCE.
- (2000), "Arte, memoria y archivo", *Punto de vista*, núm. 68, pp. 34-37.
- BARTHES, Roland (1981), *La cámara lúcida: Nota sobre la fotografía*, Buenos Aires, Editorial Paidós.
- BRAIG, Marianne, Anne Huffschiid (eds.) (2009), *Los poderes de lo público: debates, espacios y actores en América Latina*, Frankfurt a.M., Vervuert.
- BRODSKY, Marcelo (ed.) (2005), *Memoria en construcción: el debate sobre la ESMA*, Buenos Aires, La Marca Editorial.
- DE LOS RÍOS MERINO, Alicia (2012), "Campo Militar Número 1. Espacio Simbólico de la represión", en Anne Huffschiid y Valeria Durán (eds.), *Topografías Conflictivas: Memorias, Espacios y Ciudades en disputa*, Buenos Aires, La Nueva Trilce, pp. 165-180.
- FELD, Claudia (2012), "Las capas memoriales de testimonio. Un análisis sobre los vínculos entre espacio y relatos testimoniales en el Caso de Oficiales de la ESMA", en Anne Huffschiid y Valeria Durán (eds.), *Topografías conflictivas: memorias, espacios y ciudades en disputa*, Buenos Aires, La Nueva Trilce, pp. 335-365.
- GARCÍA, Luis Ignacio y Ana Longoni (2012), "Imágenes invisibles. Acerca de las fotos de desaparecidos", *Grumo*, núm. 9, Buenos Aires-Río de Janeiro, pp. 12-21.
- GORINI, Ulises (2006), *La rebelión de las madres. Historia de las Madres de Plaza de Mayo (1976-1983)*, Buenos Aires, Grupo Editorial Norma.
- (2008), *La otra lucha. Historia de las Madres de Plaza de Mayo (1983-1986)*, Buenos Aires, Grupo Editorial Norma.

- HALBWACHS, Maurice (1991), *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Berlín, Suhrkamp.
- HUFFSCHMID, Anne y Kathrin Wildner (2012), "Apuntas hacia una etnografía transdisciplinara: Leer el espacio, situar el discurso", en Sergio Tamayo y Nicolasa López (eds.), *Apropiación política del espacio público. Miradas etnográficas de los cierres de las campañas electorales en la Ciudad de México*, México, UAM-Azcapotzalco, IFE, pp. 299-314.
- (2012b), "From the City to lo Urbano. Exploring Cultural Production of Public Space in Latin America", *Iberoamericana. América Latina-España-Portugal*, núm. 45, pp. 119-136.
- (2012a), "Los riesgos de la memoria. Lugares y conflictos de memoria en el espacio público", en Huffschnid Anne y Valeria Durán (eds.), *Topografías conflictivas: memorias, espacios y ciudades en disputa*, Buenos Aires, La Nueva Trilce, pp. 369-388.
- y Valeria Durán (eds.) (2012), *Topografías conflictivas: memorias, espacios y ciudad en disputa*, Buenos Aires, La Nueva Trilce.
- (2010), "Mirar la memoria. Lecturas de la extraña(da) plaza de Tlatelolco", en Alejandro López Gallegos, Nicolasa López-Saveedra, et al., (eds.), "Yo no estuve ahí pero no olvido". *La protesta en estudio*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 351-386.
- KLÜGER, Ruth (2008), *Weiter leben: eine Jugend*, Göttingen, Wallstein Verlag.
- MAIER, Elizabeth (1998), "Las Madres de desaparecidos: ¿Un nuevo mito materno en América Latina?", manuscrito de ponencia presentada en el Congreso Anual del Latin American Studies Association (LASA), Chicago, 26-30 de septiembre.
- KUSCHMIR, Silvia (2010): "Hablando desde los escombros: (des)ocultamiento del cuerpo el fotografías sobre los centros clandestinos de detención", ponencia presentada en el III. Seminario Internacional *Políticas de la Memoria*, del 28 al 30 de octubre de 2010, Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti, Buenos Aires.
- LEFEBVRE, Henri (1991), *The Production of Space*, Oxford, Wiley-Blackwell.
- LONGONI, Ana y Gustavo Bruzzone (eds.) (2008), *El siluetazo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora.
- Memoria Abierta (2009), *Memorias en la ciudad: señales del terrorismo en Buenos Aires*, Buenos Aires, Eudeba.
- MINSBURG, Raúl y Analia Lutowics (2010), "Memoria sonora de los Centros Clandestinos de Detención, Tortura y Exterminio", ponencia presentada en el III, Seminario Internacional *Políticas de la Memoria*, del 28 al 30 de octubre de 2010, Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti, Buenos Aires.
- NORA, Pierre (1998), *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Francfort/Main, Fischer Taschenbuch.

- RADCLIFFE, Sarah A. (1993), "Women's Place/El lugar de Mujeres: Latin America and the Politics of Gender Identity", en Michael Keith y Steve Pile (eds.), *Place and the Politics of Identity*, Londres, Routledge, pp. 102-116.
- RICHARD, Nelly (2000), "Memoria, fotografía y desaparición: drama y tramas", *Punto de Vista*, núm. 68 , pp. 29-33.
- SCHLÖGEL, Karl (2009), *Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*, Frankfurt a.M., Fischer Taschenbuch Verlag.
- SCHMID, Christian (2005), *Stadt, Raum und Gesellschaft. Henri Lefebvre und die Theorie der Produktion des Raums*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.
- SION, Brigitte (2008), "Absent Bodies, Uncertain Memorials: Performing Memory in Berlin and Buenos Aires", PhD Dissertation New York University, Department of Performance Studies.
- WELZER, Harald (2002), *Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung*, Munich, C.H.Beck.