

# Lugares y trabajos de la memoria: marcas territoriales, conmemoraciones y narrativas sobre la última dictadura militar en la Iglesia Santa Cruz (Ciudad de Buenos Aires)

Autor:

Pérez de San Julián, Dolores

Tutor:

Escolar, Ruth Cora.

Messina, Luciana Silvia

2020

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Doctora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Antropología.

Posgrado

Tesis doctoral  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires



**Lugares y trabajos de la memoria: marcas territoriales,  
conmemoraciones y narrativas sobre la última dictadura militar en la  
Iglesia Santa Cruz (Ciudad de Buenos Aires)**

Dolores Pérez de San Julián

Doctoranda del Programa de Doctorado con mención en Antropología

Directora: Ruth Cora Escolar

Co-Directora: Luciana Silvia Messina

Consejera de Estudios: Cecilia Inés Varela

Buenos Aires

2020

# ÍNDICE

<b>AGRADECIMIENTOS</b> .....	4
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	6
I. Hacia la construcción del problema de investigación.....	6
II. Estrategia teórico-metodológica.....	10
III. Fundamentación de la estructura de la tesis.....	13
IV. Relevancia del objeto de estudio.....	14
V. La Iglesia Santa Cruz y los secuestros de diciembre de 1977.....	16
<b>CAPÍTULO 1. Memoria social, políticas de la memoria y prácticas religiosas. Hacia la construcción de un marco teórico</b> .....	23
1.1. Introducción.....	23
1.2. El campo de estudios sobre memoria social.....	23
<i>1.2.1. Los estudios sobre memoria social en el Cono Sur</i> .....	29
1.3. Memoria e historia.....	34
1.4. Lugares y marcas de la memoria.....	38
1.5. Memoria y política.....	45
1.6. Memoria, represión y catolicismo.....	48
1.7. Consideraciones finales.....	54
<b>CAPÍTULO 2. Nombrar para recordar. Las misas de los 8 de diciembre o el tiempo de mantener las brasas encendidas (1978-1997)</b> .....	57
2.1. Introducción.....	57
2.2. Un trabajo de la memoria “subterráneo”.....	59
<i>2.2.1. El acto de “nombrar”</i> .....	71
2.3. Consideraciones finales.....	74

<b>CAPÍTULO 3. Un lugar de la memoria en despliegue: acontecimientos, narrativas, disputas (1997-2017)</b> .....	76
3.1. Introducción.....	76
3.2. Los 20 años: <i>boom</i> memorial (1997).....	77
3.3. La vuelta de las Madres (2005).....	90
3.3.1. <i>El hallazgo de los restos</i> .....	93
3.3.2. <i>Entierros y homenajes</i> .....	97
3.4. Un refugio para la resistencia (2009).....	104
3.5. De tensiones y rupturas (2017).....	109
3.6. Consideraciones finales.....	121
<b>CAPÍTULO 4. Las marcas de la memoria. Inscripciones políticas, religiosas y patrimoniales</b> .....	124
4.1. Introducción.....	124
4.2. La baldosa por la memoria.....	125
4.3. Los carteles en el templo.....	131
4.4. El Solar de la Memoria.....	140
4.4.1. <i>Las sepulturas</i> .....	140
4.4.2. <i>Las cenizas de Azucena</i> .....	147
4.4.3. <i>Los monolitos por los 12</i> .....	149
4.4.4. <i>Los contornos del Solar</i> .....	154
4.4.5. <i>Inscripciones estatales</i> .....	158
4.5. Consideraciones finales.....	160
<b>CAPÍTULO 5. Las conmemoraciones en la Iglesia Santa Cruz. Prácticas, figuras y sentidos del homenaje</b> .....	161
5.1. Introducción.....	161
5.2. El acto homenaje.....	165
5.2.1. <i>El ritual de los gritos</i> .....	169
5.3. La misa en homenaje.....	172
5.3.1. <i>La Virgen de pañuelo blanco</i> .....	181

5.4. Consideraciones finales.....	186
<b>CONCLUSIONES FINALES.....</b>	<b>187</b>
I. El recorrido realizado en la tesis.....	188
II. Los aportes de este estudio al análisis de los lugares y las marcas de la memoria.....	195
<b>BIBLIOGRAFÍA CITADA.....</b>	<b>202</b>
Fuentes citadas.....	219
Archivos consultados.....	224
Entrevistas realizadas.....	224

*A mis padres,  
de quienes heredé muchas pasiones*

## **AGRADECIMIENTOS**

Esta investigación, financiada por la Universidad de Buenos Aires y el CONICET, no hubiese sido posible sin el acompañamiento, la escucha, el ánimo y la contención que recibí de innumerables personas durante todo el tiempo en que me sumergí en esta hermosa y desafiante aventura. En este sentido, si bien esta tesis es de mi autoría y su contenido es enteramente responsabilidad mía, debo decir también que la considero -la siento- como un trabajo colectivo.

En primer lugar, quiero agradecer muy especialmente a mi directora y codirectora de tesis, Cora Escolar y Luciana Messina, por su cariño, confianza y apoyo, sus lecturas atentas y puntillosas, sus comentarios y correcciones imprescindibles. En ellas encontré tranquilidad y seguridad para esta tarea y sin su orientación hubiese sido imposible. Quiero agradecer también a mi codirector de beca, Juan Besse, por abrirme a nuevas miradas sobre el apasionante mundo de la memoria, y a mi consejera de estudios, Cecilia Varela, por acompañarme en los primeros pasos de este recorrido.

En particular, esta investigación no hubiese podido realizarse sin la participación de los entrevistados. A ellos les agradezco enormemente por haber compartido conmigo sus historias; por su aliento, su confianza y el interés que mostraron en la realización de este trabajo. Agradezco también a la Iglesia Santa Cruz, por abrirme sus puertas y dejarme asomar a su mundo. Con todos ellos estaré siempre en deuda.

Un reconocimiento especial merecen mis compañeros y colegas de los distintos equipos de investigación y grupos de lectura en los que participo y he participado. En primer lugar, quiero agradecer a mis “compas” del equipo UBACyT “Lugares y Políticas de la Memoria” (IGEO-FFyL-UBA), dirigido por Cora Escolar y Juan Besse, en cuyo marco desarrollé esta investigación. Quiero mencionar especialmente a Silvina Fabri, Mariel Alonso y Joan Portos, amigos e interlocutores infaltables en esta aventura.

También, a mis compas del Grupo “Lugares, marcas y territorios de la memoria” (Núcleo de Estudios sobre Memoria, CIS-CONICET/IDES), coordinado por Luciana Messina y Julieta Lampasona, quiero agradecerles sus comentarios a mis trabajos y, sobre todo, el afecto que recibo de ellos. Agradezco, en particular, a Claudia Feld, Valentina Salvi y Julieta Lampasona, por su apoyo y solidaridad, y a Laura Mombello, integrante del Núcleo Memoria, por sus lecturas, las charlas compartidas y los encuentros en la Santa Cruz.

No quiero dejar de mencionar a los compañeros del proyecto PICT “La ESMA, de Centro Clandestino de Detención a Sitio de Memoria: procesos históricos y memoriales entre 1976 y 2016” (IDAES-UNSAM), dirigido por Marina Franco. En particular, agradezco a Soledad Catoggio y Rodrigo Tizón, por las reiteradas veces que acudí en su ayuda cuando buscaba fuentes y bibliografía para este estudio. A Soledad, no tengo palabras para agradecerle su generosidad. También quiero agradecer a mis compañeros del Proyecto Mansión Seré (Dirección de Derechos Humanos de Morón), porque con ellos empecé a caminar.

Quiero agradecerles a mis colegas, profesores y compañeros que, de diferentes maneras y en distintos momentos, me han ayudado en la escritura de esta tesis: Estefanía Bernardini, Carla Bertotti, Agustina Cinto, Pamela Colombo, Gonzalo Conte, Adriana D’Ottavio, Mariana García Palacios, Patricia Flier, Florencia Larralde Armas, Loreto López, Gabriel Margiotta, Daniel Mazzei, Lucila Miramonte, Melisa Paiaro, Mariana Ponisio, Nadia Tahir, Esteban Pontoriero, Marianela Scocco y Catalina Trebisacce.

A mis amigos, por haberme acompañado todos estos años.

A mi compañero, Mariano, y a mi familia, Sol, Charo, Susi y Sanju, porque son el sostén de mi vida. Para ellos todo mi amor.

## INTRODUCCIÓN

En esta Introducción presentaremos, en primer lugar, el problema de investigación, los objetivos y la hipótesis, junto con la estrategia teórico-metodológica que hemos construido para su abordaje. Asimismo, explicitaremos la estructura expositiva de la tesis y la relevancia del objeto de estudio. Por último, con el propósito de adelantar informaciones necesarias para el análisis del caso de estudio, describiremos brevemente los hechos ocurridos en la Iglesia Santa Cruz durante la última dictadura militar y el contexto en cual se desarrollaron.

### I. Hacia la construcción del problema de investigación

Durante la última dictadura militar que tuvo lugar en Argentina (1976-1983) en la Iglesia Santa Cruz, un templo católico ubicado en la Ciudad de Buenos Aires, se vivieron una serie de acontecimientos represivos que se convirtieron posteriormente en objeto de rememoración y conmemoración por parte de actores ligados a la iglesia, a las víctimas y al movimiento de derechos humanos. Nos referimos al secuestro y desaparición de doce personas en diciembre de 1977, varias de ellas integrantes de un grupo más amplio que se reunía con frecuencia en la Santa Cruz para organizar la búsqueda y el reclamo por los desaparecidos. Entre los secuestrados se encontraban Azucena Villaflor y otras dos fundadoras de Madres de Plaza de Mayo, Esther Ballestrino y María Ponce; las religiosas francesas, Alice Domon y Léonie Duquet; otros familiares de desaparecidos y algunos militantes políticos.<sup>1</sup> Desde entonces, en esta iglesia el recuerdo de esos hechos se sostuvo a través de misas celebradas anualmente en el templo. Actualmente, un conjunto heterogéneo de actores (curas, laicos<sup>2</sup>, familiares y amigos de las víctimas, militantes de derechos humanos), participan en la realización de esos homenajes y de otras propuestas conmemorativas.

---

<sup>1</sup> Los secuestros se produjeron los días 8 y 10 de diciembre de 1977 en la Iglesia Santa Cruz y otros lugares de la ciudad y la provincia de Buenos Aires. Los mismos fueron ejecutados por el grupo de tareas que operaba en el centro clandestino de detención instalado en la Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA), gracias a la información suministrada por el teniente Alfredo Astiz, quien desde hacía meses había logrado infiltrarse entre las Madres de Plaza de Mayo. Todas las personas secuestradas fueron conducidas a la ESMA, recluidas allí durante algunos días y posteriormente asesinadas en los llamados “vuelos de la muerte”, esto es, arrojadas vivas desde un avión al Mar Argentino. Desarrollaremos esto más adelante.

<sup>2</sup> Nos referimos a miembros y ex miembros de la parroquia Santa Cruz que no pertenecen al clero.



El propósito de esta investigación es contribuir, a través del estudio de un caso, al análisis y comprensión de los procesos sociales, políticos e institucionales que intervienen en la construcción de lugares y marcas de la memoria sobre el terrorismo de Estado en Argentina. En este sentido, el objetivo principal de la tesis consiste en describir y analizar de qué manera se ha construido y transmitido en la Iglesia Santa Cruz el recuerdo sobre los secuestros y las víctimas. Sostenemos como hipótesis que esta iglesia se constituyó en un lugar de la memoria sobre la violencia dictatorial y las acciones de resistencia y oposición a esa violencia, a través de procesos de marcación territorial, de producción de narrativas y de institución de prácticas conmemorativas, impulsados y llevados a cabo por distintos actores sociales, políticos y religiosos.

Entendiendo que la memoria no es unívoca, sino que es un proceso de construcción social, política e ideológica, que es necesario pensar en términos plurales, dinámicos y conflictivos, hemos orientado la investigación en función de los siguientes interrogantes: ¿Qué sentidos se han construido desde la Iglesia Santa Cruz sobre los secuestros de 1977 y quiénes han sido los actores, individuales y colectivos, que participaron en su elaboración?, ¿cómo se han relacionado esos actores entre sí y cuáles han sido sus propuestas respecto a qué conmemorar y a cómo transmitir esas memorias?, ¿qué tensiones y/o conflictos se han producido en torno a ello? y ¿qué relaciones se han establecido entre las actividades conmemorativas y las prácticas religiosas que se desarrollan en la iglesia? A su vez, considerando que los actores inscriben simbólicamente y materialmente sus memorias a través de prácticas y discursos de diverso tipo, fue necesario reconstruirlas teniendo en cuenta dimensiones de análisis más específicas, como ser: las narrativas elaboradas desde la Santa Cruz en torno a los secuestros, las marcas de la memoria que se han producido en la iglesia y las conmemoraciones que se realizan para recordar y homenajear a las víctimas.

La investigación se centra en el período 1997-2017. El recorte temporal se justifica en razón del impulso y despliegue que adquirió a partir de 1997 el trabajo de la memoria desarrollado en la Iglesia Santa Cruz, al cumplirse el 20° aniversario de los secuestros. Ello se expresó, entre otros aspectos, en la conformación de comisiones de trabajo para la organización de las conmemoraciones, en el establecimiento de un acto además de la misa como momentos específicos de la actividad, en su difusión a través de los medios de prensa y en la producción de una primera marca territorial. La investigación concluye en 2017, al

conmemorarse los 40 años de los acontecimientos, momento que marca un nuevo cambio en las prácticas y las relaciones entre los actores involucrados en ese trabajo memorial, a la vez que pone al descubierto una serie de tensiones y conflictos –gestados con anterioridad- en torno a cuestiones tales como de qué manera se debe conmemorar a las víctimas, quiénes cuentan con la legitimidad para hacerlo, qué sentidos se le otorgan al presente, entre otras.

Besse y Escolar señalan que los lugares de la memoria se constituyen en una particular relación entre política y memoria, pero que “si bien en un sentido muy amplio del término política, cualquier decisión o plan de rememoración de ‘algo’ (...) puede ser entendida como una política de la memoria, no todas las memorias que inspiran políticas de la memoria lo son de la política” (2012: 899). Siguiendo esto diremos que un supuesto básico de esta investigación es que los lugares de la memoria vinculados a procesos de represión estatal y violencia política se constituyen en el entrecruzamiento de las memorias de la política con las políticas de la memoria, es decir, en una relación singular entre los recuerdos que se construyen sobre el pasado político y las formas a través de las cuales distintas instituciones del Estado y la sociedad civil intentan gestionar o lidiar con ese pasado (Rabotnikof, 2007). Nos referimos, por ejemplo, a la realización de procedimientos judiciales o la instauración de conmemoraciones, fechas y lugares. Las relaciones que se establecen entre unas y otras es que las memorias de la política no se despliegan en el vacío sino en el marco de políticas de la memoria que definen marcos generales de sentido. Pero a la vez, las memorias de la política participan en la configuración de dichas políticas al instalar en la esfera pública determinadas lecturas sobre el pasado, que pueden encontrar o no un espacio de plasmación institucional en ellas. En el caso de estudio propuesto, esto ha implicado analizar las memorias construidas y transmitidas en la Iglesia Santa Cruz en articulación con las políticas que en nuestro país han tenido por objeto recordar y conmemorar acontecimientos vinculados al terrorismo de Estado. Así, en vista a analizar y comprender los cambios operados en los modos de recordar los secuestros de 1977 en la Santa Cruz, se propuso elaborar una periodización de ese proceso, identificando momentos diferenciados y puntos de inflexión, ruptura o viraje en las prácticas, los discursos y/o las relaciones entre los actores intervinientes, atendiendo a las coyunturas y contextos históricos y memoriales específicos en los que se desarrollaron.

En función de los supuestos teóricos y los interrogantes que orientaron la construcción del

objeto de estudio, se definió como objetivo general de la investigación:

Analizar los procesos y modalidades de construcción y transmisión de las memorias asociadas al secuestro de doce personas en diciembre de 1977, desarrollados en la Iglesia Santa Cruz desde 1997 hasta el presente, atendiendo especialmente a: la elaboración de narrativas, la producción de marcas territoriales y la realización de actividades conmemorativas.

A partir de este objetivo general se delinearón una serie de objetivos específicos:

1) Reconstruir la trama de actores, individuales y colectivos, intervinientes en el caso de estudio, identificando sus propuestas y posicionamientos, así como posibles tensiones y/o conflictos, respecto a qué recordar y a cómo transmitir esos recuerdos.

2) Analizar las narrativas construidas desde la Santa Cruz en torno a los secuestros, atendiendo a los contextos de enunciación, las condiciones de producción, los sentidos que instituyen o cristalizan y los debates presentes en su elaboración.

3) Releva las marcas de la memoria realizadas en la iglesia, comprender los usos y significados que comportan y analizar las tensiones y/o controversias que caracterizaron esos procesos de marcación.

4) Describir y analizar las conmemoraciones que se organizan en la iglesia, teniendo en cuenta tanto la forma como el contenido de las mismas, las prácticas y símbolos que las distinguen y los conflictos y negociaciones que ha involucrado su realización.

5) Indagar sobre las relaciones que se establecen entre prácticas y discursos religiosos y aquellos de tipo conmemorativo.

6) Indagar en torno a la existencia de representaciones y sentidos en disputa sobre los acontecimientos que se conmemoran.

7) Construir una periodización del proceso memorial desarrollado en la Santa Cruz, identificando momentos de cambios, quiebres y/o virajes en las modalidades de construcción y transmisión de las memorias sobre los secuestros.

8) Reconstruir, a través de fuentes primarias y secundarias, los hechos que son objeto de conmemoración.

## II. Estrategia teórico-metodológica

Para llevar a cabo la investigación se trabajó a partir de la metodología de estudio de caso, en tanto esta estrategia brinda la posibilidad de contrastar los alcances y las limitaciones de los supuestos teóricos generales y la pertinencia de los conceptos propuestos para abordar el objeto de estudio. El análisis se ubica en una perspectiva epistemológica en la cual el proceso de investigación se concibe como una relación inseparable y solidaria entre la teoría, el método y la técnica, esto es, entre los modos de “ver”, “analizar” e “intervenir” sobre la realidad (Escolar, 2000a). Preferimos, entonces, hablar de una “estrategia teórico-metodológica” y no simplemente de “metodología”, en tanto consideramos que el abordaje del objeto de estudio requiere articular los tres componentes de la investigación: la teoría, las técnicas de obtención de información y la estrategia a emplear, es decir, el método. Por otro lado, la noción de estrategia permite desnaturalizar la temporalidad de la secuencia investigativa y advertir, por el contrario, que la investigación no es un proceso lineal, progresivo y acumulativo, sino discontinuo, sujeto a avances y retrocesos, así como también a definiciones y reformulaciones (Besse, 2011).

El abordaje teórico-metodológico propuesto para esta investigación fue de tipo etnográfico. Siguiendo a Rockwell (2009), concebimos a la etnografía no como un método<sup>3</sup>, ni como una simple técnica, sino como un enfoque, una forma particular de abordar el objeto de estudio. El enfoque etnográfico permite analizar los modos en que los procesos sociales generales se desarrollan en ámbitos locales, donde los sujetos participan en la (re)producción del mundo social, a través de prácticas cotidianas y de los significados que las sostienen. En esta investigación, entonces, intentamos analizar de qué manera los procesos de construcción de lugares y marcas de la memoria sobre la última dictadura militar cobran forma a través de un caso específico.

Las técnicas de obtención de información utilizadas fueron de tipo cualitativo, dado que

---

<sup>3</sup> En el sentido clásico del término que lo entiende como procedimiento construido con anterioridad y exterioridad al objeto de estudio sobre el cual se “aplica”. La noción de enfoque que propone Rockwell, por el contrario, guarda semejanza con el concepto de método que empleamos aquí, esto es, como estrategia o recorrido singular desarrollado al interior de un proceso de investigación, en relación a un objeto de estudio específico y en base a presupuestos teóricos iniciales (Escolar & Besse, 2011).

estas herramientas permiten abordar en profundidad el problema de investigación, al focalizar la atención sobre un campo restringido de hechos y situaciones (Escolar & Besse, 2011). Los relatos producidos a partir de entrevistas semi-estructuradas aportaron información vinculada a los procesos memoriales que son objeto de investigación y permitieron indagar en las miradas que los actores construyen sobre esos mismos procesos. El análisis de los registros de observación participante permitió identificar prácticas, discursos y categorías locales y, al mismo tiempo, modificar las aproximaciones al campo, al detectar situaciones que sugerían nuevas preguntas y abordajes. Finalmente, la información producida a partir de las entrevistas y los registros de observación se complementó con el relevamiento y análisis de otro tipo de fuentes (bibliográficas, hemerográficas, gráficas, documentales y audiovisuales), lo que permitió efectuar los controles cruzados necesarios para construir los datos de la investigación.

En síntesis, las principales vías de acceso a la información fueron las siguientes:

- a) Observación y registro de actividades conmemorativas y marcas territoriales realizadas por los actores intervinientes en el caso de estudio.
- b) Producción de entrevistas con actores vinculados a la Iglesia Santa Cruz, a las víctimas y/o al movimiento de derechos humanos involucrados en el caso de estudio.
- c) Relevamiento de fuentes bibliográficas, hemerográficas, gráficas, documentales y audiovisuales referidas al caso de estudio.

El trabajo de campo se desarrolló entre diciembre de 2014 y febrero de 2019. Durante este periodo se realizaron observaciones en distintas actividades organizadas en la iglesia -o fuera de ella, pero impulsadas por los actores involucrados en el trabajo memorial- para conmemorar los secuestros de 1977. Nos referimos, principalmente, a los actos y misas que se realizan los 8 de diciembre en la Iglesia Santa Cruz, pero también a otro tipo de actividades, no regulares, que eventualmente se organizan alrededor de esa fecha (proyecciones de cine, presentaciones de libros, charlas sobre temas vinculados a la dictadura, marchas, etcétera). De manera complementaria, se realizaron observaciones en actividades organizadas en otras fechas significativas, tales como el aniversario del último golpe de Estado (24 de marzo) o en ocasión de efemérides que recuerdan el asesinato o la

desaparición de miembros de la Iglesia católica. Nos referimos a las misas que se realizan periódicamente en la Santa Cruz para recordar a los sacerdotes Carlos Mujica y Mauricio Silva, al obispo Enrique Angelelli y a los catequistas que militaban en el Bajo Flores. Al respecto, y para realizar un contrapunto con las conmemoraciones que se desarrollan en la Iglesia Santa Cruz, se realizaron observaciones en las misas que se celebran anualmente en las iglesias San Francisco Solano (en recuerdo del asesinato del padre Mujica en 1974) y San Patricio (en homenaje a los sacerdotes y seminaristas palotinos asesinados en 1976), a las que también asisten curas y laicos de la Santa Cruz. Por último, se participó en otro tipo de misas realizadas en esta iglesia (bautismos, despedidas, Nochebuena), no directamente vinculadas al tema de estudio pero cuya observación permitió sumar elementos para el análisis.

Por otra parte, se realizó un total de 31 entrevistas con actores vinculados a la Santa Cruz, a las víctimas y/o al movimiento de derechos humanos intervinientes en el caso de estudio. Nos referimos principalmente a familiares y amigos de quienes fueron secuestrados en 1977, con y sin participación activa en las actividades mencionadas, y a curas y laicos de la iglesia, sean o no miembros actuales de la parroquia. En total fueron 29 las personas entrevistadas, algunas en pareja, otras en más de una ocasión. Estos encuentros se complementaron con charlas informales mantenidas en diversas circunstancias y por distintos medios.

Además de las entrevistas, se relevaron y fotografiaron las marcas territoriales producidas en la iglesia (placas, memoriales, carteles, baldosas, murales, etcétera), en los barrios que circundan a la Santa Cruz (San Cristóbal, Boedo) y en distintos puntos de la Ciudad de Buenos, todas referidas a las víctimas de los secuestros del 77. Esas fotografías fueron utilizadas durante las entrevistas para facilitar tanto las preguntas como las respuestas vinculadas a los procesos de marcación.

Asimismo, se realizó una búsqueda de fuentes de diverso tipo (testimonios, artículos de prensa, documentos producidos por organismos de derechos humanos, expedientes judiciales, registros audiovisuales, entre otros) en el Archivo Nacional de la Memoria, la Biblioteca Nacional, el Archivo de la DIPPBA (Dirección de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires) y el Archivo de Memoria Abierta (asociación que reúne a diversas entidades de derechos humanos). Cabe aclarar que se intentó acceder a la documentación que guarda la congregación pasionista en la Iglesia Santa Cruz. Sin embargo,

al tratarse de un archivo privado, consultado, por lo general, para trabajos producidos por la propia institución y que, además, involucra a toda la congregación con presencia en Argentina y Uruguay, por lo que depende de la autoridad provincial, el trámite de autorización no se pudo concretar.

Por último, todo lo señalado se complementó con material obtenido a través de Internet y las personas entrevistadas (folletos, boletines, cuadernillos, leyes y decretos, fotografías, etcétera).

### **III. Fundamentación de la estructura de la tesis**

La tesis consta de una introducción, cinco capítulos y conclusiones finales. La organización del discurso de exposición de la tesis está fundada en la estructura del sistema de matrices teórico-conceptuales que orientó el proceso de investigación y que se compone de una unidad de análisis central o nivel de anclaje del objeto de estudio y unidades o niveles superiores e inferiores que describen tanto los contextos relativos como las dimensiones en las que se desagrega el mismo (Samaja, 1993). En la presentación planteamos el problema de investigación, la relevancia del caso de estudio y la estrategia teórico-metodológica desarrollada.

En el capítulo 1 describimos tanto el estado de la cuestión del campo de estudios en el que se inscribe el problema de investigación como el marco teórico desde el cual lo abordamos. Para ello, en primer lugar, recuperamos los análisis referidos a la construcción de la memoria social, dando cuenta de los conceptos y perspectivas teóricas fundamentales desde las cuales aquella ha sido pensada, así como las características que asumió la conformación de este campo de estudios en nuestro país y la región Cono Sur. Luego, recorreremos algunos debates y núcleos problemáticos característicos de este campo, a partir de los cuales abordamos aspectos específicos del objeto de estudio, a saber: las relaciones entre historia y memoria, el problema de los lugares y las marcas territoriales, y los vínculos entre memoria y política. Por último, exploramos algunos trabajos que abordan las memorias que se construyen sobre la última dictadura militar en Argentina desde el catolicismo, los cuales aportan elementos para analizar los cruces, intercambios y/o tensiones que, en el marco de esos procesos, se producen entre prácticas y discursos religiosos y políticos.

A continuación desarrollamos el problema de investigación que constituye el foco de nuestro estudio, es decir, el nivel de anclaje de la tesis. En los capítulos 2 y 3 reconstruimos y analizamos los momentos claves del trabajo de la memoria que se desarrolló en la Iglesia Santa Cruz en torno a los secuestros de 1977. En primer lugar, abordamos lo que definimos como un periodo inicial de ese proceso memorial, que ubicamos entre el primer y el veinte aniversario de los hechos (1978-1997). Luego, nos centramos en lo sucedido entre 1997 y 2017, periodo en el que se centra de la tesis. A lo largo de los dos capítulos, describimos la manera en que se conformó el grupo de actores involucrados en ese trabajo de memoria y analizamos los cambios, rupturas o virajes que se han producido en las prácticas, los discursos y/o las relaciones tejidas entre dichos actores. En particular, analizamos las narrativas que se han construido en torno a la última dictadura y el lugar que la iglesia ocupó en ese contexto, atendiendo a los sentidos que esos discursos proyectan y cristalizan.

Como dimensiones específicas del proceso descrito con anterioridad, junto con las narrativas abordamos en profundidad otras modalidades de construcción y transmisión de las memorias desarrolladas en la Iglesia Santa Cruz durante el periodo de estudio. Así, en el capítulo 4 describimos y analizamos las marcas territoriales producidas en el espacio de la iglesia, teniendo en cuenta sus usos y representaciones, los sentidos e intenciones que motivaron esas inscripciones y, en algunos casos, las tensiones y discusiones que atravesaron esos procesos de marcación. A continuación, en el capítulo 5 analizamos las conmemoraciones que se organizan anualmente en la Santa Cruz para recordar a las víctimas de los secuestros, considerando los momentos que las estructuran, las prácticas y símbolos que las caracterizan, y los significados que intentan promover en torno a esos hechos.

Por último, en las conclusiones articulamos las reflexiones finales de cada capítulo y los aportes de la investigación al estudio de los lugares y las marcas de la memoria vinculadas a procesos de represión estatal y violencia política.

#### **IV. Relevancia del objeto de estudio**

En Argentina, dentro del campo de estudios sobre memoria social, un conjunto de investigaciones, mayormente surgidas desde la antropología y la sociología, se han ocupado de analizar los procesos sociales, políticos e institucionales vinculados a la construcción de



marcas, lugares y sitios de memoria sobre la última dictadura militar (Barbutto, 2007; Durán, 2009; Messina, 2011; López, 2013; San Julián, 2014; Cinto, 2019; entre otros). En este marco, consideramos que la investigación en torno al proceso de constitución de la Iglesia Santa Cruz como lugar de la memoria podría favorecer este tipo de estudios, teniendo en cuenta las características particulares que presenta este espacio con respecto a los sitios que han sido analizados. En primer lugar, que las prácticas ligadas a la construcción y transmisión de las memorias sobre los secuestros de 1977 se entrelazan con discursos y prácticas religiosas desarrolladas en la institución. Con esto queremos decir que, en ese trabajo de la memoria, los actores apelan a elementos y tradiciones de origen religioso como modo de recordar y otorgarle sentido a los acontecimientos. Así, por ejemplo, en las conmemoraciones que se realizan siguiendo la forma y estructura de una misa, en el uso de cierta simbología católica durante las mismas o en la resignificación de los hechos que se conmemoran a partir de figuras religiosas específicas, entre otros aspectos que abordaremos en la tesis.

En segundo lugar, respecto de los ex centros clandestinos de detención (ex CCDs en adelante) reconvertidos en sitios de memoria, objeto de estudio privilegiado en este tipo de abordajes, si bien en algunos casos han sido proyectados como espacios que den cuenta no sólo del dispositivo represivo que encarnaron sino también de las resistencias que se ejercieron aún en esas condiciones de encierro y/o de las historias de vida y militancia de los desaparecidos (Guglielmucci, 2012; Larralde Armas, 2017), en el caso de la Iglesia Santa Cruz veremos que este aspecto será central en la configuración simbólica y material del lugar, en razón de que aquello que los actores buscan inscribir de diferentes maneras no se limita al recuerdo del hecho represivo, es decir, los secuestros de 1977, sino que refiere principalmente a las acciones de resistencia y oposición a la dictadura y al lugar que la Santa Cruz ocupó en ese proceso.

Por último, la Iglesia Santa Cruz se presenta como un caso interesante para este tipo de estudios, en tanto involucra a actores y acontecimientos significativos en la construcción de las memorias sobre el terrorismo de Estado. Nos referimos a la infiltración del marino Alfredo Astiz en el grupo fundador de Madres de Plaza de Mayo (las Madres en adelante) y los secuestros que le siguieron. Se trata de un caso que ha tenido una fuerte repercusión pública nacional e internacional, desde el momento en que sucedieron los hechos hasta el presente. Respecto a ello debemos decir que, con excepción de los análisis de Feld (2012) y

Catoggio y Feld (2020) sobre el impacto de los secuestros en la prensa local e internacional y en la diplomacia francesa y norteamericana, los trabajos de Taurozzi sobre la historia de la Santa Cruz (2006, 2007, 2009a, 2009b, 2013, 2017) y ciertos aspectos trabajados por Catoggio en su investigación sobre los desaparecidos del clero (2013, 2016), la mayoría de los trabajos existentes sobre el caso (Goñi, 1996, 2018), sobre alguna de las víctimas (Welty-Domon, 1987; Cabrejas, 1997; Pierron, 2009; Galante, 2013; Arrosagaray, 2014; Viñoles, 2014) y/u otros que le dedican un espacio a su tratamiento (Gabetta, 1983; Gasparini, 1986; Bousquet, 1994; Rosenberg, 1998; Seoane & Muleiro, 2001; Verbitsky, 2006; Gorini, 2011; Lewin, 2017) son fundamentalmente de tipo periodístico, biográfico y/o testimonial, los cuales se han convertido en valiosas fuentes de este estudio.

A continuación, describiremos brevemente los hechos ocurridos en diciembre de 1977 y la situación en la cual se encontraba la Iglesia Santa Cruz en ese momento.

## **V. La Iglesia Santa Cruz y los secuestros de diciembre de 1977**

A principios de 1977 un grupo de mujeres, madres de personas secuestradas y desaparecidas por el régimen militar, comenzaron a encontrarse semanalmente en la Plaza de Mayo para acompañarse en la búsqueda de sus hijos. Con el tiempo el grupo fue creciendo y adquiriendo mayor organización hasta convertirse en una de las agrupaciones que pasaría a encabezar el movimiento de derechos humanos que se desarrolló en el país a partir de la última dictadura.

A los fines de organizarse mejor, las madres comenzaron a reunirse también en sus domicilios, en confiterías y en las iglesias que se lo permitían. En junio de 1977 el párroco de la Iglesia Santa Cruz, ubicada en la Ciudad de Buenos Aires, autorizó a que algunas de esas madres, junto a otros familiares de desaparecidos y algunos militantes políticos que las acompañaban, se reunieran periódicamente en uno de los salones de la parroquia. Los encuentros realizados en la iglesia comenzaron a ser frecuentados por el entonces teniente de fragata, Alfredo Ignacio Astiz, quien desde hacía un tiempo había logrado infiltrarse entre las madres, fingiendo ser hermano de un desaparecido. Como parte del operativo, participó en distintas reuniones y en algunas manifestaciones en la Plaza de Mayo. Astiz, quien se hacía llamar Gustavo Niño, cumplía funciones como oficial del grupo de tareas (GT) 3.3.2

que operaba en el centro clandestino de detención (CCD) instalado en la Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA). Este CCD dependiente de la Armada Argentina, uno de los más grandes instalados en el país durante el terrorismo de Estado, funcionó entre 1976 y 1983 en el edificio donde se encontraba el Casino de Oficiales de la escuela. Se calcula que en él estuvieron secuestradas alrededor de 5.000 personas, de las cuales sobrevivieron menos de 200. Dentro del CCD, Astiz integró el sector de “operaciones”, es decir, de quienes se encargaban de ejecutar los secuestros. Sin embargo, por la propia dinámica de funcionamiento del GT, también realizó actividades de inteligencia entre los grupos de denuncia que surgieron dentro y fuera del país durante la última dictadura.<sup>4</sup>

Gracias a la información suministrada por Astiz, entre el 8 y el 10 de diciembre de 1977, doce personas, varias de ellas integrantes de ese grupo más amplio que se reunía en la Santa Cruz para organizar el reclamo por los desaparecidos, fueron secuestradas en un vasto operativo que se desplegó en cinco procedimientos realizados por el GT 3.3.2 en distintos lugares de la ciudad y la provincia de Buenos Aires. Entre los secuestrados se encontraban Azucena Villaflor de De Vincenti, reconocida por las Madres como cabeza del grupo, y otras dos fundadoras del movimiento, Esther Ballestrino de Careaga y María Eugenia Ponce de Bianco; como así también las monjas francesas Alice Domon y Léonie Duquet. La mayoría fueron capturados en la puerta de acceso a la parroquia Santa Cruz, al finalizar una reunión para recolectar los fondos y las firmas que se necesitaban para la publicación de una solicitada por los desaparecidos en el diario La Nación. Ciertamente, Remo Berardo fue secuestrado en la mañana del 8 en su atelier del barrio porteño de La Boca. Por la tarde, Horacio Elbert y Julio Fondovila fueron interceptados en un bar del centro de la ciudad. Al anoecer de ese mismo día, Alice Domon, Ángela Auad, María Ponce, Esther Ballestrino, Gabriel Horane, Raquel Bulit y Patricia Oviedo fueron secuestrados al salir de la Iglesia Santa Cruz. Las detenciones concluyeron el sábado 10 con los secuestros de Azucena Villaflor, a pocas cuadras de su casa, en la localidad bonaerense de Avellaneda, y de Léonie Duquet, en su domicilio ubicado en el partido de Ramos Mejía.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> A comienzos de 1978, por ejemplo, fue descubierto mientras se encontraba infiltrado entre los exiliados políticos argentinos en Francia, aunque rápidamente logró escapar (Goñi, 1996; Franco, 2008; Fernández Barrio & González Tizón, 2020).

<sup>5</sup> Una descripción detallada de los secuestros se encuentra en los “Fundamentos de la sentencia dictada en la causa N° 1270 caratulada DONDA, Adolfo Miguel s/infracción al art. 144 ter, párrafo 1° del Código Penal -ley

Según los testimonios de sobrevivientes, que en el momento de los hechos se encontraban detenidos en la ESMA, las doce personas secuestradas fueron llevadas a ese centro clandestino y pocos días después asesinadas.<sup>6</sup> Como veremos, el hallazgo, casi treinta años más tarde, de los cuerpos de Villaflor, Ballestrino, Bianco, Auad y Duquet permitió confirmar la sospecha de que el grupo en su totalidad fue víctima de los “vuelos de la muerte”.<sup>7</sup> Los mismos habían sido encontrados unas semanas después de los secuestros en las playas de la costa atlántica bonaerense e inhumados como N.N. en el cementerio municipal de General Lavalle. Entre el 2004 y el 2005 el Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF) logró identificarlos y, a pedido de sus familiares, los restos fueron sepultados en el jardín exterior de la Iglesia Santa Cruz, con excepción de Azucena Villaflor, cuyas cenizas fueron enterradas en la Plaza de Mayo. Los demás continúan desaparecidos.

Dicho esto, nos preguntarnos: ¿quiénes eran esas doce personas?, ¿en qué situación se encontraban en el momento en que fueron secuestradas?, ¿a quiénes buscaban?, ¿qué vínculos tenían entre sí y con la parroquia? Azucena Villaflor, Esther Ballestrino y María Ponce formaban parte del grupo inicial de Madres de Plaza de Mayo, es decir, de esas primeras madres que empezaron a organizarse a comienzos de 1977. Azucena buscaba a su hijo Néstor y a su nuera, Raquel Mangin, quienes se encontraban desaparecidos desde el 30 de noviembre de 1976. Esther había recuperado a su hija Ana María, quien estuvo secuestrada durante cuatro meses en el CCD conocido como “Club Atlético”, pero seguía buscando a su yerno, Manuel Carlos Cuevas, quien había desaparecido el 13 de septiembre de 1976. María Ponce, a quien le decían Mary, buscaba a su hija Alicia, secuestrada el 30 de abril de ese mismo año, y también a su sobrina nieta Soledad, a quien encontró en el Hospital General de

---

14.616 y sus acumuladas”, Tribunal Oral en lo Criminal Federal N° 5, Poder Judicial de la Nación, Buenos Aires, 28 de diciembre de 2011, pp. 962-1056.

<sup>6</sup> Previamente, el GT montó un operativo de contrainformación para desligarse de la responsabilidad de los secuestros debido a la repercusión que las detenciones de Domon y Duquet causaron en la diplomacia francesa y norteamericana y las tensiones que ello generó al interior de la Junta Militar que gobernaba el país en ese momento y dentro de la propia Armada. Ese operativo consistió en remitir a la prensa una fotografía de las religiosas con una bandera de la organización Montoneros colgando por detrás, acompañada por un falso comunicado donde la agrupación se adjudicaba el secuestro de ambas (Feld, 2012; Catoggio & Feld, 2020).

<sup>7</sup> Así se conocen popularmente los vuelos realizados por los grupos de tareas para asesinar y hacer desaparecer los cuerpos de sus detenidos. El dispositivo consistía en inyectarles una dosis de pentotal y una vez dormidos arrojarlos desde un avión al Mar Argentino. Como veremos, en el tercer juicio que se realizó por los delitos cometidos en la ESMA se determinó que los doce secuestrados fueron “trasladados” -eufemismo utilizado por los represores para referirse a la eliminación física de los detenidos- en un vuelo nocturno del 14 de diciembre, es decir, pocos días después de los secuestros.

Niños “Pedro de Elizalde”, más conocido como “Casa Cuna”, luego de que sus padres fueran asesinados por el Ejército.

Remo Berardo era pintor, tenía su atelier en La Boca y junto con su hermana, Lucía, buscaban a su hermano mayor, Amado, secuestrado el 17 de julio de 1976. Patricia Oviedo era estudiante de medicina, había militado en la agrupación política de orientación maoísta, Vanguardia Comunista (VC), y con su mamá, Juana, buscaba a su hermano Pedro, detenido el 26 de junio de 1976 y llevado, como ella, al CCD que funcionaba en la ESMA. Julio Fondovila buscaba a su hijo Carlos, quien se encontraba desaparecido desde el 25 de agosto de 1977. Ángela Auad estudiaba y militaba en la Universidad de Tucumán. Había sido arrestada por el Ejército en octubre de 1974 y desde allí trasladada al penal de Devoto, en Buenos Aires, donde fue liberada a mediados del ‘75. Tenía a su esposo, Roberto Genovés, detenido en el Chaco, a disposición del Poder Ejecutivo. Por esta razón, una vez en libertad, Ángela se acercó a los grupos de familiares de presos y desaparecidos que comenzaban a organizarse en Buenos Aires.

Horacio Elbert y Raquel Bulit eran militantes de VC. No tenían familiares detenidos o desaparecidos pero apoyaban y acompañaban la búsqueda de quienes sí los tenían. Gabriel Horane también militaba en esa agrupación, aunque no participaba en las reuniones que se realizaban en la Santa Cruz. Había estado casado con Raquel Bulit y tenían una hija de siete años en común, Yamila. En la noche del 8 de diciembre habían acordado encontrarse en la iglesia para discutir asuntos personales.

Alice Domon y Léonie Duquet se conocían muy bien porque ambas pertenecían a la congregación de las Hermanas de las Misiones Extranjeras, con sede en Toulouse, Francia. Habían llegado a la Argentina junto con otras religiosas en misión. Léonie en 1949 y Alice en 1967. Juntas o separadas habían vivido en distintas partes del país, realizando tareas pastorales en contextos de vulnerabilidad social. A comienzos de 1977, estando en Buenos Aires, Alice conoció a varias madres de desaparecidos, mientras realizaba gestiones por dos mujeres detenidas en Corrientes, y desde entonces las acompañaba en la búsqueda de sus hijos. En cambio, Léonie no estaba involucrada en las actividades de denuncia que realizaban los familiares. Trabajaba como maestra catequista en un colegio de la localidad bonaerense de Castelar y asistía al párroco de la Capilla San Pablo, en Ramos Mejía, donde también

vivía.<sup>8</sup>

Ahora bien, más allá de las historias y circunstancias personales, podemos decir que ninguna de las personas secuestradas en diciembre de 1977 tenía un vínculo con la Iglesia Santa Cruz con anterioridad a las reuniones que allí se realizaban. Esto se desprende no sólo de las entrevistas realizadas a sus familiares sino también a curas y laicos que en ese entonces participaban de las actividades de la parroquia.<sup>9</sup> En este sentido, antes de finalizar, nos interesa describir brevemente las características que presentaba la Iglesia Santa Cruz en ese momento, es decir, en qué situación se encontraba a fines de los años 70.

La Iglesia Santa Cruz fue construida hacia fines del siglo XIX en las afueras de la Ciudad de Buenos Aires, en lo que actualmente se conoce como el barrio de San Cristóbal. La misma pertenece a la congregación de los Misioneros Pasionistas (fundada en el siglo XVIII), una de las diversas corrientes religiosas católicas que emergieron en Italia y luego extendieron su área de influencia hacia el continente americano. Los primeros pasionistas llegaron a la Argentina en 1882, provenientes de Irlanda. Durante la década del 60, la congregación participó de las discusiones y revisiones que se dieron en el seno de la Iglesia católica tras celebrarse el Concilio Vaticano II (1962-1965).<sup>10</sup> Como señala Taurozzi (2009), esas experiencias de renovación fueron el marco dentro del cual comenzó una etapa de transformación al interior de la congregación y la Provincia<sup>11</sup>, que implicó una actualización tanto en los modos de ejercer la autoridad como en las opciones pastorales a desarrollar entre los laicos, quienes adquirieron un papel más activo en la vida comunitaria. Dentro de la congregación, sin embargo, muchos religiosos fueron reticentes a los cambios y mantuvieron

---

<sup>8</sup> En su reconstrucción de los secuestros, Goñi (1996) sugirió varias explicaciones respecto de la detención de Léonie, entre ellas, que Alice tuviera registrado el domicilio de su amiga como propio o que la Marina la hubiera confundido con Yvonne Pierron, otra misionera de la misma congregación que estaba siendo vigilada por los servicios de inteligencia. Con todo, y más allá del caso específico de Léonie, las hipótesis construidas en torno al móvil del operativo realizado entre el 8 y el 10 de diciembre de 1977 son muchas y recorren un arco de posibilidades que van desde la necesidad de aleccionar al incipiente movimiento de derechos humanos y desarticular a las Madres hasta la idea de un “ajuste de cuentas” entre la Armada y el Ejército (Feld, 2012; Catoggio, 2016; San Julián, 2017a, 2017b).

<sup>9</sup> Ciertamente, ni unos ni otros conocían a esas personas, como tampoco las conocía el propio párroco, Mateo Perdiá, quien les había dado autorización para reunirse en la iglesia, como se desprende de su testimonio brindado durante el Juicio a las Juntas Militares (1985).

<sup>10</sup> Convocado por el Papa Juan XXIII para reflexionar sobre la inserción de la Iglesia católica en el mundo contemporáneo. El Concilio y la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín, 1968) fueron los marcos formales dentro de los cuales se llevó a cabo una renovación profunda del catolicismo latinoamericano, de cara a las problemáticas sociales, políticas y económicas de la región.

<sup>11</sup> Nos referimos a la Provincia pasionista de Argentina y Uruguay, dentro de la cual se encuentra la Iglesia Santa Cruz. Desde 2017, empero, la provincia también incluye a las comunidades pasionistas del Sur de Brasil.

las formas tradicionales de acción pastoral, litúrgica y comunitaria.

En este proceso de cambio se encontraba la Iglesia Santa Cruz a comienzos de la década del 70. Un tránsito hacia nuevas formas de entender y practicar la fe que se expresó de diversas maneras. Entre las actividades que comenzaron a desarrollarse en esos años podemos mencionar la creación en 1972 del llamado Centro de Justicia y Paz, en el ámbito de la Casa Nazaret, en ese entonces a cargo de los padres Federico Richards y Eugenio Delaney.<sup>12</sup> Este centro funcionó como un punto de encuentro entre curas y laicos de Argentina y América Latina para reflexionar sobre las problemáticas que atravesaban a la región y el compromiso de la Iglesia posconciliar frente a ello.<sup>13</sup> Por otra parte, desde 1973 la Casa Nazaret comenzó a acoger a exiliados políticos chilenos. Posteriormente, en un contexto cada vez más represivo, en la iglesia comenzaron a reunirse distintas organizaciones sociales y políticas, como, por ejemplo, la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH), fundada en 1975, entre cuyos integrantes se encontraba el padre Richards. Sin embargo, no todos los pasionistas de la Santa Cruz compartían esas opciones y ello se manifestó tempranamente en desacuerdos sobre distintas actividades y decisiones.<sup>14</sup>

Durante la última dictadura militar, quienes conducían la institución se pronunciaron sobre las detenciones y asesinatos, a través de misas donde se mencionaba a las víctimas y en notas publicadas en medios gráficos vinculados a la institución. Nos referimos, pues, a las editoriales publicadas por el padre Richards en el semanario de origen irlandés, *The Southern Cross* (Taurozzi, 2006, 2009). Por otra parte, esas decisiones que, como en el caso de otros religiosos, contrastaban con las alianzas tejidas entre los sectores más conservadores de la jerarquía eclesiástica y las Fuerzas Armadas (Mignone, 1999; Obregón, 2007; Mallimaci,

---

<sup>12</sup> La Casa Nazaret, aún en ejercicio, funciona como espacio de retiros y cuenta con habitaciones y salones para reuniones y conferencias. Su edificio forma parte de la denominada “Manzana Santa Cruz”, que comprende el terreno delimitado por las calles Urquiza, Carlos Calvo, 24 de Noviembre y Estados Unidos, cuya propiedad pertenece a los pasionistas. En ella se encuentran las dependencias de cuatro instituciones que funcionan de manera independiente aunque vinculadas entre sí: la parroquia Santa Cruz (que abarca el templo y la casa parroquial); la comunidad religiosa (los curas que viven allí); la Casa Nazaret y el Colegio Santa Cruz.

<sup>13</sup> El Centro se inauguró con un ciclo de conferencias abierto a la comunidad denominado “Iglesia y Liberación”, entre cuyos oradores se encontraba el padre Carlos Mujica, referente del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM). Sus actividades cesaron en 1978 y se reanudaron en la década del 80 bajo el nombre de Centro Nazaret.

<sup>14</sup> Por ejemplo, en los cuestionamientos hechos por algunos curas a la misa celebrada en 1972 por el padre Bernardo Hughes, en ese entonces párroco de la Santa Cruz, a propósito de la detención del padre Carbone (miembro del MSTM acusado por la policía de estar vinculado al secuestro del Gral. Aramburu) o el malestar manifestado por la presencia de algunos oradores en el Centro de Justicia y Paz (Taurozzi, 2009: 11).

2015; Catoggio, 2016), le valieron una serie de intimaciones y atentados que la Santa Cruz vivió durante esos años. Tal fue el caso de la bomba colocada en la entrada de la Casa Nazaret en agosto de 1976 o las pintadas aparecidas un año antes en los muros perimetrales de la iglesia, con las siguientes inscripciones: “Santa Cruz: arsenal del ERP”, “Cueva de comunistas”, “Curas Montoneros”. Así también, a comienzos del 76, las amenazas recibidas por el párroco Bernardo Hughes –quien, luego se supo, era vigilado por los servicios de inteligencia- lo llevaron a alejarse del país durante más de un año, en un viaje organizado por la propia congregación (Catoggio, 2016), y en su reemplazo asumió el padre Mateo Perdía.

En este contexto, las madres, los familiares de desaparecidos y los militantes políticos que las acompañaban comenzaron a reunirse en la parroquia. Existen distintas versiones sobre el modo en que los familiares habrían llegado a la Santa Cruz, sobre quién estableció el contacto con la institución o consiguió el espacio, sin embargo, todas coinciden en señalar al párroco Mateo Perdía como la persona que diera la autorización. Independientemente de cómo haya sido ese contacto, podemos decir que la apertura de la institución hacia los familiares y, más en general, hacia los organismos de derechos humanos, no fue un hecho circunstancial, sino que respondía a la orientación política de sus miembros conductores.<sup>15</sup> Desde fines de los 60 y principios de los 70, en el marco de un proceso de transformación dentro de la congregación, la Santa Cruz se fue convirtiendo progresivamente en un espacio de acogimiento y denuncia, así como de diálogo sobre la realidad eclesial, social y política latinoamericana.

---

<sup>15</sup> Nos referimos a los padres Bernardo Hughes, Eugenio Delaney, Mateo Perdía, Federico Richards y Carlos O’Leary. Vale aclarar aquí que, desde 1967 hasta la actualidad, los párrocos de la Santa Cruz fueron: Bernardo Hughes (1967-1976), Mateo Perdía (1976-1978), Eugenio Delaney (1978-1979), Carlos O’Leary (1979-1988), Alejandro Ferrari (1988-1994), Bernardo Hughes (1994-2004), Carlos Saracini (2004-2015), Francisco Murray (2015-2018) y Marcelo Pérez (2018 y continúa).



## **CAPÍTULO 1. Memoria social, políticas de la memoria y prácticas religiosas. Hacia la construcción de un marco teórico**

### **1.1. Introducción**

El objetivo de este capítulo es describir el estado de la cuestión del campo de estudios en el que se inscribe el problema de investigación y el marco teórico conceptual desde el cual lo abordamos. En primer lugar, recorreremos brevemente el proceso de emergencia y consolidación a nivel internacional y local de lo que se conoce como el campo de estudios sobre memoria social, destacando en ese proceso el viraje hacia una preocupación por el carácter histórico, conflictivo y político de las memorias. Sobre esta base, en la segunda parte del capítulo focalizaremos en tres núcleos problemáticos característicos de este campo de estudios, a saber: las relaciones entre historia y memoria, el problema de los lugares y las marcas territoriales, y la articulación de la memoria con la política. Así pues, revisaremos algunas perspectivas y discusiones fundamentales que atraviesan estos tópicos, a partir de las cuales abordamos aspectos específicos del objeto de estudio. Finalmente, en la última parte del capítulo exploraremos algunos antecedentes de investigación referidos a la construcción de las memorias sobre la última dictadura militar en Argentina desde el ámbito del catolicismo. En particular, retomaremos un conjunto de trabajos de tipo sociológico y antropológico que analizan los procesos memoriales impulsados por actores religiosos, los cuales aportan claves para interpretar los préstamos e intercambios que, en el marco de esos procesos, se producen entre prácticas y figuras del campo político y del campo religioso.

### **1.2. El campo de estudios sobre memoria social**

En términos generales, podemos señalar Europa de finales de los años 70 y comienzos de los 80 como el lugar y momento de emergencia de aquello que actualmente se conoce como el campo de estudios sobre memoria social<sup>16</sup>, el cual, lejos de pertenecer a una disciplina en

---

<sup>16</sup> Las denominaciones varían según los países, las tradiciones y los autores. Aquí hablaremos de “estudios sobre memoria social” (Olick, Vinitzky-Seroussi & Levy, 2011), en tanto, sin desconocer los múltiples desarrollos y abordajes que ha tenido la memoria a lo largo de la historia de su pensamiento, esta definición permite situar el

particular, se ha nutrido y desarrollado a través de los aportes de diversas ciencias sociales y humanas, principalmente de la sociología, la historia y la antropología, pero también de la filosofía y corrientes analíticas más específicas, tales como el psicoanálisis. El problema de investigación que abordamos en esta tesis se inserta, pues, en el marco de los estudios que analizan las memorias ligadas a procesos de represión estatal, violencia política y exterminio. Más específicamente, dentro de la línea de investigaciones que abordan la construcción de lugares y marcas de la memoria. Volveremos sobre esto más adelante.

Si bien el interés científico en los fenómenos de la memoria tiene una historia mucho más larga, una serie de procesos y condiciones histórico-sociales hicieron que a fines de la década del 70 el estudio de la memoria, particularmente de la memoria social, adquiriera un renovado impulso. Nos referimos principalmente –aunque no exclusivamente– al impacto social de las memorias surgidas de la Segunda Guerra Mundial y los campos de concentración nazis, en un clima de época donde el pasado en general se volvió una preocupación central en las sociedades occidentales. En efecto, en el último cuarto del siglo pasado, favorecido por una serie de acontecimientos políticos y culturales<sup>17</sup>, se produjo una reactivación del recuerdo del Holocausto que se expresó en la emergencia de variadas e intensas formas de memoria tanto en Europa como en Estados Unidos. La presencia cuantitativa de estas memorias en la esfera pública (películas, series de TV, libros, archivos, museos, memoriales) y el alcance masivo que tuvieron contribuyó en el largo plazo a que el Holocausto se convirtiera en lo que Huyssen (2002) definió como el “tropos universal” del trauma histórico, es decir, el prisma a través del cual interpretar todos los hechos de violencia masiva y, así también, el lenguaje disponible para las memorias.<sup>18</sup> Sin embargo, esta “globalización” del discurso del Holocausto, visible hacia fines de los 90 y posible también gracias a la existencia de nuevas tecnologías y medios de comunicación, debe entenderse en el marco de un proceso más amplio, un fenómeno de época que el autor caracterizó como una explosión o *boom* de la

---

objeto de estudio en el marco de las perspectivas que ponen el acento en la dimensión social de las memorias, sean éstas individuales o colectivas.

<sup>17</sup> Los procesos de descolonización en Asia y África, los movimientos por los derechos civiles de los años 60, el final de la Guerra Fría y el colapso de la Unión Soviética, entre otros acontecimientos, dieron lugar a debates y comparaciones con situaciones previas de opresión y exterminio masivo, motivando al mismo tiempo la reflexión sobre el Holocausto.

<sup>18</sup> Huyssen sostuvo, a su vez, que en ese movimiento transnacional de la memoria del Holocausto éste perdía su calidad de acontecimiento histórico específico para pasar a funcionar como metáfora y medida de todas las catástrofes humanas.

memoria. Esto es, la emergencia de una “cultura de la memoria”, una tendencia general a registrar y conservar todo, por miedo a que las cosas desaparezcan, que cobraba forma en una multiplicidad de prácticas, desde las más privadas a las más públicas, en producciones de diverso tipo, proyectos y emprendimientos memoriales.<sup>19</sup> Esta “obsesión” por la memoria –que parece no haber cesado aún-, alimentada por una industria y un *marketing* configurados en torno a ella, representaba para Huyssen el intento de contrarrestar la incertidumbre generada por la aceleración del tiempo y la estrechez del espacio, como consecuencia del cambio tecnológico permanente, la movilidad global y el consumo cada vez más inmediato.

Ahora bien, si se puede afirmar que los estudios sobre memoria social se han expandido e intensificado en los últimos cuarenta años, contribuyendo y siendo parte a la vez de ese *boom* memorial, debemos decir también que forman parte de una tradición más amplia de análisis sobre la memoria, tanto en su dimensión individual como social, que se remonta mucho más allá de los años 70 y que acoge diversos intereses surgidos a lo largo de varias décadas en disciplinas que recorren todo el arco científico, desde la sociología hasta la psicología experimental y las neurociencias. Sin lugar a dudas, la preocupación por la dimensión social de la memoria y el interés por la llamada “memoria colectiva” surgieron fundamentalmente dentro de la sociología, aunque su estudio no quedó limitado a ella sino que devino objeto de interés para otras disciplinas. Halbwachs (2004a [1925], 2004b [1950]) es aquí la referencia temprana y obligada de lo que actualmente conocemos como el campo de estudios sobre memoria social. Si bien no fue el único autor que contribuyó a construir una perspectiva social sobre la memoria, lo cierto es que a través del concepto de memoria colectiva le dio una consistencia teórica que hasta entonces no tenía. En efecto, este autor afirmaba, influido por la sociología durkhemiana, que la memoria individual se encuentra socialmente atravesada, constituida a través de imágenes, ideas o pensamientos acerca del pasado, compartidos por un grupo (una comunidad “afectiva”), que operan como marco social de referencia para el recuerdo individual. Para el autor, la memoria colectiva, lejos de ser la sumatoria de memorias privadas, debía entenderse como un entramado de recuerdos comunes

---

<sup>19</sup> Otros autores han hablado en ese entonces de una “religión conservadora” (Nora, 2008 [1984]) o un “culto a la memoria” (Todorov, 2008 [1995]). Más recientemente, Robin (2012 [2003], 2014) se refirió a una “memoria saturada”, para hablar del efecto que produce el exceso de imágenes, informaciones, explicaciones, instituciones y sitios dedicados a la transmisión del recuerdo sobre el pasado, preguntándose si ese exceso de memoria no sería a fin de cuentas una figura del olvido. Véase también Escolar y Palacios (2009).

a un grupo que ejercen un peso relativo sobre las memorias individuales. Por otro lado, si bien Halbwachs negaba la posibilidad de una memoria individual autónoma, proponiendo una inevitable interpenetración con su dimensión social, no desconocía el carácter diverso y plural que asumen los recuerdos. Según el autor, las memorias autobiográficas constituyen un punto de vista sobre la memoria colectiva, en tanto se apropian de manera diferencial de las percepciones e impresiones comunes sobre el pasado, manteniendo una suerte de “negociación” con éstas (Ramos, 2011). En este punto, podemos decir, el sociólogo francés preanunciaba la inversión de perspectiva que marcaría los estudios contemporáneos sobre el fenómeno, esbozando aquello que se ha convertido en su centro de atención: el carácter potencialmente conflictivo de la memoria (Pollak, 2006).

Ciertamente, desde los años 70 cobró cada vez mayor interés la cuestión del poder y el conflicto en el análisis de la memoria colectiva. Los trabajos comenzaron a girar en torno a la pregunta por cómo se organizan los grupos que rememoran y cuáles son las relaciones entre los sujetos que los integran, en tanto que, relaciones atravesadas por el poder, permiten entender los juegos entre lo dicho y lo no dicho, los huecos de la memoria y la conciencia de esos huecos, es decir, los olvidos intencionados (Lavabre, 2007). Si Halbwachs acentuaba el aspecto integrador de la memoria (reforzar la cohesión social, otorgar sentidos de pertenencia), los estudios posteriores resaltaron su dimensión conflictiva, llamaron la atención sobre el carácter opresor de las memorias dominantes y la capacidad disruptiva de las “memorias subterráneas”. En efecto, fue Pollak (2006 [1989]) quien propuso hablar de un “trabajo de encuadramiento” de la memoria, definiendo así el proceso social por el cual algunas memorias logran formalizarse en el interior de un grupo o una sociedad, mientras que otras, indecibles y/o con menos recursos para imponerse, continúan transmitiéndose en forma subterránea hasta que una coyuntura favorable posibilite su expresión pública. La mirada se colocó, entonces, en los actores que realizan ese trabajo de encuadramiento y en quiénes lo desafían.

Ahora bien, este cambio de perspectiva debe entenderse no sólo en términos de preocupaciones y reformulaciones teóricas surgidas al interior del campo académico sino también, como dijimos, en relación con el impulso que adquirieron en ese entonces las memorias que revisaban los pasados de guerras y genocidios, al igual que aquellas que proponían visiones alternativas de las historias nacionales. Lejos, pues, de pensarla como

necesariamente continua y estable, el foco de atención sobre la memoria pasó a estar puesto en cómo la misma se vuelve objeto de disputas entre actores que pugnan por establecer, convencer y transmitir al resto del grupo o la sociedad una determinada narrativa sobre el pasado (Jelin, 2012).<sup>20</sup> Se trata, en todo caso, de tensiones y/o conflictos expresados y analizados tanto en el nivel de interacción entre relatos individuales y colectivos, como entre grupos que sostienen diferentes lecturas sobre un mismo acontecimiento.

Dos aspectos sobresalen en los estudios contemporáneos sobre la memoria. En primer lugar, la idea de que la misma es una construcción social que se realiza desde el presente. En segundo lugar, y de manera complementaria, la afirmación de que la memoria constituye un proceso, por lo general discontinuo y conflictivo. El primer supuesto retoma las ideas de Halbwachs, el segundo las discute. En efecto, mientras el autor afirmaba, influido posiblemente por Bergson, que el pasado no se conserva sino que se reconstruye desde el presente, al mismo tiempo resaltaba la duración y estabilidad de la memoria, señalando que su continuidad o discontinuidad dependía principalmente de la existencia o disolución del grupo. En los abordajes actuales, por el contrario, cobran relevancia otros factores que inciden en el devenir de la memoria: las relaciones de poder al interior del grupo y entre los grupos, así como también los contextos sociales, políticos y culturales que condicionan aquello que puede, debe y quiere (o no) recordarse. Es decir, la continuidad de las memorias no se asume sino que se interroga sobre quiénes y cómo logran estabilizarlas.

Pensar la memoria como una construcción, incluso como un trabajo, a la vez individual y colectivo, implica reconocer la existencia de sujetos activos que elaboran representaciones sobre el pasado desde un presente que los interpela continuamente. Esta idea, podemos decir,

---

<sup>20</sup> Estos actores han sido definidos de distintas maneras según diferentes autores. Basándose en el concepto de *moral entrepreneurs*, acuñado por Becker, Jelin los definió como “emprendedores de la memoria”, en el sentido de “agentes sociales que -muy a menudo sobre la base de sentimientos humanitarios- movilizan sus energías en función de una causa” (2012: 79), se involucran personalmente en el proyecto de memoria y comprometen a otros, alentando y organizando una tarea colectiva. Esta noción se diferencia de la de “militantes de la memoria”, propuesta por Rousso para analizar el caso francés (Feld, 2000), cuya característica fundamental es que sus acciones están guiadas por un mandato moral consistente en un “deber de memoria” que se erige frente a la amenaza constante del olvido. El problema, señalaba Rousso, es que desde esa posición la memoria se vuelve un valor en sí mismo, no propicia la reflexión sobre el pasado, sino su recuerdo acrítico y ritualizado. La diferencia, según Jelin, entre uno y otro término es que el primero enfatiza en la creatividad de las acciones y el segundo en la repetición. Por su parte, Escolar y Palacios (2009) propusieron hablar de “hacedores de memoria” para referirse a los agentes estatales (secretarios de Estado, asesores, consultores) involucrados en la “hechura” de las políticas de la memoria, noción que bien puede extenderse al “hacer” –en el sentido de un discurso volcado a la práctica- de los grupos de la sociedad civil (organismos de derechos humanos, colectivos de familiares de víctimas, sobrevivientes y/o militantes, asociaciones vecinales, etcétera).

tiene raíces en el concepto psicoanalítico de “trabajo elaborativo” y, más específicamente, de “trabajo del duelo”, que autores como Ricoeur (1999) y Jelin (2012), entre otros, han retomado en el análisis de la memoria. En efecto, Jelin se ha referido a la memoria como un trabajo para resaltar el lugar productivo de las personas y la sociedad en los procesos de transformación simbólica y de elaboración de sentidos sobre el pasado, pero siempre pensando en el carácter múltiple y frecuentemente conflictivo de esa actividad, lo que la llevó a hablar de una pluralidad de “trabajos” de la memoria. En la práctica, sin embargo, existen configuraciones de memoria en las cuales más que un trabajo de elaboración, lo que se observa es una tendencia a la repetición. Respecto a ello, Todorov (2008) ha señalado la diferencia entre un uso “literal” de la memoria, en el cual el acontecimiento es recordado en su literalidad -lo que no significa necesariamente su verdad-, permaneciendo intransitivo y no conduciendo más allá de sí mismo, y un uso “ejemplar”, en el cual, sin negar la singularidad del suceso, se lo recuerda como una manifestación de una categoría más general y sirve como modelo para comprender situaciones nuevas. De este modo, afirmaba el autor, en lugar de someter el presente al pasado, desembocando en un “abuso de la memoria”, el pasado se convierte en un principio de acción para el presente.<sup>21</sup> Con todo, debemos decir que formas repetitivas y elaboradas, o “literales” y “ejemplares”, con frecuencia coexisten en los ámbitos en que se construyen y transmiten las memorias y no siempre son fáciles de distinguir.

Si la memoria se concibe como un trabajo, ello implica que éste se realiza dentro de determinadas condiciones -materiales, pero también políticas, sociales y culturales-, las cuales lo posibilitan y a la vez lo configuran. Analizar la memoria como un proceso implica, pues, pensar en diversos tiempos o capas de la memoria en las que los sentidos se van sedimentando, solidificando o bien transformando a través de distintos presentes, caracterizados por acuerdos y desacuerdos sobre cómo narrar el pasado. La complejidad de las múltiples temporalidades de la memoria (pasado, presente y futuro) y el carácter construido y cambiante de las representaciones sobre el pasado hace que sea necesario ubicar coyunturas y acontecimientos de activación de memorias, es decir, requiere historizarlas

---

<sup>21</sup> Todorov fundaba sus observaciones en varios casos históricos aunque su mayor crítica se dirigía a las memorias que en los años 80 y 90 dominaban el recuerdo sobre el nazismo. Tanto el “culto a la memoria” por la memoria misma como también la extensión indiscriminada de las analogías impedían para el autor extraer lecciones del pasado que sirvieran para prevenir horrores futuros.

(Jelin, 2003). Supone identificar actores, escenarios, relaciones de fuerza, acuerdos logrados, tensiones o conflictos desatados, así como también las diversas modalidades que asumen los trabajos de la memoria a lo largo del tiempo, es decir, reconstruir las prácticas y los discursos a través de los cuales los sujetos inscriben simbólicamente y materialmente los sentidos que elaboran sobre el pasado. En esta tesis nos detendremos, pues, en el análisis de tres modalidades específicas de construcción y transmisión de las memorias, a saber: las narrativas, las marcas territoriales y las conmemoraciones.

### *1.2.1. Los estudios sobre memoria social en el Cono Sur*

La relevancia que, dentro del campo de estudios sobre memoria social, adquirió el carácter histórico y conflictivo de las memorias cobró un lugar central en el análisis de las memorias surgidas de los procesos represivos transitados en el Cono Sur americano durante la segunda mitad del siglo XX. En Argentina, estos trabajos comenzaron a crecer hacia mediados de los años 90, pero sobre todo desde el año 2000, al multiplicarse los espacios, equipos y proyectos de investigación que, dentro del campo académico, tomaron a la memoria social como objeto de estudio (Messina, 2010b).<sup>22</sup> Así, mientras el movimiento de derechos humanos impulsaba y demandaba al Estado políticas públicas tendientes a reparar el daño social causado por la última dictadura militar, paralelamente se fue conformando un campo de estudios sobre dichas iniciativas, para lo cual el ámbito internacional de las ciencias sociales ofrecía ya un bagaje de producción académica (Jelin, 2003). Se puede decir que al tiempo que se creaban espacios de gestión de políticas vinculadas al tratamiento del pasado reciente -en expansión, como veremos, a partir del año 2003- fueron creciendo y ampliándose los análisis no sólo sobre dichas políticas, sino también sobre las memorias que las sustentan o desafían. Asimismo, los trabajos que durante los años 80 se desarrollaron en torno a la problemática de los derechos humanos, en tanto parte de las preocupaciones surgidas durante la transición democrática, abonaron también el terreno para las investigaciones posteriores sobre las

---

<sup>22</sup> Dentro de esos espacios se ubica el equipo UBACyT sobre “Lugares y Políticas de la Memoria”, dirigido por Cora Escolar y Juan Besse, en cuyo marco hemos realizado esta investigación. Se trata de un equipo interdisciplinario de larga trayectoria y experiencia en el campo de los estudios sobre las políticas de la memoria referidas al pasado reciente, conformado por sociólogos, geógrafos y antropólogos, con sede en el Instituto de Geografía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

memorias (Feld, 2016).

Dentro de este ámbito local y regional de los análisis sobre memoria social, los estudios se han desarrollado en torno a una serie de tópicos que, en algunos casos, se han consolidado como líneas de investigación. Así, por un lado, podemos mencionar los trabajos que toman como objeto de análisis las memorias locales y/o producidas por colectivos sociales y políticos específicos, teniendo en cuenta los contextos, los actores y las lógicas que intervienen en su elaboración (Da Silva Catela, 2003, 2006; Jelin & Del Pino, 2003; Cruz, 2004; Vezzetti, 2009; Salvi, 2009, 2012; Catoggio 2016; Lacombe, 2015b). Por otro lado, cabe mencionar los estudios que se centran en el análisis del testimonio y los diversos soportes que éste adquiere, así como también aquellos que analizan la construcción social de figuras como el testigo, la víctima o el sobreviviente y el lugar que éstas ocupan en los procesos de memoria y judicialización del pasado reciente (Vecchioli, 2002; Gatti, 2008, 2011; Messina, 2012, 2014; Feld & Messina, 2014; Rousseaux & Duhalde, 2015; González Tizón, 2016; Lampasona, 2017; Alonso & Portos, 2019). Más recientemente, han comenzado a crecer los trabajos que abordan la figura del perpetrador -su voz pública, sus representaciones y las memorias asociadas a ella-, siendo aún una línea de investigación en desarrollo (Hershberg & Agüero, 2005; Badaró, 2009; Payne, 2009; Salvi, 2016; Salvi & Garaño, 2015; Jara & Aguilera, 2017; Feld & Salvi, 2019). Asimismo, dentro de este campo han cobrado cada vez mayor relevancia los estudios que analizan la dimensión performativa de la memoria y los modos en que los lenguajes artísticos intervienen en los debates y procesos memoriales, así como también los trabajos que tematizan las relaciones entre memoria e imagen visual (Del Campo, 1987, 2016; Taylor, 2000, 2009; García, 2011; Sosa, 2011, 2012; Feld, 2012; Larralde Armas, 2017). También han tenido desarrollo los análisis que colocan la mirada en las pedagogías de la memoria y el problema de la transmisión así como aquellos que abordan las memorias desde una perspectiva de género (Bacci, Robles, Oberti, & Skura, 2014; Trebisacce, 2018). Por último, y sin agotar la descripción, debemos señalar los estudios que analizan el desarrollo de políticas públicas de la memoria y/o de patrimonialización referidas al pasado reciente, particularmente aquellas ligadas a la construcción de museos, memoriales y otros sitios de recordación (Guglielmucci, 2012, 2013; Sosa González, 2014; Fabri, 2016; Brito, 2018; Balé, 2019) y, de manera más general, los trabajos que analizan la producción de lugares y marcas de la memoria por parte de actores



vinculados tanto al ámbito estatal como a la sociedad civil (Schindel, 2009; Jelin & Langland, 2003; Alonso, 2013). Dentro de esta última línea de investigaciones se inserta nuestro estudio sobre la Iglesia Santa Cruz. A ella nos referiremos a continuación.

En efecto, volviendo sobre aquello que señalamos en la introducción de esta tesis, podemos decir que, dentro del Cono Sur y con particular énfasis en Argentina y Chile, este tipo de investigaciones han estado mayormente centradas en el análisis de los procesos de reconversión de los ex “centros clandestinos de detención”, “recintos de detención” o “locales de tortura” -según las denominaciones que prevalecen en cada país- en espacios donde se recuerden las violaciones a los derechos humanos cometidas durante las últimas dictaduras instaladas en la región (Messina, 2010a; Thiesen & Almeida, 2015; Aguilera, 2017; Guglielmucci & López, 2019). También han sido objeto de análisis otros procesos de marcación, como ser, la colocación de placas o la construcción de monumentos destinados a recordar y homenajear a las víctimas (Valdez, 2003; Allier Montaña, 2008).

Menos tratamiento han recibido, en cambio, los lugares, sitios y otro tipo de inscripciones memoriales que evocan no sólo las prácticas represivas sino también –y fundamentalmente en algunos casos- las acciones de resistencia y oposición a esos regímenes autoritarios y/o los procesos de movilización social y política que los antecedieron. En Chile estos estudios se han referido, por ejemplo, a las memorias vinculadas a instituciones ligadas a la defensa de los derechos humanos (Ruderer & Straßner, 2015), así como también a experiencias de lucha contra la represión y la pobreza llevadas a cabo durante la dictadura (Cruz, 2004; Raposo Quintana, 2012). En Argentina, por su parte, este tipo de análisis lo encontramos en trabajos como el de Mombello (2003) sobre las marchas conmemorativas organizadas por el movimiento de derechos humanos en la provincia de Neuquén y en los estudios que refieren a las “casas operativas” pertenecientes a las organizaciones armadas de los años 70 (Espinosa, 2015; Bacci, 2019; Domínguez, 2019). También podemos mencionar los trabajos que analizan experiencias de marcación que tienen por objeto recordar a los desaparecidos o asesinados en su condición de militantes, dando cuenta de sus historias de vida, trayectorias y/o pertenencias políticas (Bettanin & Schenquer, 2015; Bettanin, 2017; Larralde Armas, 2017).

Ahora bien, esta escasez de investigaciones en torno a los lugares y marcas de la memoria

vinculadas a la militancia de los años 60 y 70 y/o a las formas de resistencia a las dictaduras<sup>23</sup> puede, sin embargo, no deberse simplemente a una tendencia analítica sino al hecho de que, por lo general, los procesos de marcación han privilegiado la representación de la violencia estatal y sus efectos sociales por sobre otros aspectos de la experiencia histórica. Esto aparece de manera muy clara tanto en Argentina como en Chile, cuyos regímenes dictatoriales se destacan por haber sido particularmente virulentos. En nuestro país, como veremos, ese trabajo de marcación ha estado fuertemente ligado a la identificación y preservación de los ex CCDs, es decir, de los espacios que fueron el epicentro de la política de desaparición forzada de personas (Bacci, 2019). En Brasil, en cambio, pareciera suceder lo contrario. Allí, como señala Schindel (2009), donde la represión dictatorial cobró una forma menos encarnizada, los lugares, museos y memoriales tienden a fundir la memoria de la dictadura con la de las luchas y resistencias políticas desarrolladas antes y después del golpe de Estado (Langland, 2003; Volpi Antonini, 2017). Sin embargo, tanto en Brasil como en Uruguay, la inexistencia de políticas públicas consolidadas en lo que refiere a la preservación de sitios vinculados ya sea a la represión y/o a las resistencias permite comprender en gran medida por qué en estos países escasean los estudios específicos sobre el tema (Brito, 2018; Marchesi, 2019). Por otra parte, existen lugares cuya menor atención social pareciera deberse al hecho de que evocan experiencias y memorias que son difíciles de reducir a las narrativas más establecidas y legitimadas sobre el pasado reciente. Lugares de memorias “incómodas”, tal es el caso de los sitios vinculados a la lucha armada, como los que analiza Marchesi en Uruguay (2019). Los modos en que estos lugares interpelan y desafían las memorias centradas en la figura de la víctima forman parte también de los análisis desarrollados en Argentina en torno a las “casas operativas” y otros espacios que evocan la militancia armada (Espinosa, 2015; Bacci, 2019; Weiss, 2014).

Es en función no sólo de una vacancia temática sino, principalmente, de la importancia

---

<sup>23</sup> La diversidad de experiencias -y de sentidos construidos en torno a ellas- que estos lugares y marcas evocan, así como también las diferencias existentes entre los procesos históricos transitados en cada país, hace que sea muy difícil ofrecer una denominación precisa y al mismo tiempo englobante. Con todo, en un sentido muy general y recuperando la perspectiva foucaultiana sobre el poder, entendemos que las resistencias, como irreductible elemento enfrentador, son inherentes a las relaciones de poder. Así, señalaba Foucault: “(...) los puntos, los nudos, los focos de resistencia se hallan diseminados con más o menos densidad en el tiempo y en el espacio, llevando a lo alto a veces grupos o individuos de manera definitiva, encendiendo algunos puntos del cuerpo, ciertos momentos de la vida, determinados tipos de comportamiento. ¿Grandes rupturas radicales, particiones binarias y masivas? A veces. Pero más frecuentemente nos enfrentamos a puntos de resistencia móviles y transitorios (...)” (Foucault, 2007 [1976]: 117).

social que estos procesos de marcación revisten para la construcción y visibilización de las memorias sobre el pasado reciente lo que invita ampliar las investigaciones sobre los lugares y las marcas de la memoria vinculadas a experiencias de resistencia y oposición a las dictaduras, así como a las militancias de los años 60 y 70 desarrolladas en el Cono Sur.<sup>24</sup> Es aquí donde el análisis sobre el proceso de constitución de la Iglesia Santa Cruz como lugar de la memoria puede realizar un aporte específico en tanto, como intentaremos mostrar a lo largo de la tesis, aquello que los actores buscan resaltar e inscribir de diversas maneras no se circunscribe al recuerdo del hecho represivo en cuestión, esto es, los secuestros de 1977, sino que refiere fundamentalmente a las acciones en defensa de los derechos humanos desarrolladas durante la dictadura y al lugar que la Santa Cruz ocupó en ese proceso.

Para finalizar, retomando a Feld (2016), interesa señalar que, tanto en Argentina como en otros países del Cono Sur, los trabajos que abordan las memorias vinculadas a procesos de represión estatal y violencia política se han caracterizado por colocar el acento sobre ciertas características específicas de las memorias. En primer lugar, el análisis se realiza especialmente a través del estudio de los lugares, las marcas y los diversos soportes, materiales y simbólicos, por medio de los cuales los actores inscriben los sentidos sociales que (re)construyen sobre el pasado reciente. En segundo lugar, se prioriza el análisis de los conflictos entre memorias –de allí el énfasis en la pluralidad de las mismas- y entre los actores que pugnan por establecer su mirada sobre los acontecimientos que se rememoran y conmemoran. La preocupación por el conflicto va acompañada de la preocupación por las relaciones de poder y por el carácter político de la memoria, no simplemente en el sentido instrumental del término, es decir, de la idea de un uso político de la misma, sino de la política como dimensión constitutiva de la memoria. En tercer lugar, cobra relevancia la cuestión ya planteada respecto de la historicidad de las memorias, siguiendo, como veremos, la línea abierta en Francia por historiadores como Pierre Nora y Henry Rousso. Aquí la atención se coloca no sólo en las transformaciones en los modos de representar el pasado a lo largo de la historia, sino también en los conflictos existentes entre distintas representaciones en cada periodo histórico y en la manera en que esos conflictos evolucionan en el tiempo (Feld, 2016:

---

<sup>24</sup> Si bien refieren a otros procesos y temporalidades históricas, creemos importante a estos efectos retomar los análisis desarrollados tanto en Francia como en Alemania, y en menor medida también en España, en torno a los lugares, sitios y marcas sobre las experiencias de resistencia a los regímenes represivos que tuvieron lugar en esas latitudes (Bourdín, 1995; Kolland, 2010; Gautier N'Dah-Sekou, 2014).

10).<sup>25</sup> En los siguientes apartados nos dedicaremos a desarrollar estos tres aspectos.

### 1.3. Memoria e historia

La relación entre memoria e historia, a grandes rasgos, entre la memoria como práctica social del recordar y la historia como aproximación científica al pasado, constituye uno de los puntos de mayor debate dentro del campo de estudios sobre memoria social. La cuestión de fondo, podemos decir, es de orden epistemológico: el estatus otorgado a la memoria y a la historia como representaciones fidedignas del pasado. El proyecto y la obra titulada *Les lieux de mémoire*<sup>26</sup>, coordinada por Pierre Nora, llevó la discusión a un primer plano, en el marco del auge que en los años 70 y 80 cobraron los análisis sobre la memoria social y, más en general, el impulso que adquirió la cuestión de la memoria en el mundo occidental. Al hacer de la memoria colectiva, específicamente de la memoria nacional francesa, su objeto de estudio, Nora y sus colaboradores contribuyeron tanto a problematizar las relaciones entre historia y memoria como a fundar un nuevo campo historiográfico (Rousso, 2012). En efecto, la historia de la memoria colectiva o, mejor dicho, de los *lieux* donde ésta se cristaliza, se distinguía de los modos tradicionales de investigación histórica al “(...) interesarse menos por los acontecimientos en sí mismos que por su construcción en el tiempo, por su desaparición y el resurgir de sus significaciones (...)” (Nora, 1998: 25). Se trataba de centrar la atención más en los efectos en el tiempo que en los determinantes de los acontecimientos, más en los rastros que dejan las acciones que en las acciones en sí mismas.

Influenciado por la obra de Nora, Henry Rousso contribuyó a pensar y fundar en Francia una historia de la memoria enfocada en acontecimientos traumáticos, tales como guerras, masacres y genocidios (San Julián, 2020). Esta historia suponía analizar la evolución de las

---

<sup>25</sup> En el Cono Sur, uno de los primeros espacios institucionales en proponer y desarrollar el análisis de las memorias desde estas y otras dimensiones fue el programa de investigaciones “Memoria colectiva y represión”, realizado entre 1999 y 2001 por el *Social Science Research Council*, bajo la dirección de Elizabeth Jelin y Carlos Iván Degregori. Tiempo después, esa experiencia inicial dio lugar en Argentina a la creación del Núcleo de Estudios sobre Memoria, un espacio que reúne a un conjunto amplio de investigadores que han participado en el desarrollo de este campo de estudios en el país y la región. Los intercambios y lecturas realizadas al interior del subgrupo “Lugares, marcas y territorios de la memoria”, perteneciente a dicho Núcleo, han sido un gran aporte para la realización de esta tesis.

<sup>26</sup> El título corresponde a la serie de artículos publicados en siete volúmenes entre 1984 y 1992 cuyo contenido expresa los resultados de la mega investigación coordinada por Pierre Nora en torno a la historia de la memoria nacional francesa a través de los lugares que, según él y sus colaboradores, operaban como puntos de condensación de la misma.

representaciones y de los usos -implícitos o explícitos- del pasado, tal como son llevados a cabo por grupos significativos dentro de la sociedad (Feld, 2000). Lo novedoso de esta perspectiva era que cambiaba la noción misma de “acontecimiento”, en tanto éste perdía su carácter positivista, como unidad discreta del pasado, para insertarse en una mirada más dinámica sobre el tiempo de la historia (como proceso social vivido) y más cercana a la vivencia de los actores (Rousso, 1998, 2012). Así, para este historiador del tiempo presente<sup>27</sup> trabajar sobre el acontecimiento y su posteridad es parte del mismo análisis, dado que implica no sólo investigar los hechos en cuestión sino sobre todo captar los desafíos que éstos plantean para la sociedad en el momento en que se los estudia. En este sentido, la historia de la memoria nos hablaría más del presente o, mejor dicho, de los sucesivos “presentes”, que del pasado, en tanto el centro de interés se desplaza de “lo que realmente sucedió” a sus efectos en la memoria. En el caso estudiado aquí, si bien hemos realizado una reconstrucción de los acontecimientos de 1977, basándonos en fuentes de distinto tipo, algunas incluso obtenidas de primera mano, el objetivo de esta investigación no fue realizar un estudio histórico profundo sobre ellos sino un análisis de los modos en que han sido y son rememorados y conmemorados en la Iglesia Santa Cruz. Esto supuso preguntarnos más por los sentidos, los valores y los compromisos que se ponen en juego a la hora de recordar, que por los hechos tal como han acontecido.

Pensada de esta manera, la historia de la memoria implica construir periodizaciones, basadas en el análisis de los distintos modos de representar un mismo acontecimiento a lo largo del tiempo. Se trata de momentos que atraviesan las memorias, en los cuales es posible reconocer al mismo tiempo una visión del pasado, del presente y del futuro esperado. Al

---

<sup>27</sup> La Historia del Tiempo Presente surgió a finales de los años 70 en París. Al ocuparse de la historia contemporánea desde el fin de la Segunda Guerra Mundial en adelante tomó a su cargo un vacío historiográfico visible por entonces en la tradición histórica francesa. Uno de los espacios institucionales fundantes de esta perspectiva es el *Institut d'Histoire du Temps Présent* (CNRS), del cual Rousso es investigador y ha sido uno de sus directores. El uso del término “tiempo presente” llama la atención sobre aquello que Rousso plantea: la presencia o la “actualidad” del pasado en el presente. En este sentido, el análisis de las memorias ocupa un lugar importante en esta perspectiva. Algo semejante ocurre con la llamada Historia Reciente que en Argentina comenzó a expandirse e institucionalizarse a comienzos del siglo XXI y, dado que se ocupa de procesos históricos cuyas consecuencias tienen aún efectos en el presente, debe lidiar entre la empatía y el distanciamiento crítico –ambos necesarios para la investigación– respecto de los actores y procesos que estudia (Franco & Lvovich, 2017). Por lo demás, se trata también de una tensión constitutiva de otros saberes disciplinares, como la sociología y la antropología, en cuyas reflexiones sin duda los historiadores encuentran una fuente de apoyo.

respecto, Groppo (2012) ha señalado la existencia de los llamados “ciclos de la memoria”, subrayando de este modo su carácter discontinuo. Retomando al filósofo polaco, Bronislaw Baczko, identificó en la memoria francesa y alemana de la Segunda Guerra Mundial la alternancia entre momentos “fríos” y “calientes”, los primeros caracterizados por un adormecimiento o aparente ausencia de memoria, los segundos por un despertar o incluso una “explosión” de la misma, dando lugar a formas de expresión ricas y diversas. Los factores que promueven esa (re)activación de las memorias, según Groppo, pueden ser muchos a la vez e incluso imprevisibles como, por ejemplo, los cambios en las coyunturas políticas nacionales e internacionales que posibilitan la apertura hacia temas hasta entonces objeto de tabúes o la aparición de generaciones más jóvenes que lanzan nuevas preguntas sobre el pasado. De la misma manera, las causas inmediatas pueden ser muy distintas: una fecha emblemática, una película o un libro con mucha repercusión, un evento judicial, etcétera. Sin embargo, aclara el autor, estos factores actúan como detonantes de un proceso que se gesta con anterioridad, es decir, de actores que trabajan en pos de obtener un espacio de reconocimiento público para sus memorias. Como dijimos, en este aspecto las investigaciones desarrolladas en Argentina, y en general en el Cono Sur, colocan especialmente su atención, al analizar y periodizar no sólo la manera en que las memorias se suceden entre sí, sino los conflictos que en cada periodo histórico se pueden observar ya sea entre memorias dominantes y memorias subterráneas o entre memorias públicas que disputan la hegemonía.<sup>28</sup> Desde esta perspectiva, los momentos de “recalentamiento” o “enfriamiento” se interpretan en función de la dinámica y el grado de visibilidad o invisibilidad que adquieren esas luchas por la memoria (Feld, 2016b).

Bajo este nuevo paradigma la relación entre historia y memoria adquiere contornos específicos. Ambas nacen de la misma preocupación por el pasado pero se diferencian en el modo de abordarla. La memoria, en los términos en que la definió Nora, es el proceso vivo y espontáneo llevado a cabo por diversos grupos en la sociedad. Es un fenómeno siempre actual, por lo que se encuentra en evolución permanente, abierto a la dialéctica del recuerdo y de la amnesia. Es afectiva, mágica y, por lo tanto también, “sensible a todas las

---

<sup>28</sup> Abordajes de este tipo se encuentran en los trabajos de Sonderéguer (2001), Da Silva Catela (2003, 2006), Jelin (2013b) y Raggio (2018), entre otros.

transferencias, pantallas, censuras o proyecciones” (2008: 21).<sup>29</sup> La historia, por el contrario, es la operación intelectual enfocada en construir, de manera siempre incompleta y problemática, una representación del pasado. Si la memoria instala el recuerdo en lo sagrado, la historia lo desaloja, lo procesa y analiza.

Ahora bien, si la memoria se convierte en objeto de la historia es porque ésta se ha emancipado de la primera, entendiendo que la historia como discurso sobre el pasado constituye también una parte o desarrollo de la memoria (Ricoeur, 2007; Traverso, 2007). La historia necesita, pues, poner la memoria a distancia, de otro modo, corre el riesgo de perder de vista el contexto más general con el cual aquélla se vincula. En este proceso, la historia, si bien parte de la memoria, la convierte en objeto de su crítica, interroga el testimonio y lo somete a contrastación. Sin embargo, debemos decir que esta necesidad de método no debería descuidar una cuestión fundamental que roza con la ética desarrollada en el trabajo científico, a saber: que la narración que un testigo hace del pasado es siempre “su” verdad y ello en razón de que, al apoyarse en la experiencia, la memoria es eminentemente subjetiva, poco cuidadosa de las comparaciones, de la contextualización y de las generalizaciones (Traverso, 2007).<sup>30</sup> Por otra parte, dijimos que la memoria, sea individual o colectiva, nunca se encuentra fijada, sino que es una representación del pasado siempre (re)construida desde el presente. No se trata, entonces, de oponer automáticamente una memoria mítica a una historia racional, sino de contrastarla con otras fuentes disponibles y, si es necesario, señalar sus olvidos, desvíos o contradicciones, pero en dirección a comprender ya no el pasado sino el presente (Rousso, 2012). Después de todo, como señalan Escolar y Palacios (2009), la “verdad” de la memoria no radica tanto en la exactitud de los hechos como en el relato y la interpretación que hace de ellos.

En efecto, si salimos del terreno de la historia y volvemos al de la memoria, que es donde se sitúa esta investigación, debemos señalar la distancia que media entre el acontecimiento vivido (aprehensible sólo parcialmente por el historiador) y el acontecimiento recordado, es

---

<sup>29</sup> A todas luces es posible reconocer en su conceptualización de la memoria tanto las referencias psicoanalíticas como sociológicas del autor, en particular, las asociaciones con el concepto freudiano del inconsciente y las diferencias que sostenía Halbwachs entre la memoria como proceso vívido y la historia que surge cuando aquélla desaparece.

<sup>30</sup> Como sostiene el autor: “Allí donde el historiador no ve más que una etapa dentro de un proceso, que un aspecto dentro de un cuadro complejo y dinámico, el testigo puede capturar un acontecimiento crucial, el sacudimiento de toda una vida” (2007: 75).

decir, entre los hechos tal como fueron vividos en un espacio-tiempo acotado y el modo en que éstos son sucesivamente recordados, elaborados, transformados e interpretados en la “larga duración” de la memoria (Portelli, 1989, 2002). Ciertamente, la memoria construye tramas de sentidos sobre el pasado, o lo que Piper (2014) denomina “tramas del recuerdo”. Esto es, narrativas que no surgen de la reproducción fiel de los acontecimientos “sino que se construyen armando secuencias, estableciendo relaciones, aportando detalles, introduciendo conocimientos socialmente compartidos, moviéndose por el tiempo y aprovechando la virtualidad que la narración ofrece para [reconfigurarlo]” (Piper, 2014: 53). Estas narrativas que la memoria produce hablan de intereses, estrategias, motivaciones y/o deseos que intervienen en aquello que se recuerda y en la manera en que se recuerda, es decir, hablan de los sentidos que se construyen sobre los hechos más que de su facticidad. Comprenderlas implica, al decir de Portelli, “ir más allá de la materialidad visible del acontecimiento, atravesando los hechos para descubrir su significado” (1989: 6). Desde esta perspectiva, entonces, analizaremos las narrativas que se han elaborado en la Iglesia Santa Cruz en torno a los secuestros de 1977 y sobre el lugar que la institución ocupó en esos acontecimientos. En ese marco intentaremos echar luz sobre algunas tensiones que atraviesan el recuerdo de las víctimas; tensiones que, como veremos, exceden el trabajo de la memoria que se realiza en la iglesia.

#### **1.4. Lugares y marcas de la memoria**

Si la memoria tiene una historia, esa historia puede ser reconstruida e interpretada en gran parte a través de las marcas que aquella deja en el tiempo y el espacio. Esas marcas pueden ser fechas, aniversarios y conmemoraciones establecidas en el calendario; monumentos y memoriales; archivos, museos y sitios de recordación; placas, monolitos y murales, en suma, inscripciones materiales y simbólicas que los sujetos realizan en condiciones históricas y políticas cambiantes. Pero si hablamos de rastros y huellas de la memoria no podemos dejar de remitirnos una vez más a la obra de Pierre Nora y su conceptualización sobre los *lieux de mémoire*. Los lugares de memoria son, en la definición del autor, aquellas realidades históricas donde la memoria se cristaliza, sus puntos de fijación más significativos, los lugares donde la misma encuentra anclaje. Sin embargo, no todo constituye un “lugar”, dado



que en este campo la memoria también opera selectivamente. No surgen espontáneamente sino que son los sujetos los que los construyen como tales. Al respecto, decía Nora: “Lo que los constituye es un juego de la memoria y de la historia, una interacción de dos factores que desemboca en una sobredeterminación recíproca. Al principio tiene que haber voluntad de memoria. Si se abandonara el principio de esa prioridad, se derivaría rápidamente de una definición restringida, la más rica en potencialidades, hacia una definición posible, pero blanda, que admitiría en esa categoría a cualquier objeto virtualmente digno de recuerdo (...) Basta que falte esa intención de memoria y los lugares de memoria son lugares de historia” (2008: 33-34).<sup>31</sup> Es decir que como *lieux* no preexisten a la memoria sino que se constituyen en el mismo momento en que la memoria opera (Candau, 2002) e implican a la vez una cierta “vigilancia conmemorativa”, pues sin ella la historia rápidamente los barrería. Sin embargo, señalaba Nora, estos lugares no son inmutables. Aunque su razón de ser fundamental sea detener el paso del tiempo y bloquear el trabajo del olvido, fijando ciertos sentidos, la historia, el tiempo y el cambio intervienen para hacer de ellos objetos “en abismo”: abiertos a resignificaciones e imprevisibles ramificaciones. Historizar estos lugares implica, pues, dar cuenta de esas transformaciones, nos desafía “a desandar su genealogía, a reconocer su configuración histórica y las temporalidades que le son propias, a reconstruir el proceso social a partir del cual han devenido símbolos, a caracterizar los aspectos que hacen de ellos objetos socialmente valorados para la significación y representación del pasado” (Messina, 2019: 5).

Los lugares de memoria no se reducen a objetos físicos, palpables o visibles, sino que pueden ser tanto materiales como inmateriales (monumentos, acontecimientos, emblemas, conmemoraciones, instituciones, palabras claves, etcétera), estar abiertos a la experiencia más sensible o ser producto de la elaboración más abstracta. Definirlos como lugares de memoria implica caracterizarlos en los tres sentidos de la palabra “lugar”: material, simbólico y funcional, aspectos siempre presentes pero con acentuaciones diferentes. Así, por ejemplo,

---

<sup>31</sup> Como bien advirtió Joël Candau al leer a Nora: “En la expresión lugares ‘de’ memoria hay que entender la preposición con el significado más de una pertenencia o procedencia –son los lugares que pertenecen a la memoria, que son producto de ella, que vienen de ella- que como una simple indicación de localización: lugares ‘en los que’ la memoria se encarna. Si hay lugares que parecen sobredeterminados por la memoria, más destinados que otros para acogerla, es porque ésta ya trabajó allí y depuso, con el correr del tiempo, capas sucesivas de sedimentos de memoria hasta tal punto que a veces satura de sentido estos sitios particulares” (2002: 113, destacado en el original).

un espacio de apariencia puramente material y/o funcional, como un depósito de archivos, sólo es un lugar de memoria si la imaginación lo dota de un contenido simbólico. Por el contrario, un minuto de silencio, que pareciera ser el ejemplo extremo de una significación simbólica, es a la vez el recorte de una unidad temporal y sirve oportunamente para convocar al recuerdo. Con todo, el concepto ha sido constantemente redefinido por su autor, de manera que, al final del recorrido, Nora (1998) consideró que *lieu de mémoire* era fundamentalmente una noción abstracta, orientada a desentrañar la “verdad simbólica” o la dimensión rememoradora -más allá de su realidad histórica- de los objetos constituidos como tales, fueran éstos de cualquier tipo.

Ahora bien, sabemos que los conceptos tienen una historia, que los marca y define tanto en sus alcances como en sus limitaciones. En la obra coordinada por Nora, la noción de lugares de memoria fue utilizada para inventariar, historizar y analizar aquellos objetos que encarnarían una memoria de tipo nacional -concretamente, la memoria nacional francesa-, en un momento en el cual Francia asistía, desde la perspectiva del autor, a una revitalización intensa de sus tradiciones, como modo de compensar el sentimiento de pérdida experimentado en el pasaje de un modelo de nación a otro y de un tipo de conciencia nacional a otra. En este sentido, si bien la noción se sitúa en un contexto específico -el *boom* de la memoria experimentado en Francia y el resto de Europa desde fines de los años 70- la misma ha demostrado suficiente plasticidad, al ser utilizada de manera recurrente en investigaciones situadas en otras latitudes. Por otra parte, el problema de la exportabilidad del concepto refiere no sólo a las posibilidades de uso en contextos diferentes del francés, sino también, y más aún en el caso de América Latina, a su pertinencia para el análisis de lugares vinculados a pasados recientes y conflictivos, cuya “actualidad” en el presente se constata no sólo en la multiplicidad de acciones, proyectos y producciones memoriales, sino también en los encendidos debates y polémicas, en fin, luchas de sentido (y no sólo de sentido) que generan. He aquí, pues, donde aparecen las mayores dificultades y la necesidad de repensar el concepto en función de estos otros contextos.

En primer lugar, Nora afirmaba que los lugares de memoria surgen cuando ya no hay memoria; son restos o huellas de una conciencia conmemorativa que subsiste por y a través de ellos. Ciertamente, el autor diferenciaba entre una memoria espontánea, más cercana al hábito y la costumbre -que consideraba como la memoria en su verdadera expresión- y una

memoria moderna, voluntaria, artificial y deliberada. Una memoria que, según el autor, se acerca más a la historia (como disciplina) que a la memoria o, en todo caso, que es transformada por aquélla. Así, señalaba: “Hay lugares de memoria porque ya no hay ámbitos de memoria” (2008: 19).<sup>32</sup> Ahora bien, como señala Allier Montaño (2008), si pensamos en lugares referidos no a pasados lejanos, objeto de estudio de Nora, sino a pasados cercanos, conflictivos y “calientes”, deberíamos decir que surgen más de la efervescencia del recuerdo que de su agotamiento. Y esto porque las memorias de esos pasados están en plena construcción y reconstrucción, son objeto de numerosos debates y luchas al interior de las sociedades.

En segundo lugar, influenciado por la obra de Halbwachs, Nora se refería a los lugares de memoria como aquellos que cristalizan una visión compartida del pasado nacional y, por lo tanto, su estudio estaba orientado a hacer emerger los elementos que caracterizan la memoria e identidad de una nación. Si, por el contrario, pensamos a la memoria como inherentemente plural y potencialmente conflictiva, podemos decir que, ya sea que se trate de memorias nacionales referidas al pasado de la nación en su conjunto o de memorias más específicas vinculadas a periodos y procesos históricos puntuales, difícilmente podamos pensar en la existencia de una memoria social común. Más aún, si hablamos de pasados recientes y violentos, cuyo recuerdo pone frente a frente a distintos sectores de la sociedad, los lugares, las marcas o los sitios destinados a su rememoración no sólo no expresan una memoria común sino que además pueden convertirse en el campo de batalla para las memorias en disputa (Allier Montaño, 2008; Ferrandiz, 2011; Besse & Varela, 2013; Da Silva Catela, 2014). Sin embargo, debemos decir también que, con frecuencia, se encuentran inmersos en luchas no tanto –o no solamente- respecto de lo que se cuenta sino de cómo se lo cuenta (Andermann, 2012; Guglielmucci, 2012; Portos, 2017; San Julián, 2018). Apelando a las justas palabras de Achugar, es posible y necesario entonces pensar los lugares de memoria como lugares de

---

<sup>32</sup> Al respecto Candau señalaba lo siguiente: “Al sostener esta tesis, Nora proporciona un punto de vista asombrosamente reductor de su propio aporte teórico, que es considerable. Por supuesto que no es posible negar la desaparición de comunidades, sociedades o entornos de memoria (...) Sin embargo, si bien desaparecen algunos entornos de memoria, otros emergen (...) Oponer radicalmente un período contemporáneo caracterizado por el fin de las sociedades-memoria (como se habló del fin de los campesinos) a un pasado en el que la comunidad compartía íntimamente una memoria viva es ceder a la quimera de una especie de gran división histórica que no es totalmente falsa, pero que tampoco es verdadera por completo. Nunca hay sociedades totalmente inmóviles y el hoy difiere del ayer como el ayer difería del antes de ayer, aun cuando sea indiscutible que los cambios se aceleran” (2002: 114).

enunciación, no sólo atendiendo a lo que efectivamente dicen, sino desde donde se dice o “el lugar desde donde se habla” (2003: 211). Esto implica dar cuenta de los posicionamientos, los debates y los argumentos que los actores construyen no sólo en torno a qué contar sino también a cómo y desde dónde hacerlo. Respecto a ello, debemos señalar que si al iniciar esta investigación, en función de nuestros presupuestos teóricos, pensábamos que en la Iglesia Santa Cruz podríamos encontrarnos con la existencia de lecturas diferentes en torno a los acontecimientos que allí se vivieron, al adentrarnos en el caso fuimos advirtiendo que los conflictos que atravesaban al grupo de actores involucrados en el trabajo de la memoria no referían a cómo interpretar los secuestros de 1977 sino a cómo pensar el presente más que el pasado.

Una propuesta diferente a la de Nora, pero influenciada por ella, es la que estableció Rousso (2012) al hablar de “vectores de memoria”. Para este autor, las formas en que las sociedades rememoran determinados acontecimientos y cómo esas formas van cambiando a lo largo del tiempo pueden ser interpretadas a través del análisis de las modalidades y los contenidos de ciertos “vectores”: indicadores que ofrecen de manera explícita y/o implícita representaciones singulares sobre el pasado, pasibles de ser fechadas en el tiempo y el espacio. Así, por ejemplo, las conmemoraciones, cuyo objetivo es recordar colectivamente, implican un uso explícito del pasado, aunque también acarrear representaciones implícitas. Un proceso judicial, en cambio, conlleva representaciones implícitas, puesto que al calificar un crimen también lo define e interpreta. Hablar de vectores supone, pues, distinguir entre emisores y receptores e implica por tanto analizar no sólo las representaciones que dominan el recuerdo de un acontecimiento sino también medir su impacto social.

Un modo específico de trabajar sobre las conmemoraciones públicas, que subraya el carácter conflictivo de la memoria, es aquel que propuso Jelin (2012) al señalarlas como una vía privilegiada para analizar las luchas memoriales. En efecto, las fechas y aniversarios son coyunturas de activación de memorias, ocasiones en que éstas se actualizan y se tornan más visibles. Sin embargo, en tanto no todos comparten las mismas memorias esas diferencias también adquieren notoriedad. Más aún, las fechas públicas con frecuencia se convierten ellas mismas en objeto de disputas, en torno a cuestiones tales como qué fechas deben ser conmemoradas, quiénes pueden participar y qué se quiere o debe decir en esas ocasiones (Jelin, 2002; Lorenz, 2002; Guglielmucci, 2007; Lacombe, 2015a; Herrera, 2017). Además

de las fechas y aniversarios, que se inscriben como marcas simbólicas en el calendario y se expresan por medio de prácticas conmemorativas más o menos ritualizadas (Connerton, 1993; Díaz Arias, 2006), existen también, como vimos, las marcas realizadas en el espacio, así como los objetos y sitios donde los actores materializan sus memorias. La insistencia en la marca da cuenta de una confianza depositada en la materialidad que no tienen otras formas de expresión de la memoria. Confianza, podemos decir, en las posibilidades que ofrece para la transmisión de los recuerdos, su perdurabilidad y, sobre todo, la ilusión de estabilidad y seguridad que otorga ante la aceleración del tiempo y la rapidez de los cambios sociales, políticos y culturales. Decimos ilusión porque, aunque los actores lo intenten, los sentidos nunca logran fijarse o adherirse al monumento, la marca o el objeto, siempre existe la posibilidad de que otros actores les otorguen nuevos significados e incluso se esfuercen en borrar o alterar esas huellas. Retomando a Jelin y Langland, podemos decir que “como vehículo de memoria, la marca territorial no es más que un soporte, lleno de ambigüedades, para el trabajo subjetivo y para la acción colectiva, política y simbólica, de actores específicos en escenarios y coyunturas dadas” (2003: 4). La noción de “vehículo de memoria” subraya así ese carácter paradójicamente inestable de la marca, dado que si bien permite activar los recuerdos, y en este sentido moviliza la memoria, difícilmente pueda fijarla.

Las marcas territoriales constituyen así también puntos de entrada para analizar las luchas memoriales. Son marcas físicas y territorios inscritos en espacios vividos y transitados cotidianamente: un edificio señalizado, una placa en la vía pública, un monumento en una plaza; pero también pueden ser recorridos, trayectos, itinerarios compartidos y repetidos en fechas significativas, que plasman a su vez una práctica territorializada (Da Silva Catela, 2001; Mombello, 2003).<sup>33</sup> En efecto, “cuando en un sitio acontecen eventos importantes, lo que antes era un mero espacio físico o geográfico se transforma en un ‘lugar’ con significados particulares, cargado de sentidos y sentimientos (...)” (Jelin & Langland, 2003: 3). El análisis consiste, entonces, en reconstruir los procesos sociales, políticos e institucionales que hacen que un “espacio” se convierta en un “lugar”. Aquí la noción de lugar enfatiza en el aspecto material de la memoria, en tanto parte de la siguiente premisa: las memorias se encuentran

---

<sup>33</sup> Al respecto, Ludmila da Silva Catela propuso hablar de “territorios de memoria” en vez de lugares de memoria dado que la noción de territorio permite eludir la idea unitaria y sustantiva que a su juicio suele suscitar el concepto de lugar. El territorio, en cambio, refiere a los procesos sociales que articulan diversos espacios marcados y las prácticas que en ellos se desarrollan.

ancladas en espacios físicos y geográficos. Pero esa relación de la memoria con la materialidad, sabemos, no es “natural”. Los recuerdos sólo logran plasmarse en esos espacios a través de prácticas conmemorativas y rememorativas, que involucran a su vez la producción de marcas territoriales (Young, 2000; Dumas & Korman, 2011; Fleury & Walter, 2011). Nuevamente, es la voluntad de memoria de los sujetos, así como los contextos y las coyunturas en las que sus acciones se despliegan, lo que hace posible la existencia y permanencia de esos “lugares”. Son, en términos de De Certeau (2007), “lugares practicados”, constituidos mediante el trabajo de sujetos históricos que los especifican de manera singular y cambiante.<sup>34</sup>

Finalmente, si la relación entre la memoria y la materialidad no es evidente (D’Ottavio, 2016), si requiere de la acción y el esfuerzo de los actores que buscan inscribir sus memorias, podemos decir también que los objetos, las marcas y los lugares no agotan todos sus recursos.<sup>35</sup> En un sentido general, los soportes de la memoria pueden ser tan diversos como la creatividad de los actores en juego. Así, entre las múltiples modalidades que asumen las memorias, podemos encontrar además de las marcas territoriales, relatos que pueden ser contados, cantados e incluso performados (Rappaport, 2005; Carsten, 2007; Ramos, 2008). De acuerdo a Taylor (2009) podemos distinguir, entonces, entre una memoria de archivo, basada en materiales que no requieren la contemporaneidad entre quien los crea y quien se encuentra con ellos (documentos, registro arqueológico, fotografías, testimonios, videos, etcétera) y una memoria corporal, o lo que la autora define como el “repertorio”, que implica la presencia y la participación de las personas en la producción y reproducción de representaciones sobre el pasado, el hecho de “estar allí” y formar parte de esa transmisión. Vale decir, pues, que la memoria no depende exclusivamente del discurso o la materialidad para transmitir ideas, imágenes o recuerdos, ya que los gestos y los silencios también comunican sentidos (Dwyer, 2009).

---

<sup>34</sup> Para el autor, el lugar, que puede ser físico o geográfico pero no exclusivamente, es el orden en el cual los elementos se encuentran distribuidos en posiciones, cada uno ocupando un sitio propio. El espacio, por el contrario, se constituye en el entrecruzamiento de las movildades sociales y por las operaciones que en él se despliegan. En este sentido, el espacio es un “lugar practicado”.

<sup>35</sup> Berliner (2007) señaló de manera crítica la tendencia que existe en los estudios sobre memoria social a sobreestimar los objetos y la materialidad como soportes privilegiados de la misma. Más allá de la justeza o no de esta observación –que, por lo demás, no se circunscribe a este campo de estudios sino que refiere de manera general al modo en que Occidente se ha relacionado con la memoria- el análisis etnográfico que el autor realizó sobre los modos de transmisión entre los pueblos Baga de Nueva Guinea resulta sugerente para pensar en modalidades de la memoria en los que se observa una ausencia de inscripciones materiales.

## 1.5. Memoria y política

Al comenzar este capítulo señalamos la relevancia que adquirió el carácter político de la memoria en los estudios sobre memoria social desarrollados en el Cono Sur. En este apartado nos ocuparemos de precisar mejor el modo en que se articulan memoria y política.<sup>36</sup> Recuperando una perspectiva ya consolidada dentro del campo de la teoría política, proponemos distinguir al menos dos modalidades de esta relación que, en la práctica, se presentan mutuamente imbricadas, a saber: la memoria como práctica política y la memoria como objeto de la política y de lo político. Decimos, en todo caso, que se trata de distintas dimensiones o aspectos de una misma relación.

En primer lugar, la memoria, podemos decir, constituye una práctica política, en el sentido de que su ejercicio –ya no individual sino social y colectivo- implica el despliegue de acciones y discursos que pueden coadyuvar a sostener en el tiempo un orden social dado, o bien, a transformarlo. En efecto, sobre la base de un pasado compartido o proyectado como tal, la memoria, entre otros elementos que intervienen en la lucha hegemónica, permite construir legitimidades y sentidos de pertenencia ligados a grupos y proyectos políticos en pugna. Esta perspectiva, frecuentemente asociada, como dijimos, a la idea de un “uso político del pasado”, conlleva sin embargo algunos riesgos. Por un lado, el problema de enfatizar excesivamente en las determinaciones del presente y el aspecto instrumental de la memoria, descuidando así su vínculo con el pasado; lo cual conduce, en el extremo, a entender la memoria como pura invención, como simple estrategia política o como interpretación siempre tendenciosa. Por el otro, el error de abordar del mismo modo las memorias de quienes experimentan las relaciones de poder desde diferentes posiciones sociales (Ramos, 2011). No hace falta insistir en que no todos los grupos y sujetos cuentan con las mismas posibilidades de proyectar públicamente sus memorias. Ahora bien, en un sentido más radical, la memoria es política no sólo porque participa en acciones hegemónicas y contra hegemónicas sino porque que ella misma es un motor de la política, tiene un valor político en cuanto es capaz de generar representaciones y símbolos que movilicen políticamente a los actores sociales (Feld, 2016). Recordemos que toda visión sobre el pasado supone al mismo tiempo, de manera implícita o explícita, una mirada sobre el presente y, a la vez, la proyección

---

<sup>36</sup> Aquí retomaremos algunas reflexiones volcadas en trabajos previamente publicados (San Julián, 2017, 2019).

de un futuro deseado, desde una perspectiva político-ideológica determinada (Escolar, 2000, 2009; Escolar & Palacios, 2009).

Una segunda modalidad de esta relación que la memoria establece con la política (o viceversa) es aquella en la cual la memoria se convierte en “objeto” de la política y, también, de lo político. Vale decir que, respecto de lo anterior, más que un tipo de vínculo distinto, de lo que se trata es de un desplazamiento del foco de atención. El acento ya no está puesto en la memoria como práctica sobre la que se sostienen –en el sentido de que legitima o movilizaciones y proyectos políticos, sino en la memoria como objeto de prácticas y disputas políticas. Aquí la memoria no es tanto un elemento que participa en las luchas hegemónicas sino el punto de referencia mismo de los conflictos. Así, por un lado, la memoria se convierte en objeto de “políticas” orientadas a la rememoración y conmemoración de determinados acontecimientos históricos (Olick, 2007; Messina, 2010a; Van Drunen, 2010; Alonso, 2013; San Julián, 2014; Fabri, 2016; Tahir, 2017; Balé, 2019). En este proceso, diversos actores sociales pugnan porque sus lecturas sobre el pasado encuentren un espacio de expresión pública en la esfera estatal, o bien, buscan proyectarlas al resto de la sociedad a través de sus propias acciones e instituciones. Siguiendo a Rabotnikof (2007), entendemos a las políticas de la memoria como las formas de gestionar o lidiar con el pasado (acciones de justicia, institución de fechas y conmemoraciones, políticas de patrimonio, etcétera), las cuales emergen, se concretan y transforman a través de distintos “presentes políticos”, caracterizados por determinados debates y controversias sobre cómo abordar y narrar el pasado. En este sentido, las políticas de la memoria refieren tanto a los cursos de acción institucional, esto es, a los planes, programas y proyectos que materializan y gestionan determinadas memorias (noción restringida, cercana a la de política pública), como también a los procesos sociales más generales, es decir, a las “las relaciones de fuerza y sentido en torno a la simbolización del pasado, el ordenamiento del presente y la orientación a futuro” (Besse & Escolar, 2012: 901) en cuyo marco aquéllos se desarrollan (noción amplia de política).<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Estas dos acepciones del término “políticas de la memoria” se corresponderían, en un sentido más general, con la distinción que existe en lengua inglesa entre *policies* y *politics*. En una acepción aún más específica, las políticas de la memoria también pueden entenderse como “políticas de la lengua”, es decir, como las formas de escritura de la memoria que pueden reconocerse en distintos géneros discursivos (en la retórica política, en el discurso de la prensa y otros medios de comunicación, en el saber académico, en la literatura, etcétera). En este



Debemos decir sin embargo que, de un modo general, estos conflictos por las memorias tienen lugar en el espacio de la política, es decir, el de las voces reconocidas como tales, que narran el pasado y proponen diferentes lecturas, incluso contrapuestas, dentro de un marco común de acontecimientos que pueden ser pensados, enunciados y recordados en determinado momento histórico. Se trata, en última instancia, de una disputa entre memorias, y entre modos de construcción y transmisión de éstas, que se desenvuelve en lo que Rancière (1996) llama el “orden de lo visible”, de los lugares habilitados para el disenso y de la cuenta de los que pueden tomar parte en él.<sup>38</sup> Por el contrario, la lucha por la memoria adquiere un sentido más radical si se presenta como un movimiento excepcional (Badiou, 2007), como lo que no estaba previsto, es decir, aquello que viene a establecer un quiebre o introduce variaciones significativas en el “régimen de memoria” vigente, actualizando la distribución de voces, temas y espacios disponibles para la expresión de las memorias conflictivas.<sup>39</sup> Se trata del momento emergente de lo político, en el cual los que no tenían “la palabra” para hablar del pasado, o mejor dicho aquellos cuya palabra no era reconocida como tal, reclaman para sí un lugar en el debate público e inscriben en él sus memorias, otrora inaudibles y subterráneas. Podemos decir entonces que, en tanto lo político se presenta siempre como “desborde” de lo ya establecido, todo intento de la política por retener o establecer un sentido concluyente sobre el pasado está destinado al fracaso. Es decir que, aun cuando los actores intenten, desde el Estado o las instituciones de la sociedad civil, cristalizar ciertas formas de recuerdo -y ciertas formas de olvido-, éstas necesariamente se verán renovadas o transformadas por acción y por efecto de lo político. En todo caso, lo político, y por tanto también la memoria, es un proceso siempre en fuga, siempre abierto a nuevas inscripciones.

---

plano, el conflicto se manifiesta sobre todo entre modos específicos de enunciar y dar sentido a los acontecimientos del pasado (Besse, 2012).

<sup>38</sup> Rancière, Badiou y otros autores englobados dentro de la llamada corriente “posfundacional” de la teoría política conciben a la política como el campo en el cual prevalecen las prácticas estatales y la competencia entre partidos y asociaciones de distinto tipo, donde los conflictos se expresan a través de canales estables y habilitados para el disenso, en los cuales algunos grupos y sujetos participan, mientras otros se mantienen (o son mantenidos) por fuera. Piensan, por el contrario, lo político, como una dimensión conflictiva radical, constitutiva de la sociedad, cuya presencia latente e inerradicable es la condición misma de posibilidad para que emerjan experiencias políticas nuevas, para que se produzca un movimiento que altere, reconfigure o bien sustituya el orden vigente (Gordillo, 2012).

<sup>39</sup> En una perspectiva foucaultiana, Crenzel utiliza el concepto de “régimen de memoria” para retratar las memorias que se tornan hegemónicas dentro de la esfera pública durante un periodo histórico específico. Sin embargo, aclara, “la propiedad distintiva de un régimen de memoria radica en que sus proposiciones organizan el debate público, se convierten en objeto privilegiado de las luchas por dotar de sentido el pasado y moldean, e incluso delimitan, las interpretaciones divergentes” (2008: 25).

Ahora bien, si la memoria se convierte en objeto de la política y de lo político, lo contrario también es cierto. En este sentido, hablar de “memorias de la política” supone que la política (y lo político) pueda convertirse en objeto de rememoración o algún tipo de trabajo de recuerdo. Para Rabotnikof (2007) esas memorias son tanto los recuerdos del pasado político que construyen aquellos que fueron contemporáneos de un periodo histórico, como también las imágenes de la política que elaboran las generaciones posteriores a partir de testimonios y documentos, es decir, las “memorias de otras memorias”. La relación que mantienen con las políticas de la memoria es que dichas memorias no se despliegan en el vacío sino en el marco de políticas que definen marcos generales de sentido y por tanto influyen en qué se cuenta y qué no se cuenta, es decir, en la selectividad constitutiva de toda memoria. En sentido inverso, las memorias de la política participan en la configuración de políticas de la memoria en tanto y en cuanto instalan en la esfera pública determinados sentidos y debates sobre el pasado. Sin embargo, es fácil advertir que no todas las memorias de la política logran plasmarse en políticas de la memoria. Es necesario que sobrevengan condiciones sociales que ofrezcan, primero y ante todo, un marco de escucha posible para esas memorias; condiciones que, por otra parte, los actores -sujetos de esas memorias- contribuyen a crear. En lo que concierne a la presente investigación, esta perspectiva, que distingue y articula analíticamente las memorias de la política y las políticas de las cuales aquéllas son objeto, exige analizar las memorias construidas y transmitidas en la Iglesia Santa Cruz en el marco de las políticas que en nuestro país han tenido por objeto conmemorar y rememorar acontecimientos del pasado reciente, particularmente aquellos vinculados al terrorismo de Estado.

## **1.6. Memoria, represión y catolicismo**

Señalamos en la introducción de esta tesis que una de las características particulares que presenta la Iglesia Santa Cruz, con respecto a los lugares y sitios de memoria de la última dictadura que han sido analizados en Argentina, es que en este caso las prácticas vinculadas a la construcción y transmisión de las memorias sobre el pasado reciente se encuentran entrelazadas con discursos y prácticas religiosas desarrolladas en el marco de la institución. Con esto queremos decir que, en ese ejercicio de memoria, los actores -principalmente pero

no exclusivamente aquellos vinculados al campo religioso- se sirven de elementos y tradiciones de origen católico para recordar e interpretar los acontecimientos. Esta particularidad de la Santa Cruz -producto, como veremos, no sólo de su condición de institución religiosa sino también de su propia configuración histórica como lugar de la memoria y el tipo de actores que intervinieron en ese proceso- conduce, pues, a considerar, como otro conjunto de antecedentes de esta investigación, los estudios que abordan las memorias que se construyen sobre la represión estatal desde el ámbito del catolicismo. Nos referimos, específicamente, a una serie de trabajos provenientes de las ciencias sociales, principalmente de la sociología y la antropología, que analizan los procesos memoriales impulsados por diversos actores religiosos para recordar y homenajear a las víctimas de la dictadura, fundamentalmente aquellas ligadas al clero. A partir de diferentes indagaciones empíricas, estos estudios proponen claves útiles para interpretar los préstamos, intercambios y tensiones que, en el marco de dichos procesos, se producen entre prácticas, sentidos y figuras vinculadas al campo político y al campo religioso.

En primer lugar, y de un modo general, debemos decir que la memoria ocupa un lugar central en las religiones. Como sostiene Hervieu-Léger, retomando los aportes de Halbwachs, “toda religión implica una movilización específica de la memoria colectiva” (1996: 1), dado que es en la relación constante que el grupo religioso establece con el acontecimiento fundador donde el mismo se define, objetiva y subjetivamente, como un “linaje creyente”. Esto significa que el grupo se constituye y reproduce como tal a partir del trabajo de la memoria que realiza, y esta memoria, indefinidamente recuperada a través del acto religioso, le permite sostener esa autodefinición. Ahora bien, retomando el análisis de Giménez Béliveau (2016), podemos decir que, dentro del heterogéneo mundo del catolicismo, los diferentes grupos religiosos, al tiempo que se reconocen como parte de la Iglesia católica, se esfuerzan en sostener una identidad propia que les permita diferenciarse dentro de ese gran colectivo. Y es en este proceso de construcción identitaria donde la memoria juega un papel destacado. En el caso de las comunidades católicas de Argentina que la autora analiza, el trabajo de la memoria se realiza a través de dos vertientes principales.<sup>40</sup> Por un lado, en tanto

---

<sup>40</sup> En su estudio la autora se centra en el análisis de cuatro comunidades católicas surgidas entre mediados de los años 70 y mediados de los 80, a saber: los Seminarios de Formación Teológica, la Renovación Carismática Católica, la Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino y el Instituto del Verbo Encarnado. Aquí mencionaremos como ejemplo a la primera de ellas, dado que es la que presenta mayor afinidad ideológica con

que cristianas, las comunidades reivindican el acontecimiento fundador del cristianismo como el hecho que funda su existencia, acentuando cada una de ellas ciertos rasgos específicos de la vida de Jesús. Así, por ejemplo, en los Seminarios de Formación Teológica (SFT), comunidad creada a mediados de los años 80 e inscrita en la línea de la Opción por los Pobres, la memoria del momento fundador del cristianismo se construye iluminando los hechos de la vida de Jesús que lo muestran comprometido con los más pobres y desfavorecidos. De esta manera, el recuerdo constante de su figura, reactualizada en el ritual pero sobre todo en el trabajo cotidiano con los más necesitados, permite sostener el linaje creyente, a través del cual los miembros de la comunidad se reconocen como parte de un mismo grupo.

Por otro lado, junto a este relato centrado en la figura fundadora del cristianismo, las comunidades elaboran también un relato sobre los propios orígenes grupales (Giménez Béliveau, 2008). Puesto que se trata de comunidades nacidas entre mediados de los años 70 y mediados de los 80, el relato de la memoria liga el origen del grupo con el contexto socio-político y eclesial de la época. La interpretación que cada comunidad realiza de ese contexto –construido como un tiempo mítico– le permite elaborar una explicación sobre su propia emergencia, a la vez que reafirmar los elementos que contribuyen a la definición de su identidad. En el caso de los SFT, los años 70 son interpretados como un momento de cambios profundos en Argentina y, en general, en América Latina. En la perspectiva de esta comunidad, la apertura de la Iglesia católica hacia la sociedad, impulsada por el Concilio Vaticano II y las reuniones episcopales celebradas en la región (Medellín y Puebla), constituye una manifestación de un proceso de cambio más amplio que hace eclosión en esa época y que la comunidad entiende como una toma de conciencia de los pueblos oprimidos de América sobre su poder de emancipación. Los miembros de los SFT se reconocen así como herederos de ciertas opciones políticas, sociales y eclesiales que en los años 60 y 70 encarnaron la lucha por una sociedad más justa. Pero la memoria de aquellos años no se construye únicamente alrededor del recuerdo de la efervescencia social y política sino también en torno a la violencia que recayó sobre ese proceso. En esta evocación, pues, “el sufrimiento de [las] víctimas es sistemáticamente puesto en relación con el calvario de

---

la Iglesia Santa Cruz, sabiendo que un caso se trata de una comunidad o movimiento eclesial y en otro de una parroquia perteneciente a una congregación religiosa.

Jesucristo” (Giménez Béliveau, 2008: 111) y el de los mártires de las primeras comunidades cristianas.

Finalmente, como sostiene la autora, “este dispositivo de memoria se completa con la elaboración de una genealogía imaginaria” (Giménez Béliveau, 2016: 255), de la cual las comunidades se sirven para ligar su presente con el tiempo mítico de la fundación del cristianismo y con el momento igualmente mitificado del nacimiento de la comunidad. En la elaboración de esta cadena de figuras “ejemplares” –comenzando por Jesucristo- las comunidades apelan tanto a la tradición católica, a la historia nacional o latinoamericana y/o a la propia historia del grupo. Así, por ejemplo, durante la “Celebración de los Mártires”, una ceremonia litúrgica que realizan anualmente los miembros de los SFT, la construcción de un “linaje de memoria” se expresa a través del recuerdo de quienes para ellos asumieron el compromiso con los pobres hasta las últimas consecuencias. De esta manera, junto con la figura de Cristo, del sacerdote Carlos Mujica o de los obispos Enrique Angelelli y Oscar Romero, los desaparecidos y asesinados durante la última dictadura en Argentina, fueran creyentes o no, son citados como ejemplos a seguir y como modelos de lucha a favor de los excluidos. Sin embargo, como señala Giménez Béliveau, esta filiación con las víctimas de la dictadura no es solamente simbólica, dado que entre los miembros fundadores de la comunidad se encuentran sacerdotes que fueron víctimas de la represión y militantes católicos que debieron exiliarse.

Al respecto, el trabajo de Catoggio (2016) en torno a las víctimas del clero muestra cómo, al finalizar la dictadura, muchos de los que sobrevivieron a la represión o se sintieron marcados por la suerte corrida por sus compañeros emprendieron diversas formas de homenaje, dentro y fuera del campo religioso. De esta manera, su presencia en organismos de derechos humanos y otras instituciones de la sociedad civil o del Estado estuvo acompañada por la creación, dentro del mundo católico, de distintos espacios de recuerdo y reflexión sobre el pasado reciente (por ejemplo, los SFT arriba mencionados y, como veremos también, la Iglesia Santa Cruz). Estos espacios, donde confluyeron sobrevivientes y jóvenes católicos que se sentían identificados con las víctimas, sirvieron tanto para promover la transmisión de las memorias como también para rearticular las demandas sociales en el nuevo contexto democrático. En este proceso, señala la autora, la categoría religiosa de martirio cobró un lugar central como figura aglutinante y dadora de sentido. Para

aquellos actores religiosos comprometidos con el recuerdo de las víctimas la construcción de un “linaje de mártires” permitía saldar las deudas con el pasado y, al mismo tiempo, legitimar la propia práctica desarrollada en el presente. Algunas víctimas, como Mujica o Angelelli, se constituyeron rápidamente en figuras ejemplares para determinados sectores del catolicismo. Otras devinieron, además, en emblemas nacionales de la represión al clero (como, por ejemplo, los llamados “Mártires Palotinos”). En efecto, la concreción de políticas de homenaje y reconocimiento estatal a las víctimas católicas, impulsadas por agentes religiosos en alianza con funcionarios, legisladores y dirigentes políticos, favoreció tanto la socialización de estas figuras por fuera del ámbito religioso como también su progresiva patrimonialización.

Así pues, al analizar algunas de las modalidades de homenaje desplegadas en torno a las víctimas del clero (establecimiento de efemérides, designación de calles, construcción de monumentos, producción de libros y documentales, entre otras), la autora sostiene que fueron los propios actores religiosos -sobrevivientes y generaciones jóvenes del clero y el laicado- los que colaboraron en la propagación social de la figura del “mártir”, al difundirla más allá de sus contextos de enunciación habituales. En sus acciones y discursos estos actores extendieron las fronteras de esta categoría religiosa –vigente desde tiempo antes en la cultura política argentina- y la articularon con otras figuras presentes en el imaginario político (Catoggio, 2013). De esta manera, en un proceso en el cual confluyeron diversos actores de la sociedad civil y del Estado, la figura del mártir se secularizó y pasó a formar parte del repertorio de símbolos disponibles para significar el pasado reciente, mientras que la del desaparecido se sacralizó e impregnó de significaciones religiosas el campo de las memorias de la política. Esto da cuenta, pues, de la existencia de un “doble proceso de rememoración: religiosa de los desaparecidos y política del martirio” (Catoggio, 2016: 239), que tiene por efecto la secularización de figuras ejemplares del clero, a partir del énfasis puesto en la dimensión política de sus acciones y, al mismo tiempo, la integración en un imaginario religioso de actores vinculados al campo político, independientemente de su adscripción o no a esa tradición religiosa.<sup>41</sup> Ejemplo de ello son, por un lado, la construcción de efemérides

---

<sup>41</sup> Como sostienen Mallimaci y Catoggio, la construcción política del martirio -figura históricamente reservada para quienes llevaban hasta el extremo de la muerte el compromiso con sus convicciones religiosas- “se funda en la definición de una persecución político-religiosa y no ya sólo de una persecución basada en la fidelidad a la profesión del dogma” (2009: 2).

estatales en las fechas que recuerdan la desaparición o asesinato de las víctimas católicas y, por el otro, los discursos que reivindican a los desaparecidos como mártires en los homenajes que se realizan en el espacio público (Mallimaci & Catoggio, 2009). En este proceso, Catoggio (2016) advierte sobre el modo en que la categoría de martirio permite proyectar sobre el conjunto de las víctimas de la dictadura –y ya no sólo las del clero- una imagen heroica legítima que, al conjugar ciertos atributos del héroe moderno y de la víctima anónima, posibilita eludir la pregunta por las responsabilidades en la violencia política.

En esta misma línea, Lacombe (2012, 2015b), al trabajar sobre las memorias del movimiento tercermundista en la provincia de Córdoba y, específicamente, sobre aquellas construidas en torno al asesinato de Monseñor Angelelli, señala el proceso a través del cual la figura del martirio, como categoría moral de la muerte con ligazón católica, reaparece atravesada por elementos políticos, solapando los sentidos sobre la muerte característicos de los discursos revolucionarios de los años 60 con la retórica de los derechos humanos consolidada en los 80. En ese proceso de construcción memorial, señala la autora, la muerte significada como entrega de la vida a una causa justa se fundió con la denuncia de la existencia de un crimen político con responsables concretos. Sin embargo, como señalan Catoggio y Mallimaci (2008), la figura religiosa del mártir –disponible, como dijimos, socialmente para procesar el pasado reciente- no sólo ha sido apropiada por quienes se han comprometido con la memoria de las víctimas del clero y/o de los desaparecidos en general, sino también por otros actores católicos que han reivindicado como mártires a aquellos que, desde esa misma condición religiosa, colaboraron activamente con la maquinaria represiva (por ejemplo, en la defensa pública que la asociación “Argentinos por la Memoria Completa” realizaba sobre el sacerdote y ex capellán de la policía bonaerense, Christian Von Wernich, en el momento en que fuera juzgado por delitos de lesa humanidad).

Con todo, debemos decir que, producto de la permeabilidad entre las distintas esferas sociales, y particularmente entre la religión (católica) y la política (Mallimaci, 2015), este tipo de préstamos e intercambios entre lenguajes y prácticas políticas y religiosas constituye un fenómeno de largo alcance en Argentina, que ha involucrado e involucra a múltiples actores, no solamente religiosos (Catoggio, 2013; Giménez Béliveau & Carbonelli, 2017). Respecto a ello, por ejemplo, varios autores han analizado la presencia y resignificación de algunas categorías religiosas -no solamente la figura del martirio sino también la noción de

sacrificio- en el imaginario político militar de las organizaciones armadas de los años 70 (Carnovale, 2005; Vezzetti, 2009).

Por último, estas relaciones entre prácticas políticas y religiosas se articulan en el trabajo de Mombello (2003) a través de la idea de una “memoria peregrina”. Esto es, de una memoria que se construye, expresa y sostiene no en un lugar fijo y acotado sino, antes bien, en un recorrido realizado colectivamente en fechas significativas. En efecto, en el análisis de las marchas convocadas por el movimiento de derechos humanos en la ciudad de Neuquén, la autora muestra el modo en que los rituales religiosos tradicionales (como ser, la misa, la procesión o la peregrinación) sirvieron de base tanto para las actividades de denuncia realizadas durante la última dictadura como para las prácticas conmemorativas desarrolladas en democracia. Según Mombello, ello fue posible gracias a la formación y sostenimiento de vínculos de solidaridad y apoyo entre los organismos de derechos humanos y la Iglesia católica local, fundamentalmente a través de la figura del ex obispo de Neuquén, Jaime de Nevares. Así pues, para la autora, las marchas realizadas en la ciudad, como el espacio político en el cual se resignifica y transmite el recuerdo del pasado reciente, “reconocen en los modos procesionales de las prácticas rituales religiosas su antecedente, su fuerza, su legitimidad y una de las principales fuentes inspiradoras de los modos locales de construcción de la memoria” (2003: 61).

Como veremos, en el caso de la Iglesia Santa Cruz, este entrelazamiento entre prácticas y discursos religiosos y aquellos vinculados a la construcción y transmisión de las memorias sobre el pasado reciente se presenta de diversas formas en el trabajo de la memoria que allí se desarrolla, a saber: en las conmemoraciones que se realizan bajo la forma de una misa, en el uso de cierta simbología católica durante las mismas o en la resignificación de las víctimas de los secuestros a partir de figuras religiosas específicas, entre otros temas que analizaremos en la tesis.

## **1.7. Consideraciones finales**

En este capítulo hemos realizado un recorrido por los principales conceptos y perspectivas teóricas a partir de las cuales abordamos el proceso de constitución de la Iglesia Santa Cruz como un lugar de recuerdo y homenaje en torno a los secuestros ocurridos en 1977. Como



señalamos, el problema de investigación se sitúa en el campo de estudios sobre memoria social, más específicamente, en el marco de los análisis que abordan la construcción de lugares y marcas de la memoria ligadas a experiencias de represión estatal y violencia política. De un modo general, retomamos los estudios que conciben a la memoria como una construcción social que se realiza desde el presente, que tiene un carácter plural, dinámico y conflictivo, y que se encuentra atravesada por relaciones de poder y luchas político-ideológicas. Asimismo, nos basamos en los trabajos que analizan la memoria en su dimensión histórica, observando los acontecimientos y coyunturas que marcan rupturas o virajes en los modos de significar el pasado. La noción de “trabajo de la memoria” que hemos tomado de Jelin (2012) nos permite subrayar el carácter artesanal que adquieren los procesos de construcción y transmisión de las memorias, por cuanto implican una acción colectiva de transformación simbólica y de elaboración de sentidos sobre los hechos que son significativos para un grupo o sociedad. En esta investigación, dijimos, analizaremos tres modalidades a través de las cuales se expresa ese trabajo de la memoria en la Santa Cruz: la producción de narrativas, la construcción de marcas territoriales y la realización de actividades conmemorativas.

En particular, retomamos la propuesta de Pierre Nora (1998, 2008) sobre los *lieux de mémoire* y su énfasis en la dimensión simbólica de los mismos. Nos basamos a su vez en el análisis de Allier Montaño (2008) para repensar este concepto en función del contexto local y regional de los estudios sobre memoria social, redefiniendo a los lugares de la memoria<sup>42</sup> como objetos inmersos en luchas políticas por la interpretación del pasado. Por otra parte, recuperamos la perspectiva de Jelin y Langland (2003) sobre las marcas territoriales y el acento que estas autoras colocan en el aspecto material y político de las memorias. Es en el entrecruce, pues, de estas miradas que pensamos a la Iglesia Santa Cruz como un lugar de la memoria sobre la última dictadura. Un lugar que se (re)constituye a partir de un trabajo memorial, político y religioso por medio del cual los actores inscriben simbólica y materialmente los sentidos que construyen sobre los acontecimientos que allí se vivieron, en un proceso no exento de tensiones y conflictos. Veremos, sin embargo, que las disputas y

---

<sup>42</sup> Reconociendo las dificultades que entraña traducir el término desde el francés a otras lenguas hemos optado por agregar el artículo y hablar de lugares de ‘la’ memoria, para evitar su confusión con el sentido corriente que tiene la expresión “de memoria” en el español, pero teniendo siempre presente que la memoria no es unívoca, sino que es plural, múltiple y compleja.

negociaciones que han atravesado al grupo de actores involucrados en ese proceso no han referido a cómo narrar el pasado sino, fundamentalmente, a cómo interpretar el presente.

Por último, retomando a Besse y Escolar (2012), entendemos que los lugares de la memoria vinculados a procesos de represión estatal y violencia política se constituyen en el entrecruzamiento de las memorias de la política con las políticas de la memoria, esto es, en una relación singular entre la política como objeto de la memoria y la memoria como objeto de la política. Las relaciones que se establecen entre unas y otras es que las memorias de la política no se despliegan en el vacío sino en el marco de políticas de la memoria que definen marcos generales de sentido. Pero a la vez, las memorias de la política participan en la configuración de dichas políticas al instalar en la esfera pública determinadas lecturas sobre el pasado, que pueden encontrar o no un espacio de plasmación institucional en ellas. En lo que sigue, entonces, analizaremos las memorias construidas y transmitidas en la Iglesia Santa Cruz en articulación con las políticas de la memoria –en el sentido amplio y restringido del término “política”- que se han desarrollado en Argentina en torno a la última dictadura. Esto nos permitirá comprender la emergencia y/o transformación de las prácticas y discursos memoriales desplegados en la Santa Cruz en el marco de procesos y coyunturas políticas más amplias.

## **CAPÍTULO 2. Nombrar para recordar. Las misas de los 8 de diciembre o el tiempo de mantener las brasas encendidas (1978-1997)**

### **2.1. Introducción**

Decíamos en el capítulo anterior, retomando a Nora (2008), que los lugares de la memoria no surgen espontáneamente sino que son el resultado de procesos históricos complejos en los que se ponen en juego tanto la voluntad de memoria de los sujetos como las circunstancias en las que sus acciones se despliegan. Analizar estos lugares en su devenir histórico supone comprender los contextos en los que emergen y evolucionan, observar los cambios que atraviesan e identificar sus posibles (re)configuraciones. Reconstruir el proceso a través del cual la Iglesia Santa Cruz se constituyó en un lugar de la memoria sobre la última dictadura implica, pues, reconocer los momentos que caracterizaron ese recorrido, indagar en las prácticas, los discursos y las relaciones que establecieron los actores involucrados en ese trabajo de la memoria, a la vez que dar cuenta de sus transformaciones.

El objetivo de este capítulo es describir y analizar lo que podemos definir como un momento inicial del proceso memorial desarrollado en la Santa Cruz en torno a los secuestros de 1977. Nos referimos a las prácticas de rememoración y conmemoración que tuvieron lugar entre 1978 (primer aniversario de los hechos) y mediados de los años 90. Ciertamente, si bien nuestro estudio se centró en las acciones desplegadas a partir de 1997, resultó imposible desconocer y desatender lo sucedido en años anteriores, dado que durante ese tiempo también se realizaron actividades vinculadas al recuerdo de las víctimas. Como veremos, esas actividades dan cuenta de la existencia de un trabajo de la memoria incipiente<sup>43</sup>, sostenido por actores sociales, políticos y religiosos que, de manera lenta y paulatina, coadyuvó a la configuración de esta iglesia como un lugar de recuerdo y homenaje. Se trata de acciones íntimas, discretas, pero persistentes, como las misas realizadas los 8 de diciembre, que constituyen un antecedente inmediato de lo sucedido a partir de la segunda mitad de los años 90, momento en que esas prácticas memoriales cobraron mayor impulso y visibilidad al cumplirse los 20 años de los secuestros.

En la Iglesia Santa Cruz, entre 1978 y 1997, esto es, entre el primer y el veinte aniversario

---

<sup>43</sup> Decimos incipiente en relación al despliegue que ese trabajo tuvo a partir de 1997.

de los secuestros, el recuerdo sobre estos acontecimientos se sostuvo principalmente a través de misas realizadas en el templo cada 8 de diciembre, conmemorando el día en que se produjeron las detenciones en la iglesia. De esta manera, veremos, curas, laicos, familiares y amigos de las víctimas, acompañados por organismos de derechos humanos, dieron continuidad a una práctica desarrollada durante la última dictadura: la realización de misas por los desaparecidos. Efectivamente, en aquellas parroquias o diócesis donde los sacerdotes u obispos se comprometieron activamente en la defensa de los derechos humanos y/o se solidarizaron con la situación que vivían los familiares de secuestrados y presos políticos, las misas y otro tipo de rituales religiosos ofrecieron un espacio de oración y denuncia, a la vez que de contención y acompañamiento (Mombello, 2003). Ya nos hemos referido a las misas y procesiones que desde los primeros años de la dictadura realizaba el obispo Jaime de Nevares -cofundador de la APDH- junto a familiares de desaparecidos de la ciudad de Neuquén. También podemos mencionar las misas que desde 1979 oficiaba el obispo Jorge Novak -cofundador del MEDH<sup>44</sup>- dentro de la diócesis de Quilmes (Brardinelli, 2001). Respecto a la Iglesia Santa Cruz, además de las misas de los 8 de diciembre, podemos mencionar las que se realizaban a pedido del matrimonio Mignone luego del secuestro de su hija Mónica ocurrido el 14 de mayo de 1976.<sup>45</sup>

Solicitadas por familiares de las víctimas -por lo general, madres de desaparecidos con una adscripción católica- estos pequeños actos de consuelo sirvieron además como puntos de encuentro e intercambio de información sobre la situación de los desaparecidos. Así pues, en tanto parte de una tradición católica, como son las misas realizadas por los difuntos y enfermos, este tipo de actividades no sólo funcionaron como espacios de recogimiento en un contexto fuertemente represivo sino también como instancias de organización política. En este sentido, siguiendo a J. Scott, Azconegui (2014) propone pensar estas prácticas en términos de una “política del disfraz”, entendiendo que, como actividades de denuncia, la participación en misas, procesiones y peregrinaciones permitía enmascarar el contenido político de esas acciones bajo un ropaje religioso. Sin embargo, estas actividades no

---

<sup>44</sup> Movimiento Ecueménico por los Derechos Humanos.

<sup>45</sup> Las referencias a misas realizadas durante la dictadura por pedido de familiares de desaparecidos aparecen en diversos estudios de caso sobre el movimiento de derechos humanos, así como también en bibliografía periodística y testimonial sobre el periodo (Rosales, 1986; Yorio, 1996; Kotler, 2014; Rupflin, 2015). Sin embargo, no hemos encontrado trabajos que tematizen esta práctica desde una perspectiva más general.

estuvieron exentas de las operaciones de vigilancia que realizaban los servicios de inteligencia y, en ciertas ocasiones también, fueron objeto de acciones intimidatorias que buscaban desalentarlas (Azconegui, 2012; Scocco, 2017). Así, por ejemplo, algunas Madres y otros familiares de secuestrados recuerdan haber visto y/o conocido a Alfredo Astiz, en su rol de Gustavo Niño, en distintas misas por desaparecidos realizadas durante el año 1977 (Goñi, 1996; Arrosagaray, 2014).

En algunos casos, como sucediera en la catedral de Neuquén, las misas por los desaparecidos se siguieron realizando aún después de la dictadura. En ese proceso continuaron sirviendo a la denuncia, a la vez que se convirtieron en un ejercicio de memoria, un modo de recordar a las víctimas y sobrellevar sus ausencias. En lo que refiere a la Iglesia Santa Cruz, a lo largo de la tesis intentaremos mostrar de qué manera las misas de los 8 de diciembre, y de un modo general las conmemoraciones que se realizan en esa fecha, fueron cambiando tanto de forma como de contenido, siendo resignificadas en relación no sólo con los distintos contextos históricos y memoriales en los que tuvieron lugar sino también con las experiencias que atravesaron los actores involucrados en su organización. Ahora bien, en este capítulo comenzaremos por describir y analizar brevemente cómo surgieron, quiénes participaban y en qué consistían esas primeras conmemoraciones.<sup>46</sup>

## **2.2. Un trabajo de la memoria “subterráneo”**

En Argentina, el final de la dictadura y los años 80 estuvieron marcados por dificultades económicas y políticas que se vieron reflejadas en una cada vez mayor movilización social. En este contexto, el movimiento de derechos humanos y los reclamos por verdad y justicia que éste motorizaba en relación con las desapariciones jugaron un papel central en la definición de la agenda política durante los primeros años de la transición democrática. Como señala Jelin: “Hasta mediados de los años ochenta, el eje del accionar del movimiento de derechos humanos estuvo dado por la urgencia del esclarecimiento y la difusión de la naturaleza de las violaciones masivas y sistemáticas durante la dictadura militar –la demanda

---

<sup>46</sup> En este capítulo y en el que sigue describiremos y analizaremos de manera general el modo en que las conmemoraciones de los 8 de diciembre fueron cambiando de estructura y contenido en el periodo que va de 1978 a 2017. Posteriormente, en el capítulo 5 las abordaremos con mayor detalle, principalmente a partir de las observaciones realizadas durante el trabajo de campo.

de ‘verdad’- y el reclamo por el castigo a los culpables –la demanda de ‘justicia’” (1995: 104). Esas demandas tuvieron una respuesta institucional -limitada para algunos sectores de la sociedad y fundamentalmente para el movimiento en cuestión- en dos acontecimientos significativos en la historia política y cultural del país y, particularmente, en lo que refiere a las políticas de la memoria desarrolladas en torno al pasado reciente. Por un lado, la investigación realizada por la CONADEP en 1984, que implicó el reconocimiento estatal de las violaciones a los derechos humanos cometidas durante la última dictadura y la construcción de una verdad pública sobre las mismas. Por el otro, la realización del llamado Juicio a las Juntas Militares en 1985, como confirmación jurídica de esa verdad mediante la acusación formal y el castigo a quienes fueran reconocidos como responsables máximos de esos delitos.<sup>47</sup> Los efectos y las implicancias sociales y políticas de ambos hechos han sido analizadas por diversos autores desde perspectivas jurídicas, comunicacionales, culturales y políticas (VV.AA., 1995; Sonderéguer, 2001; Feld, 2002; Crenzel, 2008).

Sin embargo, superadas para el gobierno las urgencias respecto de la revisión del pasado, el movimiento de derechos humanos fue perdiendo poco a poco su lugar protagónico en el espacio público frente a las nuevas demandas institucionales, económicas y políticas de la democracia (Jelin, 1995). Los debates internos respecto de su rol en el nuevo contexto democrático, sumado a las pugnas por los liderazgos, acentuaron las diferencias existentes y la heterogeneidad intrínseca del movimiento, llevando a la división y ruptura dentro de algunas de las organizaciones que lo conformaban (Van Drunen, 2010).<sup>48</sup> Como veremos más adelante, el cierre de las vías judiciales para la tramitación del pasado reciente y el perdón estatal otorgado a los jefes militares hará que las organizaciones de derechos humanos se vuelquen de manera intensa a la construcción y transmisión de la memoria, como parte de la llamada “lucha contra la impunidad”.

---

<sup>47</sup> La Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP) fue creada en 1983 por decreto del entonces presidente Raúl Alfonsín (Unión Cívica Radical). Su informe, publicado en 1984 bajo el título “Nunca Más”, sirvió para la elaboración de la acusación fiscal en el juicio realizado a los integrantes de las tres primeras juntas militares que se sucedieron en el poder entre 1976 y 1982.

<sup>48</sup> Este fue el caso, por ejemplo, de las Madres, quienes en 1986 se dividieron en dos grupos: por un lado, la Asociación Madres de Plaza de Mayo, presidida por Hebe de Bonafini; por el otro, la agrupación Madres de Plaza de Mayo autodenominada “Línea Fundadora” (Madres LF en adelante), cuyas referentes han sido Nora Cortiñas, Marta Vásquez y más tarde también Taty Almeida. Las diferencias que llevaron a una ruptura interna tenían que ver, principalmente, con lecturas disímiles sobre las políticas implementadas por el gobierno de Alfonsín en lo que refiere a la construcción de la verdad y el juzgamiento de los crímenes de la dictadura, así como también con disputas en torno a las formas de liderazgo dentro de la propia organización.

Los años 80 encontraron a la Iglesia Santa Cruz enfocada en el trabajo con los sectores más afectados por la crisis económica. Esas acciones involucraron, entre otras iniciativas, la colaboración con los inquilinatos que existían en el barrio de San Cristóbal, la concreción de un proyecto de construcción de viviendas, la asistencia prestada por el equipo de Acción Social de la parroquia, el trabajo de alfabetización y el desarrollo de una catequesis comprometida con el presente (Taurozzi, 2006). En este contexto, los vínculos entre la iglesia y el movimiento de derechos humanos, que durante la dictadura se habían forjado más a título personal que institucional, se sostuvieron y ampliaron en democracia a través de lazos personales, nuevos o ya existentes (con Emilio Mignone, Adolfo Pérez Esquivel, Alicia Moreau de Justo, entre otros), el desarrollo de algunos proyectos institucionales<sup>49</sup> y la participación de algunas organizaciones en las misas de los 8 de diciembre (Madres, MEDH, por ejemplo). Esos lazos y esa presencia constante de organismos de derechos humanos en la Santa Cruz nos permitirá comprender, en parte, por qué a mediados de los 90 se los encontrará acompañando la conmemoración del 20° aniversario de los secuestros.

Sobre estos vínculos da cuenta, pues, el padre Alejandro, quien a mediados de los 80 se encontraba trabajando en la parroquia. Alejandro se ordenó de sacerdote en 1985 y enseguida fue asignado a la Iglesia Santa Cruz, donde al principio colaboraba con el padre Carlos O’Leary, quien por ese entonces oficiaba como párroco. En 1988 se hizo cargo de la parroquia hasta el año 1994, momento en que lo nombraron Provincial de la congregación pasionista y en su lugar asumió, por segunda vez como párroco, Bernardo Hughes. Muchos años después Alejandro dejó la congregación, aunque siguió siendo cura de la diócesis. Con respecto a las relaciones que la Santa Cruz mantuviera con el movimiento de derechos humanos entre los años 80 y mediados de los 90, señala que:

En el tiempo del padre Carlos [O’Leary] había un vínculo, vamos a decir, muy superficial. Se celebraba todos los 8 de diciembre, sí. Se celebraba lo que era la memoria, eso nunca se dejó de hacer. Eso se mantuvo tanto en la época del padre, bueno, anterior, que estaba Mateo [Perdía], estaba Eugenio [Delaney], estaba el padre Carlos y conmigo. Siempre el 8 había... recién vamos a decir que hay una incorporación masiva de las Madres de vuelta con Bernardo [Hughes], porque había vinculación ya. Eso sí se mantuvo siempre. Siempre se intentó hacer memoria, mucha de la gente que formaba parte de la comunidad de Santa Cruz, laical, vamos a decir, habían vivido eso y lo

---

<sup>49</sup> A comienzos de 1990, el padre Alejandro, en ese entonces párroco de la Santa Cruz, junto al pastor José De Luca, de la Iglesia Metodista, formaron una filial del MEDH en Buenos Aires que se volcó al trabajo en los barrios pobres de la ciudad.

mantenían así fuerte y sostenían eso (...) <sup>50</sup>

En efecto, entre esos laicos se encontraba un matrimonio, para quienes los secuestros en la iglesia marcaron un antes y un después en sus vidas. Perla y Adolfo comenzaron a participar activamente en la parroquia a fines de los años 60, cuando se integraron a las actividades que por ese entonces promovía el padre Bernardo. Se casaron en 1962 y vivieron en el barrio de San Cristóbal hasta que se mudaron a Caballito. Perla trabajó como docente en escuelas públicas y fue maestra catequista. Adolfo, en cambio, estudió derecho. Actualmente están jubilados y dedican su tiempo al cuidado de sus nietos y a la militancia en el movimiento de derechos humanos. La noche de los secuestros estaban presentes en la misa que se celebraba en el templo de la Santa Cruz por el Día de la Virgen, cuando las armas, los gritos y los empujones sorprendieron al mayor de sus cuatro hijos jugando en el jardín exterior de la iglesia.<sup>51</sup> “Esteban vio eso y vino corriendo a avisarnos a nosotros que se estaban llevando gente, que había grupos armados”, recuerda Adolfo.<sup>52</sup> El impacto que los secuestros tuvieron en la familia se hizo sentir cuando, finalizada la dictadura y sus máximos responsables fueron enviados al banquillo, Esteban se presentó a declarar como testigo, como lo hiciera también en juicios más recientes.<sup>53</sup> “Desde ahí a nosotros se nos produjo como familia una bisagra y empezamos a comprometernos. Entonces a partir de ahí tuvimos vinculaciones con distinta gente de derechos humanos”, señala Adolfo a la distancia.<sup>54</sup> Tal fue el compromiso que asumieron desde entonces que, como veremos, con el correr de los años se fueron involucrando de manera cada vez más intensa en actividades vinculadas a la memoria y la defensa de los derechos humanos.

En el recuerdo de Perla y Adolfo, en las misas de los 8 de diciembre “se nombraba [a los

---

<sup>50</sup> Entrevista con Alejandro Ferrari Freyre, Ciudad de Buenos Aires, 20 de septiembre de 2018.

<sup>51</sup> Es importante aclarar que, dentro de la Manzana Santa Cruz, los distintos edificios se encuentran unidos por jardines internos y externos. El jardín exterior comprende una franja de tierra arbolada y cubierta de pasto que se extiende a lo largo del lateral derecho del templo, sobre la calle Estados Unidos, separada de la vereda por un muro perimetral.

<sup>52</sup> Entrevista con Perla Bonatti y Adolfo Mango, Ciudad de Buenos Aires, 26 de septiembre y 17 de octubre de 2017.

<sup>53</sup> Esteban Mango declaró en el Juicio a las Juntas como testigo de la fiscalía. Luego, en el año 2010, volvió a hacerlo en el marco de la causa que investiga los delitos cometidos en el CCD que funcionó en la ESMA. Vale señalar aquí que los padres Mateo Perdía, Carlos O’Leary y Federico Richards también declararon en el Juicio a las Juntas. Sus testimonios se encuentran disponibles en el Archivo Nacional de la Memoria.

<sup>54</sup> Entrevista con Perla y Adolfo, op. cit.



secuestrados] y nada más”<sup>55</sup>, marcando un contraste con lo que sucedió a partir del 20° aniversario, donde a la misa se le agregó un acto y una procesión. Por su parte, el padre Alejandro da cuenta de la sencillez e intimidad de esas misas en las que se nombraba a las víctimas, cuya difusión trascurría por canales informales:

A: no había ningún acto, ninguna acción. Esa conmemoración era recordar, en el tiempo del padre Carlos creo que nombrar los desaparecidos, se hacía la lista, nombrarlos en la misa

D: ¿los desaparecidos del 77 o los desaparecidos en general?

A: del 77, aquellos nomás (...) Venía gente, vamos a decir, del palo. Venía gente a acercarse porque ese día era especial, no era una cosa ¿cómo te digo? Salir así en la radio, pero la gente ya corría de voz en voz, entonces venía y ahí se congregaba (...) Entonces generalmente la gente que venía a la tarde, la misa era a las 19 horas, ya era particularmente un grupo que vos podías identificar concretamente... entonces todo el trabajo, todo lo que era la predicación apuntaba a eso (...)

D: y en un momento se los nombraba

A: si, al comienzo de la celebración se nombraba.<sup>56</sup>

Entre esa gente “del palo” se encontraban, como dijimos, miembros de organismos de derechos humanos, pero también varios familiares o amigos de las víctimas. Tal fue el caso de los padres de Gabriel Horane, quienes desde 1978 no sólo participaron sino que promovieron activamente la realización de las misas de los 8 de diciembre, llevando consigo a Yamila, la nieta a quien cuidaron y criaron como si fuera su propia hija. Como ya mencionamos, Gabriel Horane y Raquel Bulit habían tenido una beba antes de separarse. Cuando ambos desaparecieron, Yamila quedó a cargo de sus abuelos paternos. Se crió en Junín (ciudad natal de su padre) y al terminar el colegio secundario se mudó a La Plata para estudiar medicina. Se recibió de doctora con especialidad en psiquiatría. Actualmente vive en Gualeguaychú, tiene dos hijos adolescentes y trabaja en el servicio hospitalario.

En la reconstrucción que Yamila pudo hacer de esta historia fue su abuela Amaveca la que comenzó pidiendo que en la Iglesia Santa Cruz se realizara una misa por su hijo, por Raquel y por el resto de las personas secuestradas:

Mi abuela empezó a mandarse cartas y a comunicarse con el cura de la iglesia (...) toda la línea de curas desde ese momento hasta ahora fueron muy alojadores (...) ella por carta todo, porque en ese momento era por carta, por teléfono, gestionó que los nombraran [a los secuestrados] al menos en esa misa del 8 de diciembre del 78. Y así

---

<sup>55</sup> Ídem.

<sup>56</sup> Entrevista con Alejandro, op. cit. El padre también menciona que los fieles que no se sentían a gusto en este tipo de misas solían asistir a la celebración que se realizaba por la mañana.

viamos [desde Junín a Buenos Aires], viajamos mi abuela, mi abuelo, mi tío, el hermano de mi papá, yo. Y en ese momento capaz que no mucha gente más. Allí nos encontramos con [Luis] Zamora y otros representantes de derechos humanos y los nombraron (...) Los nombraron como se nombra en una misa a una persona por la que “se pide por”. Sin historizar, los nombraron.<sup>57</sup>

Que la madre de Gabriel Horane solicitaba esas misas es algo que ella misma señaló cuando en 1995 Uki Goñi la entrevistó para su libro sobre la historia de estos secuestros.<sup>58</sup> Pero Amaveca, que era muy devota al igual que su marido, no sólo las pedía también se preocupaba por convocar a más personas. Así pues, otros familiares de las víctimas llegaron a esas misas a través de ella o a sabiendas de que ella las pedía. Este fue el caso, por ejemplo, de Ana María y Mabel, cuyo primer acercamiento a la Santa Cruz se dio tras haber vuelto del exilio, una vez restituida la democracia. Ana María, Mabel y Esther, las tres hijas de Raymundo Careaga y Esther Ballestrino, militaron en la Juventud Guevarista siendo apenas adolescentes. El 13 de junio de 1977, Ana María, con 16 años y embarazada de menos de 3 meses, fue secuestrada y llevada al CCD “Club Atlético”. Tras ser liberada en septiembre de ese mismo año, ella y su hermana Mabel se refugiaron en Suecia. Estando allí se enteraron de la desaparición de su madre, cuando llamaron por teléfono para contar que había nacido la hija de Ana. Esther, la mayor de las hermanas, se reencontró con ellas meses después y aún vive en Suecia. Desde el exilio realizaron diversas gestiones y denuncias por el secuestro de su madre y por la situación de los desaparecidos. Mabel volvió a Argentina en febrero de 1984, junto con su hijo y su actual marido, Héctor, a quien conoció en Suecia cuando ambos participaban en el CO.SO.FAM.<sup>59</sup> Se recibió de médica pediatra y tuvo una hija. Desde entonces trabaja en el ámbito de la salud pública. Ana María volvió un mes más tarde junto con su hija. Testificó numerosas veces -tanto por su secuestro como por el de su madre-, fue directora ejecutiva del Instituto Espacio para la Memoria<sup>60</sup> y tuvo más hijos. Actualmente ejerce como psicóloga y docente universitaria.

---

<sup>57</sup> Entrevista con Yamila Horane Bulit, Gualeguaychú, 19 de octubre de 2018.

<sup>58</sup> Véase Goñi (1996: 147). Amaveca Horane falleció en 2006.

<sup>59</sup> La Comisión de Solidaridad de Familiares de Presos, Muertos y Desaparecidos por Razones Políticas en Argentina (CO.SO.FAM) fue un organismo de denuncia que se formó en el exterior durante la última dictadura militar. Lo integraban víctimas de la represión y familiares de las mismas. Héctor militó en el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT) y estuvo preso durante la dictadura en distintos penales del país. Dos hermanas suyas se encuentran desaparecidas.

<sup>60</sup> El Instituto Espacio para la Memoria, más conocido como el IEM, fue un ente de gobierno, autónomo y autárquico, creado en diciembre del 2002 mediante la Ley N° 961 de la legislatura porteña. Hasta su disolución en el año 2014, este organismo tuvo a su cargo la ejecución de políticas públicas de la memoria en el ámbito de

Una vez reinstaladas en Argentina no pasó mucho tiempo para que Ana María y Mabel comenzaran a ir a las conmemoraciones que se realizaban en la Iglesia Santa Cruz. Como recuerda Mabel:

D: Y ¿cuándo fue que vos te acercaste por primera vez a la iglesia?

M: nosotros desde que volvimos, porque la mamá de Horane era la que pedía que se los nombrara, viste en la parte, yo no soy religiosa, pero en la parte, no sé, hay una parte que se los nombra, los enfermos...

D: cuando se pide por los enfermos y difuntos

M: bueno, ahí los nombraban. Y ahí nosotros íbamos

D: ¿desde cuándo los nombraban, sabés?

M: desde la dictadura. Ella empieza, es la madre de Horane la que empieza a pedir en ese “pedimos por” y los nombraban (...)<sup>61</sup>

Otros familiares se acercaron a la Santa Cruz por su cuenta, como, por ejemplo, la familia de Patricia Oviedo, que se mantuvo cerca de la iglesia desde el momento mismo en que ocurrieron los secuestros. Efectivamente, Carlos –uno de los hermanos de Patricia- y su madre, Juana, fueron a la parroquia la misma noche de los secuestros a buscarla, al ver que no volvía a la casa. A partir de entonces, él y sus padres comenzaron a asistir a las misas que se realizaban los 8 de diciembre. Carlos era el menor de los hermanos Oviedo. Después de la desaparición de Pedro y Patricia se dedicó de lleno a estudiar medicina y a militar en el movimiento peronista. Se recibió de médico psiquiatra y se diplomó en salud pública. Desde entonces trabaja en la gestión de programas estatales en el área de la salud.

Por otra parte, hubo quienes tomaron conocimiento de la existencia de las misas que se realizaban en la iglesia gracias a esa comunicación sencilla y efectiva como es el “boca a boca”. Ese fue el caso de Cristina, quien fuera amiga de Ángela Auad. Cristina comenzó a militar desde muy joven en Vanguardia Comunista, junto a Osvaldo Balbi (dirigente de VC, desaparecido en 1978), con quien se casó y tuvo una hija. En la militancia lo conoció a Gabriel Horane, cuando ambos estudiaban en la UBA. A finales de los años 60, por pedido del partido, Cristina y Osvaldo se fueron a vivir a Tucumán, donde ella trabajó como maestra rural. Allí trabó amistad con Ángela Auad, a quien conoció en las movilizaciones

---

la Ciudad de Buenos Aires, particularmente en lo que refiere a la gestión de los ex CCDs reconvertidos en sitios de memoria.

<sup>61</sup> Entrevista con Mabel Careaga, Ciudad de Buenos Aires, 17 de agosto de 2018 y 25 de febrero de 2019.

universitarias que tuvieron lugar en la ciudad durante el llamado “Tucumanazo”.<sup>62</sup> Poco después de que Ángela fuera presa la detuvieron también a ella, a fines de 1974, y al año siguiente las trasladaron juntas al penal de Devoto, en Buenos Aires. Ángela salió en libertad a mediados de 1975, pero Cristina continuó detenida. Dentro de la cárcel se enteró del secuestro de Ángela y del posterior fallecimiento de su hermana Erika, dos hechos que en su historia familiar quedaron profundamente conectados. Erika, a quien le decían la Chuny, también militaba en VC y visitaba con frecuencia a Cristina en el penal de Devoto. Cuando a Ángela la liberaron, Erika se la llevó a vivir con ella y sus dos pequeñas hijas, Mariana y Roxana. A partir de allí se hicieron muy amigas y Ángela desarrolló un vínculo muy fuerte con las niñas. La noche del 8 de diciembre, Mariana, Roxana y el primo de ambas, Pablo, fueron a la Santa Cruz con Ángela y presenciaron los secuestros. Dos semanas después, la Chuny murió de una aneurisma cerebral.

Cristina salió de la cárcel en 1979, volvió a estudiar y vivió un tiempo en Italia, donde conoció a Roberto, su actual pareja. Una fecha significativa la motivó a ir a la Iglesia Santa Cruz, en un momento en que comenzaba a reencontrarse con las amistades que había formado cuando vivía en Tucumán:

Entonces ya hice todo eso que para mí era muy importante y, bueno, llegamos al año... al 87, a los 10 años que había ocurrido todo y se hace una misa en la iglesia, que una prima mía me dice: “mira, me parece que van a nombrar en una parte a los que se llevaron ese día ¿quieren ir?”. Entonces yo voy con, no me acuerdo si fui con... creo que sí fui con las nenas, aunque ya no eran tan nenas [Mariana, Roxana y su hija], pero íbamos con mucho miedo en el 87. Fuimos a la misa y en una parte, como en la nave que está al costado, se nombró, se nombraron, tengo un recuerdo muy vago, porque yo ni bien nombraron así, las agarré y les dije: “nos vamos”. Y nos fuimos cagando aceite, porque viste yo tuve mucho miedo, año 87, imagináte...<sup>63</sup>

El acto de nombrar a las víctimas era en sí mismo convocante, incluso a pesar del miedo. Ciertamente, los 10 años de los secuestros tuvieron lugar en una coyuntura política particular. Las presiones militares sobre el gobierno de Alfonsín alcanzaron un pico máximo de tensión en la Semana Santa de 1987 y reavivaron los miedos que la dictadura había instalado. En

---

<sup>62</sup> Se conocen popularmente con ese nombre la serie de levantamientos obrero-estudiantil que se desarrollaron en Tucumán entre 1969 y 1972 en respuesta a los efectos de las medidas económicas y políticas implementadas por la dictadura de Juan Carlos Onganía.

<sup>63</sup> Entrevista con Cristina Pinal y Roberto Ramponelli, Ciudad de Buenos Aires, 7 de octubre de 2017 y 7 de septiembre de 2018.

efecto, luego del Juicio a las Juntas Militares se abrieron más causas y comenzó a procesarse a los mandos medios de las Fuerzas Armadas y de Seguridad, pero la gran mayoría de los procesos en curso se vieron interrumpidos por la sanción de las llamadas leyes de Punto Final y de Obediencia Debida. La fervorosa actividad judicial que había desatado la entrada en vigencia de la Ley Nacional N° 23.492<sup>64</sup> endureció las posiciones y los militares respondieron con un levantamiento militar encabezado por el teniente Aldo Rico, por medio del cual exigían el desprocesamiento de los imputados y la suspensión de las causas en curso. El 19 de abril de 1987 el gobierno intentó poner fin a la presión militar negociando una salida pacífica al conflicto, que implicó el cierre de la vía judicial como medio privilegiado para resolver las deudas con el pasado.<sup>65</sup>

En lo que refiere a los secuestros ocurridos en 1977, el 10° aniversario de los hechos encontró a los organismos de derechos humanos movilizados en torno al ascenso del entonces teniente de navío, Alfredo Astiz. Astiz, quien fuera denunciado en múltiples ocasiones por su actuación en la ESMA e identificado como uno de los principales autores de los secuestros de Dagmar Hagelin y las desapariciones vinculadas a la Iglesia Santa Cruz, se encontraba en libertad y con posibilidades de seguir desarrollando su carrera militar.<sup>66</sup> Frente a ello, las asociaciones locales e internacionales de derechos humanos se manifestaron públicamente de diversas maneras. Los medios gráficos cubrieron tanto los debates políticos en torno a su promoción como las acciones desplegadas en su contra, con eventuales referencias al aniversario de los secuestros.<sup>67</sup> Así pues, el clima en que se desarrolló la 7° Marcha de la

---

<sup>64</sup> La Ley de Punto Final, promulgada el 24 de diciembre de 1986, establecía un plazo de 60 días a partir de esa fecha para la presentación de nuevas causas contra militares y policías involucrados en delitos cometidos durante la dictadura. Los abogados de los organismos de derechos humanos presentaron una gran cantidad de casos que se sumaron a las causas ya iniciadas.

<sup>65</sup> La Ley Nacional N° 23.521, conocida como Ley de Obediencia Debida y promulgada el 8 de junio de 1987, exoneraba a los mandos medios e inferiores de las Fuerzas Armadas y de Seguridad en razón de haber actuado en cumplimiento de órdenes emanadas de sus superiores.

<sup>66</sup> El 27 de enero de 1977, durante un operativo realizado en la provincia de Buenos Aires, Dagmar Hagelin fue herida de bala por el propio Astiz, mientras intentaba escapar. En ese estado fue llevada a la ESMA y desde entonces permanece desaparecida. La causa iniciada por su secuestro sufrió un *impasse* cuando en 1985 la Cámara Federal determinó que el hecho había prescripto y dos años después se cerró. Algo semejante sucedió en el caso de los secuestros ligados a la Santa Cruz. En febrero de 1987, la misma Cámara procesó a Astiz en la causa que se seguía por los crímenes cometidos en la ESMA, junto a otros oficiales de la Marina, y ordenó su prisión preventiva. Meses después fue puesto en libertad al obtener el beneficio de la Ley de Obediencia Debida. Fuentes: “A 40 años de la desaparición de Dagmar Hagelin, la Justicia está cerca de emitir una sentencia”, *Télam*, 28 de enero de 2017; “El ascenso de Astiz a diez años del secuestro de dos religiosas”, *Página 12*, 8 de diciembre de 1987, p. 6.

<sup>67</sup> *Clarín*; *Crónica*; *La Prensa*; *Página 12*; *Buenos Aires Herald*, ediciones del 7 al 11 de diciembre de 1987. Sobre las tensiones entre el gobierno y la Marina por la promoción de Astiz véase Mazzei (2017).

Resistencia<sup>68</sup>, convocada por la Asociación Madres de Plaza de Mayo, estuvo teñido por el repudio al ascenso del marino y el recuerdo de las víctimas, en el marco de consignas más generales en contra de la política del gobierno con respecto a los crímenes de la dictadura, particularmente en lo que refiere a las negociaciones con el poder militar y la situación de los presos políticos.

El mismo 8 de diciembre, según informaron los medios, más de medio centenar de personas se manifestaron frente a los edificios de la ESMA en contra del ascenso de Astiz, recordando a las doce personas secuestradas en 1977.<sup>69</sup> La convocatoria realizada por el MEDH anunciaba también la celebración de una misa en la Iglesia Santa Cruz, al concluir la movilización. Según detalló la prensa, la manifestación comenzó en la puerta de acceso al predio de la ESMA y una columna marchó luego por la Avenida del Libertador, encabezada por un único cartel con la siguiente leyenda: “Hace 10 años, 12 desaparecidos torturados en la ESMA. Astiz secuestrador, hoy absuelto”.<sup>70</sup> Entre los manifestantes se encontraban los abogados que representaban a las familias de las víctimas, miembros de organismos de derechos humanos, algunos dirigentes políticos y familiares de Alice Domon, quienes habían viajado especialmente desde Francia.

---

<sup>68</sup> La primera Marcha de la Resistencia se realizó en la Plaza de Mayo en diciembre de 1981, convocada por las Madres bajo la consigna “Aparición con vida”. Desde entonces se ha convertido en una de las principales manifestaciones públicas vinculadas a la temática.

<sup>69</sup> “Para Martínez, Astiz no debe pertenecer a las Fuerzas Armadas”, *Clarín*, 8 de diciembre, p. 13; “El ascenso de Astiz a 10 años del secuestro de dos religiosas”, *Página 12*, 8 de diciembre, p. 6; “MEDH call for anti-Astiz demo”, *Buenos Aires Herald*, 8 de diciembre, p. 8; “Manifestación en contra a posible ascenso de Astiz”, *Crónica*, 9 de diciembre, p. 9; “Argentina in Brief”, *Buenos Aires Herald*, 9 de diciembre, p. 11; “Nueva marcha de la resistencia”, *Página 12*, 10 de diciembre, p. 5.

<sup>70</sup> *Buenos Aires Herald*, 9 de diciembre, p. 11.



Manifestación en la puerta de la ESMA, 8 de diciembre de 1987.  
En el frente de la fotografía los familiares de Alice Domon.  
Foto: *Buenos Aires Herald*, 9/12/1987, p. 11.

La cobertura periodística que tuvo el evento realizado frente a la ESMA contrasta con la casi ausencia de referencias sobre la misa desarrollada en la iglesia. Algo semejante ocurrió en 1978, cuando se conmemoró el primer aniversario de los secuestros. Ese año, además de la misa realizada el 8 de diciembre en la Santa Cruz, otra ceremonia religiosa tuvo lugar dos días después, pero esta vez en la Basílica de San Francisco, ubicada en el centro de la Ciudad de Buenos Aires, a pocas cuadras de la Plaza de Mayo. Mediante una solicitada publicada en el diario *La Nación*, la asociación de Familiares de Desaparecidos y Detenidos por Razones Políticas (Familiares en adelante) convocó a una misa a realizarse el 10 de diciembre por “las madres, familiares y la dos religiosas secuestradas y por todos los desaparecidos”, reclamando información sobre ellos.<sup>71</sup> Según informó la prensa, la misa, organizada y difundida entre los medios por diversos organismos de derechos humanos (APDH, Familiares, LADH<sup>72</sup>, Madres y MEDH), se celebró a templo lleno (los diarios hablan de centenares de asistentes), luego de lo cual algunas personas realizaron una marcha silenciosa en la Plaza, alrededor de la Pirámide de Mayo.<sup>73</sup> Los medios señalan, además, que durante la

<sup>71</sup> *La Nación*, 8 de diciembre de 1978, p. 6.

<sup>72</sup> Liga Argentina por los Derechos del Hombre.

<sup>73</sup> “Con diversos actos fue conmemorado el Día de los Derechos Humanos”, *Clarín*, 11 de diciembre de 1978, p. 8; “Celebróse el Día de los Derechos Humanos”, *La Nación*, 11 de diciembre de 1978, p. 9; “Misa por desaparecidos y un acto por derechos humanos”, *Crónica*, 11 de diciembre de 1978, p. 4; “Imprevistas derivaciones tuvo una misa oficiada en la basílica de San Francisco”, *La Prensa*, 11 de diciembre de 1978, p.

ceremonia muchos de los presentes se retiraron de la basílica, disconformes con las expresiones del cura, quien “en su sermón se refirió [de manera general] a las personas desaparecidas como ‘drogadictos’ y ‘subversivos’ y culpó a las ‘guerrillas’ por sus desapariciones”.<sup>74</sup> Al abandonar el templo, un grupo se dirigió a la Plaza de Mayo, mientras la mayoría permaneció en el atrio de la iglesia comentando lo sucedido. Más allá del incidente en cuestión, el ejemplo muestra que en algunas ocasiones los sermones ofrecidos por los párrocos durante las misas por los desaparecidos, más que solidaridad, lo que dejaban traslucir era una intención inculpatoria con respecto a las víctimas y sus familias, en sintonía con el discurso del régimen.



Solicitada por el primer aniversario de los secuestros,  
Foto: *La Nación*, 8/12/1978, p. 6.

Partiendo de estas dos situaciones que acabamos de describir podemos pensar, pues, que mientras las actividades de denuncia tenían lugar en espacios de gran visibilidad y amplia convocatoria (la Plaza de Mayo y sus inmediaciones por lo general o, como en 1987, los edificios de la ESMA), las acciones íntimas de recuerdo que se desarrollaban en la Santa Cruz permanecían casi en el anonimato. Se difundían por medios más personalizados, como

---

5; “Mothers walk out on priest”, *Buenos Aires Herald*, 11 de diciembre de 1978, portada. Véase también Bousquet (1994: 117-121).

<sup>74</sup> *Buenos Aires Herald*, op. cit.



cartas, llamadas telefónicas y otras formas de comunicación boca a boca. Porque lo característico de esas misas no era la denuncia pública, que transcurría por canales más visibles, sino sostener un recuerdo, sin demasiado texto, simplemente nombrando a quienes fueron secuestrados. Como veremos, esta práctica de “nombrar” a las víctimas, parte de los repertorios sociales que se han construido en torno a la memoria de los desaparecidos<sup>75</sup>, se irá instalando y consolidando en la Santa Cruz como uno de los momentos claves en las conmemoraciones de los 8 de diciembre, aun cuando adquiera nuevas formas y contenidos.

### ***2.2.1. El acto de “nombrar”***

Ahora bien ¿por qué era tan importante que nombraran a quienes habían sido secuestrados?, ¿por qué pedir expresamente que pronunciaran sus nombres durante la misa?, ¿en qué se basaba ese poder de convocatoria que tenía el acto de nombrarlos? La teoría de los “actos de habla” puede aportar elementos para pensar en la potencia de este gesto sencillo y, sin embargo, profundamente simbólico. Austin (1962) sostenía que, en ciertos casos y en las circunstancias adecuadas, “decir” algo es “hacer” algo. Para ello distinguía dos tipos de expresiones lingüísticas: las que describen un estado de cosas o enuncian algún hecho y aquellas que no informan algo sino que tienen por función realizar una acción. Así, por ejemplo, señalaba que: “Cuando, con la mano sobre los Evangelios y en presencia del funcionario apropiado, digo ‘¡Sí, juro!’ , no estoy informando acerca de un juramento; lo estoy prestando” (Austin, 1962: 6). Se trata, pues, de expresiones cuyo propósito no es describir lo que se está haciendo sino efectivamente hacerlo. Basándonos en esta idea de que al hablar y al pronunciar determinadas palabras hacemos cosas, podemos pensar en qué es lo que se hace cuando se “nombra” al desaparecido, es decir, qué efecto produce ese gesto en

---

<sup>75</sup> Reconstruir la nómina de los desaparecidos ha sido una de las principales tareas del movimiento de derechos humanos desde que comenzó a conformarse en plena dictadura. Solicitadas, hábeas corpus colectivos, petitorios o informes iban acompañados de listados con los nombres de las víctimas que los familiares y organismos elaboraban con mucho esfuerzo y colaboración entre sí. En las manifestaciones públicas, las fotografías de los desaparecidos o los pañuelos blancos que las Madres portaban sobre su cabeza también identificaban con nombre y apellido a quienes faltaban. Estos modos de inscripción social de la identidad del desaparecido se multiplicaron con el tiempo y tomaron diversas formas y soportes (placas, baldosas, monumentos, memoriales, etc.), sobre todo a partir de los años 90, cuando la memoria se convirtió en una de las principales estrategias de acción del movimiento. Volveremos sobre esto en los siguientes capítulos.

el plano simbólico. Esto permitiría explicar, en parte, el valor social y político que ha adquirido esta práctica de nombrar a las víctimas de la dictadura.

Gatti (2011) entiende la desaparición forzada de personas dentro del orden de la “catástrofe”, es decir, de aquellas situaciones límite –en este caso, marcadas por la violencia extrema- cuya decodificación por parte de la sociedad resulta imposible o difícil de realizar según los marcos de referencia disponibles. La catástrofe es, según el autor, una situación marcada por un desajuste permanente entre las palabras y las cosas, en la que los hechos se disocian completamente del sentido. Entendida en estos términos, la desaparición constituye una práctica que afecta fundamentalmente a la identidad y al lenguaje; una experiencia cuya representación y habitabilidad se torna muy problemática. El desaparecido es aquello que no encaja en ninguna entidad reconocible, es un muerto-vivo, un ausente-presente, alguien que no tiene cuerpo, ni nombre, ni lugar. “Ante él la palabra presiente la amenaza de su agotamiento (...) La amenaza de su propio agotamiento la hiera (...) en su poder esencial y original, el de nombrar” (Gómez Mango, citado en Gatti, 2011: 98). La desaparición es, pues, una acción que destruye el sentido.

Y, sin embargo, señala Gatti (2011), emergieron –y emergen- prácticas y experiencias que van a contracorriente, que trabajan contra la catástrofe. Si el “poder desaparecedor” (Calveiro, 2006) actúa sobre la identidad y el lenguaje, produciendo efectos devastadores, las estrategias que intentan resistir estos efectos también lo hacen sobre esos campos. Nombrar al desaparecido es tratar de unir nuevamente aquello que la desaparición descuaja, asociando un nombre a una persona, o mejor dicho, al recuerdo que se tiene de ella. Pronunciar o escribir su nombre es una manera también de sacarlo del anonimato en el que lo subsume esa figura genérica, difusa e incierta que constituye el desaparecido. El nombre, por el contrario, identifica, singulariza, fija lo que nombra y da permanencia a lo nombrado. La ausencia de nombre nos saca del mundo social, nos deja sin sujeción, sin identidad. Como sostiene Gatti: “[Eso] es lo que la desaparición forzada de personas produce: sustrae un nombre a un individuo (...) saca a ese individuo de las cadenas que proveen de sentido, le roba de sus orígenes en el tiempo, sustrae los cuerpos de las redes que les proporcionaban significados, que hacían de ellos algo más que cuerpos en el espacio comunitario” (2008: 99). Contra ello trabaja, entonces, el acto de nombrar, como un intento de recomponer algo de esa identidad

desarmada, trayendo al presente trazos posibles de la misma (un nombre, y con él, una historia, lugares, vínculos, afectos).

En el caso de la Iglesia Santa Cruz, esta práctica de nombrar a los desaparecidos encontró apoyo en rituales religiosos tradicionales, como las misas de los 8 de diciembre y más adelante, veremos también, en las procesiones que acompañarán esas ceremonias. De esta manera, a partir del primer aniversario de los secuestros comenzó a desarrollarse un trabajo de la memoria discreto e incipiente, “subterráneo” podríamos decir en términos de Pollak (2006), consistente en recordar a las víctimas por medio de una celebración religiosa. Al retomar aquí la idea de lo subterráneo no lo hacemos necesariamente en función del clivaje que Pollak propone entre memorias dominantes y subterráneas. Lo traemos, en cambio, para subrayar que, junto con las memorias que se instalan en la esfera pública, existen prácticas de recuerdo que se sostienen en espacios sociales más íntimos, incluso familiares o privados; actividades que en determinadas coyunturas pueden aflorar a la superficie y tornarse más visibles.

Por lo pronto, este trabajo de la memoria que comenzó a realizarse en la Santa Cruz quedó plasmado en un libro sobre la historia de la iglesia publicado en el año 1990, en ocasión de celebrarse el centenario de la fundación del templo.<sup>76</sup> Allí se mencionan las misas del 8 de diciembre y las que se realizaban en otras fechas significativas para la parroquia:

(...) el secuestro del 8 de diciembre de 1977 es recordado cada año en la Iglesia Santa Cruz. Su actual párroco comenta: “Recordamos todos los años en la misa este hecho como así también, en las fechas correspondientes, la desaparición de religiosos víctimas de la violencia como por ejemplo el padre Carlos Mujica, el obispo de La Rioja, monseñor Enrique Angelelli, el de monseñor Oscar Romero, obispo de El Salvador, o el de muchos otros” (Fittipaldi, 1990: 72-73).

Actualmente en la Santa Cruz se siguen celebrando misas para conmemorar el asesinato o la desaparición de estos y otros miembros del clero que fueron víctimas de la represión. Nos referimos, pues, a aquellas en las que se recuerda a Mujica, asesinado el 11 de mayo de 1974; a Angelelli, asesinado el 4 de agosto de 1976; y también las que se realizan los 14 de

---

<sup>76</sup> El libro, escrito por la historiadora Silvia Fittipaldi a solicitud de la propia parroquia, narra la historia de la Iglesia Santa Cruz desde fines del siglo XIX hasta mediados de los años 80, con un énfasis particular en las relaciones entre la iglesia y el barrio de San Cristóbal. La publicación fue financiada por la congregación para conmemorar los 100 años de la fundación del templo. En el capítulo que sigue volveremos sobre este documento.

junio para recordar a Mauricio Silva, cura barrendero desaparecido en 1977. Además, sus fotos y las de los doce secuestrados se encuentran expuestas en una serie de carteles colocados dentro del templo, como parte de las marcas memoriales realizadas en la iglesia en años muy posteriores al periodo que estamos describiendo y que más adelante analizaremos. En cuanto a las misas realizadas los 8 de diciembre diremos que, aun cuando inicialmente fueran solicitadas por la madre de una de las víctimas, con el correr de los años, curas y laicos de la parroquia las integrarán a su calendario de “recordatorios” y asumirán el recuerdo de los desaparecidos como un compromiso propio<sup>77</sup>, lo que quedará evidenciado al conmemorarse los 20 años de los secuestros, cuando esta actividad tome mayores proporciones.<sup>78</sup> Sobre esto comenzaremos a hablar en el siguiente capítulo.

### **2.3. Consideraciones finales**

En este capítulo nos hemos ocupado brevemente de describir y analizar aquello que identificamos como un periodo inicial en el proceso de constitución de la Iglesia Santa Cruz como lugar de la memoria. Podemos decir que los años que transcurrieron entre el primer y el veinte aniversario de los secuestros, es decir, entre 1978 y 1997, se caracterizaron por la instalación paulatina de un recuerdo basado principalmente en el acto de nombrar a las víctimas en el marco de una ceremonia religiosa. De este modo, curas, laicos, familiares y amigos de las personas secuestradas, junto a organismos de derechos humanos, darían continuidad a una práctica desarrollada de manera general durante la última dictadura, esto es, las misas por los desaparecidos. Sin embargo, vimos también, que lo que motivaba a realizar estas misas de los 8 de diciembre no era tanto sostener la denuncia pública de las desapariciones, que el movimiento de derechos humanos desplegaba en espacios de mayor

---

<sup>77</sup> Vale decir que este compromiso personal en la tarea es, en general, un rasgo común a los actores involucrados en los procesos de construcción y transmisión de las memorias sobre la última dictadura, ya sea que los definamos como emprendedores, militantes o hacedores de la memoria. Esto cabe tanto para aquellos que forman parte de instituciones y organizaciones de la sociedad civil como también para quienes integran organismos del Estado (descontamos desde luego a las propias víctimas y sus familiares). La participación en este tipo de actividades lleva consigo una carga afectiva que es, a la vez, un motor para la acción. Agradezco a Luciana Messina por esta observación.

<sup>78</sup> Algo semejante sucedió con la misa que inicialmente pedía Emilio Mignone por la desaparición de su hija. Años después esa misa fue ampliada para recordar a todo el grupo de catequistas del Bajo Flores secuestrados en 1976 y, en general, a todos los desaparecidos, transformándose en un ritual propio de la Santa Cruz. Actualmente continúa celebrándose los 14 de mayo y su organización se realiza en conjunto con Madres LF.

visibilidad y convocatoria, sino fundamentalmente la necesidad de recordar a quienes faltaban.

En este proceso, varios familiares o amigos de las víctimas se acercaron a la iglesia por primera vez (como la familia Horane, Ana María, Mabel, Cristina) o nuevamente (como la familia Oviedo) y comenzaron a participar de las misas. Para otros ese acercamiento se producirá a los 20 años. Con todo, este trabajo de la memoria, persistente y subterráneo, contribuirá lentamente a la configuración simbólica de la Santa Cruz como un lugar donde acontecieron hechos que, por su carga afectiva y política, debían ser objeto de un recuerdo permanente. Pero habrá que esperar a que se cumpla una nueva fecha “redonda” para que esas prácticas cobren mayor impulso y visibilidad pública, en un contexto y una coyuntura favorable a ese tipo de procesos. Por el momento, “todo lo que se fue haciendo era mantener las brasas encendidas”.<sup>79</sup>

---

<sup>79</sup> Entrevista con Alejandro, op. cit.

## **CAPÍTULO 3. Un lugar de la memoria en despliegue. Acontecimientos, narrativas y disputas (1997-2017)**

### **3.1. Introducción**

En el capítulo anterior describimos y analizamos lo que definimos como un primer momento del proceso memorial que se desarrolló en la Iglesia Santa Cruz en torno a los secuestros de 1977. Nos referimos a las prácticas de rememoración y conmemoración que tuvieron lugar entre 1978 y 1997, es decir, entre el primer y el veinte aniversario de los secuestros. En este capítulo proponemos reconstruir lo sucedido desde 1997 hasta 2017, periodo que constituyó el foco de la tesis. El objetivo es describir y analizar el trabajo de la memoria realizado durante esos años, identificando fechas, acontecimientos y/o coyunturas claves, es decir, aquellas que marcaron cambios, quiebres o virajes en los discursos, las prácticas y/o las relaciones entre los actores involucrados en ese proceso.

En primer lugar, analizaremos el despliegue que ese trabajo adquirió a partir de 1997, al conmemorarse el 20° aniversario de los secuestros. Como veremos, ello se expresó, entre otros aspectos, en el establecimiento de un acto y una procesión, además de la misa, como momentos específicos de la conmemoración, en la conformación de equipos de trabajo para la organización de las actividades y en la producción de una primera marca de la memoria. En segundo lugar, nos detendremos en el análisis del impacto que tuvo en la Santa Cruz la restitución, en el año 2005, de los restos mortales de cinco de las doce personas secuestradas, a saber: Azucena Villaflor, Mary Ponce, Esther Ballestrino, Ángela Auad y Léonie Duquet. Veremos cómo en torno a este acontecimiento se consolidó aquello que podemos definir como el “grupo de actores”, individuales y colectivos, que tomarían a su cargo la organización de las conmemoraciones de los 8 de diciembre y, con el tiempo también, otras iniciativas vinculadas al recuerdo de los secuestros. En tercer lugar, analizaremos la producción de la película “La Santa Cruz, refugio de resistencia”, estrenada en el año 2009. Observaremos de qué manera, a través de éste y otros relatos, en la Santa Cruz se fue construyendo una narrativa centrada en la resistencia a la dictadura y el lugar que la iglesia ocupó en ese proceso, como resultado de un trabajo de elaboración realizado por distintos actores vinculados a la institución. Por último, abordaremos lo sucedido alrededor del 40° aniversario de los secuestros, momento en que se evidencian nuevos cambios en las prácticas

y las relaciones entre los actores, a la vez que cristalizan una serie de tensiones y conflictos –gestados con anterioridad- en torno a cuestiones tales como de qué manera se debe recordar a las víctimas, quiénes pueden participar en ese proceso y qué sentidos se le otorgan al presente.

### **3.2. Los 20 años: *boom* memorial (1997)**

En julio de 1989 Carlos Menem, candidato electo por el Justicialismo, se hizo cargo anticipadamente de la presidencia, en medio de una crisis hiperinflacionaria que condujo a la renuncia de Alfonsín. En un acto que fue repudiado por varios sectores de la sociedad civil, el nuevo presidente otorgó la amnistía a quienes no habían sido beneficiados por las leyes de Punto Final y de Obediencia Debida, entre ellos, los ex comandantes condenados en 1985 y otros militares que se encontraban procesados. De este modo, los dos indultos decretados en 1989 y 1990 lograron contener la presión militar todavía vigente en ese entonces, marcando un retroceso importante en materia de justicia. Frente al llamado a la “reconciliación nacional” en pos de la pacificación del país<sup>80</sup>, el movimiento de derechos humanos buscó combatir la impunidad a través de la protesta en las calles y/o mediante la obtención de apoyos dentro de las instituciones políticas y jurídicas existentes.

Por otro lado, como señala Van Drunen (2010), paralelamente a las acciones orientadas a la búsqueda de verdad y justicia, durante la década del 90 las organizaciones de derechos humanos dirigieron sus esfuerzos a desarrollar actividades vinculadas a la construcción y transmisión de la memoria sobre el pasado dictatorial (“memoria”, “verdad” y “justicia” se convirtieron con el tiempo en términos inseparables). De este modo, buscaron generar mayor conciencia social sobre el tema, con el propósito de contrarrestar el discurso oficial tendiente a la clausura del pasado, asegurar la transmisión de las experiencias a las nuevas generaciones, así como también prevenir y/o alertar sobre nuevas violaciones a los derechos

---

<sup>80</sup> La idea de que los indultos contribuirían a “superar los desencuentros” y crearían las condiciones para lograr esa reconciliación, tal como se explicitaba en los decretos, explica la inclusión en las listas de beneficiados de ex militantes y dirigentes de organizaciones armadas de izquierda con actuación en los 70. Con el mismo espíritu, en 1998 Menem decretó la demolición de los edificios de la ESMA con el fin de construir un espacio público verde y emplazar allí un “símbolo de unión nacional”. Sin embargo, un recurso de amparo interpuesto por familiares de desaparecidos logró detener el proyecto y dio pie para que los organismos de derechos humanos comenzaran a reclamar la desafectación del predio y su transformación en un espacio de memoria.

humanos cometidas en el presente.

A mediados de dicha década una serie de acontecimientos contribuyeron a quebrar el silencio oficial, reinstalando el pasado reciente en el debate público e inaugurando un nuevo ciclo de memoria (Groppo, 2012). La conmoción causada por las confesiones del marino Adolfo Scilingo y otros militares en 1995, junto con la autocrítica realizada por el entonces jefe del Ejército, Martín Balza<sup>81</sup>, fueron el puntapié para que el movimiento de derechos humanos, sobre la base del “derecho a la verdad”, reclamara al Estado la investigación de los crímenes cometidos durante la última dictadura.<sup>82</sup> Por otra parte, el impulso que adquirió nuevamente el tema en la sociedad se manifestó en la masiva convocatoria que tuvo la conmemoración en 1996 del 20º aniversario del último golpe de Estado, donde el tema de la impunidad apareció como una preocupación central.<sup>83</sup> Asimismo, como señala Valdez (2001), durante todo ese año se multiplicaron las marchas, los homenajes, las exposiciones, las notas de prensa, los documentales y las películas sobre la temática, resultando en una verdadera “eclosión de la memoria”. A partir de ese momento, el recuerdo de lo ocurrido durante la última dictadura fue ganando nuevamente y cada vez mayor presencia en la sociedad, a través de una diversidad de expresiones memorialísticas promovidas desde las organizaciones de derechos humanos junto a otros actores de la sociedad civil y del Estado. Nos referimos, pues, a la producción de marcas urbanas, la organización de actividades conmemorativas, la creación de archivos de la represión y registros de víctimas, el establecimiento de efemérides oficiales, entre otras iniciativas.

Como expresión de un creciente proceso de institucionalización de las memorias (Van Drunen, 2010), durante la segunda mitad de los años 90, pero sobre todo a partir del cambio

---

<sup>81</sup> Luego de que Scilingo confesara su participación en el asesinato de personas detenidas en la ESMA y diera detalles sobre los “vuelos de la muerte” en las conversaciones que mantuvo con el periodista Horacio Verbitsky, otros militares ofrecieron declaraciones sobre su actuación durante la dictadura en programas de radio y televisión (Feld, 2016a). El debate público que suscitaron esas intervenciones públicas dio lugar a una reacción del entonces jefe del ejército, quien asumió la responsabilidad institucional en la represión ilegal.

<sup>82</sup> Como resultado de esas acciones, a finales de la década en distintas partes del país se llevaron a cabo los llamados Juicios por la Verdad, los cuales permitieron profundizar en el conocimiento que se tenía sobre las desapariciones. Como señala Andriotti Romanin (2013), si bien estos juicios no permitían establecer un castigo penal, por estar basados en el derecho a la información, posibilitaban denunciar, investigar y esclarecer los delitos vinculados a la desaparición forzada de personas.

<sup>83</sup> En ese contexto se hizo visible el recambio generacional dentro del movimiento de derechos humanos, con la aparición pública de HIJOS (Hijos por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio), una nueva organización compuesta principalmente –pero no exclusivamente- por hijos e hijas de víctimas del terrorismo de Estado.



de siglo, comenzaron a gestarse y/o concretarse varios proyectos memoriales, algunos de los cuales involucraron la acción conjunta de organismos de derechos humanos y funcionarios estatales, a través del trabajo en comisiones mixtas.<sup>84</sup> De manera particular, desde mediados de la década, distintos actores ligados al movimiento de derechos humanos comenzaron a movilizarse en torno a los edificios donde funcionaron centros de tortura y desaparición de personas, para exponer públicamente su relevancia, como materialidad a preservar para un contexto judicial futuro y como espacios de transmisión de las memorias sobre el terrorismo de Estado. A partir del año 2000, este tipo de iniciativas se multiplicaron y muchas de ellas lograron plasmarse en propuestas vinculadas a la creación de lugares públicos de rememoración (Messina, 2010b).<sup>85</sup>

Fue en este periodo “caliente”, al decir de Groppo, de las memorias sobre la última dictadura, que las conmemoraciones realizadas los 8 de diciembre en la Iglesia Santa Cruz adquirieron mayor despliegue, organización y difusión. Como vimos en el capítulo anterior, si bien algunos familiares de las personas secuestradas en 1977 (como Mabel, Ana María, la familia Horane, los Oviedo) asistían con frecuencia a las misas en las que se recordaba a las víctimas, fue a mediados de los 90 que la iglesia los convocó para participar en la preparación de esta actividad. El disparador fue una fecha emblemática: en 1997 se cumplían 20 años de los secuestros y fue en torno a la relevancia de esta fecha que se decidió convocarlos, organizar un homenaje con ellos y difundirlo en los medios de prensa. Así lo recordaba el padre Francisco, quien en ese entonces era responsable de la Casa Nazaret y tuvo a su cargo la coordinación de la actividad, junto con un grupo de laicos de la parroquia. Francisco frecuentó desde niño la Santa Cruz, cuando él y su familia asistían a las misas que celebraba el padre Richards. Comenzó a formarse como cura en 1976, momento en que decidió ingresar a la congregación. Siendo seminarista vivió algunos hechos violentos que tuvieron lugar en la iglesia, como la bomba colocada en agosto de ese año en la puerta de la Casa Nazaret. Asimismo, el 8 de diciembre de 1977 se encontraba en el templo participando de la misa y,

---

<sup>84</sup> Ejemplo de ello fue la creación en 1998 de la “Comisión Pro-Monumento a las Víctimas del terrorismo de Estado”, cuya tarea principal consistió en elaborar la nómina de desaparecidos y asesinados que contiene el monumento emplazado en el llamado Parque de la Memoria, un espacio verde y artístico ubicado a la vera del Río de La Plata, en la zona norte de la Ciudad de Buenos Aires. Un análisis de este proyecto se encuentra en los trabajos de Vecchioli (2002), Barbuto (2007) y Vezzetti (2009).

<sup>85</sup> Entre los primeros ex CCDs transformados en sitios de memoria podemos mencionar aquellos conocidos como “Club Atlético”, “Olimpo”, “Mansión Seré” o “El Pozo de Rosario” (Messina, 2010a; Guglielmucci, 2013; San Julián, 2014; Fabri, 2016; Cinto, 2019).

si bien no fue testigo directo de los secuestros, aún recordaba los gritos y las corridas de esa noche. Como estudiante primero y como cura después, vivió en lugares muy diferentes de la Argentina y el extranjero. Entre 2015 y 2018 fue párroco de la Santa Cruz, siendo posteriormente reemplazado por el padre Marcelo, a partir de lo cual asumió como responsable legal del Colegio Santa Cruz. Respecto de la convocatoria realizada para el 20° aniversario, el padre Francisco contaba que:

(...) a los 20 años sentimos la necesidad de hacer una memoria más profunda del hecho (...) entonces nos conectamos con todos los que pudimos de los familiares de los doce [desaparecidos], vinieron la gran mayoría, pero no todos (...) Algunos teníamos algún contacto directo, la que más contactos tenía era Ana Bianco, la hija de Mary [Ponce]. A través de ella contactamos a muchos. Pero íbamos juntando “¿Conoces a alguien?” “¿Conoces a éste?” “¿Conoces al otro?” “No”, “Sí”, qué se yo y ahí conectamos. Y para esa celebración vinieron unos cuantos. Y ahí sí, fue conocido, fue famoso, digamos, en el sentido que se hizo difusión, vinieron los medios y entonces pusimos una placa en el frente de la puerta de entrada [de la parroquia] y después celebramos la misa (...) Hicimos por lo menos dos o tres reuniones con los familiares y les propusimos hacer esta celebración, poner esa placa (...)”<sup>86</sup>

Efectivamente, varios familiares y amigos de las víctimas, algunos de los cuales ya se conocían o se conocieron en esa circunstancia, fueron convocados a participar de una serie de reuniones preparatorias para la conmemoración de los 20 años, en las que, junto con curas y laicos, algunas Madres y miembros de otros organismos de derechos humanos, compartieron sus historias personales y colectivas, reflexionaron sobre los hechos que se conmemoraban y recordaron a las víctimas.

Por ese entonces en la iglesia había asumido un nuevo párroco. Unos años antes del aniversario, el padre Bernardo Hughes había llegado nuevamente a la Santa Cruz para hacerse cargo de la parroquia. Como vimos, Bernardo no era una persona ajena a las situaciones de violencia que se habían vivido en la Iglesia Santa Cruz en los años 70. Había sido vigilado por los servicios de inteligencia y amenazado en varias oportunidades, lo que lo llevó a alejarse del país. Su propia experiencia en torno a la represión nos ayuda a comprender, en parte, por qué al volver a la parroquia decidió darle un nuevo impulso a los homenajes de los 8 de diciembre. Sin embargo, no se trataba sólo de Bernardo, con él colaboraban otros curas y laicos de la Santa Cruz que habían estado en la iglesia la noche de

---

<sup>86</sup> Entrevista con Francisco Murray, Ciudad de Buenos Aires, 26 de julio de 2018. Francisco falleció a comienzos del 2020.

los secuestros, habían sido víctimas de la dictadura y/o se hallaban comprometidos en la defensa de los derechos humanos. Tal es así que hacia el año 2000 algunos de esos laicos, como Perla y Adolfo, por ejemplo, conformaron un Equipo de Derechos Humanos dentro de la parroquia, al cual se uniría también Alba Lanzillotto, ex integrante de Abuelas de Plaza de Mayo (Abuelas en adelante), vecina de San Cristóbal y, en ese entonces también, laica de la Santa Cruz.<sup>87</sup> Este equipo, que funcionó hasta el año 2005, participaría no sólo de la organización de las conmemoraciones de los 8 de diciembre, sino también de otras misas recordatorias (por ejemplo, la misa por la desaparición del grupo de catequistas del Bajo Flores), además de charlas realizadas en la Casa Nazaret. Por otra parte, también trabajaría en torno a problemáticas del presente, organizando actividades para ayudar a los vecinos de San Cristóbal en cuestiones como el desempleo o la falta de vivienda y alimentación, sobre todo a partir de las consecuencias derivadas de la crisis económica y social que estalló en Argentina a fines del 2001.

La conmemoración por el 20° aniversario de los secuestros que tuvo lugar el 8 de diciembre de 1997 contó con una amplia cobertura realizada por los principales diarios nacionales.<sup>88</sup> Los mismos calcularon la presencia de alrededor de 300 personas. Según lo registrado por la prensa, la actividad comenzó con una procesión que partió a las 19 horas desde la Plaza Martín Fierro, ubicada en el barrio de San Cristóbal, y recorrió unas diez cuadras hasta llegar a la puerta de la Iglesia Santa Cruz, donde se descubrió una placa en homenaje a los doce secuestrados. Entre los fieles que caminaban llevando la imagen de la Virgen María y carteles con los nombres de las víctimas se mezclaban familiares de las mismas, miembros de organizaciones de derechos humanos (Madres LF, Familiares, MEDH, APDH, CELS<sup>89</sup>, Serpaj<sup>90</sup>, AEDD<sup>91</sup>, entre otras), los diputados nacionales del FREPASO,

---

<sup>87</sup> Integrantes de este equipo fueron también Liliana Santochi (miembro de la agrupación Vecinos de San Cristóbal contra la Impunidad, casada con el periodista Alipio Paoletti, con quien se había exiliado en España en 1977) y Francisco “Pacho” Reydó (docente, militante gremial, detenido desaparecido entre 1976 y 1979 en la provincia de Santa Fe), entre otros laicos. Alba Lanzillotto estuvo secuestrada aproximadamente un mes, a comienzos de 1976. Sus dos hermanas, militantes del PRT, fueron desaparecidas, una de ellas embarazada de 8 meses. Alba se exilió en España con su familia y cuando regresó al país se incorporó a Abuelas, organización en la que trabajó durante veinte años. En 2016 encontró a su sobrino, Maximiliano Menna Lanzillotto, el nieto 121 recuperado por Abuelas.

<sup>88</sup> *Clarín*, *Crónica*, *La Nación*, *La Prensa*, *Página 12*, *Buenos Aires Herald*, ediciones del 7 al 11 de diciembre de 1997.

<sup>89</sup> Centro de Estudios Legales y Sociales.

<sup>90</sup> Servicio Paz y Justicia.

<sup>91</sup> Asociación de Ex Detenidos Desaparecidos.

Graciela Fernández Mejjide y Alfredo Bravo, reconocidos por su trabajo en defensa de los derechos humanos, y otras personalidades del ámbito de la cultura y la política.<sup>92</sup> Durante la procesión, la lectura de textos alusivos a la fecha se alternó con canciones entonadas por Liliana Herrero, acompañada con una guitarra. “Estos hombres y mujeres perduran en la memoria de todos”, “para que nunca más la represión arranque de entre nosotros a nuestros seres queridos”, son algunas de las frases que resonaron durante la caminata.<sup>93</sup>



El padre Bernardo encabezando la procesión junto a laicos de la parroquia.  
Foto: *Crónica*, 9 de diciembre de 1997, p. 6.

Al llegar a la iglesia se realizó un acto en un espacio conocido como el Calvario, el mismo lugar donde en 1977 se encontraban reunidas las madres, los familiares de desaparecidos y los militantes que los acompañaban, poco tiempo antes de que varios de ellos fueran secuestrados al salir de la parroquia. Se trata de un espacio destinado a la contemplación, oración y celebración, ubicado en el jardín exterior de la iglesia, sobre la calle Estados Unidos, donde se emplaza una estructura con forma de gruta por encima de la cual se erige la imagen de Cristo en la cruz, junto a María y Juan a sus pies.<sup>94</sup> Al comenzar el acto, a

---

<sup>92</sup> La mayoría de los diarios señalan a la APDH, y eventualmente a otros organismos de derechos humanos, como la institución que convocara al evento. Más allá de la difusión que cada agrupación pudiera haber hecho, a partir de las entrevistas realizadas se desprende que la actividad fue organizada por la parroquia, con la participación de familiares y amigos de las víctimas y asociaciones de derechos humanos, entre ellas, la APDH.

<sup>93</sup> “El día que Astiz ganó la fama”, *Página 12*, 9 de diciembre de 1997, p. 9.

<sup>94</sup> El Calvario fue inaugurado en 1945 con el propósito de ofrecer al barrio un lugar de recogimiento (Taurozzi, 2006).

instancias del entonces Concejo Deliberante de la Ciudad de Buenos Aires, el diputado por el FREPASO, Raúl Fernández, descubrió una placa de bronce en la puerta de acceso a la iglesia. Como se puede observar en el texto, esta marca memorial, la primera realizada en la Santa Cruz en relación a los secuestros del 77, más que señalar el lugar donde ocurrieron los hechos, lo que buscaba era identificar y homenajear a los desaparecidos:

1977- 8 y 10 de diciembre- 1997/ A veinte años de su secuestro y desaparición, este es un homenaje a las víctimas del terrorismo del Estado, reafirmando nuestro compromiso de verdad y justicia / Angela Agud/ Esther Ballestrino de Careaga/ Remo Berardo/ Raquel Bulit/ Sor Alice Domon/ Sor Léonie Duquet/ Horacio Aníbal Elbert/ José Luis Fondevilla/ Gabriel Eduardo Horane/ Patricia Oviedo/ María Eugenia Ponce de Bianco/ Azucena Villaflor de Devinenti/ Concejo Deliberante de la Ciudad de Buenos Aires.<sup>95</sup>

A continuación, tomaron la palabra algunos familiares y amigos de las víctimas, quienes recordaron a sus seres queridos, leyeron poemas y reclamaron verdad y justicia, “sin indultos, punto final ni obediencia debida”.<sup>96</sup> Antes de finalizar el acto, Nora Cortiñas, referente de Madres LF, nombró a cada uno de los doce desaparecidos y el público respondió con un grito de: “¡Presente!”. Al terminar, en el templo de la Santa Cruz colmado de personas se celebró una misa. Allí cantaron Liliana Herrero, Eladia Blázquez y Rolando Goldman. En un momento se apagaron todas las luces y entre los aplausos de la gente quedó brillando la llama de una vasija encendida para la ocasión.

Si bien, como vimos en el capítulo anterior, nombrar a las víctimas formaba parte de los rituales realizados durante las misas de los 8 de diciembre, a partir del 20° aniversario esta práctica adquirió un tono más político y más cercano a los repertorios bajo los cuales el movimiento de derechos humanos recuerda a los desaparecidos. Así pues, el ritual cambió de forma y contenido, al incluir tras cada nombre el grito colectivo de “¡Presente!”, un gesto característico en los homenajes que se realizan a las víctimas de la dictadura, que tiene a su vez resonancias en el modo en que las organizaciones militantes de los 70 velaban a sus compañeros asesinados (Da Silva Catela, 2001). El nombre se convirtió en “grito” y esta práctica que hasta entonces tenía lugar en el espacio más íntimo de la misa comenzó a realizarse en los actos en el Calvario, abiertos a un público más amplio. Podemos pensar,

---

<sup>95</sup> Ordenanza N° 52330, sancionada el 25 de noviembre de 1997 por el Concejo Deliberante de la Ciudad de Buenos Aires (BOCBA 392). Tiempo después esta placa fue robada y en su reemplazo se colocó una de cerámica, inaugurada en el año 2002 durante el 25 aniversario de los secuestros.

<sup>96</sup> *Página 12*, op. cit.; “Remembering a traitorous kiss”, *Buenos Aires Herald*, 10 de diciembre de 1997, p. 9.

entonces, que el contexto social y político de mediados de los años 90, con la reinstalación del pasado dictatorial en el debate público, favoreció la apertura y visibilización de esta práctica que hasta ese momento se había desarrollado de un modo subterráneo.



Calvario de la Iglesia Santa Cruz. Foto: [Blog de la Iglesia Santa Cruz](#)

Entre los familiares y amigos de las víctimas el impacto del evento fue dispar. Por ejemplo, Carlos, el hermano de Patricia Oviedo, no lo recuerda como un momento especialmente significativo, como sí en cambio le resuenan las ceremonias realizadas en el año 2005, cuando se recuperaron los restos de cinco de los doce desaparecidos. Por el contrario, Cristina, la amiga de Ángela Auad, lo recuerda como una experiencia emocionalmente intensa:

(...) desde que yo pisé el lugar de donde los llevaron, yo me sentí totalmente, cómo te puedo decir, me sentí en otra dimensión, yo me sentía con ellos, no sé (...) yo hablé esa vez, pero yo no paraba de llorar y me acuerdo que Pablo, mi sobrino, me decía: ¿por qué llorás? divino, no sé, lloro, qué se yo, no podía parar de llorar (...) era la primera vez que yo pisaba el lugar donde habían estado [los que fueron secuestrados] y donde habían estado las nenas [Roxana y Mariana] con Pablo, viste, era estar con ellos, con mi hermana, con todos (...)<sup>97</sup>

Si bien Cristina se había acercado a la iglesia al cumplirse los 10 años de los secuestros, que lo recuerde como si fuera la primera vez da cuenta de la importancia que tuvo para ella

---

<sup>97</sup> Entrevista con Cristina y Roberto, op. cit.

estar ahí y compartir su historia con los familiares de las otras víctimas. En ese momento la acompañó su esposo Roberto y también su sobrina Roxana, quien sí participaba por primera vez de un homenaje en la iglesia, donde además de contar lo que había vivido, pudo reconocer con exactitud el lugar en el que, 20 años antes y con apenas 7 años, vio cómo arrastraban a Ángela y la metían por la fuerza adentro de un auto. Recordemos que la noche del 8 de diciembre, Roxana, su hermana Mariana y su primo Pablo habían ido a la Santa Cruz con Ángela, quien en ese entonces vivía con ellos. Al salir de la iglesia fueron testigos de las detenciones y de no mediar una voz que dijera “no, boludo ¿a los pibes para qué los querés?”<sup>98</sup>, posiblemente Roxana, Mariana y Pablo habrían sido secuestrados junto con Ángela. Pero como si la historia no fuese lo suficientemente violenta, años más tarde ella y su hermana reconocerían en una foto de Alfredo Astiz a la persona que evitó que fueran llevados a la ESMA. Justamente, por este y otros datos Roxana testificaría en el 2010 en uno de los juicios vinculados a ese centro clandestino. Actualmente, forma parte del grupo de guías del museo de sitio que funciona en la ex ESMA, vive con su pareja en Villa Bosch –el mismo barrio en el que comenzaron a militar su mamá y su tía- y tiene dos hijos pequeños.

Algunos familiares recuerdan la impresión que les causó ver a una multitud de personas avanzar por las calles de San Cristóbal portando carteles con los nombres de las víctimas. Así, por ejemplo, Ana María, una de las hijas de Esther Ballestrino, recuerda lo siguiente:

*(...) me acuerdo que me impactó mucho verlos venir en la procesión con los carteles con todos los nombres de los desaparecidos, que alguien que no fuera nosotros, como familiares, se ocupara de recordar a tus seres queridos, me impactó mucho eso. Tengo la imagen de que venían con la procesión por [la calle] Estados Unidos con los carteles con los nombres de todos, eso me impactó mucho. Y después algo que me impactó mucho fue acá en la iglesia, cuando gritaban los nombres, que yo al principio no podía abrir la boca, tenía una congoja, una angustia, y me acuerdo que estaba con mi nene más chico, que le escribí los nombres (veía que había un compañero que gritaba uno tras otro) para que lleve mis nombres, y bueno, siempre me pareció como un compromiso muy solidario, desde una posición muy de avanzada.<sup>99</sup>*

Placas, gritos y carteles expresaban, una vez más, la necesidad de inscribir el nombre de las víctimas, de identificarlas e individualizarlas dentro de una figura anónima y englobante como es la del desaparecido. Pero esa imagen de los fieles llevando los carteles en alto con

---

<sup>98</sup> Entrevista con Roxana, Ciudad de Buenos Aires, 22 de septiembre de 2017.

<sup>99</sup> Entrevista con Ana María Careaga, Ciudad de Buenos Aires, 9 de noviembre de 2017 y 17 de abril de 2018. El destacado es nuestro.

los nombres de los secuestrados dice mucho más que lo que se hizo para el 20° aniversario. Aparece con frecuencia en los relatos de los entrevistados para significar otra cosa. Esto es, para hablar de laicos y curas que se comprometieron en sostener el recuerdo de quienes fueron secuestrados en 1977 e hicieron de ello una iniciativa propia. Como cuenta Mabel, otra de las hijas de Esther:

(...) había una comunidad como muy fuerte que militaba este tema (...) hacían una procesión en su momento, llevaban los nombres de ellos, tenían unos carteles (...) [es] la memoria que recuperó el barrio ¿no? antes de nosotros, de los familiares, o sea, todos esos 20 años que nosotros íbamos, participábamos, estábamos, pero, bueno, fueron ellos los que recuperaron esta historia...<sup>100</sup>

Si bien, como vimos, algunos allegados a las víctimas ya asistían a las misas de los 8 de diciembre, fue partir de los 20 años de los secuestros que comenzaron a participar de las conmemoraciones ya no en posición de espectadores sino de manera cada vez más activa, involucrándose en la organización del evento. Tal fue el caso, por ejemplo, de Ana María y Mabel. Otros, como Cristina, Roxana y Cecilia lo harían a partir del 2005, luego de que se identificaran los restos de algunas de las víctimas. Cecilia, la menor y única mujer de los cuatro hijos que tuvieron Azucena Villafior y Pedro De Vincenti, tenía apenas 16 años cuando desaparecieron su hermano Néstor y su madre. Luego del secuestro de Azucena, Cecilia quedó a cargo de las tareas de la casa. Con mucho esfuerzo terminó el colegio y empezó a trabajar en el sector público. Más tarde, estudió *couching*, se casó y tuvo tres hijos. Desde muy temprano, incluso antes que finalizara la dictadura, comenzó a participar de las Marchas de la Resistencia, caminando junto a las compañeras de Azucena. Actualmente, vive en Barracas y trabaja en el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. En 1997 Cecilia también estuvo presente en la conmemoración que se realizó en la Iglesia Santa Cruz, pero no se incorporó a la organización de los homenajes sino hasta el 2005.

El padre Carlos, quien a finales de los años 90 colaboraba en las actividades de la parroquia, recuerda el tipo de organización que se fue generando en torno a las conmemoraciones de los 8 de diciembre a partir del 20° aniversario de los secuestros. Carlos, a quien todos conocen como “Carlitos”, se define a sí mismo como un “hijo de la Manzana Santa Cruz”. Siendo adolescente y estudiante del Colegio Santa Cruz participó en distintos

---

<sup>100</sup> Entrevista con Mabel, op. cit.



grupos de solidaridad. Al terminar el colegio entró en la congregación, realizó sus estudios en la ciudad de Córdoba, donde aprendió sobre teología clásica y teología de la Liberación, y en 1991 se ordenó como cura. Siete años más tarde, a sus 33 años, volvió a la parroquia Santa Cruz, primero como vicario (colaborador) del padre Bernardo y a partir del 2004 como párroco, cuando asumió en su reemplazo. 20 años después fue nombrado Provincial de la congregación y en el 2018 enviado a Montevideo para tomar a su cargo la parroquia Santa Gema, también de los pasionistas, donde continúa trabajando hasta hoy. Respecto a los homenajes de los 8 de diciembre menciona que:

Acá lo que pasó con el 8 de diciembre es que hay 20 años de memoria de la comunidad, de hacer memoria como puede... Para los 20 años convocamos a familiares, ellos por supuesto que venían a la celebración, pero los convocamos para armar [la actividad]. A partir de ese 97 empieza a darse una relación, una complicidad en el armado ya de una manera estable, un mes antes nos juntábamos, armábamos, podían venir 12, 15, 8, 20 [personas] (...) Siempre estaban... antes de los 20 años, en la vuelta o lo que sea, pero ahí fueron convocados y a partir de eso se creó como una mini estructura, un equipo “ad hoc” para armar.<sup>101</sup>

Estos equipos “ad hoc” nunca llegaron a convertirse en una estructura de trabajo permanente sino que se conformaban cada año para organizar la conmemoración. En ellos participaban tanto familiares y amigos de las víctimas como curas y laicos de la Santa Cruz. Su número y composición variaba año a año, en función de la convocatoria interna que la parroquia realizaba entre sus distintas áreas y grupos de trabajo.<sup>102</sup> Entre éstos, el Equipo de Derechos Humanos, al cual ya nos hemos referido, participaba en pleno. Un mes antes comenzaban a reunirse para pensar conjuntamente el eje sobre el cual se haría hincapié en el aniversario, es decir, la consigna que lo guiaría más allá del motivo general de recordar y homenajear a los doce desaparecidos. Además, en esas reuniones preparatorias se consensuaba el documento que sería leído durante el acto, se establecían necesidades y

---

<sup>101</sup> Entrevista con Carlos Saracini, Ciudad de Buenos Aires, 22 de mayo de 2012 y 2 de noviembre de 2017. A partir de ahora nos referiremos a él como el padre Carlos (a secas). En caso de mencionar al padre Carlos O’Leary, quien fuera párroco en los años 80, lo llamaremos por su nombre y apellido, para no confundirlos.

<sup>102</sup> Esta convocatoria se realizaba a través del Consejo Pastoral, un órgano de gestión en el que participan los curas de la parroquia y representantes de cada una de las áreas y equipos de trabajo. Mantiene reuniones quincenales en las que se discuten las propuestas de cada área y se coordinan las distintas actividades a desarrollar. Entre las áreas que actualmente funcionan dentro de la Santa Cruz podemos mencionar el Área Social, el Área Joven, el Área de Catequesis, de Biblia y Oración, etc.

recursos y se distribuían las tareas. Un grupo se encargaba de organizar el acto en el Calvario y otro se ocupaba de la misa y la procesión. Como recuerda Perla al respecto:

Ya a partir de ahí [los 20 años] se empezó a hacer el acto, no sólo en la misa, en el Calvario también se le hacía el homenaje. Del Calvario se recibía a la Virgen, porque en esa época había procesión por el barrio de la Virgen, se recibía a la Virgen y con la Virgen y después del acto se iba a la misa. Esa era la trayectoria que se hizo durante muchos años.<sup>103</sup>

Si bien los entrevistados no recuerdan con exactitud cuándo dejó de realizarse la procesión, sabemos que hasta el 2009 inclusive se realizaba, pero ya no era una procesión sino una “visita de María”, esto es, un recorrido por distintos lugares de San Cristóbal (una esquina muy transitada, un inquilinato, una organización popular) llevando la imagen de la Virgen.<sup>104</sup> Aunque con el tiempo la procesión o la visita dejara de realizarse, la presencia de la Virgen María tanto en los actos en el Calvario como, naturalmente, en la misa que se celebra en su nombre cada 8 de diciembre<sup>105</sup>, permitía enlazar el recuerdo y homenaje de quienes fueron víctimas de los secuestros con una festividad religiosa. Como analizaremos más adelante, la identificación entre las Madres y la Virgen es lo que posibilitaba tender esos lazos. Así, por ejemplo, como señalaba el padre Bernardo durante la procesión de 1997: “Hoy podemos decir que varias de las mujeres que fueron secuestradas hace veinte años habían sufrido como María, a ellas les habían arrancado un hijo, un ser querido”.<sup>106</sup> Veremos, pues, que esa unión entre las Madres y María a partir de la pérdida tomaría cada vez más consistencia y al mismo tiempo nuevas formas de expresión, no sólo a través de la palabra, sino también en gestos de alto contenido simbólico.

En el capítulo 5 volveremos sobre estas cuestiones, cuando abordemos con mayor profundidad las conmemoraciones de los 8 de diciembre. Lo que interesa señalar aquí es que esta estructura “ad hoc”, este esquema (procesión, acto y misa) y esta forma de organizar los homenajes fue adquiriendo sistematicidad hasta convertirse en una lógica de trabajo que,

---

<sup>103</sup> Entrevista con Perla y Adolfo, op. cit.

<sup>104</sup> Fuente: “Memoria del 2009”, Iglesia Santa Cruz. Respecto al origen de esta procesión, algunos relatos señalan que se trata de una práctica muy antigua que data de principios del siglo XX. Por su parte, el padre Alejandro afirma con seguridad que durante el periodo que él estuvo en la parroquia (1985-1994) no se hacía una procesión. Es posible también que se realizara con intermitencias, según la recepción y convocatoria que tuviera en cada momento y el sentido que los actores encontraran en su realización.

<sup>105</sup> Nos referimos al Día de la Inmaculada Concepción de María, una fiesta litúrgica que la Iglesia católica celebra cada 8 de diciembre.

<sup>106</sup> *Página 12*, op. cit.

aún con tensiones, se mantuvo vigente durante muchos años y permitió sostener un ejercicio de memoria que fue tomando cada vez mayores proporciones.

Podemos decir, pues, que el 20° aniversario de los secuestros marcó un punto de viraje en el proceso memorial desarrollado en la Iglesia Santa Cruz, en tanto a partir de ese momento las conmemoraciones que se realizaban los 8 de diciembre adquirieron mayor impulso y convocatoria, expresado en la conformación de los mencionados equipos de trabajo “ad hoc”, en su difusión a través de los medios de prensa y en el establecimiento del acto, la misa, y durante muchos años también la procesión, como momentos diferenciados de la conmemoración. Por otra parte, si bien se incorporaron nuevas prácticas (el acto en el Calvario, la procesión por el barrio), otras se mantuvieron vigentes, aun cuando tomaron nuevas formas y contenidos (nombrar a las víctimas).

Una serie de circunstancias y condiciones políticas e institucionales colaboraron en el desarrollo de este proceso. En primer lugar, podemos decir que existía una coyuntura favorable para ello: el *boom* de la memoria experimentado a mediados de los años 90, particularmente a partir de la conmemoración de los 20 años del último golpe de Estado. Como vimos, en un contexto caracterizado por la clausura de la vía judicial para el tratamiento del pasado y un discurso oficial orientado a la reconciliación, el vigésimo aniversario del golpe y otros hechos ocurridos para la misma época sirvieron de disparador para que el pasado reciente volviera a ganar presencia pública, dando lugar a múltiples acciones memoriales desarrolladas por el movimiento de derechos humanos y otros actores de la sociedad civil y del Estado. Dentro de esta coyuntura, una fecha igualmente significativa, “redonda”, fue el puntapié para que la iglesia decidiera hacer “algo grande”, convocando a los familiares y amigos de las víctimas a participar en la preparación del homenaje.

En segundo lugar, las circunstancias específicas en las que se encontraba la Santa Cruz en ese momento, con un nuevo párroco, acompañado por curas y laicos que habían vivido de cerca los acontecimientos del 77, que habían sufrido como él la represión y/o estaban comprometidos en la defensa de los derechos humanos. Por último, estos actores tenían o heredaban una experiencia previa, un ejercicio de memoria sostenido durante veinte años, por medio del cual construyeron y mantuvieron lazos personales e institucionales con organizaciones de derechos humanos. Así pues, ese trabajo de la memoria desarrollado hasta

entonces de manera íntima y discreta tendría a partir de este momento cada vez mayor despliegue y visibilidad. Esto se observará sobre todo en el momento en que se recuperen los restos de cinco víctimas, entre ellos, los de tres Madres de Plaza de Mayo. Sobre esto hablaremos en el siguiente apartado.

### **3.3. La vuelta de las Madres (2005)**

El final de los años 90 y el comienzo del nuevo siglo estuvieron marcados por el desarrollo de protestas sociales en todo el país, que alcanzaron su pico máximo de expresión en las jornadas del 19 y 20 de diciembre del 2001. El estallido social provocado por una larga crisis económica, visible desde finales de la década anterior, derivó a su vez en una crisis política e institucional que terminó con el gobierno de La Alianza y la renuncia del entonces presidente Fernando De la Rúa. En este contexto, la Iglesia Santa Cruz intensificó sus actividades en el barrio, apoyando o promoviendo distintas iniciativas populares, muchas de ellas a través de su Equipo de Derechos Humanos.<sup>107</sup> Así, por ejemplo, acompañó a los trabajadores de la fábrica textil Brukman durante el conflicto que se desarrolló entre 2001 y 2003 y que tuvo como resultado la expropiación de la empresa y su gestión por parte de una cooperativa de trabajo. Asimismo, participó en la conformación de la Multisectorial Vecinos de San Cristóbal y, dentro de este espacio asambleario, en la creación en el año 2002 de una “olla solidaria” que funciona hasta la actualidad. Años más tarde, en el 2004, pasó a integrar la Red Cultura Boedo, un espacio vecinal desde cual participó en los reclamos y gestiones por la obtención de una plaza para el barrio. Estas propuestas implicaban formas de organización social basadas en la autogestión y el consenso que emergieron al calor de la crisis y que tuvieron distintas expresiones, entre ellas, las asambleas barriales y las empresas recuperadas por sus trabajadores.

Pero el cambio de siglo no sólo vino acompañado de una amplia movilización social y política sino también de un crecimiento del debate público en torno al pasado reciente -reactivado, como vimos, desde mediados de los 90- y del desarrollo de nuevos proyectos memoriales, los cuales evidenciaban una participación creciente de distintas instancias y

---

<sup>107</sup> En el 2005, un desencuentro personal entre el párroco y algunos laicos de este equipo daría lugar a su disolución y la conformación de un nuevo grupo que, bajo el nombre de Área Política, comenzaría a participar también en la organización de las conmemoraciones de los 8 de diciembre.

niveles estatales (Alonso, 2013). Por otro lado, dentro del ámbito judicial, algunos jueces comenzaron a revisar en sus fallos la constitucionalidad de las leyes de Punto Final y de Obediencia Debida, las cuales ya habían sido derogadas por el Congreso Nacional en 1998. Estas y otras acciones permitieron acumular una serie de precedentes que fueron abriendo camino para su posterior declaración de nulidad.<sup>108</sup> La llegada de Néstor Kirchner (Frente para la Victoria) a la presidencia en mayo del 2003 implicó la asunción por parte del Estado de un rol cada vez más protagónico en la promoción de políticas públicas de la memoria, que se tradujo tanto en la creación de archivos, museos y programas educativos, como en la producción de libros, contenidos audiovisuales y materiales pedagógicos, entre otras acciones.<sup>109</sup> Un núcleo fuerte de estas políticas fue la señalización y preservación de los edificios donde funcionaron CCDs u otros lugares vinculados al terrorismo de Estado y, en muchos casos también, su transformación en sitios de memoria (Da Silva Catela, 2014; Messina & Larralde Armas, 2020). En el capítulo 4 volveremos sobre esto, cuando abordemos las marcas de la memoria producidas en la Iglesia Santa Cruz y, particularmente, la serie de reconocimientos simbólicos y materiales que obtuvo por parte del Estado.

En el plano de la justicia, durante la gestión de Néstor Kirchner, la Corte Suprema de Justicia de la Nación declaró el 14 de junio del 2005 la invalidez e inconstitucionalidad de las llamadas “leyes de impunidad”, las cuales habían sido previamente anuladas por el Congreso Nacional.<sup>110</sup> Esto permitió, a partir de entonces, reabrir las causas que habían quedado suspendidas durante la vigencia de las leyes e iniciar otras nuevas, pudiendo someter a juicio a los mandos medios e inferiores de las FFAA y de Seguridad implicados en delitos

---

<sup>108</sup> La derogación fue dispuesta mediante la Ley Nacional N° 24.952 promulgada el 15 de abril del 1998, a partir de un proyecto presentado por un grupo de diputados de La Alianza en el que proponían la anulación de las leyes. Como sostiene Guebbe (2005), el resultado del debate legislativo fue una resolución que quedó a mitad de camino, puesto que la derogación no eliminaba los efectos ya cumplidos por las leyes, sino sólo aquellos que se cumplieran a partir de la fecha de su sanción. Sin embargo, en algunos casos fue interpretada como una señal para que los jueces avanzaran en el plano judicial. Así, por ejemplo, el 6 de marzo del 2001 el juez federal Gabriel Cavallo declaró por primera vez la inconstitucionalidad de las leyes en el marco de la causa conocida como “caso Poblete”, seguido de lo cual otros jueces dictaron fallos semejantes.

<sup>109</sup> A nivel nacional podemos mencionar, entre otros proyectos, la creación en el año 2003 del Archivo Nacional de la Memoria, dependiente de la Secretaría de Derechos Humanos; el desarrollo del programa Educación y Memoria, a cargo del Ministerio de Educación; la declaración en 2006 del 24 de Marzo como feriado nacional (previamente convertido en “Día Nacional de la Memoria, por la Verdad y la Justicia” por ley dictada en 2002); la inauguración en 2015 del Museo Sitio de Memoria ex ESMA, etc.

<sup>110</sup> La nulidad, establecida por la Ley Nacional N° 25.779, fue sancionada el 21 de agosto de 2003, a raíz de un proyecto presentado por Patricia Walsh (Izquierda Unida), que contaba con el apoyo del bloque oficial y del propio presidente. En cuanto a los indultos, la Corte ratificó su inconstitucionalidad el 31 de agosto de 2010, sobre la base de sentencias previamente dictadas por tribunales inferiores.

de lesa humanidad. En el caso de los secuestros vinculados a la Iglesia Santa Cruz, estas medidas posibilitarían, como describiremos más adelante, enjuiciar y condenar a varios de sus responsables, teniendo en cuenta que hasta entonces sólo habían sido juzgados por este hecho Emilio Massera y Alfredo Astiz.<sup>111</sup>

Podemos decir, pues, que el año 2003 supuso un viraje en la generación de políticas públicas de la memoria en cuanto al rol promotor asumido por el Estado, expresado en los ingentes recursos económicos y humanos destinados a ellas, en la creación dentro de la estructura estatal de instituciones específicas sobre el tema, y en la atención de demandas históricas del movimiento de derechos humanos (comenzando por la posibilidad de volver a juzgar), entre otros elementos a destacar (Andriotti Romanin & Tavano, 2015; Balé, 2019; Messina & Larralde Armas, 2019). Sin embargo, coincidimos también con Alonso (2013) cuando sostiene que ese viraje se inscribió en una secuencia temporal mayor, iniciada, como vimos, con acciones y proyectos impulsados durante los gobiernos anteriores.<sup>112</sup> Las políticas desplegadas a nivel nacional, provincial y municipal durante los gobiernos de Néstor Kirchner y de su sucesora, Cristina Fernández de Kirchner, contarán desde entonces con la participación y/o el acompañamiento de un sector importante de los organismos de derechos humanos (Da Silva Catela, 2014), en una relación nunca exenta de tensiones y conflictos; tensiones que, veremos, atravesarán también a la Santa Cruz.

Si, como dijimos, la nulidad e inconstitucionalidad de las leyes de Punto Final y de Obediencia Debida permitirían llevar a juicio a varios de los marinos implicados en los secuestros de 1977, otro hecho ocurrido para la misma época contribuiría a ese proceso y marcaría, a la vez, un punto de inflexión en el trabajo de la memoria realizado en la Iglesia

---

<sup>111</sup> Massera, quien fuera Comandante en Jefe de la Armada e integrante de la primera Junta Militar, había recibido la pena de prisión perpetua en el Juicio a las Juntas Militares, aunque posteriormente fuera indultado. En ese entonces -entre otros muchos casos y delitos por los que fue juzgado- fue encontrado autor responsable de los secuestros vinculados a la Iglesia Santa Cruz. Astiz, en cambio, fue juzgado en Francia por el secuestro de las religiosas Alice Domon y Léonie Duquet y condenado a reclusión perpetua en una sentencia dictada el 16 de marzo de 1990. Sin embargo, por tratarse de un juicio realizado en ausencia -al no existir por ese entonces un tratado de extradición entre Argentina y Francia-, Astiz no fue enviado a prisión y permaneció en libertad dentro del país, bajo el beneficio de la Ley de Obediencia Debida.

<sup>112</sup> En términos del autor: “Esa tendencia de conjunto [posible de retrotraer hasta finales de los 90] puede ser interpretada como un proceso de normalización e institucionalización [por parte del Estado] de los reclamos del movimiento argentino por los derechos humanos” (2013: 425). Normalización en tanto inscripción (selectiva, nunca total) de esas demandas dentro de la normalidad política, ajustándolas a las reglas propias del Estado; institucionalización, porque ese proceso supuso la canalización e incluso la reorientación de los reclamos por parte de las diversas agencias estatales.

Santa Cruz. Nos referimos, pues, a la identificación y restitución a mediados del 2005 de los restos mortales de cinco de las doce víctimas: las tres madres, Azucena Villafior, Esther Ballestrino y Mary Ponce; la militante Ángela Auad y la religiosa francesa Léonie Duquet. Como veremos, ese viraje en el proceso memorial desarrollado en la Santa Cruz se expresaría en una consolidación y en un mayor despliegue y visibilidad pública del trabajo realizado hasta entonces. Sin embargo, esto sólo puede comprenderse si se tiene en cuenta la importancia social, política y simbólica que tuvo el hallazgo de esos restos, tanto por la identidad de quienes fueron encontradas como por lo que permitió demostrar con respecto al sistema represivo. Ahora bien, para explicar esto primero debemos describir cómo fue posible que se recuperaran esos cuerpos.

### *3.3.1. El hallazgo de los restos*

En primer lugar, debemos decir que la restitución de los restos de Azucena, Esther, Mary, Ángela y Léonie fue el resultado de un proceso muy largo y a la vez bastante complejo.<sup>113</sup> Como señalamos en la introducción de la tesis, sus cuerpos habían aparecido en la costa atlántica bonaerense a fines de diciembre de 1977, más precisamente entre el 20 y el 21 de ese mes, es decir, casi dos semanas después de los secuestros.<sup>114</sup> Una sudestada los había empujado a las playas de los balnearios de Santa Teresita y La Lucila, donde fueron recogidos por los bomberos de la zona y transportados a la morgue policial. Una vez hechas las autopsias, todos los cuerpos fueron inhumados como N.N. en fosas individuales, dentro del cementerio municipal de General Lavalle, un partido ubicado al este de la provincia de Buenos Aires. Las pericias realizadas por el médico de la policía señalaban como causa de muerte la existencia de múltiples fracturas producidas por el impacto de una caída. Tanto los informes forenses como las fotografías que se tomaron en las playas fueron incorporados en

---

<sup>113</sup> Aquí intentaremos realizar una síntesis de ese proceso, para más detalles se pueden consultar los informes del EAAF (2005, 2006) y los “Fundamentos de la sentencia...”, op. cit., pp. 962-1056. Véase también el capítulo “De los antropólogos” en Arrosagaray (2014).

<sup>114</sup> No eran los primeros, antes y después aparecieron otros cuerpos en las costas argentinas y uruguayas. Uno de los casos más tempranamente conocidos fue el de Floreal Avellaneda, detenido en el CCD de Campo de Mayo, cuyo cuerpo apareció junto con otros siete el 14 de mayo de 1976 cerca del puerto de Montevideo y pudo ser identificado en ese mismo momento mediante el cotejo de sus huellas dactilares. Unos días antes, el 9 de mayo, también cerca de Montevideo, había aparecido el cuerpo de quien en ese entonces se pudo identificar como María Rosa Mora, secuestrada previamente en la ESMA (EAAF, 2005, 2006).

los expedientes labrados por el Juzgado en lo Penal N° 1 de Dolores, que tenía jurisdicción en la zona. Uno de esos expedientes incluía aquello que casi treinta años más tarde se convertiría en la pieza clave para la identificación de estos restos: las huellas dactilares de un cuerpo femenino hallado el 21 de diciembre en La Lucila, obtenidas por la policía provincial.

El EAAF<sup>115</sup> conocía la existencia de esas huellas y del informe pericial que las acompañaba desde comienzos de los años 90, como parte de la documentación que había acumulado en las investigaciones realizadas en distintos archivos estatales. Sin embargo, no fue sino hasta fines de esa década que la posibilidad de conocer la identidad de esas huellas apareció en el horizonte, cuando el equipo comenzó a aplicar una nueva estrategia en la identificación de restos de desaparecidos. Esta estrategia consistía en comparar las huellas digitales registradas en expedientes judiciales o policiales correspondientes a cadáveres N.N. hallados durante la dictadura con las huellas de personas que tenían denuncia de desaparición forzada y cuyas fichas dactilares podían encontrarse en el Registro Nacional de las Personas. En noviembre de 2004 una de esas comparaciones resultó positiva, y se pudo confirmar, así, que las huellas obtenidas en 1977 y registradas en el expediente labrado por el Juzgado de Dolores pertenecían a Ángela Auad. Con esta información y con la autorización de la Cámara Nacional de Apelaciones en lo Criminal y Correccional de la Capital Federal, el EAAF inició en diciembre de ese año el trabajo de campo dentro del cementerio de General Lavalle.

La hipótesis que guió al equipo durante el proceso de exhumación era que si uno de los cuerpos hallados en la costa y enterrados como N.N. en diciembre de 1977 pertenecía a Auad, cabía la posibilidad de que los otros restos pertenecieran a víctimas relacionadas con los secuestros en la Iglesia Santa Cruz, lugar donde ella había sido detenida junto con seis personas más. Así, el examen forense que el EAAF realizó a comienzos de 2005 sobre los cuerpos exhumados en General Lavalle permitió establecer que todos ellos contenían lesiones compatibles con fracturas producidas por caídas al vacío y el impacto del cuerpo sobre una superficie dura (desde gran altura y a velocidad el agua funciona como tal), lesiones

---

<sup>115</sup> El Equipo Argentino de Antropología Forense es una organización científica, no gubernamental y sin fines de lucro, formada en 1984 para investigar los casos de personas desaparecidas durante la última dictadura militar. Con el tiempo amplió sus tareas a otras partes del mundo, convirtiéndose en un referente internacional en el campo de las ciencias forenses aplicadas al estudio de las violaciones a los derechos humanos.



que el equipo ya había observado en otros casos similares.<sup>116</sup> Lo que faltaba saber era a quiénes pertenecían esos cuerpos, para lo cual el equipo procedió a realizar un examen comparativo de ADN, solicitando autorización y muestras de sangre a las familias de las doce personas secuestradas. A través de los peritajes genéticos se pudo confirmar, entonces, que los restos exhumados pertenecían a Villaflor, Ballestrino, Bianco, Auad y Duquet. Las primeras en ser identificadas mediante ese procedimiento fueron las tres madres, cuyos resultados se anunciaron públicamente en una conferencia de prensa realizada el 8 de julio de 2005. Por dificultades en la ubicación de sus familiares y el traslado de las muestras, los restos de Léonie Duquet y de Ángela Auad fueron identificados más tarde, siendo anunciados, respectivamente, el 29 de agosto y el 14 de septiembre de ese mismo año. En el caso de Ángela, si bien el cotejo dactiloscópico ya había arrojado un resultado positivo, faltaba la confirmación mediante análisis de ADN.

El hallazgo de cuerpos en las costas argentinas y uruguayas no era un dato nuevo en el 2005. Durante la dictadura, esa información se difundió en forma de rumor por medios sociales acotados, llamando la atención de algunos diarios locales y medios de prensa extranjeros y en ciertos entornos diplomáticos (Catoggio & Feld, 2020).<sup>117</sup> Rumores que también circularon entre los habitantes de los pueblos de la costa atlántica, sorprendidos por la aparición de cuerpos mutilados y descompuestos en las playas. Sobre estos rumores comenzaron a investigar, a fines de 1999, dos estudiantes de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata, quienes tenían como propósito filmar una película documental sobre los cuerpos aparecidos en los balnearios bonaerenses. Dos años más tarde, el proyecto pasó a ser producido y dirigido por el Centro de Producción Audiovisual de dicha facultad, con la participación de estudiantes de la carrera de periodismo. Durante el rodaje realizado entre 2001 y 2002, y paralelamente a los trabajos que venía

---

<sup>116</sup> El mismo patrón de fracturas había sido encontrado por el EAAF en 2002 en los cuerpos que recuperó del cementerio municipal de Colonia, Uruguay, los cuales habían aparecido en la costa uruguaya en 1976, presumiblemente también arrojados desde un avión al mar (EAAF, 2005, 2006).

<sup>117</sup> Algunas de las informaciones que circularon en los medios diplomáticos y que en ese entonces fueron descartadas por inciertas y poco verificables contenían, sin embargo, parte de la verdad de lo ocurrido con los cuerpos aparecidos en las costas, justamente en el caso que nos ocupa. Se trata de un cable emitido el 30 de marzo de 1978 por el embajador norteamericano en Argentina, donde se menciona el hallazgo de 7 cuerpos en las playas de la costa atlántica, los cuales corresponderían, según fuentes confidenciales de la embajada, a las dos religiosas y a cinco madres desaparecidas entre el 8 y el 10 de diciembre de 1977 (Catoggio & Feld, 2020: 17-18). Sin embargo, este y otros documentos de la diplomacia norteamericana no se conocieron públicamente sino hasta el año 2002. Fuente: “Investigación: a 25 años de su secuestro. EE.UU. y el crimen de las monjas francesas”, *La Nación*, 8 de diciembre de 2002.

desarrollando el EAAF, el equipo de filmación registró numerosos testimonios de pobladores costeros y accedió, a través de la labor periodística, a la misma documentación que los antropólogos. Nos referimos a los libros del cementerio de General Lavalle, donde figuraban las fechas de ingreso de los cuerpos recogidos en las playas y la ubicación de las tumbas N.N. en las que fueron sepultados, así como también los expedientes labrados por el Juzgado de Dolores, donde constaban fotografías, informes forenses y huellas dactilares. En octubre de 2003, el equipo denunció públicamente la existencia de las tumbas a través del estreno del documental titulado “Playas del Silencio”.<sup>118</sup>

Ahora bien, si la aparición de cuerpos devueltos por el mar no era una novedad en el 2005, tampoco lo eran los llamados “vuelos de la muerte”. Esta metodología, como dijimos, utilizada por los grupos de tareas para asesinar a los secuestrados y hacer desaparecer sus cuerpos, había sido denunciada de manera muy temprana por sobrevivientes de los CCDs, incluso durante la dictadura.<sup>119</sup> También habían dado cuenta de esta práctica, apenas finalizado el régimen, algunos militares y policías que habían formado parte del aparato represivo, como también lo hiciera Scilingo en 1995 (Feld, 2019). Por otra parte, si bien antes del 2005, el EAAF ya había encontrado restos de personas asesinadas de esta forma, en ese entonces aún no se había logrado identificarlas. Es decir, si bien se presumía que habían sido víctimas de “traslados” aéreos, no se sabía ni quiénes eran ni tampoco cuándo ni dónde habían estado secuestradas.<sup>120</sup> Así pues, la exhumación, el análisis y la identificación de los restos de cinco de las doce víctimas de los secuestros de 1977 permitió contar con una prueba clara y contundente –construida y documentada por expertos- no sólo de que esas personas habían sido asesinadas arrojándolas al mar, sino de la existencia misma de los “vuelos de la

---

<sup>118</sup> Dos años después la película se ampliaría con la inclusión de imágenes de las exhumaciones y el anuncio de las restituciones. Nos referimos al largometraje “Historias de Aparecidos”, estrenado en 2005, dirigido por Pablo Torello y producido por la Universidad de La Plata. Entrevista con Pablo Torello, La Plata, 27 de octubre de 2017.

<sup>119</sup> En el caso específico de la ESMA, uno de los primeros testimonios que denunciaron esta forma de asesinato fue presentado el 12 de octubre de 1979 ante la Asamblea Nacional de Francia por tres mujeres que habían sido liberadas de ese CCD: María Alicia Milia de Pirlés, Sara Solarz de Osatinsky y Ana María Martí.

<sup>120</sup> Esa era la situación de los restos encontrados en el cementerio de Colonia. Por otro lado, si bien ya se habían identificado cuerpos de víctimas de “vuelos”, en estos otros casos, por el contrario, no habían podido ser exhumados. Así sucedió, por ejemplo, con Floreal Avellaneda y María Rosa Mora, cuyos cuerpos habían sido enterrados como N.N. en un cementerio de Montevideo, previo a la identificación de sus fichas digitales y sin dar aviso a sus familiares. Tiempo después fueron cremados y trasladados a osario común, haciendo imposible su restitución. Entrevista con Maco Somigliana, miembro del EAAF, Ciudad de Buenos Aires, 9 de octubre de 2018.

muerte”. Muchos años después, en el 2017, estas y otras pruebas nuevas sobre el caso contribuirían a juzgar y condenar, por primera vez también, a los brazos ejecutores de esos “vuelos”, es decir, a los pilotos. Volveremos sobre esto más adelante.

### **3.3.2. Entierros y homenajes**

La conmoción pública que causaron estos hallazgos, entre cuyos nombres figuraban nada más ni nada menos que tres Madres de Plaza de Mayo y una de las religiosas francesas, se puede advertir tanto en la extensa cobertura realizada por la prensa<sup>121</sup> como en la amplia convocatoria que tuvieron las conferencias de prensa, los homenajes y los entierros. A instancias de sus familiares, los restos de Esther, Mary, Léonie y Ángela fueron inhumados en el jardín exterior de la Iglesia Santa Cruz, en un espacio bautizado como “Solar de la Memoria”. Los restos de Azucena, en cambio, por decisión de sus hijos, fueron cremados y sus cenizas enterradas en la Plaza de Mayo. Los motivos que guiaron a unas y otras familias en la decisión sobre dónde enterrar a sus seres queridos serán analizados en el capítulo 4, cuando abordemos la construcción del mencionado Solar y otras marcas de la memoria producidas en la iglesia.

El 24 de julio de 2005 se realizó en la Santa Cruz el entierro de Esther Ballestrino y Mary Ponce, así como también un homenaje en el templo a las tres madres identificadas. Debido al orden en que se anunciaron las restituciones –con una diferencia temporal de dos meses–, los restos de Léonie y Ángela fueron enterrados el 25 de septiembre de ese año, en una ceremonia donde también se recordó a Alice Domon. En ambos casos, previo al entierro en el jardín de la iglesia, los restos fueron velados en una capilla ubicada en el interior de la parroquia. En esa ocasión, se trató de un encuentro más íntimo, conducido por el padre Carlos, sin presencia de la prensa, en el cual sólo participaron los familiares, algunas Madres y laicos de la Santa Cruz y unos pocos amigos invitados por aquéllos. Es necesario mencionar aquí que la decisión de los familiares de enterrar los restos en la iglesia coincidió, a nivel institucional, con un nuevo cambio de autoridad en la parroquia. Efectivamente, en el 2004 el padre Bernardo pidió el relevo de su cargo para dejar ese espacio a sacerdotes más jóvenes con capacidad para ejercer esa función. Debido a esto, a partir de ese año, el padre Carlos lo

---

<sup>121</sup> *Clarín; Crónica; La Nación, La Prensa; Página 12; Buenos Aires Herald*, ediciones del 7 al 9 de julio; del 23 al 25 de julio; del 28 al 30 de agosto; del 24 al 26 de septiembre de 2005 y del 7 al 11 de diciembre de 2005.

sustituyó como párroco.



Familiares de las víctimas junto a Madres, laicos y curas despiden los restos de Esther Ballestrino y Mary Ponce en la parroquia Santa Cruz, 24 de julio de 2005.  
Fotograma de la película “La Santa Cruz, refugio de resistencia”.

Los homenajes en la iglesia, organizados de manera conjunta entre familiares, compañeros y amigos de las víctimas, el Equipo de Derechos Humanos y curas de la parroquia, tuvieron lugar a templo lleno, desbordando la capacidad física y logística de la Santa Cruz. Los diarios calcularon más de mil personas en cada fecha. Hubo gente que no pudo entrar y escuchó desde afuera. En el fondo de la nave, sentados en el altar, se encontraban familiares y amigos, curas y laicos, Madres LF y miembros de otros organismos de derechos humanos (Serpaj, HIJOS, Familiares, etcétera), funcionarios de gobierno, legisladores, artistas e intelectuales. Así, por ejemplo, entre los funcionarios presentes en el homenaje a las tres madres se encontraban Aníbal Ibarra, Daniel Filmus, Eduardo Luis Duhalde y Cristina Fernández de Kirchner, en ese entonces senadora y primera dama. Por su parte, en el encuentro realizado por Léonie Duquet, Ángela Auad y Alice Domon estuvieron presentes las hermanas de la congregación de las Misiones Extranjeras -a la cual habían pertenecido las dos religiosas- y el embajador francés en Argentina, entre otros invitados. Sobre las paredes del templo colgaban banderas con fotos de las homenajeadas, junto a otras cuyas inscripciones señalaban: “Madres de la Plaza, el Pueblo las abraza”, “La verdad nos hará libres”, “Gracias por su Lucha y su Amor. ¡La impunidad no será eterna!”, “Callarse hoy sería cobarde. Léonie. 30.000 detenidos y desaparecidos ¡Presentes!, ¡Ahora y Siempre!”, entre otras frases. En ambos encuentros, la lectura de textos escritos para la ocasión se alternó con momentos de

cantos y silencios. Al finalizar cada uno de los eventos, una columna interminable de personas desfiló delante de las sepulturas para dejar como ofrenda una rosa roja, dando comienzo así a una actividad que, como veremos, se convertiría en un ritual característico de las conmemoraciones de los 8 de diciembre.



Homenaje a Léonie Duquet, Alice Domon y Ángela Auad en el templo de la Santa Cruz, 25 de septiembre de 2005. Foto: [Blog de la Iglesia Santa Cruz](#)

Por su parte, las cenizas de Azucena Villaflor fueron enterradas junto a la Pirámide de Mayo en un acto realizado en la Plaza el 8 de diciembre de 2005, al finalizar la 25° Marcha de la Resistencia. En el multitudinario homenaje estuvieron presentes sus familiares, Madres LF y otros organismos, el entonces secretario de Derechos Humanos, Eduardo Luis Duhalde y el historiador Enrique Arrosagaray (autor de la biografía de Azucena), entre otros asistentes. El acto finalizó con el descubrimiento de una placa de bronce en el mismo lugar donde fueron depositadas las cenizas de Azucena. Allí mismo las Madres arrojaron claveles rojos para homenajear a su compañera.

Como dijimos anteriormente, la restitución de los restos de Esther, Mary, Azucena, Ángela y Leónie coincidió temporalmente con la declaración de inconstitucionalidad de las leyes de Punto Final y de Obediencia Debida, medida que fue dictada en julio de 2005. Así pues, en un contexto donde la posibilidad de juzgar a los responsables de los crímenes de la dictadura volvía a instalarse en el debate público, el hallazgo de los cuerpos no hacía más que reafirmar las demandas de verdad y justicia que sostenía el movimiento de derechos

humanos. Como señaló, por ejemplo, un integrante de la agrupación HIJOS en el acto realizado por las tres madres:

Nosotros, los hijos e hijas estamos acá para abrazarlas, para agradecerles tanto amor y tanta lucha, para decirles que esto no ha terminado (...) *No vamos a parar hasta desmantelar totalmente la impunidad, impunidad que no pudo con la marea, memoria del mar que no pudo con el olvido* (...) La aparición de los cuerpos significa una luz sobre la sombra tendida por el accionar clandestino del Estado y una victoria para sus compañeras, para los organismos de derechos humanos y para la sociedad. Sus apariciones ratifican una responsabilidad social, la de hacer justicia sin la cual es imposible construir una verdadera democracia (...)<sup>122</sup>

Pero la identificación de los restos de quienes fueron secuestradas en 1977 no sólo se interpretaba como el resultado de un trabajo militante sostenido por quienes buscaron y siguen buscando saber qué sucedió con los desaparecidos, sino como una acción de lucha en sí misma. Esto es, con su aparición, esos cuerpos denunciaban el crimen del que fueron objeto. Así lo expresaron los familiares de las tres madres en un texto leído en la iglesia:

Nuestras madres, incansables luchadoras que dieron la vida por sus hijos, no pudieron vencer a la muerte, pero eran tan obstinadas que sí pudieron vencer al olvido. Y volvieron. *Volvieron con el mar, como si hubieran querido dar cuenta una vez más de esa tenacidad que las caracterizó en vida. La presencia de sus restos da testimonio de que no se puede hacer desaparecer lo evidente. Volvieron con ese amor incondicional que solo las madres tienen por sus hijos, para seguir luchando por ellos, por nosotros.*<sup>123</sup>

O como lo hizo también Cristina, durante la ceremonia en la que se recordó a su amiga:

Ángela, un nombre que en griego significa mensajera de los dioses, *volvió a estas playas con su mensaje de la necesidad de unir los nombres a los cuerpos*, de devolver la identidad a los asesinados, con el mensaje de seguir buscando la confirmación de una verdad conocida por todos y negada por los poderosos y para decirnos que el olvido de lo ocurrido sólo permite nuevas injusticias en el presente.<sup>124</sup>

Esos nombres que durante años resonaron en las paredes del templo, que fueron escritos en placas y carteles, pronunciados una y otra vez durante las misas y actos realizados los 8

---

<sup>122</sup> “Misa en la Iglesia de la Santa Cruz. 24 de julio de 2005”. Registro audiovisual realizado por Memoria Abierta. Archivo Memoria Abierta. El destacado es nuestro.

<sup>123</sup> Fragmento del documento escrito y leído por los familiares de Esther Ballestrino, Mary Ponce y Azucena Villaflor. Reproducido en Centro Nueva Tierra (2005: 9-11). El destacado es nuestro.

<sup>124</sup> “Homenaje Santa Cruz. 25 de septiembre de 2005”. Registro audiovisual realizado por Memoria Abierta. Archivo Memoria Abierta. El destacado es nuestro.

de diciembre, ahora cobraban cuerpo y desde allí denunciaban lo que había ocurrido con ellos. Ciertamente, como señala Rousseaux, la identificación de restos de desaparecidos no sólo “instaura un límite preciso entre la vida y la muerte, hasta ese momento vedado para los familiares de las víctimas” (2007: 1), abre la posibilidad también de ganar un saber sobre esa muerte. El análisis de esos cuerpos propicia lo que la autora llama “una escritura de la muerte”, una narración que al mismo tiempo que la describe, la certifica. Así pues, frente a la brutalidad de la represión que esa escritura revelaba, encontrar los restos y sepultarlos en el jardín de la iglesia significaba retornar a un lugar de cuidado y protección, el mismo que les ofreciera a las Madres y otros familiares de desaparecidos durante la dictadura. Como señaló Alba Lanzillotto, en un texto que leyera durante el entierro de las madres:

Y ahora están aquí [Esther y Mary], de vuelta en la tierra de la libertad y el compromiso, de donde habían sido arrancadas con otros compañeros. Están aquí, como siempre lo estuvieron en el corazón y la memoria de quienes las aman (...) *Están aquí, abonando con sus amados huesos esta tierra generosa de los pasionistas, puerta abierta, corazón fraterno, casa protectora.* Este es su lugar. Ya las abraza la Pachamama y las ampara (Centro Nueva Tierra, 2005: 17. El destacado es nuestro).

Ahora bien, si la identificación de los restos permite a los familiares establecer un corte con la eternizada espera de la desaparición (Rousseaux, 2007), la restitución les otorga además la posibilidad de despedirse de ellos, un derecho que hasta entonces les fuera negado. La recuperación del cuerpo abre paso así a la realización de las prácticas vinculadas al luto, aquellas que proporcionan un espacio social donde la muerte puede ser finalmente “habitada” y “atendida”.<sup>125</sup> Con frecuencia, los rituales fúnebres que acompañan la restitución de restos de desaparecidos adquieren un carácter público y político, convirtiéndose en actos de denuncia sobre lo ocurrido durante la dictadura (Panizo, 2012). En el caso que analizamos aquí, podemos decir que ese carácter se vio reforzado tanto por la identidad de quienes fueron encontradas como por lo que este hecho permitió confirmar con respecto a los “vuelos de la muerte”. Así pues, esta dimensión política y pública que adquirió el luto se expresó tanto en el nivel de publicidad y masividad que tuvieron los homenajes y entierros, en la participación de figuras políticas y funcionarios de alto rango, así como también en el tono que asumieron

---

<sup>125</sup> Panizo se refiere a una muerte “desatendida” cuando “la muerte se convierte en un fenómeno al que no se le presta atención ritual” (2012: 228), como sucede con los desaparecidos de la última dictadura militar. Se trata de los casos en los que no hay un cuerpo muerto al que se pueda rendir culto y no se realizan las prácticas rituales que brindan apoyo y contención a los deudos.

los discursos pronunciados en ellos.



Madres LF en el homenaje a Esther, Mary y Azucena en el templo de la Santa Cruz.  
24 de Julio de 2005. Foto: Centro Nueva Tierra (2005).

La identificación y restitución en el año 2005 de los restos de cinco de las doce víctimas de los secuestros marcó un nuevo punto de inflexión en el proceso memorial desarrollado en la Iglesia Santa Cruz. Como dijimos, este viraje se expresó tanto en la consolidación como en un mayor despliegue y visibilidad pública del trabajo de la memoria realizado hasta entonces. En primer lugar, la intensidad con la que se vivieron los entierros y homenajes estrechó las relaciones tejidas entre los familiares, curas y laicos que venían participando en la realización de las conmemoraciones de los 8 de diciembre. Esto permitió darle mayor solidez al trabajo conjunto, a la vez que consolidar la estructura bajo la cual se organizaban esas actividades (los llamados equipos “ad hoc”). Asimismo, algunos familiares o amigos de las víctimas que habían estado presentes en el 20° aniversario de los secuestros (como Cristina, Roxana y Cecilia), a partir de este momento se incorporaron también a la preparación de los homenajes.<sup>126</sup> En este sentido, aquello que podríamos definir como el “grupo de actores” que tomarían a su cargo la organización de las conmemoraciones, si bien podemos decir que comenzó a delinearse a partir de las acciones desarrolladas durante los

---

<sup>126</sup> Otros familiares continuaron asistiendo a las conmemoraciones pero nunca participaron en su organización (tal es el caso de Yamila, la hija de Gabriel Horane y Raquel Bulit) o comenzaron a hacerlo sólo hace algunos años (como Carlos, el hermano de Patricia Oviedo, quien a partir del 2016 se sumó a la preparación del acto).



años 80 y, sobre todo, a partir de la convocatoria realizada para el 20° aniversario, recién terminaría de conformarse en el 2005. Estos actores que, desde entonces y hasta el año 2015, participarían de un modo más o menos estable en la realización de los homenajes son: algunos familiares y amigos de las víctimas (entre ellos, Mabel, Ana María, Cecilia, Roxana, Cristina) y algunos curas y laicos de la Santa Cruz (Carlos, Francisco, Adolfo, Perla, Rosa<sup>127</sup>, Sabina<sup>128</sup>, entre otros). En efecto, si bien la composición de los equipos “ad hoc” variaba año a año en función de la convocatoria interna que realizaba la parroquia, estos familiares, amigos, laicos y curas tuvieron una participación más prolongada y sostenida durante el periodo mencionado. Es por esto que los identificamos como un “grupo de actores”. Por su parte, los organismos de derechos humanos que, como vimos, venían acompañando el trabajo de la memoria desarrollado en la Santa Cruz (principalmente, Familiares, Abuelas, Madres LF y Serpaj), si bien no han tenido una participación directa en la organización de las conmemoraciones, por su trayectoria, experiencia y reconocimiento social han sido y son consultados de manera permanente.<sup>129</sup>

En segundo lugar, la exposición pública que la Iglesia Santa Cruz alcanzó a partir de la identificación de los restos y el entierro de una parte de ellos dentro de la iglesia le otorgó una mayor visibilidad tanto a la institución –por fuera de su círculo de actores más cercanos– como a las conmemoraciones de los 8 de diciembre, lo cual se traduciría en una convocatoria cada vez más grande. Por último, esta consolidación y visibilidad pública que adquirió el trabajo de la memoria, junto con un recambio generacional en la autoridad parroquial, daría lugar en los años siguientes al desarrollo de nuevas iniciativas memoriales. Esto se plasmaría, entre otras cosas, en la construcción de nuevas marcas de la memoria (tema que analizaremos

---

<sup>127</sup> Rosa Vizgarra se acercó por primera vez a la Santa Cruz en los años 80, invitada por unos amigos que frecuentaban la iglesia. Con ellos empezó a asistir a las misas de los 8 de diciembre. Años después, en el 2001, comenzó a participar de las actividades que la parroquia realizó en el marco de la crisis económica. Luego, a partir del 2005 comenzó a participar del Área Política y, a través de ella, en la organización de las conmemoraciones. También fue catequista y animó comunidades eclesiales. Estudió derecho y tuvo dos hijos. Actualmente vive en Floresta y trabaja en el sector público.

<sup>128</sup> Sabina D’Urbano forma parte de la comunidad laical de la Santa Cruz desde 1998, momento en que dejó su ciudad natal y se mudó de Santa Fe a Buenos Aires. Desde entonces, ha participado en la organización y desarrollo de múltiples proyectos y actividades, entre ellas, las conmemoraciones de los 8 de diciembre. Actualmente se desempeña como representante legal del Colegio Santa Cruz.

<sup>129</sup> Algo semejante plantea Messina (2010b) cuando analiza la composición de la Mesa de Trabajo y Consenso que tiene a su cargo la gestión del sitio de memoria que funciona en el ex CCD Olimpo. En ella, los organismos de derechos humanos conocidos socialmente como “históricos” (Madres, Abuelas, entre otros) participan del espacio a “título honorario”, es decir, de manera formal pero no activa.

en el capítulo 4) y en la producción de una película. A esto último nos referiremos en el próximo apartado.

### **3.4. Un refugio para la resistencia (2009)**

En el año 2007 se cumplieron 30 años de los secuestros. Como parte de las actividades que se realizaron en el marco del aniversario, dentro del grupo de actores encargados de organizar las conmemoraciones se propuso realizar un cortometraje que sintetizara lo vivido hasta el momento y se proyectara en el homenaje de ese 8 de diciembre. Fue así que se contactaron con distintos realizadores, entre ellos María Cabrejas y su esposo, Fernando Nogueira, con quienes acordaron la realización del documental. Unos años atrás, ambos habían dirigido una película sobre la vida de la religiosa francesa Yvonne Pierron, compañera de Alice Domon y Léonie Duquet, quien, al igual que ellas, había llegado a la Argentina a mediados del siglo XX para insertarse en los sectores sociales más vulnerables. Además, una serie de vínculos personales los unía con la historia que se quería contar. Durante los años 60 los padres de María habían colaborado con el sacerdote Héctor Botán en las actividades que éste realizaba en el barrio porteño de Villa Lugano. En ese contexto conocieron a Alice Domon, cuando ella y otra monja de la misma congregación se instalaron a vivir en la villa. A partir de allí, María y sus padres desarrollaron una amistad con Alice, a tal punto que Elena Cabrejas, la madre de María, escribió un libro contando la historia de la religiosa y de lo que había vivido con ella trabajando en Lugano.<sup>130</sup> Muchos años después, ya entrada la década del 90, María y Elena empezaron a asistir a las conmemoraciones que se realizaban en la Iglesia Santa Cruz cada 8 de diciembre.

La cercanía con Alice y con la iglesia facilitó el entendimiento mutuo y el trabajo conjunto para la película. Algunos familiares y amigos de las víctimas así como también curas y laicos de la parroquia colaboraron activamente en la investigación, buscando materiales, sugiriendo ideas y/o contactando a las personas que serían entrevistadas. Por otra parte, a propuesta de los propios directores y en razón del tiempo que demandaba su realización, aquello que

---

<sup>130</sup> Véase Cabrejas (1997). En el recorrido que Alice Domon realizara en Argentina, entre 1969 y 1973 vivió junto a su compañera Montserrat Bertrán en una zona pobre de Villa Lugano. Allí trabajaron junto al padre Botán, quien en ese entonces formaba parte del MSTM e integraba el Equipo de Sacerdotes para las Villas de Emergencia de la arquidiócesis de Buenos Aires (Viñoles, 2014).

inicialmente se pensó como un cortometraje rápidamente se transformó en un documental de larga duración.<sup>131</sup> A partir de las reuniones iniciales que María y Fernando mantuvieron con el grupo de actores se fue delineando la historia que el documental contaría y el hilo conductor que tendría el relato. Como explica María:

(...) escuchando todas las voces empezamos a sintetizar lo que nos parecía a nosotros que podía encontrarse como un punto en común y nos pareció que estaba bueno que la protagonista de la película sea la Santa Cruz, por eso se llama “Refugio de Resistencia”. Como un lugar que se preparó durante décadas para recibir a las Madres, no que cayeron ahí de casualidad y que luego siguió haciendo memoria de eso y de otras cosas, o sea, como encontrar algo que fuera más allá del secuestro en sí y de los doce [desaparecidos], pero, por otro lado, contando la historia de ellos, eso era como muy importante para los familiares.<sup>132</sup>

La Iglesia Santa Cruz se proponía como el eje transversal de un relato que narraría los secuestros en el marco de un recorrido histórico más amplio por la trayectoria de la iglesia, antes, durante y después de la última dictadura. De esta manera, a través de testimonios y materiales de diverso tipo (fotografías, documentos de época, prensa gráfica y audiovisual, entre otros), los directores construyeron un relato que aborda cronológicamente una historia dentro de otra: la de los secuestros y la de la iglesia.<sup>133</sup> El documental se divide en tres grandes partes. Un primer momento describe el contexto general en el que ocurrieron los secuestros, tanto a nivel político nacional como institucional, es decir, en qué situación se encontraba la Santa Cruz en ese entonces. Un segundo momento reconstruye cómo fueron los secuestros y quiénes eran las víctimas. Por último, la película narra el “después” de estos hechos, abarcando, entre otros temas, las denuncias realizadas sobre el caso, la restitución de los restos, las conmemoraciones en la iglesia y las actividades que ésta realiza en el presente.

Ahora bien, en el origen de la película se hallaba una pregunta que serviría como punto de articulación entre ambas historias. Como señala Mabel:

---

<sup>131</sup> El documental, titulado “La Santa Cruz, refugio de resistencia”, fue financiado por el Instituto Nacional de Cine y Artes Audiovisuales y el Banco Credicoop. Se estrenó el 19 de octubre de 2009 en el Cine Gaumont de la Ciudad de Buenos Aires. Un avance en forma de cortometraje se proyectó en el templo el 8 de diciembre de 2007, en el marco de la conmemoración por los 30 años de los secuestros.

<sup>132</sup> Entrevista con María Cabrejas, Ciudad de Buenos Aires, 16 de agosto de 2018.

<sup>133</sup> No analizaremos aquí el modo en que la película narra los secuestros. Nos centraremos, en cambio, en el relato que construye sobre la Santa Cruz. En el capítulo que sigue trabajaremos las narrativas que se han construido sobre los secuestros, a partir del análisis de las marcas de la memoria realizadas en la iglesia.

Ellos [los realizadores] querían rescatar por qué en Santa Cruz ¿no? ese era uno de los interrogantes, por qué pasó en Santa Cruz, porque no era una iglesia cualquiera, entonces, cuál era la historia de Santa Cruz, desde el momento en que los familiares [de desaparecidos] se podían reunir ahí y, además, bueno, ahí se fundó el Movimiento Ecuménico, o sea, tenía una historia de albergar a los refugiados de Chile, entonces, bueno, como que ellos quisieron rescatar toda la historia de Santa Cruz y relacionarla con esto que había pasado en el año 77.<sup>134</sup>

¿Por qué en Santa Cruz? Ciertamente, esta pregunta no era nueva, formaba parte de las reflexiones que tenían lugar al interior de la parroquia desde hacía mucho tiempo. De hecho, algunas señales de respuesta las podemos encontrar ya a inicios de los 90, en el libro que la Santa Cruz publicara para conmemorar el centenario de la fundación del templo, al cual nos hemos referido en el capítulo anterior. Dentro de este documento, en los párrafos dedicados a los secuestros se mencionaba lo siguiente:

El actual Provincial General de Santa Cruz, el padre Mateo Perdía C.P., sostiene: “Sí, es exacto, *les había ofrecido el lugar, un espacio que difícilmente se encontraba en Buenos Aires para reunirse en aquellos días*, pero les había avisado que seguramente tendrían infiltrados, algo que lamentablemente sucedió” (...) “*Santa Cruz fue un espacio de reunión para ejercer la libertad en aquellos difíciles días en los que se corrían muy serios riesgos, ante tales actitudes en defensa de los derechos del hombre*” (...) (Fittipaldi, 1990: 70-73. El destacado es nuestro)

Podemos pensar, pues, que si en el relato institucional de comienzos de los 90 la iglesia se presentaba a sí misma como un espacio excepcional que durante la dictadura albergara a familiares de desaparecidos, a fines de la década siguiente ese relato volvió en forma de pregunta, y en soporte cinematográfico, para retrotraerse en su respuesta más allá de los años 70 y explicar —o mejor dicho, explicarse— las condiciones que hicieron posible que se reunieran en esta iglesia.

En efecto, si bien la película coloca la atención sobre los secuestros ocurridos en diciembre de 1977, su recorte temporal es mucho más extenso, abarcando parte de la historia de la Santa Cruz desde comienzos del siglo XX hasta el año 2007. A lo largo de ese periodo, la iglesia aparece como un lugar que, en distintos contextos y coyunturas históricas, funcionó como un “refugio” para diferentes acciones de “resistencia”. Así, por ejemplo, en la introducción del documental, donde se realiza un breve recorrido por la historia previa a los secuestros, se

---

<sup>134</sup> Entrevista con Mabel, op. cit.

señalan algunos “hitos” que colaboran en construir esa imagen de refugio. Mientras se muestran imágenes del interior y el exterior de la iglesia, una voz en *off* relata:

En 1919 [entran al templo] los obreros de los talleres metalúrgicos de Vasena, escapando de la represión en la Semana Trágica (...) [1966] Los confesionarios de estilo gótico se convierten en refugio de los estudiantes de la vecina Facultad de Filosofía y Letras apaleados por los bastones largos de la dictadura de Onganía (...) [1973] Exiliados chilenos piden refugio antes de partir a Europa (...) [Marzo de 1976] Mujeres y hombres piden ayuda para encontrar a sus familiares desaparecidos. [Julio de 1976] El padre Richards denuncia en un sermón el asesinato de los sacerdotes palotinos (...) [Octubre de 1976] Pérez Esquivel y el Movimiento Ecuuménico por los Derechos Humanos entran con la misa de las 19, se reúnen durante la noche y salen con la misa de las 7 (...) [Mayo de 1977] El padre Mateo Perdía abre las puertas a madres y familiares que se organizan en la búsqueda de sus desaparecidos (...)<sup>135</sup>

“Refugio” en tanto alberga, esconde, ayuda y protege a quienes se enfrentan a la represión política, pero también en tanto denuncia, se manifiesta y sienta posición al respecto. Ahora bien, esta imagen de la iglesia no sólo se proyecta hacia atrás, para llegar hasta comienzos del siglo XX, también lo hace hacia adelante, para explicar ya no “por qué pasó” en la Santa Cruz sino “por qué pasa”, es decir, por qué la iglesia sigue siendo refugio. Efectivamente, la última parte de la película, que se centra en la historia que sigue a los secuestros, aborda, entre otras cuestiones, las luchas sociales y políticas que la parroquia acompaña en el presente que narra la película. Así, por ejemplo, se suceden imágenes donde curas y laicos se encuentran en diferentes actividades realizadas en el barrio, cantando y/o celebrando misa en la calle, en una casa o en la puerta de un hospital, junto a *videographs* que señalan: “Terrenos recuperados por los vecinos para una plaza”, “Vecinos en lucha por una vivienda digna”, “Trabajadores en conflicto ex Hospital Francés”. Dar refugio, pues, también es movilizarse en el espacio público, apoyando a quienes reclaman mejores condiciones de vida.

Refugio y resistencia articulan, entonces, la historia de la Santa Cruz antes, durante y después de la dictadura, permitiendo explicar, en la perspectiva del *film*, por qué los familiares de desaparecidos encontraron en ella un lugar para reunirse y organizarse a mediados de los años 70. De esta manera, si en la narrativa de 1990 la iglesia aparecía como un “espacio de reunión” posible, excepcional, para la defensa de los derechos humanos, en la del 2009 se presentaba como un “refugio de resistencia”, ya no sólo en el pasado sino

---

<sup>135</sup> Extracto de “La Santa Cruz, refugio de resistencia”, Argentina, 2009.

también en el presente. Un cambio se producía, así, en la posición de la institución frente a los hechos que narra, moviéndose desde un lugar pasivo (aquél que ofrece un espacio) hacia un lugar más activo (aquél que refugia, en el sentido amplio que hemos apuntado).

Dicho esto, ¿cómo se explica este cambio de mirada que la iglesia realizara sobre sí misma? En primer lugar, podemos decir que, en los años que median entre la publicación del libro en 1990 y el estreno de la película en 2009, hubo un esfuerzo de reflexión por parte de la institución orientado a entender cuál fue su papel en la dictadura, lo que la llevó a reinterpretar su propia historia. Como señalamos, la pregunta que la película intentaba responder no era nueva, curas y laicos la venían planteando desde hacía por lo menos diez años atrás. Así, por ejemplo, al recordar lo sucedido en el 20º aniversario de los secuestros, Adolfo contaba: “Hay una pregunta que nos la hicimos a los 20 años ¿por qué en Santa Cruz? Y, bueno, Santa Cruz era una iglesia de puertas abiertas en aquella época”.<sup>136</sup> Algo semejante mencionaba el padre Bernardo cuando lo entrevistaron para la película: “Era la pregunta que nos hacíamos cuando fueron los 25 años [de los secuestros] ¿por qué pasó acá?”.<sup>137</sup> Pero esta pregunta que volvía a emerger una y otra vez, contribuyendo al trabajo de la memoria y, al mismo tiempo, siendo motivada por éste, implicaba pensarse no sólo en el pasado sino también en el presente. Como dijimos, preguntarse por qué pasó en la Santa Cruz también era preguntarse por qué sigue pasando, por qué la iglesia continúa siendo un “refugio de resistencia”.

¿Cómo construir, entonces, esa continuidad entre lo que la iglesia fue en el pasado y lo que es en el presente? Pues bien, para comprender esto hay que ir más allá de la Santa Cruz y observar nuevamente lo sucedido en el campo más amplio de las políticas de la memoria. Como señala Tahir (2017), durante la década del 90, los reclamos del movimiento de derechos humanos, si bien siguieron centrados en la búsqueda de verdad y justicia sobre los crímenes de la dictadura, también comenzaron a denunciar otras problemáticas que afectaban a la sociedad, planteándolas en términos de vulneración de derechos. De esta manera, en un contexto caracterizado por altos niveles de desigualdad económica y social, la ampliación del discurso vinculado a la defensa de los derechos humanos abrió un espacio para acoger nuevas demandas (el derecho al trabajo, la educación, la vivienda, etcétera) e interpelar a

---

<sup>136</sup> Entrevista con Perla y Adolfo, op. cit.

<sup>137</sup> Extracto de “Sentir la memoria de los peregrinos pasionistas: Padre Bernardo Hughes cp”, parroquia Santa Cruz.

nuevos sectores sociales (Rabotnikof, 2007). Así pues, retomando el análisis de Catoggio (2016), podemos decir que esta transformación en el uso social del concepto de derechos humanos, que desde los 90 dejó de estar asociado únicamente a las violaciones cometidas durante el terrorismo de Estado, permitió a la Santa Cruz construir una narrativa memorial que enlazaba la resistencia a la dictadura con otro tipo de resistencias, en el pasado más lejano (las huelgas obreras de principios del siglo XX) o más cercano (las movilizaciones estudiantiles de los años 60), pero fundamentalmente en el presente (las familias que reclaman una vivienda, los vecinos que piden más espacios públicos, los trabajadores que defienden su salario). Así, por ejemplo, en una publicación que la iglesia elaboró para conmemorar los 30 años de los secuestros, el padre Carlos señalaba:

En aquellos años de terrorismo de Estado pudimos ser Refugio (consuelo y amparo). Un espacio que ayudó a generar organización para luchar con lucidez. Un lugar de resistencia. Un espacio de oración y búsqueda de sentido para que el corazón de los que venían a nuestra casa no se cansa de luchar por la verdad, la justicia y la vida (...) Por eso, *aún después de este golpe terrible del 8 de diciembre del '77 esta casa sigue abierta*. 30 años después damos gracias a Dios porque a través de nuestras fragilidades e incoherencias *seguimos intentando ser un refugio abierto, para seguir luchando y resistiendo en defensa de los Derechos Humanos de ayer y de hoy* (Centro Nueva Tierra & Parroquia Santa Cruz, 2007: 8. El destacado es nuestro).

Como veremos a continuación, el debate existente por ese entonces al interior del movimiento de derechos humanos en torno a cómo posicionarse frente al Estado en el marco de una nueva gestión gubernamental y, particularmente, en lo que refiere a las violaciones a los derechos humanos cometidas en el presente, traerá no pocas tensiones y problemas dentro del grupo de actores. En el próximo apartado analizaremos esto, lo que interesa señalar aquí es que en la narrativa que la institución construyera sobre sí misma, y que la película colaboraría en cristalizar y a la vez difundir a un público más amplio, la imagen de “refugio de resistencia” le permitiría reinterpretar su pasado y a la vez dar sentido a su presente.

### **3.5. De tensiones y rupturas (2017)**

Como señalamos anteriormente, la anulación en el año 2003 de las leyes de Punto Final y de Obediencia Debida permitió la reapertura de las causas que habían quedado suspendidas durante su vigencia, entre ellas, la que investigaba los delitos cometidos en el CCD que

funcionó en la ESMA.<sup>138</sup> Los secuestros vinculados a la Iglesia Santa Cruz, que, como dijimos, ya habían sido tratados en el Juicio a las Juntas, fueron nuevamente juzgados durante el segundo y tercer juicio realizados dentro la denominada Megacausa ESMA.<sup>139</sup> De esta manera, en la sentencia dictada el 26 de octubre de 2011, el Tribunal Oral en lo Criminal Federal N° 5 de la Capital Federal condenó a cadena perpetua a Jorge Acosta, Alfredo Astiz, Antonio Pernías y otros miembros del GT 3.3.2 que operó en la ESMA, por ser coautores, entre otros casos, del secuestro, la tortura y el asesinato de los familiares y militantes desaparecidos en 1977. Con esta condena se daba por probado, a nivel judicial, que todos ellos fueron secuestrados entre el 8 y el 10 de diciembre de ese año, que estuvieron cautivos en la ESMA, que fueron torturados y posteriormente asesinados en los “vuelos de la muerte”.<sup>140</sup>

Seis años después, al concluir el tercer juicio, el mismo tribunal sentaría un precedente para futuras investigaciones sobre los delitos cometidos durante la última dictadura, condenando por primera vez a los pilotos de esos “vuelos”. En efecto, el 29 de noviembre de 2017, Mario Arrú y Alejandro D’Agostino, otrora integrantes de la Prefectura Naval Argentina, fueron condenados a cadena perpetua por encontrarlos culpables del asesinato de las personas secuestradas en diciembre de 1977. En este juicio, en el cual se reconstruyó la estructura montada por la Marina para llevar a cabo esta metodología de exterminio, se pudo establecer que las doce víctimas fueron “trasladadas” en un vuelo nocturno que tuvo lugar el 14 de diciembre, es decir, casi una semana después de los secuestros. El relevamiento realizado por el Ministerio Público Fiscal sobre los historiales de vuelos que la Prefectura registró entre 1976 y 1978 permitió determinar no sólo el día, la hora y el avión con el que se realizó ese “traslado”, sino también a quiénes lo pilotearon: Arrú, D’Agostino y otro

---

<sup>138</sup> La causa, iniciada el 15 de diciembre de 1983 ante el Consejo Supremo de las Fuerzas Armadas, pasó posteriormente al fuero civil y su trámite continuó ante la Cámara Nacional de Apelaciones. El 1° de septiembre de 2003 fue reabierto bajo el número 14.217/03 y desde entonces su instrucción está a cargo del Juzgado Nacional en lo Criminal y Correccional Federal N° 12, presidido por el juez Sergio Torres. Fuente: <https://www.cij.gov.ar/esma.html>

<sup>139</sup> Por su volumen, la causa fue dividida en varios expedientes y elevada a juicio en diferentes tramos. El primer juicio, iniciado en 2007, no llegó a término dado que su único imputado, Héctor Febres, fue encontrado muerto en su celda días antes de la lectura de la sentencia. El segundo, realizado entre 2009 y 2011, incluyó 86 casos y terminó con 16 condenados y 2 absueltos. En el tercero, que tuvo lugar entre 2012 y 2017, se investigaron los delitos cometidos contra 789 personas, concluyendo con la condena de 48 imputados y la absolución de 6. Actualmente, se encuentra en curso un cuarto juicio en el que se investigan 816 casos. Fuentes: Dossier “Megacausa ESMA. El juicio”, CELS, 2017; [https://www.espaciomemoria.ar/megacausa\\_esma/](https://www.espaciomemoria.ar/megacausa_esma/)

<sup>140</sup> Véase al respecto “Fundamentos de la sentencia...”, op. cit., pp. 962-1056 y 1982-2005.



prefecto, Enrique de Saint Georges, quien falleció durante la sustanciación del juicio. Podemos decir, entonces, que si el hallazgo de los restos de cinco de las doce víctimas aportó una prueba irrefutable sobre la existencia de los “vuelos de la muerte”, la identificación del vuelo en el que fueron asesinadas contribuyó a probarlos jurídicamente, dado que si bien los pilotos habían sido imputados por más casos sólo fueron condenados por estos doce.<sup>141</sup>

La condena que se dictó en octubre de 2011 fue recibida con mucha emoción no sólo por los familiares y amigos de las víctimas -varios de los cuales testificaron durante el juicio- sino también por los curas y laicos de la parroquia. Sin embargo, a diferencia de lo que sucediera en 2005, cuando se restituyeron los restos identificados por el EAAF, tras la finalización del juicio, las relaciones entre los actores que organizaban las conmemoraciones lejos de fortalecerse comenzaron a debilitarse. Pues bien, como veremos, otra era la situación del grupo en ese entonces y otro también el contexto social y político en el que se producía este acontecimiento.

Como señalan Andriotti Romanin y Tavano (2015), con excepción de la Asociación Madres de Plaza de Mayo, que desde muy temprano manifestó su apoyo al gobierno de Néstor Kirchner, en los comienzos de su gestión, la mayor parte de los organismos de derechos humanos se mostraron cautelosos, aunque recibieron positivamente las medidas que empezaban a tomarse con respecto al pasado dictatorial. Sin embargo, conforme avanzaba la administración de Kirchner, las divergencias se fueron acentuando entre las agrupaciones que tendían hacia la cooperación con el Estado y las que se mantenían en una posición de confrontación. Para las primeras, entre las que se encontraban la mayoría de las organizaciones de familiares (entre ellas, Madres LF, Abuelas, HIJOS, Hermanos<sup>142</sup>, Familiares), las políticas implementadas por Kirchner, sobre todo las vinculadas al reclamo de justicia, eran vistas como el reconocimiento oficial de las demandas históricas del movimiento de derechos humanos. En cambio, para otras agrupaciones, especialmente aquellas identificadas con organizaciones y partidos políticos de izquierda (AEDD, LADH,

---

<sup>141</sup> Fuentes: “Se han probado los vuelos de la muerte en la ESMA”, entrevista con la fiscal Mercedes Soiza Reilly, *La Retaguardia*, 30 de noviembre de 2017; “Hubo una industrialización del exterminio”, entrevista con el juez Daniel Obligado, *Página 12*, 3 de diciembre de 2017. Véase también Lewin (2017) y el dossier “Megacausa ESMA. El juicio”, op. cit.

<sup>142</sup> Hermanos de Desaparecidos por la Verdad y la Justicia.

Justicia Ya, Correpí<sup>143</sup>, entre otras nucleadas en EMVJ<sup>144</sup>), los avances en la materia, particularmente aquellos realizados en el plano judicial, no eran un logro de la gestión de Kirchner sino el fruto de la movilización popular. Sostenían que el gobierno utilizaba la causa del movimiento para distraer la atención sobre la ausencia de cambios estructurales en otras áreas sensibles, como la distribución de la riqueza o la violencia policial (Van Drunen, 2010). Estas disputas alcanzaron su climax en marzo de 2006, durante la conmemoración del 30° aniversario del último golpe de Estado, momento en el cual se hizo pública la fractura del movimiento.<sup>145</sup> Sin embargo, esta fragmentación dentro del movimiento de derechos humanos no fue un fenómeno aislado. Siguiendo a Van Drunen (2010) podemos decir que todo el campo de la protesta social se fue fragmentando crecientemente entre organizaciones que apoyaban al gobierno (con mayor o menor adhesión e identificación política) y aquellas que lo confrontaban.

En este contexto, como señala Barros (2017), una de las críticas más recurrentes que surgieron en torno a las relaciones entre el gobierno y algunas organizaciones de derechos humanos tenía como eje la figura de la cooptación política. Según la autora, desde el inicio de la gestión de Néstor Kirchner, su acercamiento al movimiento fue leído desde una clave interpretativa que identificaba intereses espurios por parte de su gobierno, en tanto, habiendo asumido con un porcentaje muy bajo de votos, necesitaba acumular un capital político que inicialmente no tenía. Desde esta perspectiva, compartida por algunas agrupaciones (EMVJ, principalmente), la contracara de la cooptación había sido la pérdida de autonomía e independencia por parte de las organizaciones que se identificaron con el gobierno. El resultado de ello había sido la politización, en un sentido partidario, de la lucha por los derechos humanos que, anclada en los crímenes de la dictadura, desatendía las demandas provenientes de otros actores sociales cuyos derechos continuaban siendo vulnerados.<sup>146</sup>

---

<sup>143</sup> Coordinadora contra la Represión Policial e Institucional

<sup>144</sup> Encuentro Memoria, Verdad y Justicia.

<sup>145</sup> Las disputas quedaron expuestas cuando algunas de las organizaciones más receptivas al gobierno abandonaron el palco en pleno acto. Meses después, el quiebre del movimiento se hizo aún más evidente en el momento en que, para reclamar la aparición con vida de Julio López, se realizaron dos marchas diferentes. Jorge Julio López, quien había sido víctima de desaparición forzada durante la dictadura, desapareció nuevamente el 18 de septiembre de 2006, un día antes que se dictara sentencia contra el ex represor, Miguel Etchecolatz, en el juicio en que López había declarado como víctima. A la fecha continúa desaparecido.

<sup>146</sup> Estas críticas, empero, no sólo emergieron dentro del movimiento de derechos humanos sino, como también señala Barros (2017), forman parte de una trama argumentativa que fue ganando terreno en otros sectores sociales, incluyendo opositores políticos, periodistas, intelectuales y académicos, en suma, actores que en ocasiones provenían de polos opuestos dentro del espectro político.

Así pues, según Andriotti Romanin (2011), hacia el 2011, momento en que Cristina Kirchner comenzaba a ejercer su segundo mandato, dentro del movimiento de derechos humanos podían distinguirse al menos tres posiciones en la relación con el gobierno. En primer lugar, estaban aquellas organizaciones fuertemente comprometidas e identificadas con el proyecto político kirchnerista, que apoyaban activamente las políticas estatales, más allá de las estrictamente referidas al pasado reciente (entre ellas, se destacaba la Asociación Madres de Plaza de Mayo). En segundo lugar, se encontraban algunos organismos que, si bien compartían una mirada positiva sobre las políticas de la memoria impulsadas a partir del 2003, se reservaban el derecho a cuestionar al gobierno en otras áreas si era necesario (Madres LF, APDH, CELS, entre otros). Por último, estaban las agrupaciones que se oponían y confrontaban con el gobierno, en tanto consideraban que sus políticas económicas y sociales eran anti populares (principalmente aquellas nucleadas en EMVJ).

Ahora bien, en la Iglesia Santa Cruz, las diferentes miradas y posicionamientos frente al gobierno se manifestaron abiertamente dentro del grupo de actores cuando, en el momento de organizar la conmemoración del 2011, algunos familiares de las víctimas propusieron invitar a Cristina Kirchner al acto homenaje que se realizaría ese 8 diciembre. El motivo principal de la invitación era realizar en su persona un reconocimiento a las políticas nacionales implementadas desde 2003 en adelante en lo que refiere a los crímenes de la última dictadura, particularmente, el impulso dado a la anulación de las leyes que impedían juzgar a sus responsables. Como cuenta Cecilia:

(...) nosotros queríamos invitar, [ya] se había muerto Néstor [Kirchner], queríamos invitar a Cristina porque el juicio de la ex Esma había metido presos [a los represores], pero no la queríamos invitar porque era la presidenta, porque compartíamos la política en general, la queríamos invitar específicamente por eso, porque... bueno, porque gracias a Néstor fueron posibles los juicios.<sup>147</sup>

Sin embargo, esta propuesta encontraba rechazo entre quienes veían en la invitación a la presidenta una forma de transformar la conmemoración en un evento partidario. Como señala el padre Carlos:

---

<sup>147</sup> Entrevista con Cecilia De Vincenti, Ciudad de Buenos Aires, 11 de agosto de 2018. Néstor Kirchner falleció el 27 de octubre de 2010, a los 60 años de edad, producto de paro cardíaco. En ese momento era diputado nacional, presidente del Partido Justicialista y secretario general de la Unión de Naciones Sudamericanas (Unasur), mientras su esposa ejercía su primer mandato presidencial.

A partir del 2011 [la situación] empieza a tensionarse con lo que pasó en muchos lugares... en las organizaciones populares, con el kirchnerismo que quería cooptar este espacio. Entonces algunos de los familiares querían porfiadamente que Cristina venga el 8 y nosotros les decíamos que no (...) [querían invitarla] porque se suponía que era un gobierno que desde el Estado había favorecido esta cuestión... Y nosotros decíamos: no es el Estado, es un pueblo que lucha y que genera esta dinámica y esto es político-partidario y por más que sea la figura de la presidenta... no nos parecía pertinente.<sup>148</sup>

La falta de acuerdo entre quienes adherían a la propuesta de invitar a Cristina Kirchner y quienes la rechazaban hizo que la iniciativa no se concretara, pero, además, tensionó las relaciones entre familiares y amigos de las víctimas, laicos y curas. Como recuerda Roxana: “(...) no nos poníamos de acuerdo en relación a si se invitaba a Cristina o no se [la] invitaba, se votó, ganó por la mayoría la invitación a Cristina, pero la iglesia igual dijo que no (...) a partir de ese momento empezaron todos los conflictos y los desentendimientos”.<sup>149</sup> Desde entonces, organizar las conmemoraciones de los 8 de diciembre se volvió una tarea cada vez más complicada. Por un lado, la presencia de funcionarios de alto rango (tales como Oscar Parrilli, Juan Manuel Abal Medina, Martín Fresneda, Teresa Parodi, entre otros), que eran invitados al evento por algunos familiares, provocaba malestar entre quienes querían mantener distancia con el gobierno y esto aumentaba la tensión dentro del grupo. Por el otro, las distintas miradas que se tenían sobre el presente hacían que fuera muy difícil consensuar el contenido del documento que se leía durante los actos. Mientras para algunos familiares, amigos y laicos, los gobiernos kirchneristas habían hecho suyas las consignas del movimiento de derechos humanos convirtiéndolas en política de Estado, a la vez que ampliado la base de los derechos sociales, para algunos curas y otros laicos de la parroquia, los avances en el tratamiento del pasado habían sido una conquista del pueblo y no un atributo del gobierno, y si bien se habían ampliado derechos, otros continuaban siendo vulnerados, de manera que era necesario denunciarlos.

Esta situación hizo crisis en la organización del acto del 2014, en el cual, ante la imposibilidad de llegar a un acuerdo, se presentaron dos documentos. Así, por un lado, en el texto que leyeron integrantes de la parroquia, luego de referirse a los secuestros, se señalaba lo siguiente:

---

<sup>148</sup> Entrevista con Carlos, op. cit.

<sup>149</sup> Entrevista con Roxana, op. cit.

(...) Los pueblos hacen memoria para seguir afianzando su identidad, para ver más claramente quiénes son y qué viven, para afrontar los nuevos desafíos de la historia. Como comunidad de la parroquia Santa Cruz, como misioneros pasionistas, somos testigos, acompañamos y celebramos los pasos dados en la explicitación de la justicia especialmente en la Megacausa ESMA (...) Somos testigos, acompañamos y celebramos los juicios por el asesinato de Angelelli, de los palotinos y de tantos otros (...) Somos testigos, acompañamos y celebramos la recuperación de los 116 nietos (...) Hacer memoria nos conecta también con los distintos gritos de los Crucificados de hoy, que brotan desde las entrañas de la humanidad y de la tierra, pidiendo, reclamando y exigiendo respuestas nuevas (...) Queremos junto a los pueblos originarios hacernos eco del grito que reclama que la tierra les pertenece (...) Queremos junto con las madres del dolor, las de los jóvenes torturados en las cárceles y en los barrios, decir Basta! (...) Queremos junto con las organizaciones de Chubut, Catamarca, Neuquén, Salta y tantos otros resistir la agresión que sufre nuestra madre tierra a causa de la megaminería a cielo abierto, la contaminación de los ríos y el aire, la tala indiscriminada y el monocultivo (...) Estos rostros, estos nombres, estas historias de hoy, las reconocemos a la luz de la antorcha que nos dejaron los 12 [secuestrados] y los 30.000 [desaparecidos], para que todos podamos gozar una vida con igualdad de posibilidades y sigamos luchando por los derechos humanos.<sup>150</sup>

El documento reconocía, por un lado, los logros en materia de justicia y otros avances realizados con respecto a las violaciones a los derechos humanos cometidas durante la dictadura. Por el otro, denunciaba y reclamaba por la defensa de los derechos vulnerados en el presente. En ninguno de los dos casos mencionaba directamente al Estado o al gobierno. Por su parte, el documento que en ese mismo acto leyeron familiares y amigos de las víctimas, luego de relatar los hechos que se conmemoraban, se enfocaba en reconocer la actuación del gobierno nacional en la implementación de políticas públicas de la memoria, particularmente en lo que refiere a la reapertura de las causas por delitos de lesa humanidad:

(...) Y arribamos al 2003, luego de la terrible crisis del 2001, donde nuestro pueblo volvió a dar la vida de sus militantes y nos encontramos con un hombre que nos decía: "Vengo a proponerles un sueño", "No voy a dejar mis convicciones en la puerta de la casa de Gobierno", "Soy parte de una generación diezmada" y ese hombre, Néstor Kirchner, convirtió todos nuestros años de lucha en política de Estado y terminó con las leyes de impunidad, reivindicó desde el Estado la lucha de nuestros compañeros y abrió la puerta de la Justicia. Esta política es continuada hoy por nuestra Presidenta Cristina Fernández de Kirchner. Esta política de Memoria, Verdad y Justicia es la base que hace posible que todos los días podamos seguir ampliando derechos y reivindicando consignas que fueron banderas de los 30.000. Nosotros, los familiares de los 12, logramos la justicia ya que en el año 2011 se condenó a cadena perpetua al grupo de tareas que los secuestró y los asesinó y hoy se está juzgando a los que en un vuelo del 14 de diciembre fueron los brazos ejecutores de esa horrenda metodología de

---

<sup>150</sup> Extractos del documento leído por el padre Carlos y Sabina en el acto homenaje del 2014.

exterminio. Múltiples juicios se llevaron y se llevan a cabo a lo ancho y largo del país (...)<sup>151</sup>

Estas diferentes miradas que se tenían sobre el contexto social y político se traducían en desacuerdos cada vez mayores sobre la forma y el contenido de las conmemoraciones, más allá del objetivo común de homenajear a quienes fueron secuestrados. Por un lado, para los curas y algunos laicos de la parroquia, las conmemoraciones, si bien tenían por objeto recordar lo sucedido en el pasado, debían servir principalmente para pensar el presente y denunciar los problemas que la sociedad atravesaba en el momento en que se conmemoraba. Por el otro, para algunos familiares y amigos de las víctimas y otros laicos de la iglesia, los aniversarios de los 8 de diciembre debían concentrarse en los hechos a conmemorar y en la situación que atravesaban, en cada coyuntura histórica, las políticas vinculadas a las demandas de memoria, verdad y justicia. No descartaban señalar otras problemáticas, pero rechazaban la idea de focalizar en reclamos puntuales que se alejaban del motivo principal del evento.<sup>152</sup>

Las prolongadas y numerosas discusiones que implicaba la organización conjunta de los homenajes fueron tensando y debilitando las relaciones hasta provocar la ruptura del grupo de actores y, con ello también, la salida de la iglesia de algunos laicos involucrados en el trabajo de la memoria, entre ellos, Perla, Adolfo y Rosa. La conflictividad que supuso la organización de la conmemoración del 2014, en la que se leyeron dos documentos, hizo que al año siguiente la parroquia decidiera retirarse de la organización del acto y comenzara a realizar la misa de manera independiente de éste. De este modo, a partir del 2015 la misa pasó a celebrarse por la mañana, mientras que el acto siguió realizándose a la tarde.

La ruptura dio lugar a una reconfiguración de la trama de relaciones entre los actores que se encargaban de organizar las conmemoraciones, lo cual produjo nuevos agrupamientos. Por un lado, los curas y laicos de la iglesia continuaron realizando la misa, convocando para ello –de manera “ad hoc”– a los distintos grupos y áreas de la parroquia. A comienzos del 2015

---

<sup>151</sup> Extracto del documento leído por Mabel y Cecilia en el acto homenaje del 2014.

<sup>152</sup> Disputas de este tipo surgieron, a nivel nacional, en torno a las conmemoraciones del último golpe de Estado. Desde 1996, las marchas que se realizan cada 24 de Marzo se han vuelto cada vez más heterogéneas y mutisectoriales, a partir de la participación creciente de diversas organizaciones sociales y políticas, además de las que han integrado históricamente el movimiento de derechos humanos. A través de los años, y sobre todo a partir del 2003, las diferencias se fueron acentuando entre las agrupaciones que querían concentrar la conmemoración en las demandas relativas al pasado reciente y aquellas que querían usar el día para la protesta social más general (Van Drunen, 2010).

el padre Carlos fue nombrado Provincial de la congregación y en su reemplazo asumió Francisco. De esta manera, las misas comenzaron a ser celebradas por el nuevo párroco, con la colaboración del padre Marcelo, quien por ese entonces ya formaba parte del equipo de trabajo de la Santa Cruz. Por otro lado, el acto homenaje pasó a ser organizado por algunos familiares y amigos de las víctimas (Mabel, Cristina –con sus respectivos esposos, Héctor y Roberto-, Cecilia) y los laicos que se retiraron de la parroquia. A partir del 2016, también se sumaría Carlos, el hermano de Patricia Oviedo, junto a su esposa Lucía. Ana María, Roxana y Sabina, si bien continuaron asistiendo a las conmemoraciones, dejaron de participar en la organización de las mismas. Por último, frente a la ruptura, los organismos y referentes del movimiento de derechos humanos que asistían regularmente a los homenajes de los 8 de diciembre se posicionaron en función de sus afinidades políticas y/o personales. Así, por ejemplo, Adolfo Pérez Esquivel y Nora Cortiñas continuaron asistiendo a las misas pero dejaron de ir al acto. Por su parte, Taty Almeida, Enriqueta Maroni y la mayoría de las Madres LF comenzaron a participar solamente del acto.

Para los familiares, amigos y laicos que tomaron a su cargo la realización del acto, el distanciamiento con la iglesia los llevó a la necesidad de nuclearse bajo alguna forma de organización que les permitiera, entre otras cosas, gestionar recursos y financiamiento para la actividad, a la vez que firmar documentos y convocatorias. De esta manera, en el 2015 formaron una asociación civil bajo el nombre de “Familiares y Compañeros de los 12 de la Santa Cruz” e iniciaron los trámites para obtener la personería jurídica. En poco tiempo, ampliaron sus actividades hacia otros temas vinculados a la memoria y la defensa de los derechos humanos.<sup>153</sup> Actualmente, la Asociación está compuesta por una comisión directiva y aproximadamente 30 adherentes.

Si bien, como mencionamos, el acto siguió realizándose por la tarde, pasó en cambio a hacerse sobre la calle, frente a la iglesia, y ya no en el Calvario, como se venía haciendo desde 1997. Esta decisión se debió no sólo a una mayor necesidad de espacio, dada la cantidad de gente que asistía a la actividad –como dijimos, cada vez mayor desde que se

---

<sup>153</sup> En el 2015, junto con otras agrupaciones, formaron la Mesa Nacional de Organismos de Derechos Humanos (integrada por Madres LF, Abuelas, H.I.J.O.S., Familiares, APDH, MEDH, CELS, LADH, entre otros) y en el 2017 participaron en la creación del Observatorio para la Defensa de los Derechos Humanos de la Comuna 3 de la Ciudad de Buenos Aires. Esta entidad reúne a organizaciones de derechos humanos, sindicales, culturales, sociales, políticas y estudiantiles que trabajan dentro del territorio de la comuna, en los barrios porteños de San Cristóbal y Balvanera.

restituyeron los restos-, sino también en función del nuevo contexto político nacional que se presentaba con el cambio de gobierno producido en diciembre de 2015. En efecto, frente a la llegada de Mauricio Macri (Alianza Cambiemos) a la presidencia, los organismos de derechos humanos adoptaron una posición defensiva que se expresó, entre otras cosas, en una mayor presencia en el espacio público.<sup>154</sup> Como señala Barros (2017), las críticas que el líder de Cambiemos había vertido durante su campaña electoral, denunciando un “abuso” o “exceso” de pasado en el tratamiento gubernamental de los derechos humanos, se tradujeron, una vez iniciada su gestión, en un reordenamiento de las prioridades del área. Esto implicó, entre otras cosas, una caída abrupta del presupuesto y un recorte importante del personal afectado a las políticas de la memoria, particularmente en las oficinas que tenían a su cargo el seguimiento de causas de lesa humanidad (Romanin & Tavano, 2015). En este contexto, la Asociación de Familiares y Compañeros decidió realizar los actos en la calle, como una forma de darle mayor visibilidad a la actividad. Con todo, en un clima de relaciones tensas y conflictivas, tanto el cambio de horario de la misa como el cambio de lugar del acto permitían diferenciar ambas instancias del homenaje y por ende también a quienes las organizaban.

Ahora bien, las diferencias políticas existentes entre familiares, amigos, laicos y curas no trascendieron más allá del círculo de relaciones cercanas sino hasta el año 2017, momento en que quedaron expuestas públicamente, al conmemorarse el 40° aniversario de los secuestros. Ese año, luego de reiteradas invitaciones, Cristina Kirchner, quien en ese entonces acababa de ser elegida como senadora nacional, finalmente asistió al acto del 8 de diciembre. Su participación no había sido anunciada en la convocatoria dado que se decidió a último momento, en el marco de una coyuntura política particular, puesto que dos días antes se había emitido una orden de desafuero y detención preventiva en su contra.<sup>155</sup> Así pues, de manera sorpresiva, Cristina se hizo presente hacia la mitad del acto y el público estalló en gritos y aplausos. La ex presidenta se sentó en primera fila, de frente al escenario, junto a las Madres, los familiares y los invitados, entre los que se encontraban varios ex funcionarios de su

---

<sup>154</sup> Así, por ejemplo, la Asociación Madres de Plaza de Mayo que, desde el 2006, había dejado de realizar las Marchas de la Resistencia en tanto “el enemigo ya no estaba dentro de la Casa Rosada”, en diciembre de 2015, a penas asumió el nuevo gobierno, volvió a marchar.

<sup>155</sup> La orden la había emitido el entonces juez federal, Claudio Bonadío, en el marco de la causa que investiga el memorándum firmado en el 2013 entre Argentina e Irán, en el que ambos países acordaban cooperar mutuamente para el esclarecimiento del atentado terrorista perpetrado el 18 de enero de 1994 contra la sede de la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA) en Buenos Aires.



gobierno. Los canales de televisión comenzaron a llegar a la iglesia y, a medida que las imágenes del evento se difundían por redes sociales, radios y noticieros, más personas se fueron acercando al acto (la prensa calculó la presencia de 1000 asistentes). Aunque el público lo pedía, la ex mandataria no subió a hablar al escenario ni conversó con la prensa, simplemente observó el acto. Al finalizar el evento, acompañada por las Madres, los familiares y los invitados, se dirigió al jardín de la iglesia para realizar una ofrenda floral en las tumbas de Esther, Mary, Ángela y Léonie, como dijimos, una práctica que se realiza sistemáticamente al finalizar cada acto del 8 de diciembre. Tras eso, y en medio de una multitud que intentaba acercarse para saludarla o sacarse una foto, se retiró del lugar.

La imágenes de la participación de la ex presidenta en el acto homenaje circularon ampliamente por las redes sociales y los principales diarios y canales de televisión del país, tanto en el momento en que transcurría el evento como al día siguiente. Varios medios de prensa que cubrieron la actividad difundieron la noticia señalando la presencia de Cristina Kirchner en “una misa realizada en la Iglesia Santa Cruz”.<sup>156</sup> Pocas horas después de terminado el acto, un comunicado firmado por la parroquia circuló a través de correos electrónicos, grupos de *whatsapp* y algunos medios gráficos.<sup>157</sup> El documento desmentía las afirmaciones de la prensa, aclarando que no se trató de una misa sino de un acto organizado por algunos familiares de las víctimas, en el cual “no había ningún Sacerdote Pasionista presente”.<sup>158</sup> Además, indicaba que el acto se realizó en la calle –y no dentro del templo- con ingreso al lugar donde se encuentran las tumbas. Por último, señalaba que: “La comunidad de la Iglesia Santa Cruz celebró LA MISA en el día de Inmaculada Concepción honrando la Vida de María y de los 12, por la mañana a las 11hs, como se había anunciado”.<sup>159</sup> De esta

---

<sup>156</sup> “Cristina participó del homenaje a víctimas de la dictadura en la Iglesia de la Santa Cruz”, *Diario Popular*, 8 de diciembre de 2017; “El pedido de detención contra la ex presidenta. El acampe en Plaza de Mayo terminó con una misa con Cristina Kirchner”, *Clarín*, 8 de diciembre de 2017; “Iglesia de la Santa Cruz. Tras el pedido de desafuero, Cristina Kirchner fue a una misa con Madres de Plaza de Mayo”, *Clarín*, 8 de diciembre de 2017; “Tras el pedido de detención, Cristina participó de una misa con Madres de Plaza de Mayo”, *Ámbito Financiero*, 8 de diciembre de 2017; “Cristina, en la Iglesia Santa Cruz”, transmisión en vivo del programa *Telefé Noticias*, 8 de diciembre de 2017; “Cristina participa en misa en la Iglesia Santa Cruz. Tras pedido de desafuero y detención de Bonadío”, transmisión en vivo del canal *C5N*, 8 de diciembre de 2017; “Tras pedido de desafuero y detención. Cristina Fernández participa de una misa”, transmisión en vivo del canal *A24*, 8 de diciembre de 2017.

<sup>157</sup> “Tras el pedido de detención, Cristina Kirchner asistió a un homenaje a víctimas de la dictadura”, *Infobae*, 8 de diciembre de 2017; “Precisiones de los pasionistas sobre un acto en la iglesia Santa Cruz”, *AICA*, 9 de diciembre de 2017.

<sup>158</sup> Extracto del documento difundido el 8 de diciembre de 2017. Las mayúsculas son del original.

<sup>159</sup> Ídem. El énfasis es del original.

manera, la iglesia marcaba distancia con respecto a la figura de Cristina Kirchner y, al mismo tiempo, dejaba asentada la distinción entre el acto y la misa y, particularmente, entre quienes organizaban cada una de esas actividades.



Cristina Kirchner en el acto homenaje del 8 de diciembre de 2017.  
Foto: [Facebook \(FB\) Mónica Hasenberg](#)



Cristina Kirchner colocando rosas en las tumbas de Esther, Mary, Ángela y Léonie.  
Foto: [FB ES Fotografia](#)

Actualmente, las relaciones entre familiares y amigos de las víctimas, curas y laicos de la parroquia son un poco diferentes. A comienzos de 2018, el padre Marcelo asumió como párroco, en reemplazo de Francisco. El recambio de autoridades y la presencia al frente de la parroquia de un cura que permaneció ajeno a los conflictos de los últimos años motivó a los familiares, amigos y laicos nucleados en la Asociación a acercarse nuevamente a la iglesia, en un intento por recomponer los vínculos con la institución. La actitud fue bien recibida y aunque la misa y el acto se siguen organizando y realizando de manera independiente, otras actividades comenzaron a proyectarse de manera conjunta.

### **3.6. Consideraciones finales**

Retomando lo trabajado en este capítulo y en el anterior, podemos decir que el proceso de constitución de la Iglesia Santa Cruz como lugar de la memoria sobre la última dictadura estuvo marcado por una serie de momentos en los que se pueden reconocer ya sea continuidades, rupturas o virajes en las prácticas, los discursos y/o las relaciones tejidas entre los actores intervinientes. En primer lugar, podemos señalar un momento inicial o de “emergencia” de un trabajo de la memoria en torno a los secuestros, que comenzó a desarrollarse a partir del primer aniversario de estos hechos (1978), y que consistía fundamentalmente en la práctica de nombrar a las víctimas en el marco de una ceremonia religiosa. Nos referimos, pues, a las misas que se celebraban los 8 de diciembre, en las que participaban curas y laicos de la parroquia, organismos de derechos humanos y algunos familiares y amigos de las víctimas que, de ese modo, tomaron contacto con la institución.

Luego, podemos hablar de un momento de “despliegue”, donde esas acciones de recuerdo, realizadas hasta entonces de manera íntima, discreta y subterránea, cobraron mayor impulso, organización y visibilidad al conmemorarse el 20º aniversario de los secuestros (1997). Como dijimos, ello se expresó en varias direcciones, a saber: en la producción de una primera marca de la memoria; en la inclusión del acto y la procesión, además de la misa, como instancias específicas de las conmemoraciones; en su difusión a través de la prensa; en la conformación de equipos de trabajo para la organización de las mismas; y en un cambio de posición de los familiares de las víctimas, varios de los cuales comenzaron a participar activamente en la preparación de las actividades.

En tercer lugar, podemos referirnos a un momento de “consolidación” de ese trabajo de la memoria, a raíz del impacto que tuvo en la Santa Cruz la restitución, en el año 2005, de los restos mortales de Azucena Villaflor, Mary Ponce, Esther Ballestrino, Ángela Auad y Léonie Duquet. Como señalamos, en torno a este acontecimiento se consolidó la estructura bajo la cual se organizaban las conmemoraciones (los llamados equipos “ad hoc”), a la vez que terminó de conformarse aquello que definimos como el “grupo de actores” que tomaron a su cargo la preparación de los homenajes. Dijimos, también, que esta consolidación del trabajo memorial y la visibilidad pública que la iglesia alcanzó a partir de la identificación de los restos contribuyeron al desarrollo de nuevas iniciativas memoriales, entre ellas, la producción de una película.

A continuación, entonces, podemos señalar un momento de “cristalización” de los discursos elaborados en la Santa Cruz en torno al pasado reciente. En efecto, a partir del análisis del *film* “La Santa Cruz, refugio de resistencia”, estrenado en el año 2009, observamos el modo en que esta película colaboró en cristalizar una narrativa memorial centrada en la resistencia a la dictadura y el lugar que la iglesia ocupó en ese proceso. Vimos también que esta narrativa, resultado de un trabajo de elaboración realizado por distintos actores vinculados a la institución, le permitió a la iglesia reinterpretar su historia y a la vez otorgar sentido a su presente.

Por último, podemos hablar de un momento de “ruptura” de la trama de relaciones existentes entre los actores involucrados en el trabajo de la memoria, lo que dio lugar a nuevos agrupamientos, así como también a una reconfiguración de las prácticas memoriales desarrolladas en la iglesia. Como analizamos, las distintas miradas que se tenían sobre el presente, y particularmente sobre los gobiernos kirchneristas, fueron tensando y debilitando los vínculos hasta provocar, en 2015, la ruptura del grupo de actores y, con ello, la separación del acto y la misa que, a partir de entonces, comenzaron a realizarse de manera independiente. Observamos, a su vez, el modo en que esas diferencias políticas y estas divisiones quedaron expuestas públicamente al conmemorarse, en 2017, el 40° aniversario de los secuestros.

Con todo, esta periodización que hemos construido en base a la investigación realizada no pretende dar cuenta de un proceso completo, finito, acabado. Por el contrario, consideramos que, como lugar de la memoria, la Iglesia Santa Cruz estará sujeta a nuevas configuraciones,

en tanto y en cuanto existan actores que la signifiquen como tal y construyan memorias en ella y a partir de ella.

## **CAPÍTULO 4. Las marcas de la memoria. Inscripciones políticas, religiosas y patrimoniales**

### **4.1. Introducción**

Parte del trabajo de la memoria realizado hasta el momento en la Iglesia Santa Cruz en torno a los secuestros de 1977 ha consistido en la producción de un cierto número de marcas, que van desde placas y baldosas hasta murales y carteles, pasando por la creación de un sitio fúnebre donde se encuentran las sepulturas de cuatro de las cinco víctimas identificadas por el EAAF. A partir de un relevamiento de las distintas intervenciones realizadas en la iglesia desde 1997 en adelante, en este capítulo proponemos describir y analizar los usos y representaciones que esas marcas inscriben en el espacio público, los sentidos e intenciones a partir de las cuales fueron producidas y, en algunos casos, las tensiones y discusiones que suscitó su construcción entre los actores que participaron de esos procesos de marcación.

Concebidas en su mayoría de manera independiente, construidas en distintos años, contextos y coyunturas históricas –y, a veces también, por diferentes actores-, estas marcas se ubican de manera dispersa dentro y fuera del templo, así como en otros espacios de la llamada Manzana Santa Cruz. Dentro del conjunto, aquí abordaremos específicamente tres intervenciones que nos permitirán analizar con mayor profundidad algunos aspectos del proceso memorial que hemos descrito en los capítulos 2 y 3.

En primer lugar, observaremos la “baldosa por la memoria” emplazada a fines de 2005 en la vereda del templo –vale decir, una de las primeras de su tipo-, cuyo análisis posibilitará echar luz sobre algunas tensiones que atraviesan la construcción del recuerdo de las víctimas de los secuestros; tensiones que, veremos, exceden el trabajo de la memoria que se desarrolla en la iglesia. En segundo lugar, nos detendremos en el análisis de las marcas que se encuentran dentro del templo. Nos referimos a una serie de carteles colocados en el año 2008, que recuerdan a los doce secuestrados y los relacionan con figuras emblemáticas del clero que también fueron víctimas de la represión. Veremos, pues, que apelando a la categoría religiosa de la “pasión”, los miembros de la Santa Cruz instalaron en el templo aquello que definiremos como una “iconografía memorial” propia, esto es, un conjunto de imágenes que evocan el recuerdo de quienes se han convertido en sus referentes religiosos y políticos. Por

último, abordaremos la construcción del llamado Solar de la Memoria, un sitio fúnebre ubicado en el jardín exterior de la iglesia donde en el año 2005 fueron sepultados los restos de Esther Ballestrino, Mary Ponce, Ángela Auad y Léonie Duquet. Diez años después, el lugar fue reconvertido en un memorial que recuerda y rinde homenaje a las doce víctimas. Con respecto a él analizaremos, por un lado, algunas tensiones y discusiones vinculadas tanto a su construcción como a sus usos; por el otro, indagaremos de qué manera la presencia de los cuerpos y la creación de este memorial colaboran en la inscripción simbólica y material de representaciones sobre la violencia dictatorial y la resistencia a esa violencia.

#### **4.2. La baldosa por la memoria**

La primera marca que analizaremos no fue producida por el grupo de actores encargado de organizar las conmemoraciones de los 8 de diciembre, sino por un colectivo de personas externo a la Iglesia Santa Cruz, aunque fuertemente vinculado a ella. Se trata de una baldosa colocada en el año 2005 por la agrupación barrial Vecinos de San Cristóbal contra la Impunidad, integrante de la Coordinadora Barrios por Memoria y Justicia. Esta marca, que recuerda a las doce personas secuestradas en 1977, se encuentra sobre la vereda del templo, en la intersección de las calles Urquiza y Estados Unidos. Veamos, en primer lugar, cómo surgió la propuesta para luego centrarnos en el análisis de la baldosa.

Vecinos de San Cristóbal contra la Impunidad (Vecinos en adelante) empezó a conformarse en 1997 a partir de un escrache realizado al represor Héctor Vergés, quien en ese momento vivía en el barrio. A partir de allí –y, sobre todo, desde los años 2000 y 2001– algunos vecinos de la zona, en su mayoría sobrevivientes de la dictadura y militantes políticos, comenzaron a realizar un trabajo territorial que tenía entre sus objetivos construir una nómina de los desaparecidos vinculados al barrio, reconstruir sus historias de vida y realizar algún tipo de homenaje. Este trabajo, vale señalar, era común a otros grupos o comisiones de memoria que para ese entonces se habían formado en los barrios de la Ciudad de Buenos Aires, como parte de un fenómeno más general, visible desde mediados de la década del 90, que Van Drunen (2010) caracteriza como de “descentralización de la memoria”. Esto es, la proliferación de actividades de denuncia, recuerdo y homenaje en espacios locales, como los barrios, y ya no sólo en el epicentro geográfico y político de la

ciudad: la Plaza de Mayo.<sup>160</sup> Asimismo, este tipo de iniciativas eran expresión de ciertas transformaciones operadas en los modos de homenajear a los desaparecidos. Nos referimos a los cambios experimentados hacia fines de los años 90 en las formas de construcción y transmisión de las memorias sobre el pasado reciente que, en muchos casos, desplazaron el *locus* del recuerdo desde el sufrimiento padecido por las víctimas hacia sus historias de vida, sus trayectorias y/o experiencias políticas.<sup>161</sup>

Una de las primeras actividades que Vecinos realizó en San Cristóbal fue la colocación, en el año 2004, de una serie de árboles y placas sobre la Avenida San Juan, en recuerdo de las víctimas identificadas con el barrio. Como parte de esa actividad, en la que también participó la Iglesia Santa Cruz, se colocó un jacarandá y una placa por cada uno de los secuestrados en diciembre de 1977. El vínculo entre Vecinos y la iglesia era muy cercano en ese entonces, dado que algunos integrantes de la agrupación también formaban parte de los equipos de trabajo de la parroquia. Así, por ejemplo, Liliana Santochi, a quien ya hemos mencionado en el capítulo 3, fue miembro de Vecinos y a la vez integró el Equipo de Derechos Humanos de la Santa Cruz. Por otra parte, la agrupación se reunió varias veces en la iglesia, donde confeccionó muchas de las baldosas que se colocaron en el barrio.<sup>162</sup>

A mediados de 2005, entre las actividades preparatorias del trigésimo aniversario del último golpe de Estado, algunos grupos que venían realizando un trabajo memorial en diferentes lugares de la ciudad comenzaron a proyectar la colocación de baldosones conmemorativos de los desaparecidos de cada barrio, naciendo de esta manera las llamadas “baldosas por la memoria”. A fines de ese año, en torno a este proyecto común se conformó la Coordinadora Barrios por Memoria y Justicia que, desde entonces, nuclea a las distintas comisiones de memoria. Entre las primeras baldosas que se instalaron en la ciudad se encuentra justamente la que fue emplazada por Vecinos en la esquina de la Iglesia Santa

---

<sup>160</sup> En algunos casos, estas comisiones de memoria motorizaron o formaron parte de las movilizaciones que asociaciones barriales, políticas y de derechos humanos realizaron en pos de la recuperación de los lugares donde funcionaron CCDs. Así, por ejemplo, Vecinos fue una de las organizaciones impulsoras de la expropiación y refuncionalización como sitio de memoria del edificio donde funcionó el CCD conocido como “Virrey Cevallos”, dependiente de la Fuerza Aérea.

<sup>161</sup> Esto debe comprenderse en el marco de un proceso memorial más amplio vinculado al estado público que adquirieron, entre mediados y finales de la década, los discursos sobre la militancia política de los años 70, a través de la publicación de trabajos, fundamentalmente de tipo testimonial, que pusieron en tensión la mirada instituida sobre los desaparecidos como “víctimas inocentes” (Altamirano, 2007; Crenzel, 2008; Jelin, 2013b; Vezzetti, 2009).

<sup>162</sup> Entrevista con Sara Pastorino, referente de Vecinos, Ciudad de Buenos Aires, 24 de octubre de 2018.



Cruz. Así, el 2 de diciembre de 2005, junto a familiares y amigos de las víctimas, curas y laicos de la parroquia, se realizó el acto de colocación, ocasión en la que además se anunció públicamente la creación de la Coordinadora.

Las baldosas son rectángulos de cemento, confeccionados y decorados de manera artesanal, que se colocan en la vía pública para indicar los lugares donde vivieron, trabajaron, estudiaron, militaron, fueron secuestrados y/o asesinados aquellos que, en función de estos mismos criterios, son incluidos en las nóminas de los desaparecidos o asesinados de cada barrio (Bettanin & Schenquer, 2015). Por lo general, contienen un mismo texto que indica el nombre y apellido de la persona a homenajear, su condición de “militante popular detenido-desaparecido/ asesinado por el terrorismo de Estado”, la fecha de su desaparición o asesinato y la firma de “Barrios por Memoria y Justicia” que identifica a la Coordinadora. Estas marcas, además, se complementan con la publicación de libros en los que se narran las historias de vida de los homenajeados.

Las baldosas suelen colocarse a demanda de los familiares de las víctimas o por iniciativa de las comisiones de memoria que promueven y realizan este tipo de homenajes. Como ya señalamos, en el caso de la baldosa colocada en la Iglesia Santa Cruz, la propuesta surgió de la propia organización barrial. En efecto, los vínculos previamente existentes entre Vecinos y la iglesia fue lo que los llevó a elegirla como sitio para emplazar la primera baldosa del barrio, a partir de lo cual contactaron a los familiares.



Baldosa colocada en la vereda de la Iglesia Santa Cruz. Foto propia (2013)

Ahora bien, ¿cuáles son los significados que esta marca comporta? Más precisamente, ¿qué representaciones sobre los secuestros y las víctimas contribuye a visibilizar y materializar? Señalemos, primeramente, el texto que lleva inscripto la baldosa: “*Aquí secuestraron a 12 compañeros militantes populares/ detenidos-desaparecidos por el terrorismo de Estado/ 8-12-77/ Barrios por Memoria y Justicia*”. Luego, en el libro que acompañó la colocación de esta y otras baldosas, al reseñar los acontecimientos en cuestión, se menciona lo siguiente: “El 8 de diciembre de 1977 *un grupo de madres, familiares y dos religiosas fue secuestrado* en la Iglesia Santa Cruz, en un operativo a cargo de la Marina (...) *El grupo se había reunido en esa iglesia para juntar fondos para una solicitada que sería publicada al día siguiente pidiendo por sus familiares detenidos-desaparecidos*” (Vecinos de San Cristóbal contra la Impunidad, 2008: 58-59. El destacado es nuestro). Tomados en conjunto ambos textos sugieren al menos dos cosas. En primer lugar, que los secuestros ocurrieron en un único día y sitio, es decir, el 8 de diciembre en la Iglesia Santa Cruz. En segundo lugar, que las víctimas constituían un grupo y que ese grupo se había encontrado en la iglesia para realizar una acción de reclamo por los desaparecidos. Ciertamente, más que el lugar y la fecha de secuestro, fue la militancia en la iglesia –entendiendo por ello la participación en las reuniones que se realizaban para organizar la denuncia de las desapariciones- el criterio sobre el cual descansó la confección de la baldosa y, más en general, la inclusión de las víctimas en la nómina de detenidos-desaparecidos del barrio de San Cristóbal.<sup>163</sup>

---

<sup>163</sup> Entrevista con Sara, op. cit.



Vista de la baldosa desde la esquina de la iglesia. Foto propia (2013)

Podemos decir, pues, que tanto el contenido de la marca como algunos de los criterios que guiaron su construcción condensan los elementos centrales que componen la narrativa memorial frecuentemente evocada en torno a este caso. Nos referimos, por un lado, a la idea de que todas las personas secuestradas en diciembre de 1977 participaban de las reuniones que se realizaban en la Santa Cruz y, por tanto, formaban parte de un mismo grupo o bien – como otra versión de la misma idea- constituían un grupo en sí mismo, esto es, un grupo que “preexistía” al hecho represivo. Por otro lado, a la afirmación de que todas las víctimas fueron secuestradas en la iglesia.<sup>164</sup> Efectivamente, estas ideas cuentan con una amplia circulación social y aparecen con frecuencia en artículos de prensa, sitios de internet, libros testimoniales y/o periodísticos (Gasparini, 1986; Rosenberg, 1998; Seoane & Muleiro, 2001), documentos o materiales de difusión producidos por organismos de derechos humanos y agencias estatales, entre otras producciones.<sup>165</sup> Ambas son el resultado de una construcción colectiva

---

<sup>164</sup> Respecto de otros elementos de esta narrativa véase el trabajo de Catoggio y Feld (2020).

<sup>165</sup> Véase por ejemplo: “Los 12 de la Santa Cruz”, *Revista Haroldo*, 9 de diciembre de 2016; “Secuestros de la Iglesia de la Santa Cruz”, *Memoria Abierta*, 2017; “Historias sin olvido”, Museo Sitio de Memoria ESMA, 2017; [https://es.wikipedia.org/wiki/Alfredo\\_Astiz#El\\_grupo\\_de\\_la\\_Iglesia\\_Santa\\_Cruz](https://es.wikipedia.org/wiki/Alfredo_Astiz#El_grupo_de_la_Iglesia_Santa_Cruz)

que ha involucrado a múltiples actores y espacios sociales, no sólo a la Santa Cruz y a quienes de diversos modos han colaborado en su constitución como lugar de la memoria.<sup>166</sup>

Ahora bien, estas dos ideas memoriales, en las que la Iglesia Santa Cruz aparece ya sea como lugar de secuestro y/o de militancia del conjunto de las víctimas, han cristalizado en una serie de nombres por medio de los cuales se suele evocarlas, a saber: “Grupo de la Santa Cruz”, “(Grupo de) los 12 de la Santa Cruz” y/o “Detenidos-desaparecidos de la Iglesia Santa Cruz”.<sup>167</sup> Nos preguntamos, entonces, ¿cómo es que un conjunto de personas secuestradas en distintos días y lugares, sin relación con esta iglesia más allá de las reuniones realizadas allí y, en algunos casos, sin siquiera haber participado de las mismas, deviene en un “grupo” y, fundamentalmente, en un grupo “de” la Santa Cruz?

Ciertamente, como ya mencionamos, durante el segundo juicio de la Megacausa ESMA que se realizó entre 2009 y 2011 se dio por probado que las doce personas fueron víctimas de un gran operativo que se desplegó en cinco procedimientos, planeados y ejecutados por el GT 3.3.2 que operó en ese CCD. También se comprobó que todas estuvieron recluidas en la ESMA, que dentro de ella fueron tratadas como un grupo y que pocos días después de los secuestros fueron asesinadas de manera conjunta en los “vuelos de la muerte”.<sup>168</sup> Podemos decir, pues, que el propio acontecimiento represivo los constituyó en un grupo. Sin embargo, esto no parece ser suficiente para explicar la consolidación de esta figura y, menos aún, su ligazón con la iglesia. Efectivamente, si el grupo devino como tal a partir de los secuestros, la memoria actuó sobre ello, contribuyendo a solidificar esa imagen y, principalmente, a construir una “pertenencia”, gracias a lo cual un conjunto de víctimas, sin vínculo previo con la Santa Cruz, quedaron asociadas a ella. En función del recorrido realizado en los capítulos anteriores, podemos afirmar que el trabajo de la memoria desarrollado en la iglesia, esto es, las prácticas de recuerdo y homenaje realizadas desde 1978 en adelante, han colaborado

---

<sup>166</sup> La reconstrucción del modo en que esta narrativa ha sido socialmente elaborada y difundida en un lapso de tiempo que abarca más de 40 años se encuentra fuera del alcance de esta tesis, en tanto supone realizar un análisis profundo de procesos y acciones de denuncia, de memoria y de justicia que exceden el marco de indagación de nuestro estudio centrado en el trabajo de la memoria desarrollado en la Santa Cruz.

<sup>167</sup> Vale señalar que el primer nombre ha sido y suele ser evocado por fuera del espacio de la Santa Cruz, en artículos periodísticos, testimonios, libros (Goñi, 1996; Cabrejas, 1997; Seoane & Muleiro, 2001; Viñoles, 2014; Lewin, 2017), materiales de difusión, sentencias judiciales, etc., mientras que los otros dos son frecuentemente referidos en los discursos y las prácticas memoriales que tienen lugar en la iglesia.

<sup>168</sup> Por testimonios de sobrevivientes de la ESMA que compartieron cautiverio con ellas se sabe que las doce personas fueron alojadas en un mismo espacio dentro del CCD y que permanecieron relativamente aisladas del resto de los detenidos. Para más detalles, véase “Fundamentos de la sentencia...”, op. cit., pp. 962-1056.

especialmente con ello. Profundizaremos a continuación, a través del análisis de otras marcas, algunos de los sentidos sobre los cuales se ha fundado, desde el espacio de la iglesia, la construcción de esa pertenencia, como así también algunas situaciones en que la misma ha sido interpelada por los propios actores inmersos en ese trabajo memorial.

### **4.3. Los carteles en el templo**

Otras marcas de la memoria que abordaremos en este capítulo son las que se encuentran dentro del templo de la Iglesia Santa Cruz. Se trata de una serie de carteles instalados en el año 2008, que se destacan por colocar sobre un mismo plano de recuerdo a las víctimas de los secuestros junto con figuras mártires del clero latinoamericano. Sin embargo, estas marcas coexisten con otro tipo de imágenes colocadas en ese entonces y previamente. De allí que, antes de introducirnos en su análisis, ofreceremos un panorama general de las intervenciones realizadas en el templo, desde su construcción hasta el 2008, con el propósito de comprender el contexto iconográfico donde se emplazaron –y con el cual dialogan- esos carteles.

La Santa Cruz, con su edificación antigua, majestuosa e imponente, sobresale en un barrio de población mayormente trabajadora y de viviendas tipo “ph” que datan del siglo XIX. Construido por la congregación pasionista y con el apoyo económico de inmigrantes irlandeses asentados en la zona, el templo de la Santa Cruz fue inaugurado en 1894. De estilo gótico, se compone de tres naves (una central y dos laterales), un altar mayor y cuatro altares más. Como veremos, en su interior se superponen elementos materiales y simbólicos que remiten a distintos tiempos históricos, evocan figuras y escenas religiosas a la vez que actores, procesos y acontecimientos políticos y culturales.

En primer lugar, tanto la arquitectura gótica del templo como varios de sus objetos y ornamentos testimonian sobre los primeros años de la congregación en Argentina y de su vínculo con la comunidad irlandesa local. Así, por ejemplo, los vitrales que se encuentran en las paredes, fabricados en Dublin y donados por los irlandeses, hablan de ese proyecto conjunto que fue la construcción del templo. Los antiguos confesionarios de madera, cuyos carteles indican *English Confessions*, o ciertos elementos simbólicos, como la cruz celta que se observa en la fachada del templo, también remiten a ese origen irlandés. Luego, podemos

mencionar el arte sacro, es decir, el conjunto de vitrales, pinturas y esculturas que representan figuras, símbolos y escenas religiosas (el Vía Crucis, principalmente). Estas obras, la mayoría de ellas presentes en el templo desde su inauguración, se vinculan con la congregación pasionista (ej. el escudo pasionista y los símbolos de la pasión), con la Iglesia irlandesa (ej. altares y esculturas de San Patricio, patrono de Irlanda) y, en menor medida, con la raigambre local de la Iglesia Santa Cruz (ej. un vitral de la Virgen de Luján, patrona de Argentina).<sup>169</sup>



Templo de la Iglesia Santa Cruz. Foto [FB CELS](#) (2013)

---

<sup>169</sup> Una descripción detallada de la arquitectura del templo y de la multiplicidad de elementos simbólicos presentes en él se encuentra en un video elaborado por un grupo de laicos de la parroquia: “Visita guiada Iglesia de la Santa Cruz”, Parroquia Santa Cruz, 2018.



Templo la Santa Cruz, vista calle Estados Unidos. Foto propia (2013)



Interior del templo Santa Cruz. Foto [FB CELS](#) (2013)

Ahora bien, en el año 2008, las autoridades de la parroquia decidieron trasladar el altar hacia el centro del templo y reubicar los bancos a su alrededor, en semicírculo, buscando reducir la distancia –física pero fundamentalmente simbólica- entre quienes presiden la misa y los fieles que asisten a ella.<sup>170</sup> Con ello se intentaba readecuar la organización interna del templo a una práctica litúrgica participativa, como la que se busca desarrollar en las misas

---

<sup>170</sup> Fuente: Folleto “¿Por qué el altar en el centro de la iglesia?”, Parroquia Santa Cruz, 2009.

que se realizan en la Santa Cruz (volveremos sobre esto en el siguiente capítulo). Junto con estos cambios se incorporaron también nuevas imágenes religiosas, basadas en una lectura latinoamericana y liberacionista de la fe cristiana. Efectivamente, al montar un nuevo altar en el centro de la nave principal, los curas colocaron como fondo del mismo una pintura realizada por Adolfo Pérez Esquivel, titulada “El paño de cuaresma latinoamericano: un nuevo cielo y una nueva tierra”. Se trata del último de los 15 paños que componen su obra artística más destacada: el “Vía Crucis Latinoamericano”, inaugurada en 1992 en ocasión de cumplirse los 500 años del inicio de la colonización de América. En ella, Pérez Esquivel representa las estaciones del Vía Crucis a través de las problemáticas que atraviesan a América Latina.<sup>171</sup> En la última estación, Jesús, resucitado y con rostro moreno, camina junto a figuras que representan a las clases populares de la región. Así pues, según la descripción de un grupo de laicos de la Santa Cruz:

En la última estación de su Vía Crucis [Pérez Esquivel] *refleja cabalmente el sentido de la pasión de Jesús, que no termina con la muerte porque una vez resucitado se pone al lado de los oprimidos*. De allí que veamos en la pintura los rostros de luchadores y mártires de la Patria Grande, entre ellos, Monseñor Romero, Monseñor Angelelli, las Madres de Plaza de Mayo, los chicos en situación de calle, los pueblos originarios, trabajadores rurales, religiosas, etcétera. Además de imágenes evocando la llegada de los conquistadores [aparecen] la Puerta del Sol de los pueblos andinos, las pirámides de Teotihuacán en tierra de los aztecas, la Virgen de Guadalupe, el Sol de los Incas, las cumbres de Machu Pichu y también las villas de emergencia, las fábricas que contaminan y la represión de las dictaduras de los años 60 y 70.<sup>172</sup>

Además de esta pintura, el nuevo altar incluyó dos reliquias. Por un lado, una medalla de San Pablo de la Cruz, fundador de la congregación pasionista. Por el otro, un pequeño trozo de la camisa manchada con sangre que llevaba puesta el padre Carlos Mujica en el momento de su asesinato y que fuera donada a la parroquia por su hermana. Por último, esta nueva iconografía religiosa se completó con pequeñas reproducciones de los otros 14 paños pintados por Pérez Esquivel. Las mismas se colocaron alrededor del altar y en forma paralela a las antiguas pinturas del Vía Crucis con las que se inauguró el templo.

---

<sup>171</sup> La obra completa puede verse en la página web del autor: <http://www.adolfoperezesquivel.org/>

<sup>172</sup> “Visita guiada Iglesia de la Santa Cruz”, op. cit. El destacado es nuestro.





Paño de Cuaresma Latinoamericano. Foto: [página web](#) de Pérez Esquivel.



Altar en el centro del templo. Foto propia tomada en la misa del 8 de diciembre de 2016.

Debemos decir, pues, que estas imágenes religiosas que se incorporaron en 2008 no sustituyeron a las ya existentes sino que se superpusieron a ellas. Desde entonces, en el templo coexiste una iconografía religiosa clásica con otra *aggiornada* al modo en que curas y laicos de la Santa Cruz entienden la fe y la espiritualidad pasionista. Como explica el padre Carlos, que en ese momento se encontraba a cargo de la parroquia:

Nosotros no tiramos abajo el templo y decimos "el templo es circular" sino que en una estructura antigua se pueden generar otras dinámicas. Entonces, nosotros tampoco quitamos las otras imágenes, que es propio de la iconografía de un tiempo. La iconografía católica es muy dolorista, muy marcada en el sacrificio y nosotros a

propósito *quisimos que todas las iconografías nuevas estén más en la línea del apasionamiento*. Porque la palabra pasión tiene la doble acepción ¿no? de apasionarse y de padecer. Nosotros hacemos memoria de la pasión de Jesús y hacemos memoria del apasionado Jesús de Nazaret.<sup>173</sup>

En efecto, algo que no hemos señalado aún es que los pasionistas tienen como principio fundamental de su credo “hacer memoria de la pasión”, lo que significa practicar la fe inspirados por la “pasión de Jesús”. Sin embargo, a diferencia de otras miradas dentro de la misma congregación, los pasionistas de la Santa Cruz entienden la “pasión” como “apasionamiento” y no sólo como “padecimiento” o, en todo caso, el sufrimiento como consecuencia del vivir y el hacer apasionado por una causa justa: la de los oprimidos, los perseguidos y excluidos de la sociedad. Así, como señalaba el padre Bernardo:

La pasión viene de sufrimiento, Jesús fue muerto en medio de grandes sufrimientos, pero lo que nosotros rescatamos como valioso no es el sufrimiento. Él sufrió esta pasión porque tuvo otra pasión, la pasión de la vida, de la dignidad humana, de la justicia, de la fertilidad, de la solidaridad, la pasión de reconocernos como lo que somos, hermanos. Y por culpa de esta pasión tuvo que bancarse la otra... no fue bien vista su propuesta. Nosotros rescatamos las dos cosas porque creemos que esa pasión, esa vida, no se pierde, fecunda.<sup>174</sup>

Es necesario aclarar que no proponemos realizar una lectura teológica de categorías de origen religioso sino que las consideramos en tanto que categorías “nativas”, es decir, desde el sentido que le otorgan los actores inmersos en el trabajo de la memoria que estamos analizando. Ahora bien, esta doble lectura de la pasión, y este énfasis puesto en el apasionamiento más que en el padecimiento, no sólo motivó la inclusión de nuevas imágenes religiosas, también se encuentra en la base de lo que llamaremos una “iconografía memorial”. Nos referimos, pues, a un conjunto de carteles que se exhiben sobre las paredes del templo en los que, mediante textos y fotografías, se recuerda a las víctimas de los secuestros de 1977 junto a tres figuras emblemáticas del catolicismo latinoamericano: Carlos Mujica, Enrique Angelelli y Oscar Romero.<sup>175</sup> Estos carteles, dijimos, fueron colocados en el 2008, por

---

<sup>173</sup> Entrevista con Carlos, op. cit. El destacado es nuestro.

<sup>174</sup> “Testimonio de Patricio Bernardo Hughes”, Archivo Oral Memoria Abierta, Buenos Aires, 2005. Bernardo falleció en mayo de 2017.

<sup>175</sup> El padre Mujica, cura villero y referente del MSTM, fue asesinado por la Alianza Anticomunista Argentina el 11 de mayo de 1974. El obispo de La Rioja, Monseñor Angelelli, referente de la corriente episcopal renovadora-progresista (Lacombe, 2012) y uno de los pocos obispos que no estuvieron comprometidos o fueron indiferentes al accionar de la última dictadura, fue asesinado en un accidente fraguado por el Ejército el 4 de agosto de 1976. Por su parte, Monseñor Romero, obispo salvadoreño que denunció las violaciones a los

iniciativa de la parroquia y con acuerdo de familiares y amigos de las víctimas. Con esta intervención -parte de los cambios realizados en el templo-, la iglesia buscaba inscribir una marca que diera cuenta de quienes se habían convertido en sus referentes religiosos y políticos. Así, junto a Jesús, la Virgen María y San Pablo de la Cruz, otras figuras se constituyeron en objeto de veneración. Ciertamente, esos carteles con los rostros de las madres, las religiosas, los familiares y militantes secuestrados, por un lado, y de los mártires católicos, por el otro, se encuentran ubicados en las naves laterales del templo, en forma contigua a los altares que rinden culto a santos y vírgenes. Si bien esa ubicación no indica preferencia alguna (“no había un mejor lugar donde colocarlos”, señala el padre Carlos), el hecho de que se presenten junto a figuras sagradas, así como la flor o vela que generalmente los acompaña, los convierte en otro tipo de altares: pequeños recodos dentro del templo donde se pueden contemplar las imágenes de aquellos que, si bien no guardan relación directa con la congregación, han sido adoptados como parte de sus referentes identitarios.



Carteles en el templo con imágenes de las tres madres, las dos religiosas francesas y Ángela Auad.  
Foto propia (2013)

---

derechos humanos cometidas en su país, fue asesinado el 24 de marzo de 1980 por el Ejército. Como dijimos, en la Santa Cruz anualmente se conmemoran las muertes de los dos primeros, también a través de misas celebradas en su nombre.

Ahora bien, si en relación con lo señalado en el capítulo 1, no resulta extraño que curas y laicos inscriptos en una línea progresista dentro de la Iglesia católica se identifiquen con las figuras mártires de Mujica, Angelelli o Romero y, de manera general, con las víctimas de la última dictadura, como se observa en otros espacios y grupos católicos (Lacombe, 2012; Catoggio, 2016; Giménez Béliveau, 2016), sí puede resultar sorprendente, o al menos llamativo, la inclusión dentro del propio templo de las imágenes de las doce personas secuestradas en 1977, más aún cuando la mayoría de ellas no tenían una adscripción a esa confesión religiosa.<sup>176</sup> Pues bien, esto sólo se comprende en función de la historia de la parroquia, de los vínculos que estableció con el movimiento de derechos humanos, del trabajo de la memoria que curas y laicos venían realizando desde hacía treinta años y de la importancia que tuvo para la institución que los familiares la eligieran como lugar de entierro de sus seres queridos.

La pasión en su doble lectura es lo que permitió conectar a las víctimas de los secuestros con los mártires católicos –y, más allá de ellos, con Jesucristo también-, tendiendo lazos allí donde no los había. Como señala el padre Carlos: “Se apasionaron por un sueño, se apasionaron por ideales, por una vida más plena, y bueno, era muy importante que la iconografía muestre ese apasionamiento, no sólo el padecimiento. El padecimiento llega como consecuencia de haberse apasionado”.<sup>177</sup> La forma con la que se intentó expresar ese apasionamiento fue mostrándolos a través de sus rostros sonrientes. En efecto, a diferencia de la imagen con la que generalmente se ha evocado el recuerdo de los desaparecidos –la foto “carnet”- o la imaginería religiosa católica mayormente anclada en el sufrimiento, las fotografías en blanco y negro que exhiben los carteles colocados en el templo los muestran, o intentan mostrarlos, “felices y apasionados”, según explica Carlos.<sup>178</sup>

---

<sup>176</sup> Con esto queremos decir no sólo que Domon y Duquet eran las únicas religiosas dentro del grupo de víctimas sino que incluso la mayoría de los secuestrados no eran católicos o, al menos, no eran asiduos practicantes de la religión.

<sup>177</sup> Entrevista con Carlos, op. cit. Esta forma de mostrarlos contrasta con otros modos de representar a las víctimas de represión política que, inspiradas en una iconografía católica más clásica, proyectan una imagen sacrificial y sufriente de las mismas (Del Campo, 1987, 2016).

<sup>178</sup> Registro de campo, 9 de noviembre de 2017.



Cartel con imágenes de Mujica, Angelelli y Romero. Foto propia (2013)

Diremos entonces que, apelando a la categoría religiosa de la “pasión”, los pasionistas de la Santa Cruz instituyeron en su templo una “iconografía memorial” propia, basada en una selección de figuras “ejemplares” dentro del clero latinoamericano y los desaparecidos de la última dictadura. En este sentido, si la iconografía se define como un conjunto de imágenes, retratos o representaciones sobre un mismo tema, esta iconografía memorial creada en la Iglesia Santa Cruz tiene como *leit motiv* principal la “pasión”, entendida como apasionamiento y padecimiento.



Cartel con imágenes de los familiares de desaparecidos y militantes políticos secuestrados.  
Foto propia (2017)

#### 4.4. El Solar de la Memoria

La última intervención que analizaremos es el denominado Solar de la Memoria. Ciertamente, más que una marca, el Solar constituye un conjunto de marcas construidas en distintos años, en función tanto de las propuestas que fueron surgiendo al interior del grupo de actores, de los acontecimientos y situaciones que motivaron esas inscripciones, como también de los recursos materiales disponibles. En este sentido, desarrollaremos el análisis dando cuenta de los diferentes momentos que caracterizaron ese proceso de marcación, comenzando, pues, por su construcción como sitio de entierro.

##### 4.4.1. Las sepulturas

Como ya mencionamos, las identificaciones, en el año 2005, de los cuerpos de Esther, Mary, Azucena, Léonie y Ángela se anunciaron públicamente con una distancia de casi dos meses, en función del orden en que se confirmaron los análisis de ADN. Primero se restituyeron los restos de las tres madres y luego los de Ángela y Léonie. Los vínculos personales y/o políticos que tenían entre sí algunas de las víctimas y/o el hecho de que hayan

desaparecido y reaparecido al mismo tiempo y en las mismas circunstancias favoreció que la decisión sobre cómo y dónde inhumar los restos se tomara conjuntamente entre las familias, con excepción, veremos, de Azucena, cuyos hijos decidieron hacer algo distinto. En la conferencia de prensa donde se comunicaron las restituciones de las tres madres, Luis, uno de los hijos de Mary explicaba:

Con el tema de los restos de nuestros familiares es una decisión que vamos a tomar en común entre los hijos y los familiares directos para ver de qué forma cerramos toda esta historia. Yo me sentiría honrado de que nos acompañen y mi deseo, lo digo públicamente, es que *ojalá algún día puedan estar las tres [madres] juntas, porque así pelearon y así se fueron*. Creo que hoy más que nunca están vivas en la muerte *para darnos un ejemplo de ética de seres humanos*.<sup>179</sup>

Si juntas lucharon, desaparecieron y reaparecieron, reenterrarlas<sup>180</sup> juntas abonaría entonces a la construcción del ejemplo. Pero ¿por qué en la Iglesia Santa Cruz? Aquí, pues, el valor simbólico otorgado al lugar “donde ocurrieron los hechos” favoreció en gran parte que los familiares de Esther y Mary la eligieran como sitio de entierro. Como cuenta Mabel: “En realidad, al que se le ocurrió llevar los restos a la iglesia fue a Héctor, decir, bueno, pongámoslas en la iglesia como símbolo de donde se las llevaron y adonde volvieron y Alba [Lanzillotto] siempre decía: *fue el último lugar libre* [que pisaron]. Entonces, bueno, resolvimos llevarlas ahí”.<sup>181</sup>

Ahora bien, si la iglesia fue uno de los lugares del hecho represivo, no fue sin embargo el lugar de reclusión. De allí la evocación de la Santa Cruz como “último lugar libre”, es decir, como último lugar donde “ellas fueron libres”. Pero esta imagen de la iglesia como lugar libre connota mucho más que la idea de libertad individual. Refiere, pues, a la libertad como acción de lucha colectiva y a la Santa Cruz como lugar que albergó esa lucha durante la dictadura. Volver a ella implicaba, entonces, volver al “último lugar de lucha”.<sup>182</sup> Sin

---

<sup>179</sup> “Conferencia de prensa por recuperación restos de Villaflor, Careaga, Ponce. 8 de julio de 2005”. Registro audiovisual realizado por Memoria Abierta. Archivo Memoria Abierta. El destacado es nuestro. Luis era uno de los tres hijos de Mary Ponce, junto con Ana y Alicia. Lamentablemente no pudimos conocerlo dado que falleció antes de iniciar el trabajo de campo.

<sup>180</sup> Decimos “reenterrarlas” dado que sus cuerpos habían sido previamente enterrados como NN en el Cementerio de General Lavalle.

<sup>181</sup> Entrevista con Mabel, op. cit. El destacado es nuestro. Recordemos que Héctor es el esposo de Mabel y junto con ella participa en la organización de los actos homenaje de los 8 de diciembre.

<sup>182</sup> Al decir esto estamos pensando en la forma en que familiares y amigos de las víctimas, laicos y curas construyen representaciones sobre la Santa Cruz como espacio de lucha y organización colectiva. De ningún modo desconocemos que al interior de los CCDs hubo momentos de encuentro y solidaridad entre los cautivos

embargo, hay algo más que cargaba con su propio peso la elección de la iglesia como lugar de entierro. Como señala Ana María:

D: ¿Y por qué la decisión de que estén acá? o ¿cómo tomaron esa decisión?

A: En realidad en ese momento, bueno, esto que decía antes ¿no? como que los fieles de la iglesia [decían] era “la última tierra libre que sus pies pisaron”, era como un lugar que las cobijaba, las protegía, *era un lugar donde encontrarlas, la desaparición genera eso ¿no? lugares donde encontrar al ser querido*, entre comillas, una placa, una baldosa, el nombre de una escuela, una calle, bueno, y la iglesia simbolizaba el lugar de cuidado, un símbolo de lucha, un lugar que les abrió sus puertas solidariamente.<sup>183</sup>

La Santa Cruz significaba volver al lugar de lucha, al lugar de secuestro pero también al lugar de recuerdo. En efecto, fue la existencia de ese trabajo de la memoria lo que motivó que las familias de Ángela y Léonie decidieran enterrar sus restos en la iglesia. Como explica Cristina, a propósito de la presencia de las hermanas de Ángela en la ceremonia de entierro:

Ellas no podían creer que estuviera todo lleno de fotos de Ángela, todo, no podían creer... Ya cuando fui yo a los 20 años [de los secuestros] y después les mandé todo, no podían creer, tenían una emoción enorme ¿entendés? Porque *para ellas la hermana se les esfumó y de golpe está recordada, homenajeada, por otros ¿no?* entonces, es muy loco... entonces no, ellas entendieron que [el lugar de entierro] era ahí (...) *ellas reconocieron eso, que siempre hubo, sin estar ellas, Ángela siempre estuvo recordada.*<sup>184</sup>

Ahora bien, la excepcionalidad que supuso la decisión tomada por los familiares de Esther, Mary, Ángela y Léonie los obligó a realizar una serie de gestiones ante el Estado y la Iglesia católica. Ciertamente, al reenterrarlas en la Santa Cruz las familias recreaban la antigua tradición cristiana de sepultar a los difuntos en las iglesias o en sus cementerios anexos (Catoggio, 2016). Por el contrario, en la actualidad, enterrar restos humanos fuera del espacio oficialmente destinado a ello implica contar con permisos especiales.<sup>185</sup> De allí

---

que, aunque de manera precaria e incluso esporádica, devinieron en formas de resistencia al poder desaparecedor (Calveiro, 2006; Lampasona, 2017).

<sup>183</sup> Entrevista con Ana María, op. cit. El destacado es nuestro.

<sup>184</sup> Entrevista con Cristina, op. cit. El destacado es nuestro. Las hermanas de Ángela viven en las provincias de Jujuy y Tucumán.

<sup>185</sup> Desde el siglo XIII era común en Europa occidental que los fieles fueran enterrados en el interior de los templos o en el cementerio parroquial, debido a la creencia cristiana en los beneficios espirituales que reportaba la cercanía con las tumbas de los santos y mártires. Hacia mediados del siglo XVIII, por razones de salud pública, los Estados comenzaron a prohibir este tipo de prácticas y el cementerio civil, alejado de los centros urbanos, se fue convirtiendo en el lugar convencional para realizar los enterramientos, independientemente de la fe (Hernández, 2013).



que los familiares tuvieran que solicitar autorización tanto al gobierno porteño como al Arzobispado de la Ciudad de Buenos Aires, en cuya jurisdicción se encuentra la parroquia. Las circunstancias especiales de sus muertes, la identidad de las víctimas, los vínculos personales y/o el hecho de que fueran secuestradas en la iglesia facilitó que ambas autoridades dieran su aprobación.<sup>186</sup>

El sitio fúnebre que se construyó en el jardín exterior de la iglesia constaba inicialmente de cuatro tumbas rodeadas de pasto, plantas y flores. Las mismas fueron dispuestas en semicírculo (Esther y Mary al centro, flanqueadas por Léonie y Ángela) y cada tumba fue cubierta con una pequeña bovedilla de granito oscuro que lleva grabado un epitafio con las siguientes inscripciones: el nombre y apellido de quien yace, una definición sobre su pertenencia social, política o religiosa (“Madre de Plaza de Mayo”, por ejemplo), las fechas de nacimiento, secuestro e identificación de sus restos y un texto corto que, a modo de semblanza, fue elegido o elaborado por sus familiares, amigos y/o compañeros. Así, por ejemplo, las hijas de Esther Ballestrino seleccionaron algunos fragmentos de una carta que le escribiera su esposo un mes después del secuestro. En la lápida de Léonie Duquet, en cambio, se colocó un texto de su autoría; y en las de Mary Ponce y Ángela Auad, una dedicatoria escrita por sus deudos.

---

<sup>186</sup> Así, mediante el decreto N° 1075 del 20 de julio de 2005 (BOCBA 2242), el entonces jefe de gobierno porteño, Aníbal Ibarra, autorizó la inhumación de los restos de Esther Ballestrino y María Ponce en la Iglesia Santa Cruz en función del “importante significado simbólico que dicho lugar contiene en relación a [su] secuestro y desaparición”. Asimismo, el decreto N° 1832 del 12 de diciembre de 2005 (BOCBA 2347) convalidó la inhumación de los restos de Léonie Duquet y Ángela Auad. Por su parte, Jorge Bergoglio, por entonces arzobispo de Buenos Aires y quien, en su juventud, fuera amigo de Esther Ballestrino, también dio su autorización mediante una carta dirigida al párroco de la Santa Cruz.



Foto: [FB CELS](#) (2013)



Foto: [FB CELS](#) (2013)



Foto: [FB CELS](#) (2013)



Foto: [FB CELS](#) (2013)

Ahora bien, si pensamos en la tumba no sólo como el lugar donde yace el cuerpo sin vida sino como una marca de la memoria, esto es, una huella material y simbólica que evoca el recuerdo de quien ha muerto –de su historia, sus lazos y sus afectos-, debemos decir que en este caso lo que se intenta evocar e inscribir es fundamentalmente una historia colectiva. Una historia de secuestros y desapariciones, pero también de resistencias. Así, en referencia a lo que estas tumbas representan, Ana María reflexiona:

Me parece que es eso, que simboliza el alcance del terrorismo de Estado, lo que fueron capaces de hacer, este circuito mortífero, que es lo que se probó en el juicio. Había testigos que presenciaron el secuestro, hubo testigos que los vieron con vida en la Escuela de Mecánica de la Armada y después, digamos, el propio estado de sus huesos probaba la solución final de la que se jactaban de haber encontrado, que era arrojarlos con vida de los aviones al mar, en los vuelos de la muerte. Y creo que, digamos, *muestra lo peor de la condición humana, lo que es capaz, lo que fue capaz de implementar como metodología represiva del terrorismo de Estado y lo mejor de la condición humana que fue la lucha de las Madres y de quienes las acompañaron.*<sup>187</sup>

Podemos decir, entonces, que la sepultura funge aquí como soporte de memoria y denuncia social. El cuerpo deviene, pues, un símbolo político que condensa tanto la denuncia del terrorismo de Estado y los “vuelos de la muerte” como la reivindicación de la lucha del movimiento de derechos humanos. Sobre esto último, Roxana sostiene: “Me parece muy simbólico que estén las madres con una militante popular y la iglesia, digamos, como el campo popular de alguna manera junto. Porque el colectivo que se estaba reuniendo para juntar las firmas, la plata para la solicitada, era un colectivo ecléctico, heterogéneo”.<sup>188</sup> Ciertamente, esa composición heterogénea del grupo de víctimas quedó materialmente plasmada tanto en la disposición de las tumbas (las madres “acompañadas” por una militante y una religiosa) como en las inscripciones hechas en la piedra (“Madre de Plaza de Mayo”, “Militante por los Derechos Humanos”, “Hermana de las Misiones Extranjeras de Francia”). Pero esa diversidad no solamente habla de la identidad de quienes fueron secuestrados entre el 8 y 10 de diciembre de 1977 (madres y hermanos de desaparecidos, religiosas, militantes políticos, familiares de presos políticos). En un sentido más general, alude a la propia constitución del movimiento de derechos humanos. En efecto, si bien en su conformación primaron los llamados “vínculos de sangre”, existentes y/o proclamados con las víctimas del terrorismo de Estado (Vecchioli, 2005), un conjunto muy variado de actores sociales, políticos y religiosos no sólo integraron sino también fundaron algunos de los principales organismos de defensa de los derechos humanos, entre ellos, la APDH, el MEDH y el Serpaj.

---

<sup>187</sup> Entrevista con Ana María, op. cit. El destacado es nuestro.

<sup>188</sup> Entrevista con Roxana, op. cit.



Sepulturas en jardín exterior de la Iglesia Santa Cruz. Foto propia (2013)

#### ***4.4.2. Las cenizas de Azucena***

Si la elección de la Iglesia Santa Cruz como sitio de sepultura estuvo motivada, entre otras razones, por su valor simbólico como lugar de secuestro y, a la vez, como lugar de lucha, podemos decir que, respecto de Azucena Villaflor, fueron esas mismas razones las que llevaron a sus familiares –y, fundamentalmente, a su hija Cecilia- a elegir otro sitio para depositar los restos de su madre. Ello generó, sin embargo, tensiones y discusiones con otros allegados de Azucena para quienes, como ya hemos señalado, si las tres madres habían luchado, desaparecido y reaparecido juntas, así también debían ser reenterradas. Como señala Cecilia:

Ahí tuve una discusión tremenda con [algunas] Madres (...) porque “vos por qué te tenes que cortar sola”, qué se yo, porque yo no quiero... la verdad que, a mí, yo voy a decir lo que a mí me parece la Santa Cruz. Me parece un cementerio privado y yo estoy en contra de los cementerios privados, pero también *entiendo que como las demás desaparecieron de ahí las quieran poner ahí. Y además a mí la Iglesia... la institución Iglesia a las Madres las echaba*. Les decía: “se hubiesen ocupado antes de sus hijos, vienen ahora a preguntar, vienen ahora a pedir”. Las misas, ellas iban a pedir misa a nombre de los desaparecidos y costaba un montón que los nombraran. Entonces la Iglesia como tal no cumplió el rol esperado, es más, a los militares, sabiendo lo que estaban haciendo, les daban la comunión. Bueno, *entonces la Iglesia a mí la verdad que no me representa, entonces ponerla en una iglesia no me cerraba en mi propia cabeza*.

*Y, además, como te dije antes, yo no sé si mamá fue [a la Santa Cruz] una vez, dos veces o ninguna. Entonces por eso la Iglesia de Santa Cruz a mi particularmente no...*<sup>189</sup>

Si, como dijimos, la importancia asignada al lugar del hecho represivo tuvo peso a la hora de elegir a la Santa Cruz como sitio de entierro, fue eso mismo lo que motivó a la familia de Azucena a desestimar esa opción, dado que ella no fue secuestrada en la iglesia sino dos días después y a pocas cuadras de su casa. Por otro lado, si la imagen de una Santa Cruz solidaria con la búsqueda de los desaparecidos favorecía su elección como último lugar de descanso, en el caso de Azucena, la idea de colocar sus cenizas en una iglesia encontraba rechazo entre sus familiares, frente al peso que adquiriría otra imagen contrastante: la de una Iglesia católica mayormente comprometida o indiferente al accionar del régimen. Por último, si el reconocimiento de la Santa Cruz como espacio de lucha motivaba a elegirla como lugar de sepultura, para los familiares de Azucena ello mismo los convocaba a hacer otra cosa. Y es que en este punto la Iglesia Santa Cruz entraba en disputa con otro espacio significativo para las Madres y, en general, para el movimiento de derechos humanos:

*Y para mí era así, la militancia de mi mamá fue en la Plaza [de Mayo], su lugar de búsqueda era la Plaza y las cenizas tenían que quedar en la Plaza (...) ¿qué hubiese elegido mi mamá si se moría naturalmente?, ¿qué me [imagino] yo que hubiese querido mi mamá si se moría naturalmente? Que pongamos las cenizas en la Plaza para seguir luchando (...) [y] al final las Madres estaban contentas porque pudieron entender que su compañera, su lucha había sido ahí, mi mamá fue la que dijo: vayamos a la Plaza, entonces tenía sentido.*<sup>190</sup>

Con esa decisión y esos argumentos Cecilia interpelaba las dos ideas fuertes que, dijimos, caracterizan la narrativa memorial ampliamente evocada y difundida en torno a los secuestros de 1977, a saber: que todas las víctimas fueron secuestradas en la Santa Cruz y/o que todas ellas asistían a las reuniones que se realizaban allí. Pues bien, esa “des-marcación” respecto de esta narrativa, efectuada a través de la elección de otro sitio de entierro, quedó a su vez inscrita en el texto de otra marca, una placa colocada al pie de la pirámide de la Plaza de Mayo donde fueron enterradas las cenizas de Azucena. En ella, pues, no se hace mención de vínculo alguno con la Santa Cruz:

---

<sup>189</sup> Entrevista con Cecilia, op. cit. El destacado es nuestro. Al parecer, Azucena había concurrido sólo algunas veces a las reuniones que se realizaban en la Santa Cruz. Ni sus familiares ni las Madres que la conocían recuerdan que hubiera participado asiduamente de esos encuentros (Goñi, 1996).

<sup>190</sup> Ídem.

Azucena Villaflor de De Vincenti/ (1924-1977)/ Creadora de Madres de Plaza de Mayo/ Detenida-Desaparecida buscando a su hijo Néstor y a los 30.000 secuestrados/ Fue mantenida en cautiverio en la E.S.M.A. y días después arrojada viva al mar/ Sus restos fueron identificados en agosto de 2005/ Juicio y Castigo a los culpables.

Ahora bien, ¿por qué la insistencia de algunas Madres en que Azucena también fuera enterrada en la iglesia?, ¿por qué la resistencia a considerar que sus cenizas fueran colocadas en la Plaza de Mayo, un lugar que, paradójicamente, para ellas era tanto o más significativo que la Santa Cruz? Y es que, en la mirada de sus compañeras, las “tres madres mártires” – como las llamaron cuando encontraron sus restos- debían estar juntas porque así las asesinaron y así reaparecieron. En este sentido, si Azucena faltaba, el símbolo quedaba incompleto. La elección del sitio de entierro devino, pues, objeto de disputa e interés colectivo y ello obligó a establecer ciertas negociaciones y concesiones:

Las cenizas de mi mamá yo las dividí en tres. La mayor cantidad quedaron en la Plaza de Mayo. Un poquitito fueron a la Iglesia de la Santa Cruz y otro poquitito fueron con mi papá (...) me parecía eso, que hay una parte de Azucena que es privada, que tiene que ver con nosotros, con mi papá y con la familia. Otra que es de compañera y que ya que habían aparecido los cuerpos de las compañeras un poquitito tenían que ir [a la iglesia], pero que fundamentalmente ella dijo vayamos a la Plaza a presentar la nota para saber de nuestros hijos, entonces *ése fue su lugar de lucha*.<sup>191</sup>

El 8 de diciembre de 2005, al finalizar el acto de colocación de las cenizas en la Plaza de Mayo y previo a la conmemoración en la Santa Cruz, Cecilia enterró una parte de ellas junto a las tumbas de Esther, Mary, Léonie y Ángela. Así, la huella de Azucena de algún modo estaría presente en la iglesia. Veremos a continuación cómo años después el resto de las víctimas también lo estarían.

#### ***4.4.3. Los monolitos por los 12***

Como vimos, tanto en el caso de quienes fueron reenterradas en la Iglesia Santa Cruz como también en el de Azucena, la decisión sobre el lugar de sepultura no estuvo guiada por un sentido privado e íntimo -ligado, por ejemplo, a tradiciones mortuorias familiares- sino, antes bien, por una intención política: la de construir una marca que fungiera como soporte de recuerdo y denuncia. Varios años después, esa misma intención motivó a familiares,

---

<sup>191</sup> Ídem. El destacado es nuestro.

amigos, laicos y curas a reconvertir el espacio fúnebre construido en la iglesia en un memorial que recuerde y rinda homenaje al conjunto de las víctimas. Así, junto a las tumbas presentes en el jardín se realizaron una serie de intervenciones que incluyeron, entre otras cosas, la colocación de un monolito por cada uno de los desaparecidos.

Si la elección de la Plaza de Mayo como sitio de entierro de las cenizas de Azucena desagregaba la idea, presente en la narrativa memorial construida en torno a los secuestros, de que las doce víctimas formaban parte de, o bien, constituían un grupo que “preexistía” al hecho represivo, el emplazamiento de un memorial en la Santa Cruz, por el contrario, reafirmaba esa imagen de “grupo” pero, en este caso, de un grupo que deviene como tal “a partir” de los secuestros, o en otros términos, de un grupo que es un “efecto” de esos acontecimientos. Como cuenta Ana María:

D: ¿y por qué pensaron en poner monolitos recordando a los demás?

A: porque... digamos, fueron secuestradas 12 personas y se considera que las 12 fueron parte de todo lo que fue este operativo de la Armada, la infiltración de Astiz, el operativo del 8 y... los del 10, o sea, los secuestros en distintos lugares de la ciudad y de la provincia de Buenos Aires, incluyendo la iglesia, entonces... así como en el juicio, digamos, a pesar de que se recuperaron solamente cinco restos se dio por probado que los 12 habían sido arrojados al mar y se juzgó y condenó por el asesinato de los 12 a los represores, acá también se pensó, bueno, digamos, podemos decir, circunstancialmente, por las contingencias, aparecieron 5 restos, pero el homenaje es en relación a los 12.<sup>192</sup>

Podemos decir, entonces, que si la narrativa socialmente difundida sobre los secuestros reprodujo como un efecto de memoria lo que fue una consecuencia de esos acontecimientos –otorgándole entidad de grupo a aquello que en principio no lo era-, la construcción de un memorial por las doce víctimas encontraba su fundamento o motivo principal precisamente en el hecho represivo. Así pues, si juntos habían sido secuestrados, recluidos y posteriormente asesinados, juntos también debían ser recordados y homenajeados.

Esta imagen grupal de las víctimas quedó materialmente expuesta en la disposición de los monolitos que en el año 2015 se colocaron por cada una de ellas, incluyendo también a quienes ya se encontraban enterradas. Los mismos consisten en doce pequeñas estructuras rectangulares de cemento que se alzan por detrás de las tumbas formando un semicírculo que las rodea y las “envuelve”. Cada monolito porta una placa de granito gris oscuro y, al igual que las bovedillas, lleva un texto con el nombre y apellido, las fechas de nacimiento y

---

<sup>192</sup> Entrevista con Ana María, op. cit.



secuestro y una frase o semblanza que describe y/o identifica al desaparecido. De manera similar a las inscripciones hechas en las tumbas, los textos que portan las placas dan cuenta, una vez más, de la heterogeneidad que caracteriza al grupo de víctimas, individualizando a cada una de ellas. Así, por ejemplo, algunos señalan “Fundadora de Madres de Plaza de Mayo”, otros la describen como “militante popular” o indican: “buscaba a su hermano/hijo desaparecido”. Junto a los monolitos, también en el 2015 se colocó un panel con cuatro carteles que narran momentos claves en la historia de los secuestros (el contexto en el que sucedieron, el operativo realizado por la Marina, la restitución de los restos y los juicios a los responsables).



Solar de la Memoria. Foto propia (2016)

Ahora bien, algo más motivaba la inclusión de un monolito que recordara a cada uno de los secuestrados, una intención donde se mezclaban el deseo, la incertidumbre, la esperanza y también la solidaridad en la búsqueda de restos de desaparecidos. Como recuerda Rosa:

Se consensó ¿no? de que tenían que estar los nombres de todos porque, bueno, se espera que... *siempre se espera la justicia, de que podamos saber dónde están*, a lo mejor no todos [los cuerpos que aparecieron en las playas] fueron al cementerio de Lavalle, no sabemos (...) En la historia, los que estaban ese día en la parroquia y los que fueron secuestrados los días posteriores se reconocen históricamente como el Grupo de los 12 de la Santa Cruz, son un grupo, para qué vamos a separar que hay 5 sí, 7 no...

*¿Y si alguna vez se pueden recuperar? (...) Esa esperanza no la podemos cortar.*<sup>193</sup>

Podemos decir que ese deseo y esa esperanza, individual y colectiva, de que algún día reaparezcan motorizaba la idea de representar esas ausencias. En efecto, ¿qué son esas placas de granito sino lápidas colocadas sobre tumbas simbólicas, sepulturas vacías que esperan, denuncian y reclaman un cuerpo que no se sabe dónde está?, ¿qué son esos textos grabados en la piedra sino epitafios posibles, semblanzas que señalan a quien pertenecen los restos que se quieren encontrar?

El memorial erigido en la Iglesia Santa Cruz en recuerdo y homenaje de las doce personas secuestradas representa, pues, una forma particular de recordar a las víctimas del terrorismo de Estado. Si bien guarda semejanzas con otro tipo de marcas vinculadas a la desaparición de personas<sup>194</sup>, algunos de sus elementos simbólicos y estéticos lo emparentan, en cambio, con la forma usual a través de la cual se ha evocado el recuerdo de los soldados muertos en la Guerra de Malvinas (1982). Nos referimos a los llamados “cenotafios”, un tipo de monumento funerario que se caracteriza por la ausencia del cuerpo de aquél a quien se lo dedica, es decir, un sepulcro vacío. En Argentina, después de finalizada la guerra, en diversas ciudades del país se erigieron monumentos y cenotafios en memoria de los combatientes que fallecieron durante el conflicto. El más conocido, construido por el Estado nacional en 1989, es el Monumento a los Caídos en Malvinas, situado al pie de la barranca de la Plaza General San Martín, en la zona de Retiro de la Ciudad de Buenos Aires. Este monumento, si bien no guarda los restos de quienes son homenajeados, ofrece un espacio donde los deudos pueden recordar a sus muertos. Lo mismo podemos decir de aquel que fuera emplazado en el año 2009 en el cementerio de Darwin (Islas Malvinas), con la intención de crear un lugar de recuerdo en el mismo territorio en el que murieron. Este cenotafio se compone de 24 placas de mármol negro colocadas en forma semicircular, donde están grabados los nombres de los 649 soldados muertos en la guerra, de los cuales solamente 237 se encuentran enterrados en el cementerio, dado que la mayor parte de los cuerpos no han sido recuperados.<sup>195</sup> Al igual

---

<sup>193</sup> Entrevista con Rosa Vizgarra, Ciudad de Buenos Aires, 8 de septiembre de 2017. El destacado es nuestro.

<sup>194</sup> Las placas y los monolitos se utilizan de manera frecuente para recordar a los desaparecidos. En ambos casos suelen grabarse los nombres, las fechas de secuestro (a veces también las de nacimiento) y eventualmente una semblanza de la persona a homenajear.

<sup>195</sup> Un análisis de la construcción e inauguración del monumento ubicado en Plaza San Martín se encuentra en Guber (2004). Respecto del cenotafio construido en el cementerio de Darwin se puede consultar la tesis doctoral de Panizo (2011).

que los monolitos colocados en la Santa Cruz, esas placas se encuentran ubicadas detrás de las tumbas, en este caso, señaladas con una cruz blanca.

Ahora bien, a diferencia de estos emplazamientos memoriales que recuerdan a los soldados caídos en Malvinas, los monolitos por las doce víctimas de los secuestros no funcionan como un sustituto del cuerpo ausente (Panizo, 2010).<sup>196</sup> Por el contrario, esas “lápidas” están allí justamente para marcar y denunciar la falta, señalando que la búsqueda de los restos sigue vigente. Por otra parte, si bien esas “sepulturas vacías” en un sentido reafirman la muerte (una muerte sobre la que incluso se tiene bastante información)<sup>197</sup>, al quedar incompletas, “inconclusas”, representan la situación de transición que caracteriza a la figura del desaparecido.<sup>198</sup> Como señala Panizo, la ausencia del cuerpo y la falta de evidencias sobre la muerte, como características principales de la desaparición, hizo que en muchos casos los procesos individuales y colectivos asociados a la muerte quedaran suspendidos en un estado de “liminalidad forzada” (2010: 24). El desaparecido devino una persona liminal, situada entre la vida y la muerte, para la cual la transición, propia de los rituales de paso, se convirtió en una condición permanente. En el caso del memorial que analizamos aquí diremos que, como el desaparecido, la sepultura también permanece en un estado de suspensión, deviene un espacio liminal para recordar a sujetos igualmente liminales.

---

<sup>196</sup> Para la autora, a diferencia de lo que sucede con los desaparecidos por represión política, la tradición de guerra ha conllevado un reconocimiento social de la muerte de los soldados caídos en combate, incluyendo también a aquellos cuyos cuerpos no se han encontrado. Ese reconocimiento se ha expresado a través de una serie de rituales mortuorios que son característicos de los conflictos armados (condecoraciones, misas, cenotafios, monumentos, etc.). Agregaremos aquí que esta diferencia se vincula a su vez con el hecho de que en un caso se trata de desapariciones forzadas y en otro de desapariciones producidas en situación de combate. En este sentido, para los familiares de las víctimas, y para el movimiento de derechos humanos en general, sostener la figura del desaparecido significa, entre otras cosas, sostener la denuncia del crimen. Con todo, el reconocimiento de la muerte del desaparecido, de la posibilidad de recuperar sus restos y/o de erigir monumentos o recordatorios en su nombre ha generado numerosos debates dentro del movimiento, siendo la Asociación Madres de Plaza de Mayo la agrupación que ha mantenido la postura más radical al respecto (Alonso, 2013).

<sup>197</sup> Como vimos en el capítulo 3, a diferencia de lo que ocurre con la mayoría de las personas desaparecidas durante la última dictadura, en este caso se ha podido establecer con bastante seguridad no sólo la forma en que las doce víctimas fueron asesinadas sino incluso los responsables directos y el momento de su asesinato, al determinar –y acreditar judicialmente– la fecha, la hora y los pilotos del vuelo en el que fueron “trasladados”.

<sup>198</sup> Da Silva Catela se refiere a la desaparición como la expresión de una “nueva muerte-no muerte”, una “muerte inconclusa” (1998: 103), a falta de un cuerpo donde poder fijarla y localizarla.



Monolitos por Patricia Oviedo y Raquel Bulit. Fotos propias (2017)

Culto fúnebre, homenaje a los desaparecidos, denuncia del terrorismo de Estado, símbolo de la resistencia a la dictadura, todo eso encierra este espacio construido en el jardín de la Iglesia Santa Cruz. El Solar de la Memoria se erige, pues, como un memorial particular, ya que en su interior coexisten tumbas reales con tumbas simbólicas.<sup>199</sup> En él conviven la muerte y la desaparición, la presencia y la ausencia, la certeza y la incertidumbre, la posibilidad de cerrar procesos y la espera que aún continúa. Veremos, a continuación, de qué manera el contenido y los usos posibles de este espacio se vieron interpelados a partir de una demanda externa al grupo de actores.

#### ***4.4.4. Los contornos del Solar***

La presencia de las tumbas de Esther, Mary, Léonie y Ángela en la Iglesia Santa Cruz comenzó a ejercer con los años una especie de fuerza magnética que atrajo a quienes, siendo creyentes o no, buscaban recibir y que sus seres queridos recibieran la gracia de esta “tierra

---

<sup>199</sup> Algunas marcas vinculadas a los desaparecidos, como son las placas y los monumentos que contienen listados con los nombres de las víctimas, podrían imaginarse también como una suerte de “cenotafios”, aunque tampoco hayan sido concebidas ni declaradas como tales (pensemos, por ejemplo, en el Monumento a las Víctimas del Terrorismo de Estado). Sin embargo, lo particular del memorial que analizamos aquí es que junto a esas “tumbas vacías” se encuentran también sepulturas reales, remarcando así la situación de transición en la que quedan sumergidas las primeras.

libre” vinculada a la lucha en defensa de los derechos humanos. Efectivamente, desde el año 2005, diferentes personas ligadas al movimiento de derechos humanos acudieron a la Santa Cruz para velar los restos de sus familiares y/o para depositarlos allí. Así, por ejemplo, en marzo de 2009, en el jardín exterior de la iglesia se colocaron las cenizas de Dionisia López, Madre de Plaza de Mayo conocida como La Gallega de Zona Norte. Más tarde, en agosto de 2010, en el templo de la Santa Cruz se realizó un homenaje a Yves Domergue y Cristina Cialceta, cuyos restos fueron identificados por el EAAF ese mismo año. Por su parte, en mayo de 2012 los restos recuperados de Roque Montenegro, padre de Victoria Montenegro (nieta restituida en 2001 gracias al trabajo de Abuelas), fueron velados en la iglesia y permanecieron en su resguardo hasta ser trasladados al cementerio de Metán, en Salta. Luego, en marzo de 2013, los restos de Daniel Bombara -identificados dos años antes- fueron cremados y sus cenizas enterradas también en el jardín de la iglesia.

Antes de fallecer, Dionisia, referente de Madres de Plaza de Mayo en la Zona Norte del Gran Buenos Aires, pidió que sus cenizas fueran colocadas cerca de las madres enterradas en la Santa Cruz. Sus familiares y compañeros acudieron entonces a la iglesia con la intención de hacer cumplir su deseo. Ahora bien, el pedido de La Gallega generó discusiones y tensiones entre algunos familiares y amigos de las víctimas respecto de la posibilidad de enterrar restos o cenizas de otras personas en el Solar de la Memoria. Explicando los ejes y motivos de esas discusiones, Cristina y su esposo, Roberto, señalan:

R: hay una lógica en eso, que uno puede estar o no de acuerdo, pero hay una lógica (...) la lógica es que se convierte prácticamente en un cementerio de un montón de gente, entonces, bueno, es simplemente ponerse de acuerdo para ver si querés armar un sector donde todos los que están en esta lucha, tanto madres, como también se habló de los padres y demás, que haya gente que esparzan la cenizas ahí... yo creo que es una cuestión de hablarlo, de consensuarlo pero *hay quien dice si no esto se convierte en un cementerio y tampoco es la idea*

C: porque también se discutía si iba a haber una placa con todos los nombres o no

R: o un libro (...)

C: porque [se decía] si no, *no es lo mismo ellas que las secuestraron y qué sé yo, que la señora que se murió* [de causas naturales]

R: haciendo su lucha y demás... tiene una lógica, pero bueno, es cuestión de consensuar y ver qué puede ser superador, digamos, sino es como muy sectario.<sup>200</sup>

---

<sup>200</sup> Entrevista con Cristina y Roberto, op. cit. El destacado es nuestro. Roberto, al igual que Héctor, también participa en la organización de los homenajes de los 8 de diciembre.

La imagen del Solar como una suerte de cementerio del movimiento de derechos humanos, lejos de reafirmar, parecía difuminar el contenido dado a ese espacio. Ahora bien, si difuminar significa hacer que disminuya la claridad o nitidez del contorno de una cosa, ¿cuáles eran entonces los contornos simbólicos del Solar? Como dijimos, para el grupo de actores el Solar simbolizaba tanto el terrorismo de Estado como la resistencia que opuso el movimiento de derechos humanos. Pues bien, la petición de La Gallega obligaba a precisar aún más esos significados, a la vez que organizar el uso mortuario del espacio. Así, el hecho represivo en cuestión y la importancia de dar cuenta de él marcarían el límite: las personas enterradas allí, y las que pudieran estarlo en el futuro, habían sido secuestradas en el marco de un mismo operativo y asesinadas conjuntamente en los “vuelos de la muerte”.

Ahora bien, ¿qué hacer frente al deseo de los demás?, ¿cómo materializar estos contornos simbólicos y, a la vez, incorporar otros usos posibles del Solar? Una propuesta se consensuó entonces dentro del grupo de actores. Por un lado, se aceptó colocar en un recodo del jardín, cercano al Solar, las cenizas de La Gallega y de otras Madres que a futuro quisieran estar allí, pero se desestimó la posibilidad de colocar una placa por cada una de ellas y, en cambio, se colocó una placa genérica que indica: "Aquí están sembradas<sup>201</sup> las cenizas de vidas apasionadas por la verdad, la justicia y la libertad". Por otro lado, en el centro del Solar se colocó otra placa cuyo texto indica: "Aquí están sembrados los restos de quienes lucharon buscando a sus seres queridos durante el terrorismo de Estado (1976-1983)". Ambas placas permitían, pues, diferenciar los dos espacios, uno reservado para las doce víctimas de los secuestros de 1977 y aquel otro construido de forma *ad hoc* frente al pedido de La Gallega. Por último, en la entrada de la casa parroquial se colocó un cinerario para el depósito de cenizas.

---

<sup>201</sup> Curas y laicos de la Santa Cruz suelen referirse de esta manera a los entierros realizados en el Solar.



Espacio donde se colocaron las cenizas de Dionisia López. Foto propia (2017)



Placa colocada junto a las cenizas de Dionisia López. Foto propia (2017)



Placa colocada en el centro del Solar de la Memoria. Foto propia (2017)

#### **4.4.5. Inscripciones estatales**

El entierro de los restos de las madres, Ángela y Léonie no sólo motivó la inclusión de nuevas marcas en el jardín de la iglesia, también dio lugar al otorgamiento por parte del Estado de una serie de reconocimientos simbólicos y materiales a la Santa Cruz. Si como vimos en el capítulo anterior, la primera marca de la memoria producida en la iglesia consistió en una placa colocada en 1997 por el Concejo Deliberante de la Ciudad de Buenos Aires, a partir del 2005 este tipo de inscripciones estatales tendrían cada vez mayor envergadura, en un contexto donde, dijimos, el Estado había asumido un papel protagónico en la producción de políticas públicas de la memoria. Así, en el marco de las acciones desarrolladas por distintas instancias y agencias gubernamentales para preservar los lugares vinculados al terrorismo de Estado, la Santa Cruz ingresaría en el ámbito del patrimonio estatal. En el año 2007, en ocasión de conmemorarse el 30° aniversario de los secuestros, la legislatura porteña declaró a la iglesia como Sitio Histórico de la ciudad.<sup>202</sup> El proyecto de ley, originado en la Subsecretaría de Derechos Humanos del Gobierno de la Ciudad –en ese momento a cargo de Jorge Telerman– a raíz de una petición realizada por la propia congregación, fue sometido a audiencia pública y aprobado con el voto unánime de los diputados. Un año después, por medio de un decreto firmado por la entonces presidenta, Cristina Fernández de Kirchner, la Iglesia Santa Cruz pasó a integrar la nómina de Monumentos y Lugares Históricos Nacionales, junto al ex CCD ESMA y la “Casa Mariani-Teruggi”, que ya contaban con este tipo de reconocimientos.<sup>203</sup> La declaratoria, promovida desde la Secretaría de Derechos Humanos, se enmarcaba en las políticas impulsadas por la Red Federal de Sitios de Memoria para la protección de los espacios donde tuvieron lugar hechos de represión ilegal durante la última dictadura.<sup>204</sup> Finalmente, en el 2015, la Dirección Nacional de Sitios de Memoria, organismo dependiente de dicha Secretaría, declaró a la

---

<sup>202</sup> Ley N° 2494, sancionada el 1 de noviembre de 2007 por la Legislatura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (BOCBA 2823). En ese entonces, otros espacios ligados a la última dictadura ya habían sido declarados como sitios históricos de la ciudad, a saber: los ex CCDs “Olimpo”, “Virrey Cevallos” y “Club Atlético”.

<sup>203</sup> Decreto N° 2130, emitido el 11 de diciembre de 2008 por el Poder Ejecutivo Nacional (BORA 31555). Entre 2014 y 2015 otros espacios recibieron el mismo reconocimiento.

<sup>204</sup> La Red Federal de Sitios de Memoria, actualmente vigente, se creó en el 2007 bajo la órbita del Archivo Nacional de la Memoria (Secretaría de Derechos Humanos de La Nación). Entre sus funciones, la Red promueve la declaración de los mencionados espacios como bienes patrimoniales, contando para ello con distintos instrumentos legales. Para un análisis del trabajo de la Red véase Balé (2019).



Santa Cruz, entre otros lugares, como Espacio para la Memoria, la Promoción y Defensa de los Derechos Humanos.<sup>205</sup>

Las tres declaratorias se basaban en la importancia de preservar el lugar donde ocurrieron los secuestros de 1977 y señalaban, con distintos énfasis, la presencia de las tumbas en el jardín de la iglesia. Así, por ejemplo, en los considerandos de la ley dictada por la Ciudad de Buenos Aires se indicaba lo siguiente: “Que el Poder Ejecutivo pone en consideración de la Legislatura el proyecto de Ley que tiene por objetivo que se declare como Sitio Histórico la Iglesia de la Santa Cruz, *por ser el lugar donde están enterradas* María Ponce de Bianco, Esther Ballestrino de Careaga, Ángela Aguad y la hermana francesa Léonie Duquet (...)”.<sup>206</sup> En este sentido, si bien los proyectos de declaración de Sitio y Monumento fueron evaluados en función tanto de los antecedentes históricos como arquitectónicos de la iglesia, en su origen ambos reconocimientos se fundamentaron en la historia de represión que atravesaba a la Santa Cruz más que en sus cualidades edilicias, aunque también tuvieron efectos en este aspecto.

Ciertamente, estos reconocimientos estatales no se desplegaron solamente en el plano simbólico, también habilitaron el otorgamiento de recursos materiales destinados a la preservación de la iglesia. Así, en el año 2008, luego de ser declarada como Sitio Histórico, la Santa Cruz recibió un subsidio del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires que fue utilizado para el acondicionamiento del Solar de la Memoria.<sup>207</sup> Más tarde, el Estado nacional, a través de la Secretaría de Obras Públicas, financió tanto la restauración y puesta en valor del templo como la construcción final del Solar. Si bien, en este caso, el proyecto de obra –originado también en una solicitud de la congregación– antecedió a la declaratoria como Monumento y Lugar Histórico, la sanción colaboró en la agilización de los trámites y la concreción de las tareas.<sup>208</sup>

---

<sup>205</sup> Resolución N° 3197 del 1° de diciembre de 2015, Secretaría de Derechos Humanos, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de La Nación.

<sup>206</sup> Acta de sesión de la Legislatura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires del 1 de noviembre de 2007, versión taquigráfica, p. 79. El destacado es nuestro.

<sup>207</sup> Decreto N° 619, emitido el 28 de mayo de 2008 (BOCBA 2948). Ese acondicionamiento consistió, entre otras cosas, en la colocación del piso, los bancos, el parqueado y las luminarias.

<sup>208</sup> Entrevista con Judith Said, ex coordinadora general del Archivo Nacional de la Memoria, Ciudad de Buenos Aires, 4 de noviembre de 2019. La construcción final del Solar implicó la instalación de los doce monolitos, las placas y los carteles mencionados.

#### **4.5. Consideraciones finales**

En este capítulo nos hemos centrado en describir y analizar las marcas de la memoria que se han producido en la Iglesia Santa Cruz en torno a los secuestros de 1977. Específicamente, hemos abordado tres intervenciones, a saber: la baldosa emplazada en 2005 en la vereda del templo, los carteles colocados en 2008 dentro del mismo y el memorial, conocido como Solar de la Memoria, construido entre 2005 y 2015 en el jardín exterior de la parroquia. Como dijimos, estas marcas, que se ubican de forma dispersa dentro del espacio de la iglesia, lejos de haber sido concebidas de manera conjunta o como parte de un mismo proyecto, fueron construidas en distintos años, en función de diversas motivaciones y, en algunos casos también, por iniciativa de diferentes actores. Podríamos pensarlas, entonces, retomando a Piper y Hevia (2012), como si fuesen un “archipiélago de marcas”, donde cada una de ellas constituye un territorio propio de sentidos y representaciones pero que, vistas y tomadas en conjunto, conforman un territorio mayor dentro del cual es posible reconocer significados comunes sobre los hechos que se rememoran. Por un lado, la identificación y reafirmación de las víctimas como un “grupo”, ya sea que se las considere como un grupo que “preexistía” a los secuestros, o bien, que devino como tal a partir de ellos, es decir, un grupo que fue un “efecto” de esos acontecimientos. Por otro lado, el recuerdo de la lucha que ejercieron en defensa de los derechos humanos, tanto si se las reconoce como militantes populares, como “apasionadas” por la libertad y la justicia y/o como figuras ejemplares de la resistencia a la dictadura.

## **CAPÍTULO 5. Las conmemoraciones en la Iglesia Santa Cruz. Prácticas, figuras y sentidos del homenaje**

### **5.1. Introducción**

En los capítulos 2 y 3 hemos abordado, de manera general, cómo surgieron y se desarrollaron las conmemoraciones que se realizan los 8 de diciembre en la Iglesia Santa Cruz para recordar y homenajear a las doce víctimas de los secuestros. Dimos cuenta, así, del modo en que fueron cambiando de estructura y contenido a lo largo del periodo que va de 1978 a 2017. En este capítulo, entonces, proponemos analizarlas con mayor detalle a partir de las observaciones realizadas durante el trabajo de campo, más precisamente, entre 2014 y 2018.

Con seguridad podemos decir que la conmemoración que se organiza anualmente para recordar los secuestros de 1977 ha sido la actividad que sustentó y sustenta aún el trabajo de la memoria que se realiza en la Santa Cruz en torno a esos acontecimientos. Como señalamos anteriormente, desde 1978 hasta 1997, el recuerdo sobre los secuestros se sostuvo principalmente a través de misas realizadas en el templo cada 8 de diciembre, conmemorando el día en que se produjeron las detenciones en la iglesia. En ellas participaban curas y laicos de la parroquia, asociaciones de derechos humanos y algunos familiares y amigos de las víctimas que se acercaron por primera vez al lugar a partir de esas ceremonias. Dijimos también que, al cumplirse el 20° aniversario de los hechos, estas conmemoraciones cobraron mayor impulso, despliegue y convocatoria. Esto se expresó, entre otras cosas, en la creación de grupos de trabajo para la organización de las mismas; en la inclusión del acto, la misa -y durante muchos años también la procesión- como momentos específicos del homenaje; en su difusión a través de los medios de prensa; y en un cambio de posición de los familiares, varios de los cuales dejaron de ser espectadores para intervenir activamente en la preparación del evento. Por último, señalamos la consolidación, en el año 2005, del grupo de actores encargados de organizar estas conmemoraciones y analizamos su posterior ruptura y reconfiguración a fines de 2015, momento a partir del cual la misa y el acto comenzaron a realizarse de manera independiente.

Así pues, en el marco del proceso memorial que hemos descrito con anterioridad, los

homenajes de los 8 de diciembre adquirieron cada vez más centralidad, al convertirse en la actividad con mayor convocatoria interna y externa –es decir, por fuera de quienes frecuentan la iglesia-, mayor tiempo y recursos humanos necesarios para su preparación y también mayor periodicidad. En efecto, mientras otras conmemoraciones que se realizan en torno a la última dictadura (por ejemplo, la misa que se celebra los 14 de mayo para recordar al grupo de catequistas del Bajo Flores desaparecidos en 1976) demandan unos días de preparación y han sufrido algunas discontinuidades producto de vaivenes institucionales, los homenajes de los 8 de diciembre, como dijimos, se organizan cada año con un mes de anticipación. Asimismo, con excepción de estas conmemoraciones, en la Santa Cruz no se realizan actualmente otras actividades referidas a los secuestros, o la dictadura en general, que tengan la misma sistematicidad, como sí sucede en otros sitios de memoria sobre el terrorismo de Estado, cuya función central es promover el recuerdo y la reflexión sobre el pasado reciente.<sup>209</sup> En estos espacios se realizan regularmente visitas guiadas, talleres, charlas y otras actividades abiertas al público que tienen como tema fundamental la última dictadura militar. En la Iglesia Santa Cruz, por el contrario, este tipo de actividades, organizadas por la parroquia o la Casa Nazaret, se realizan de forma secundaria y esporádica dado que, desde luego, su principal función y razón de ser se vincula con el culto católico.<sup>210</sup>

Dada esta centralidad que adquirieron las conmemoraciones de los secuestros, el objetivo de este capítulo es describirlas y analizarlas considerando tanto su forma como contenido, los momentos que las estructuran, las prácticas y símbolos que las distinguen, así como también los significados que intentan promover en torno a esos acontecimientos.<sup>211</sup> Partimos de pensar los actos conmemorativos como instancias en las cuales, si bien se pueden

---

<sup>209</sup> Como excepción podemos mencionar las actividades (talleres, cine debate, actos) que anualmente se realizan en el Colegio Santa Cruz en torno al 24 de Marzo, fecha en que en el país –y desde 2006 obligatoriamente en todos los colegios- se conmemora el último golpe de Estado. Sin embargo, en estas ocasiones la participación es mayoritariamente interna, es decir, de la comunidad escolar (alumnos, docentes, directivos, familias).

<sup>210</sup> Así, por ejemplo, las visitas que eventualmente se realizan por el templo, el Solar de la Memoria y la Casa Nazaret no tienen una frecuencia determinada ni se ofrecen abiertamente sino que se realizan a demanda (de instituciones, organizaciones sociales o personas particulares). Tampoco cuentan con un guión estructurado ni personas específicamente destinadas a esa función (la falta de recursos es una de las razones). Las mismas son realizadas por la secretaria parroquial o la administradora de la Casa Nazaret. Un modo de contrarrestar esa falta de recursos ha sido la elaboración de un video por parte de un grupo de laicos donde se realiza una visita audiovisual por el templo y el Solar. Este video, al cual ya nos hemos referido, se encuentra disponible en el canal *YouTube* de la iglesia. “Visita guiada Iglesia de la Santa Cruz”, op. cit.

<sup>211</sup> Al trabajarlas en el último capítulo no desestimamos esa centralidad sino que esta decisión obedece a cuestiones de coherencia interna de la tesis.

reconocer formas institucionalizadas de transmisión y sentidos más o menos establecidos sobre el pasado, suponen también la incorporación, en cada ocasión, de nuevos elementos y lecturas. Como otro tipo de rituales, las conmemoraciones pivotan entre el formalismo y la performatividad, es decir, entre su tendencia normativa y su potencial creativo (Connerton, 1989). De allí que, al tiempo que colaboran en la consagración, estabilización y reproducción de las memorias, también coadyuvan al trabajo de (re)construcción de las mismas, siendo con frecuencia escenarios donde se expresan luchas simbólicas en torno al pasado pero, como vimos también, sobre el presente.

Uno de los aportes que ha hecho la antropología, más específicamente, la etnografía de la *performance*, al campo de estudios sobre la memoria social se vincula con el análisis de las formas de transmisión y los modos en que se construyen los marcos de interpretación, poniendo el foco no tanto en los textos sino en la emergencia de “textos” en “contextos” (Bauman y Briggs, 1990). Partiendo del supuesto de que son los sujetos que participan de la *performance*<sup>212</sup> los que construyen colectivamente los contextos de sus acciones y discursos, el desafío es reconocer los elementos que aquéllos utilizan para producir marcos interpretativos. Dichos elementos pueden consistir en expresiones verbales institucionalizadas, pero también pueden adquirir la forma de prácticas no discursivas, sitios y objetos que construyen escenarios de transmisión y a la vez actualizan las conexiones con el pasado. Desde esta perspectiva, la memoria puede ser entendida como “presuposición selectiva” de eventos y contextos pasados e “interpretación creativa” desde experiencias y contextos presentes (Ramos, 2011).

Pensar las conmemoraciones como *performance* implica entenderlas como actos de memoria en los que se entretajan experiencias estéticas, políticas y –agregamos aquí– religiosas (Diéguez, 2007), a través de las cuales se elaboran y expresan públicamente determinados sentidos sobre el pasado. Siguiendo a Taylor (2011), podemos distinguir dos acepciones del concepto de *performance*. En un sentido restringido refiere a una forma específica de arte llamado “arte en vivo” o “arte acción”. En un sentido amplio, en cambio, abarca también eventos o prácticas que en su realización incluyen elementos teatrales o presentan cierta “teatralidad” (Del Campo, 2016; Sosa, 2016). Esta segunda acepción habilita

---

<sup>212</sup> Entendida como actuación o ejecución de una práctica institucionalizada de expresión (Golluscio en Ramos, 2011).

a pensar que esas actividades (un acto conmemorativo, por ejemplo) suceden como en un escenario, con participantes que devienen actores en escena, estructuradas alrededor de un guión predefinido pero adaptable a cada ocasión (Taylor, 2009). La *performance* no es simplemente repetición, sino que cada actuación o ejecución aporta algo nuevo. Supone siempre reiteración y actualización, presuposición y creación.

Ahora bien, como señalamos en el capítulo 3, desde 1997 las conmemoraciones de los 8 de diciembre se desarrollaban en dos actividades y dos escenarios: el acto que se realizaba por la tarde en el Calvario y la misa que se celebraba a continuación en el templo. A partir del 2015, dijimos, el acto comenzó a realizarse en la calle y la misa a celebrarse por la mañana, organizándose cada instancia de manera independiente. El acto quedó a cargo de la asociación conformada por algunos familiares y amigos de las víctimas y los laicos que se retiraron de la Santa Cruz, mientras que la misa continuó siendo realizada por la parroquia. Sin embargo, por fuera de estos cambios, el esquema de acto y misa se mantuvo vigente.

Si bien el objetivo primero y constante de estas conmemoraciones es recordar a quienes fueron secuestrados en 1977, cada evento adquiere una connotación particular dependiendo de los contenidos que se quieran resaltar en cada oportunidad. Estos ejes más específicos pueden referirse tanto a situaciones del pasado como del presente -o ambos a la vez- y por lo general se piensan en función de la coyuntura social y política en la cual tiene lugar el evento. Hasta el 2015, tanto el acto como la misa se organizaban en función de una misma consigna específica, buscando de esta manera que ambas instancias quedaran conectadas. Desde ese año, en cambio, cada una de estas actividades cuenta con una consigna propia. Por otra parte, la convocatoria, que desde 2015 se realiza de manera independiente, implica la elaboración de una gacetilla o *flyer* que se difunde a través de los medios de prensa (diarios nacionales principalmente), algunos canales virtuales<sup>213</sup> y, en el caso de la misa, utilizando otras vías de comunicación institucional de las que dispone la iglesia (por ejemplo, el boletín parroquial). Asimismo, algunos diarios suelen realizar una cobertura del evento.

A continuación, describiremos y analizaremos estas dos instancias del homenaje, el acto y la misa, para lo cual tendremos en cuenta las prácticas y los discursos que se despliegan en ellas y los elementos, tanto narrativos como no discursivos, que contribuyen a construir un

---

<sup>213</sup> Nos referimos, por ejemplo, a las listas de mails que utiliza la parroquia, los contactos de *Whatsapp* que tienen los curas, laicos y familiares y, desde hace algunos años también, las redes sociales que manejan la Casa Nazaret, el Colegio Santa Cruz y la Asociación de Familiares y Compañeros de los 12 de la Santa Cruz.

marco de interpretación sobre los hechos que se conmemoran.<sup>214</sup> La descripción de estos dos momentos tendrá un carácter general dado que, como dijimos, cada año la conmemoración asume un sentido particular dependiendo del contexto en el que se realiza y/o de los contenidos que se quieren destacar. Para ello tomaremos en cuenta las observaciones realizadas entre 2014 y 2018, la información recogida en notas de prensa y reseñas elaboradas por la propia institución, así como también las entrevistas que hemos realizado a los actores intervinientes. Entonces, primero describiremos el acto y luego la misa, señalando cuando sea necesario los cambios introducidos a partir del 2015.

## **5.2. El acto homenaje**

Como señalamos, hasta el año 2015 los actos de los 8 de diciembre se realizaban en el Calvario, el espacio ubicado en el jardín exterior de la iglesia donde se encuentra emplazada una gruta con la imagen de Cristo en la cruz. El Calvario tenía, pues, además de un significado religioso, una connotación especial en esta conmemoración dado que, como ya mencionamos, ese era el lugar donde se encontraban reunidos los familiares de desaparecidos y los militantes que los acompañaban minutos antes de que varios de ellos fueran secuestrados al salir de la parroquia. Podríamos decir, entonces, que esa práctica de reunirse alrededor del Calvario para homenajear a las doce víctimas era en sí misma performática, en tanto presentificaba, haciendo “actuar” a los concurrentes, el momento inmediatamente anterior a los secuestros. En este sentido, el espacio elegido para el homenaje presuponía acontecimientos y contextos pasados que coadyuvaban a construir una situación emotiva y a establecer al mismo tiempo un marco de interpretación sobre los hechos conmemorados: el secuestro de las madres, las monjas, los familiares y militantes como el inicio de su propio calvario. Actualmente los actos ya no cuentan con este escenario, sin embargo, esta identificación entre actores y figuras políticas y religiosas –aquí, entre los secuestrados y el propio Jesucristo- sigue estando presente no sólo en el acto homenaje sino fundamentalmente

---

<sup>214</sup> No analizaremos aquí las variaciones que este esquema pudo haber tenido en algunos momentos, por ejemplo, cuando además del acto y la misa se realizaba la procesión por el barrio. Ya nos hemos referido a esta práctica en el capítulo 3, ahora nos concentraremos en analizar las dos instancias del homenaje que se han mantenido vigentes, que son también aquellas que pudimos observar durante el trabajo de campo. Retomaremos en ello algunas de las reflexiones que volcamos en un trabajo previamente publicado (San Julián, 2017b).

en la misa que se realiza por la mañana. Volveremos sobre esto más adelante.



Acto homenaje en el Calvario, 8 de diciembre de 2014. Foto propia

Desde 2015, dijimos, los actos se realizan sobre la calle Estados Unidos, una de las vías de circulación que bordean a la Iglesia Santa Cruz. A la altura del Solar de la Memoria se monta un escenario que la Asociación alquila junto con una pantalla que se coloca por detrás del mismo, donde se proyectan videos y fotografías, lo cual sirve de escenografía. Colgando del escenario se coloca una bandera que identifica a las doce víctimas. Se trata de una tela blanca y celeste, como la bandera nacional, que contiene las fotos de cada una de ellas con sus respectivos nombres (las mismas fotos con rostros sonrientes que se encuentran dentro del templo) junto a la siguiente leyenda: “Detenidos-desaparecidos de la Iglesia Santa Cruz/ 8 y 10 de diciembre 1977/ La verdad los hará LIBRES/ La impunidad no será ETERNA” (el énfasis es de la bandera). Al lado de las fotos de Villaflor, Ballestrino, Bianco, Auad y Duquet dice “Recuperadas e identificadas” y junto a las de los demás: “Los seguimos buscando”. Esta bandera, confeccionada luego de que se recuperaran los restos en 2005, se utilizaba también en los actos que se realizaban en el Calvario. En ese entonces el espacio que oficiaba de escenario se ubicaba al costado de la gruta y sobre el fondo del mismo colgaba esta bandera, junto con otras escritas en aerosol en las cuales se presentaba la consigna del evento. Ahora bien, más allá de estos cambios, en términos generales la organización y estructura del acto se ha mantenido igual a como se realizaba antes del 2015.



Los asistentes al acto se ubican en sillas dispuestas de frente al escenario y más al fondo permanecen de pie. En las primeras filas se sientan los invitados, entre ellos, miembros de organismos de derechos humanos (principalmente, Madres LF) junto a personalidades del ámbito de la cultura y la política. Como vimos en el capítulo 3, desde el 2011, es decir, desde el año en que se discutió la posibilidad de invitar a Cristina Kirchner, la presencia en los actos de funcionarios de su gobierno fue un punto de tensión constante entre familiares, amigos, laicos y curas, que abonó a la conflictividad del grupo de actores así como también a su posterior ruptura. Después de 2015, la participación de dirigentes políticos vinculados al kirchnerismo no sólo se sostuvo sino que adquirió cada vez mayor tenor, llegando a contar, como vimos, con la presencia de la propia ex presidenta.



Acto homenaje en la calle, 2017. Foto propia

Por lo general, los actos tienen la misma secuencia todos los años. Un momento de apertura donde se expresa el sentido general del evento (¿qué es lo que se conmemora en esa fecha?, ¿a quiénes se recuerda y rinde homenaje?) y se leen las adhesiones que agrupaciones sociales, políticas y de derechos humanos, así como también figuras del ambiente artístico y político, hacen llegar a los organizadores. Luego, el contenido fuerte del acto donde se suceden varios oradores (en general, las mismas personas que organizan el evento, miembros de organismos de derechos humanos, a veces también funcionarios u otros invitados), se proyecta un video, se leen poemas, se entregan menciones o reconocimientos, tocan grupos

musicales y/o actúan grupos de teatro, entre otras actividades posibles. Por último, los actos tienen un momento de cierre donde se lee un documento elaborado para la ocasión, consensuado entre los organizadores y estructurado de la siguiente manera: en primer lugar, un relato de los hechos que se conmemoran, es decir, los secuestros de 1977 y el contexto en el que sucedieron; en segundo lugar, un reconocimiento y agradecimiento a la lucha de las Madres de Plaza de Mayo; finalmente, una mención del estado actual de las políticas públicas referidas a los crímenes de la última dictadura así como también sobre la situación general de los derechos humanos en el país. Esta última parte del documento, como vimos, a partir del 2011 se convirtió en uno de los temas de mayor discusión y conflicto dentro del grupo de actores encargados de organizar las conmemoraciones.

Si bien, como veremos al analizar la misa, la figura de las Madres -y su asociación con la Virgen María- tiene una presencia central en estas conmemoraciones, dado que entre los secuestrados se encontraban tres madres fundadoras del movimiento, el objetivo del acto homenaje es recordar al conjunto de ellos y esto se expresa cada año de manera diferente. Así, por ejemplo, en uno de estos actos, doce actores interpretaron a los desaparecidos, relatando en “primera persona” detalles sobre sus vidas y militancias. En otro acto, en cambio, mientras en el escenario tocaban grupos musicales, en el Calvario varias personas armaban con técnica de *collage* siluetas en escala real de las víctimas.



Armado de siluetas en el acto homenaje de 2015. Foto: [Revista Haroldo](#)



Performance teatral en acto homenaje de 2016. Foto: [Revista Haroldo](#)

Ahora bien, fuera de estos aspectos compartidos con otros homenajes a desaparecidos, estas conmemoraciones guardan algunas características que las distinguen de otras actividades vinculadas al recuerdo de lo sucedido durante el terrorismo de Estado. Nos referimos a dos prácticas que, por la carga afectiva y simbólica que comportan, constituyen momentos claves de estos eventos, a saber: la colocación del pañuelo blanco a la Virgen María y lo que aquí llamaré el “ritual de los gritos”. A continuación nos detendremos a observar este ritual, más adelante, cuando describamos la misa, analizaremos el gesto del pañuelo.

### ***5.2.1. El ritual de los gritos***

Efectivamente, uno de los momentos más estremecedores del acto homenaje es aquel que los organizadores llaman “los gritos”. Al terminar la lectura del documento, los oradores invitan a los concurrentes a nombrar a las doce víctimas y a otros desaparecidos o asesinados durante la última dictadura, gritando “¡Presente!” tras cada uno de ellos. De a poco, el público se va sumando a la propuesta y las voces empiezan a superponerse. Hay quienes nombran a sus familiares, amigos o compañeros de militancia; otros mencionan figuras públicamente conocidas, como Rodolfo Walsh, Enrique Angelelli o Haroldo Conti, entre otros. Son muchos los nombres que se enuncian y el clima de la conmemoración se espesa. Rabia y dolor parecen expresarse en una catarata interminable de nombres que se gritan cada vez más

fuertes. Esos gritos, pues, corporizan a los que no están, vuelven palpables las ausencias y en su ensordecedora repetición exponen la masividad del crimen. La lista –imaginaria e interminable para los tiempos de la actividad- concluye por la fuerza con el grito colectivo de “30.000 compañeros detenidos-desaparecidos ¡Presentes! ¡Ahora y siempre!”.

Como vimos anteriormente, este ritual de nombrar a los desaparecidos tiene una larga presencia en los homenajes de los 8 de diciembre. En efecto, hasta 1997, dijimos, las conmemoraciones consistían en la celebración de una misa donde se nombraba a cada una de las víctimas. Al conmemorarse el 20° aniversario de los secuestros, vimos que este ritual mutó de forma y de contenido. Abandonó el espacio íntimo del templo y el formato religioso que tenía en el marco de la misa, comenzó a realizarse en los actos en el Calvario, dirigidos a un público cada vez más amplio, e incorporó tras cada nombre el grito colectivo de “¡Presente!”, un gesto que, ya hemos dicho, forma parte de los repertorios sociales que se han construido para recordar a las víctimas de la dictadura.

Como sostiene Da Silva Catela (2001), si bien la desaparición impuso rituales “diferentes” de los usualmente configurados para la muerte, en ellos han predominado –resignificados- elementos tradicionalmente asociados a los ritos fúnebres, como ser, colocar flores en las tumbas, encender velas junto a la foto del deudo o, incluso, celebrar misas en su nombre. Así pues, si la lectura de los nombres de los desaparecidos es una práctica extendida en el campo de las memorias sobre el pasado reciente, visible en homenajes y actividades de distinto tipo (Alonso, 2013), en términos más generales podemos decir que nombrar a los muertos forma parte de los modos a través de los cuales las sociedades occidentales se han enfrentado históricamente con la muerte y, particularmente, con la muerte violenta, dando continuidad y a la vez reorientando la tradición cristiana.<sup>215</sup> Sin embargo, lo que llama la atención respecto de las conmemoraciones que se realizan en la Iglesia Santa Cruz no es tanto qué se hace sino cómo se lo hace. Ciertamente, a medida que fueron pasando los años, el acto de nombrar a las víctimas se fue ampliando para referirse ya no sólo a las doce personas secuestradas en

---

<sup>215</sup> Como señala Lacombe (2012), retomando los aportes de Philippe Ariès, la lectura de los nombres de los muertos, la conmemoración de las fechas de sus muertes o la marcación de los lugares de sepultura, entre otras prácticas mortuorias, forman parte de un sistema ritual particular de culto a los muertos que tiene raíces históricas en la forma en que los cristianos veneraban y recordaban a sus mártires, es decir, a aquellos que eran condenados a una muerte violenta por causa de su fe en Cristo. Repetidas a lo largo de los siglos, y proceso de secularización mediante, estas prácticas terminaron ampliándose hacia el resto de los mortales, siguiendo el modelo establecido para los mártires.

1977 sino a los desaparecidos de la dictadura en general. Así, la cantidad de nombres que se escuchaban comenzó a crecer al mismo tiempo que creció el público que asistía a los homenajes. Pero esa evocación, lejos de seguir un orden y ritmo constante, como sucede cuando se leen listas de nombres, se realiza de manera espontánea, desordenada y por momentos también caótica. En efecto, los gritos se entremezclan y superponen entre sí, al punto que algunos nombres no alcanzan a recibir su “¡Presente!” puesto que rápidamente otros son enunciados por encima de ellos.

Podemos pensar, pues, que en ese enunciar espontáneo, desordenado, incluso catártico, el “ritual de los gritos” trae al presente y reactualiza uno de los primeros modos de expresión de las Madres de Plaza de Mayo cuando este movimiento estaba aún en plena emergencia. Como sostiene Morales (2015), el grito de las madres de desaparecidos, motivado por la desesperación, la angustia y la incertidumbre frente a la negación y la falta de respuestas, se fue convirtiendo poco a poco en una estrategia de denuncia y resistencia. Reiterado en forma de llantos y ruegos en los distintos espacios de búsqueda y contención por los que estas mujeres transitaban, el grito fue desplazándose desde la súplica y el lamento hacia el reclamo y la demanda, al tiempo que las madres se constituyeron en Madres.<sup>216</sup> Recrear ese grito, entonces, en cada nuevo aniversario, es otro modo de recordar y reivindicar su lucha y, en ella, la del movimiento de derechos humanos.

Por último, debemos señalar que el acto homenaje comúnmente finaliza cuando, al concluir el “ritual de los gritos”, los asistentes se dirigen al Solar de la Memoria. Como mencionamos en el capítulo 3, la ofrenda de rosas que acompañó el entierro de Esther, Mary, Léonie y Ángela en el jardín de la Santa Cruz marcó el inicio de una práctica que, desde entonces y a través de los años, se fue instituyendo como gesto culminatorio de los actos de los 8 de diciembre. A partir del 2015, con la colocación de los doce monolitos, esta práctica se reconvirtió en un homenaje al conjunto de las víctimas. Efectivamente, si bien tanto antes como durante el desarrollo del acto, algunas personas se acercan al Solar para conocerlo o volver a visitarlo, el momento en el que más gente se acerca es cuando termina la actividad. Los organizadores reparten rosas rojas entre el público presente para que pasen a colocarlas

---

<sup>216</sup> Para la autora, la emergencia de las Madres como un actor político colectivo se produjo en ese mismo proceso mediante el cual sus gritos, inicialmente ignorados o cuando mucho percibidos como un “murmullo” por el gobierno militar y la sociedad en general, adquirieron inteligibilidad social y política e instituyeron con ello uno de los primeros espacios de disputa con el régimen.

en las sepulturas y los monolitos. Un desfile de personas se observa así en el pequeño espacio del Solar. Algunos se toman un tiempo para elegir la tumba o lápida donde colocarán la flor, otros la dejan en la primera que encuentran. Algunas personas dejan la flor y se quedan leyendo las placas, otras la colocan y se van. En poco tiempo un tumulto de gente se concentra frente al memorial. Podemos decir, entonces, que si el entierro de los restos en la iglesia habilitó el ejercicio de una práctica típicamente fúnebre, como es colocar flores junto a las tumbas, en el contexto de las conmemoraciones esta práctica asumió la forma de un ritual público y colectivo; un ritual que, respecto de los monolitos, vuelve a remarcar –y denunciar- el estado liminal de quienes aún continúan desaparecidos, dado que en estos casos esas flores se ofrendan a una tumba vacía.



Ofrenda de rosas en el Solar de la Memoria, 8 de diciembre de 2017

Foto: [FB Mónica Hasenberg](#)

### 5.3. La misa en homenaje

Como ya hemos dicho, hasta el año 2015 las misas de los 8 de diciembre se realizaban a continuación del acto, por lo que muchos de los presentes en él –podemos decir, la gran mayoría- se trasladaban al templo de la Iglesia Santa Cruz para continuar con el homenaje. A partir de ese año, en cambio, la parroquia comenzó a celebrar la misa por la mañana. En estas ceremonias donde se recuerdan los secuestros ocurridos en 1977, los miembros de organismos de derechos humanos que son invitados a participar en ellas (Madres LF, Serpaj,

principalmente) se sientan en las primeras filas de los bancos que se encuentran de frente al altar y dispuestos en semicírculo. Por su parte, los familiares y amigos de las víctimas suelen sentarse en distintos lugares, a medida que van llegando al templo. Generalmente, salvo en contadas ocasiones, en estas misas no participan miembros de la jerarquía eclesial (obispos, vicarios, etcétera).<sup>217</sup> Quienes asisten suelen ser personas vinculadas al campo de la memoria y la defensa de los derechos humanos, curas y laicos de la parroquia, familiares, amigos y compañeros de las víctimas.

Una tarima ubicada en el centro del templo oficia de altar y sobre ella se halla una mesa de madera que en estas y en todas las misas se cubre con una tela blanca cuyos bordes contienen los colores de la *Wiphala* (bandera que identifica a los pueblos originarios andinos). Arriba de la mesa se colocan flores, un libro que contiene las lecturas sagradas y una vela encendida. Detrás de la mesa, pendiendo de las columnas del templo, se encuentra, como dijimos, el paño pintado por Pérez Esquivel, con la imagen de Jesucristo resucitado. Desde hace algunos años, además, en las misas de los 8 de diciembre, colgando de la mesa se coloca una bandera que contiene las fotografías de las doce víctimas. La bandera lleva impresa la siguiente leyenda: “Su PASION inspira nuestra PASION HOY/ Peregrinos Pasionistas/ Detenidos-desaparecidos de la Iglesia Santa Cruz/ 8 y 10 de diciembre de 1977/ No hay mayor amor que dar la vida. Jesús” y por debajo de las fotos de Mary, Esther, Azucena, Ángela y Léonie dice: “Sus restos están sembrados en el Solar de la Memoria” (el énfasis es de la bandera). Esta bandera que la parroquia comenzó a utilizar a partir del 2016 es una copia ligeramente diferente de la que se usaba y se sigue usando en los actos que se realizan por la tarde. Más adelante veremos que, junto con la imagen de la Virgen María, la bandera devino un símbolo en disputa entre familiares, amigos, laicos y curas, en el momento en que el acto y la misa comenzaron a organizarse por separado.

Por delante del altar, sobre una pequeña mesa cubierta con tela de aguayo, se exhibe una escultura de la Virgen hecha en barro, pero no como usualmente la vemos representada, sino como la imagen de una mujer humilde, campesina, embarazada de Jesús y acariciando su panza. Es importante recordar que siendo 8 de diciembre la conmemoración por los

---

<sup>217</sup> Como excepción podemos mencionar, por ejemplo, la conmemoración realizada en 2007 por los 30 años de los secuestros, que coincidió a la vez con la declaración de la Iglesia Santa Cruz como sitio histórico de la ciudad. En esa oportunidad participó el obispo Oscar Ojea, como delegado de Jorge Bergoglio, quien por ese entonces era arzobispo de Buenos Aires.

secuestros coincide con el Día de la Virgen y la misa que se celebra también es en su nombre. Por ello la actividad asume, además, un sentido religioso particular, en tanto ese día los católicos celebran la concepción de María.<sup>218</sup> Otras banderas escritas en aerosol cuelgan también de las columnas del templo, con inscripciones que aluden a la fecha. Así, por ejemplo, en una de estas misas esas telas señalaban: “Fuimos paridas por nuestros hijos/as. Madres”, “Fiesta de la Inmaculada... Fiesta de la Dignidad Humana”. Junto con los carteles que se exhiben de manera permanente en las paredes del templo, que ya hemos analizado en el capítulo 4, estos elementos presentes en las misas de los 8 de diciembre, al reforzar la asociación que se realiza entre actores y figuras ligadas al campo político y al campo religioso, colaboran en la construcción de un escenario propicio para la transmisión.



Altar de la Iglesia Santa Cruz, 8 de diciembre de 2017. Foto propia

---

<sup>218</sup> El Día de la Inmaculada Concepción de María es una de las fiestas litúrgicas más importantes de la Iglesia católica. Ese día se celebra la concepción de María que, por intervención de Dios en el momento de su gestación, fue preservada del pecado original y preparada para ser madre de Jesús. Nueve meses después, el 8 de septiembre, se celebra su nacimiento.





Misa del 8 de diciembre, 2014. Foto propia

En las misas que se realizan en la Iglesia Santa Cruz, al igual que en otras iglesias, el canto ocupa un lugar destacado. La música, como también la poesía, no sólo acompaña los momentos de la ceremonia sino que forma parte de la liturgia. Un rezo, por ejemplo, puede hacerse recitando o cantando el estribillo de una canción (muchas oraciones católicas son, de hecho, cantos). De allí que, antes de iniciar la misa, se reparte un “cancionero” (folleto que contiene letras de canciones populares), con el fin de que los asistentes canten las canciones que los curas hacen sonar en la guitarra.<sup>219</sup> Por otra parte, los rezos, cantos y lecturas se alternan con momentos de silencio e introspección, de ejercicios de reflexión compartida con la persona más próxima o con el conjunto de los presentes, a partir de una consigna o pregunta planteada por los curas y laicos que animan la ceremonia (¿Qué frases de esta canción me llaman la atención? ¿De qué manera esta lectura resuena en mí? ¿Qué de esto que dice el evangelio hace sentido en nuestra vida hoy?). Cuando se trata de misas en las que se recuerdan hechos vinculados a la última dictadura esa reflexión, veremos, busca establecer puntos de conexión entre el relato evangélico, los hechos que se conmemoran y el presente desde el cual se habla. Por lo general, en estas conmemoraciones, junto con el cancionero los asistentes reciben una edición del boletín parroquial donde figura el pasaje del evangelio que se lee en la misa junto con textos alusivos a la fecha. Pero en las misas de los 8 de diciembre,

---

<sup>219</sup> Hasta el 2015, en los 8 de diciembre, el cancionero también se repartía en los actos homenaje e incluía las letras de las canciones que los artistas invitados interpretaban durante el mismo.

además de estos momentos de lectura y reflexión, se invita a hablar a los familiares y amigos de las víctimas, a las Madres y referentes de asociaciones de derechos humanos presentes (Nora Cortiñas, Pérez Esquivel, por ejemplo). En ese momento los curas que offician la misa bajan de la tarima y se sientan entre los fieles a escucharlos. En algunas ocasiones también se han proyectado videos o se han interpretado obras de teatro. Sin embargo, debemos decir que, en esta segunda instancia de las conmemoraciones, el lenguaje religioso propio de la misa, junto con los gestos y ritos asociados al culto católico, se tornan relevantes por sobre las declaraciones y testimonios que priman en los actos homenaje.

Por los hechos que se conmemoran, en las misas de los 8 de diciembre, además de los fieles de la parroquia, participan familiares y amigos de las víctimas, miembros de organismos de derechos humanos y otras personas que no necesariamente profesan la religión católica. En este sentido, conscientes de la presencia de ateos, agnósticos o practicantes de otras confesiones religiosas, los curas y laicos que animan la misa con frecuencia explican lo que se va a hacer, el momento de la ceremonia en el cual se está y/o el sentido religioso que tienen determinados símbolos y rituales (“Ahora entramos en el tercer momento de la misa, el de compartir el pan y el vino...”; “Para aquellos que les hace sentido los invito a extender sus manos hacia adelante...”; “El pan significa el cuerpo de Cristo que los discípulos ofrecieron como sacrificio y el vino su sangre derramada...”; “Siempre después de la lectura del evangelio alguno de nosotros dice alguna cosita...”; “Para los hermanos que no suelen concurrir a nuestra parroquia...”, sólo por citar algunos ejemplos). Pero en estas misas también suelen tener lugar actos simbólicos que exceden la ritualidad y gestualidad propia de la liturgia católica. Nos referimos no sólo a la colocación del pañuelo blanco a la escultura de la Virgen María, que describiremos enseguida, sino también a otros gestos que son pensados y preparados para la ocasión. Así, por ejemplo, en la misa en la que se conmemoraron los 40 años de los secuestros, Sabina, una de las laicas que la animaban, invitó a los presentes a tener un momento de reflexión sobre situaciones de amor y dolor que cada uno haya atravesado en los últimos años. Esta reflexión, en principio individual, se compartió luego con la persona más próxima (generalmente suele ser el compañero de banco) y se plasmó a través de una palabra en pañuelos blancos que fueron repartidos antes de iniciar la ceremonia. Al finalizar, como una invitación a rezar, todos los presentes levantaron los pañuelos en alto, sosteniéndolos como si fueran banderas. De este modo, se buscaba recrear

la imagen de la manifestación que ese mismo año se había realizado en la Plaza de Mayo para reclamar contra el otorgamiento del beneficio del “2x1” a militares condenados por delitos de lesa humanidad.<sup>220</sup>

Ahora bien, en estas misas en las que se conmemoran los secuestros de 1977, así como también en aquellas que tienen lugar en otros momentos del año (por ejemplo, las que se realizan los 14 de mayo), el recuerdo de los hechos ocurridos durante la última dictadura no se añade a la liturgia -como un elemento extraño que se introduce en la escena ritual- sino que se encuentra integrado a ella, es decir, a los momentos y ritos que estructuran la misa. Así, por ejemplo, en uno de los homenajes el padre Francisco daba comienzo a la ceremonia con este rezo: “Señor, estamos aquí en fraternidad para hacer memoria de María, de los 12, para que esta memoria nos anime a vivir apasionadamente como vos viviste, para servirle a los demás, a la verdad y a la justicia. Celebramos en tu nombre Jesucristo, nuestro Señor. Amén”.<sup>221</sup>



Misa a 40 años de los secuestros, 2017. Foto: [FB Casa Nazaret](#)

---

<sup>220</sup> El 10 de mayo de 2017 en una multitudinaria manifestación (cerca de 500 mil personas) los organismos de derechos humanos, junto a partidos políticos y otras organizaciones sociales y políticas, repudiaron el fallo que a comienzos de ese mes dictara la Corte Suprema de Justicia de la Nación, por el cual se habilitaba una reducción de la pena para militares condenados por delitos de lesa humanidad. En el cierre de la marcha y al grito de los organizadores cientos de miles de personas levantaron los pañuelos blancos en alto.

<sup>221</sup> Registro de campo, 8 de diciembre de 2017.

En las misas de los 8 de diciembre, naturalmente, la imagen de la Virgen María constituye un elemento central. Como dijimos en el capítulo 3, su presencia en las conmemoraciones y, fundamentalmente, la identificación que se establece entre su figura y la de las Madres permitió enlazar el recuerdo y homenaje de las víctimas de los secuestros con la celebración católica del Día de la Virgen. Durante las misas, esa asociación se expresa de múltiples maneras pero existe un momento en que cobra una forma visual, material, corpórea. Nos referimos a la invitación que se hace a las Madres presentes en la ceremonia para que pasen a colocarle un pañuelo blanco sobre la cabeza a la escultura de María. Ese momento, esa “puesta en cuerpo” de la memoria (Del Campo, 2016), si bien dura unos pocos segundos, tiene, por el contrario, una fuerza expresiva enorme. Así lo describimos en las notas que tomamos en una de estas misas:

[Palabras de Francisco] “Vamos a tener distintos gestos y a María, *que es madre*, le colocamos como siempre el pañuelo (...) Entonces le vamos a pedir a Sole<sup>222</sup>, le vamos a pedir a Roxana y le vamos a pedir a Norita [Cortiñas] y a Aída [Bogó de Sarti] que se acerquen y que le coloquen el pañuelo a María”. Entonces Soledad, Roxana, Nora y Aída se acercan al altar, donde está la escultura de María. Una imagen muy hermosa se construye en ese momento. Nora le coloca el pañuelo a la Virgen y luego repite el mismo gesto con Aída, atándole su propio pañuelo en la cabeza. Un bello detalle, tierno, delicado, simbólico. Mientras tanto, el resto de los presentes cantamos *a capella*, invitados por el padre Carlos: “Y al sembrar tu luz, renazco en tu milagro... Y en el viento sur soplando vida al barro sé quien soy”. Al terminar aplaudimos.<sup>223</sup>

Se trata de un gesto sencillo y conmovedor por medio del cual las Madres forman una comunión con María. Una práctica, podemos decir, que pone en acto y reactualiza en cada nueva conmemoración una imagen que las propias Madres contribuyeron a forjar sobre sí mismas. En efecto, como varios autores han señalado (D’Antonio, 2006; Morales, 2015), durante la dictadura las Madres supieron explotar el imaginario social y los valores tradicionales asociados a la feminidad y la maternidad, apoderándose de la figura de la *mater dolorosa*, que resalta las cualidades del autosacrificio y el sufrimiento (Del Campo, 1987; Taylor, 2000). De esa manera, encontraron una forma socialmente legítima de expresar sus demandas en un contexto fuertemente autoritario.<sup>224</sup> Sin embargo, veremos que en estas

---

<sup>222</sup> Soledad, la sobrina nieta de Mary Ponce, asiste con frecuencia a las misas que se realizan los 8 de diciembre pero, al igual que Yamila, la hija de Horane y Bulit, no participa en la organización de las conmemoraciones.

<sup>223</sup> Registro de campo, 8 de diciembre de 2017. El destacado es nuestro.

<sup>224</sup> En un sentido más general, Filc (1997) y Jelin (2010) señalan el modo en que el uso y el abuso que la dictadura hizo de la referencia a la familia como unidad de la Nación tuvo su imagen en el espejo en la lucha

conmemoraciones, nuevamente, lo que se resalta no es tanto el sufrimiento sino el apasionamiento, de las Madres, de María y de las doce víctimas en su conjunto.

Ahora bien, esta asociación entre las Madres (las que desaparecieron pero también las que continuaron luchando) y María como madre de Jesús no sólo se expresa a través del gesto ritual que consiste en colocarle el pañuelo blanco en la cabeza, sino también mediante los rezos, las lecturas y/o los comentarios que se realizan sobre el evangelio. Por ejemplo, en las notas que tomamos en una de las misas describimos lo siguiente:

A continuación se leyó el segundo fragmento del evangelio de San Lucas, que continúa narrando la visita del ángel Gabriel a María, momento en que ella acepta dar a luz al Hijo de Dios. Luego, Sabina pidió que nos tomemos un momento para contemplar a María [con el pañuelo en la cabeza], embarazada de Jesús, *quien dijo “Sí a la vida”, como las Madres también lo hicieron en la búsqueda de sus hijos* e invitó a que pensemos *en qué lugares cada uno de nosotros engendra o engendró vida*. Seguido de esto, el padre Francisco pidió que recitemos como salmo la canción “Elijo la vida”, incluida en el cancionero.<sup>225</sup>

Debemos decir, pues, que la interpretación del texto evangélico que se realiza durante la misa inviste de un sentido religioso los acontecimientos y actores políticos que se rememoran, a la vez que busca vincular con el presente experiencias del pasado reciente. La vida –la que se crea y la que se defiende– más que la muerte, como el apasionamiento más que el padecimiento, es lo que permite establecer una ligazón entre las Madres y la Virgen. De esta manera, al igual que sucede con las marcas dentro del templo, los acontecimientos de la última dictadura son leídos e interpretados desde una perspectiva religiosa particular dentro del catolicismo, a partir de la cual la lucha de las Madres pasa a ser comprendida en términos de “pasión”, en su doble acepción de sufrimiento y apasionamiento. Esa lucha asume, entonces, como la práctica religiosa, el carácter de “entrega” a una causa justa, un modelo a seguir y un ejemplo para recordar.

---

de las organizaciones de familiares de desaparecidos que, apelando a esa misma figura, enfrentaron al régimen en sus propios términos.

<sup>225</sup> Registro de campo, 8 de diciembre de 2015. El destacado es nuestro.



Gesto del pañuelo, 8 de diciembre de 2017. Foto: [FB Casa Nazaret](#)

Ciertamente, en las misas así como también en los actos homenaje el énfasis no está puesto en el recuerdo de los padecimientos que soportaron las madres, los familiares de desaparecidos y militantes secuestrados –aunque desde luego esto también se señala- sino en la lucha que llevaron a cabo. Así, por ejemplo, en otra misa que observamos esto quedaba claro desde el comienzo de la ceremonia:

Una laica comienza hablando de María, diciendo que fue una mujer de su tiempo que eligió la vida y que en esta celebración, abriendo camino hacia los cuarenta años de los secuestros, *haremos memoria de la vida de los 12 (...)* A continuación invita a que cantemos una de las canciones cuya letra figura en el cancionero, “Convencimiento”, de Teresa Parodi. El padre Carlos toca la guitarra. La canción justamente comienza con la frase “la vida llama a mi puerta”. Al finalizar, señala que *María, los 12 y tantos otros le dijeron sí a la vida, fueron mujeres y hombres de su tiempo, la vida los interpeló y ellos respondieron.* Y entonces pregunta: “*nosotros ¿a qué le decimos sí en este momento?*” e invita a que lo pensemos y lo compartamos con la persona que tengamos al lado.<sup>226</sup>

En otros términos, lo que se recuerda y de lo que se busca extraer lecciones para el presente no es solamente, ni fundamentalmente, la represión de la que fueron objeto sino las acciones que realizaron en defensa de los derechos humanos. En este sentido, las declaraciones y testimonios que los familiares de las víctimas, las Madres y miembros de organismos de derechos humanos ofrecen en estas ocasiones apuntan a recuperar esa experiencia de resistencia, de acciones individuales y colectivas emprendidas durante la dictadura.

<sup>226</sup> Registro de campo, 8 de diciembre de 2016. El destacado es nuestro.

A partir del 2015, estas referencias a la vida y la lucha de quienes fueron secuestrados comenzaron a realizarse también en el Solar de la Memoria. En efecto, desde ese año, las misas de los 8 de diciembre, en lugar de finalizar con la habitual comunión y bendición final, concluyen con un momento de cierre en el Solar. Los invitados se sientan en sillas colocadas frente a las sepulturas, mientras la mayoría de los asistentes permanecen de pie, rodeando el memorial. En el centro se coloca la escultura de la Virgen María con el pañuelo blanco en la cabeza. Allí mismo se realiza un pequeño homenaje a los doce desaparecidos, donde se leen textos, poemas y se cantan canciones, finalizando, como sucede en los actos homenaje, con el ya mencionado “ritual de los gritos”. Así pues, si la presencia de las sepulturas y los monolitos en el jardín de la iglesia permite renovar colectivamente los rituales asociados al culto fúnebre, debemos decir que en el cierre de la misa lo que se ofrenda no son flores sino principalmente cantos y palabras.

### **5.3.1. La Virgen de pañuelo blanco**

Si, como acabamos de ver, la escultura de la Virgen María constituye un elemento central en las conmemoraciones de los 8 de diciembre, podemos preguntarnos cómo surgió este gesto tan particular que consiste en colocarle el pañuelo blanco que identifica a las Madres. En efecto, si bien la imagen de la Virgen –que inicialmente era una estatuilla convencional– generalmente se exhibía en estas misas en las que, además de recordar los secuestros, se celebra su día, el gesto de colocarle el pañuelo comenzó a realizarse a partir del 2007. Así, como cuenta el padre Carlos, quien por ese entonces ya oficiaba como párroco:

Esa María embarazada la creó la Crischu<sup>227</sup>, que es una de las artistas nuestras. Fue una intuición de los dos, o sea, yo había visto una imagen de María, no de María, de una indígena en cuclillas embarazada. Le saqué una foto, se la mostré a ella y le dije: "Che, tenemos que hacer una María más campesina, más nuestra" y a ella le salió eso. María, ella tan bella... Y ella llegó a [Casa] Nazaret en diciembre del '98 o '99. Sea como sea, digamos, llegó acá y ella está presente desde siempre acá (...) Y entonces, a ver, para decirte, en el 2001, 2002, vivíamos en la calle. María iba a todos lados, iba a Brukman, iba a una casa que estaba tomada y que estaban queriendo hacer una cooperativa. Es natural, ella tiene pies descalzos y ella entra en cualquier lado, [sean] creyentes, no creyentes (...) esta imagen de María, que tiene rostro de una mujer latinoamericana, indígena, es muchísima la gente que se identifica. Y otros que vienen del palo más religioso, más riguroso, más tradicional o conservador, pueden [tener] más rechazo,

---

<sup>227</sup> Se refiere a Cristina, laica de la parroquia Santa Cruz y artista plástica.

digamos ¿no? Pero encontramos una imagen que nos recoja. Para los 30 [años de los secuestros] me parece que fue cuando le pusimos... Creo que sí, que fue a los 30, porque alguno lo inventó, lo dijo, tiró la idea, no importa. Y le pusimos el pañuelo y después se repitió porque nos parecía que era significativo que el 8 ella tenga el pañuelo.<sup>228</sup>

Ese gesto, pues, no surgió en torno a cualquier imagen de la Virgen sino a una figura de María que, como el Cristo con rostro moreno que preside el altar, sintoniza mejor con una mirada latinoamericana y liberacionista de la fe. Una Virgen que, al igual que las Madres, acompaña las luchas sociales y políticas del presente. Explicando, entonces, el sentido de ese gesto el padre Carlos señala que:

María asume el dolor de mujeres, varones también, pero fundamentalmente mujeres que han tenido esta capacidad de lucha, desde la búsqueda de la verdad, del amor (...) Pichon-Rivière habla de los emergentes, digamos ¿no? entonces el pañuelo blanco es un emergente y ese emergente tiene esa potencia... y, bueno, que María lleve ese emergente es un Dios que se ha encarnado, que se ha hecho nuestro, que también asume ese amor y dolor.<sup>229</sup>



María con el pañuelo blanco, 8 de diciembre de 2014. Foto propia

Las Madres y María unidas en el amor y el dolor, una vez más, en el apasionamiento y el padecimiento. Sin embargo, entre unas y otra existe una gran diferencia. Exceptuando a

---

<sup>228</sup> Entrevista con Carlos, op. cit.

<sup>229</sup> Ídem.



quienes pudieron recuperar a sus hijos con vida, o bien sus restos, la gran mayoría de las Madres sólo conocen parcialmente -y en algunos casos desconocen completamente- el derrotero seguido por ellos tras haber sido secuestrados, generalmente sobre la base de informaciones fragmentarias aportadas por los sobrevivientes de los CCDs o reconstrucciones realizadas en el marco de los juicios por delitos de lesa humanidad. Es por ello que en uno de estos homenajes, Enriqueta Maroni (integrante de Madres LF), al ser invitada a colocarle el pañuelo blanco a la Virgen señalaba: “María pudo recorrer el Vía Crucis, nosotras no”.<sup>230</sup>

Pues bien ¿cómo fue recibido e interpretado este gesto, en primer lugar, por las Madres pero también por los familiares y amigos de las víctimas involucrados en el trabajo de la memoria que se desarrolla en la Iglesia Santa Cruz? Así, por ejemplo, en palabras de Mabel:

M: lo que para mí tiene sentido en esa imagen de María embarazada y en relación a las Madres es que *María también fue una madre que perdió a su hijo y las Madres eran madres que perdían a sus hijos*, entonces, era como una imagen muy fuerte la de una Madre poniéndole el pañuelo blanco a María, era como una cosa... nosotros [los familiares] siempre lo tomamos muy bien

D: ¿y las Madres?

M: y las Madres también, por supuesto, porque era muy simbólico, muy fuerte, este hecho de María que pierde a su hijo, por más de que supiera, igual lo pierde. *Jesucristo, un luchador y las Madres buscando a sus hijos...* y esta conjunción, a mí me parecía una cosa maravillosa.<sup>231</sup>

Recordemos aquí que, si bien la mayoría de los familiares y amigos de las personas secuestradas en 1977 son ateos, agnósticos o simplemente no practican la fe, muchas Madres eran y siguen siendo muy devotas, a pesar del rechazo o la indiferencia que durante la dictadura, y con escasas excepciones, recibieron por parte de miembros de la jerarquía católica. Sin embargo, más allá de su adscripción religiosa, es la identificación de las Madres y María a través de la maternidad, la pérdida y la lucha –la propia y/o la de sus hijos- lo que otorga sentido a ese gesto y, por su intermedio, a una conmemoración donde se recuerda a los desaparecidos y al mismo tiempo se venera esa figura católica. Es este enlace, entonces, entre unas y otra lo que ha permitido unir una festividad religiosa con el recuerdo de una “fecha infeliz” (Jelin, 2002), confluyendo en su organización actores con diversas

---

<sup>230</sup> Registro de campo, 8 de diciembre de 2014.

<sup>231</sup> Entrevista con Mabel, op. cit. El destacado es nuestro.

trayectorias, compromisos y vínculos con la religión, con la Santa Cruz y con los hechos que allí ocurrieron.

Ahora bien, algunos antecedentes de la imagen de la Virgen con el pañuelo blanco los encontramos de manera temprana, a comienzos de los años 80 y luego también a finales de esa década, en otras iglesias del país. Así, por ejemplo, en su trabajo sobre el surgimiento de las Madres de Plaza de Mayo en la provincia de Neuquén, Azconegui (2012) describe una fiesta religiosa organizada en noviembre de 1982 por la parroquia Nuestra Señora de la Paz, en la capital provincial. En ese contexto, comenta la autora, las Madres, junto a Pérez Esquivel y a instancias del párroco Rubén Capitanio (miembro de la APDH y colaborador de la Comisión de Familiares de Detenidos y Desaparecidos por Razones Políticas de Neuquén), coronaron la imagen de la Virgen de la Paz con un pañuelo blanco. Un año más tarde, los militares hicieron sentir su desagrado a través de una bomba que, aunque fuera colocada en la capilla equivocada, estaba dirigida al padre Capitanio, por “haber profanado la imagen de la Virgen (...) dado cabida a los terroristas y a las madres de los guerrilleros” (Azconegui, 2012: 7).<sup>232</sup> Varios años después, ya no en el sur sino en el norte argentino, otro sacerdote promovió el mismo gesto, pero en este caso le valió el desplazamiento de su cargo. Eloy Roy, un cura canadiense perteneciente a las misiones extranjeras de Quebec, llegó al país en 1977 y durante 8 años se hizo cargo de la parroquia de Tilcara, un pueblo situado en la provincia de Jujuy. En 1988, durante las celebraciones de Semana Santa y en presencia de Olga Arédez, Nora Cortiñas y otras Madres, el padre Eloy le colocó el pañuelo blanco a la Virgen Dolorosa. El acto, sin embargo, no fue bien recibido por algunos pobladores que ya se sentían molestos por su trabajo pastoral en la zona y al día siguiente el obispo de Jujuy le solicitó que dejara la parroquia.<sup>233</sup>

Desde luego, el contexto histórico en que tuvo lugar el gesto era muy diferente en estos dos casos, como también lo eran los interlocutores en juego, y eso ayuda a explicar, en parte, las distintas reacciones. Sin embargo, en la Iglesia Santa Cruz la figura de la Virgen también devino un elemento en disputa, no por el sentido otorgado a ese gesto y a esa imagen sino,

---

<sup>232</sup> Agradezco a Soledad Catoggio por remitirme a este artículo.

<sup>233</sup> Fuente: “Nunca pensé que sería tratado como un leproso por la Iglesia”, entrevista con el padre Eloy Roy, *Página 12*, 24 de Marzo de 2003. Agradezco a Radek Sánchez, secretario académico del Instituto Interdisciplinario de Tilcara (FFyL, UBA), por darme a conocer esta nota.

antes bien, por la potestad sobre ambos. En efecto, algo que no hemos mencionado todavía es que hasta el 2015 el ritual de colocarle el pañuelo blanco a la escultura de María se realizaba antes de la misa, es decir, durante el acto homenaje. La ruptura del grupo de actores y la consecuente separación del acto y la misa, otrora organizados como un mismo evento, trajo consigo nuevas tensiones entre familiares, amigos, laicos y curas, ya no por el contenido de los homenajes sino por la propiedad de algunos símbolos y gestos que los caracterizaban.

Como señalamos al comienzo de la tesis, las conmemoraciones públicas con frecuencia devienen objeto de disputas en torno a cuestiones tales como quiénes pueden participar en ellas o qué se quiere y debe decir en esas ocasiones (tema que hemos analizado en el capítulo 3), pero también pueden convertirse en escenarios de luchas y conflictos por el control de los símbolos que distinguen a tales fechas y aniversarios. En el caso que nos ocupa, debemos decir que, en la división de bienes simbólicos, la imagen de la Virgen y el gesto asociado de coronarla con el pañuelo blanco quedó en potestad de la parroquia. Desde 2015, entonces, este ritual se realiza en el marco de la misa. Por el contrario, la bandera blanca y celeste que identifica a las doce víctimas quedó en propiedad de la Asociación. En uno y otro caso, sin embargo, rápidamente sustituyeron lo que les faltaba. Como ya mencionamos, la parroquia confeccionó su propia bandera que utiliza en las misas de los 8 de diciembre, mientras que la Asociación encontró una forma de recrear el gesto del pañuelo en los actos. Como cuenta Rosa al respecto: “Buscamos un recurso desde la teología, que fue un pronunciamiento desde el punto de vista religioso en el guión [del acto], sin la Virgen. Y en lugar de ponerle el pañuelo a María, en ese momento las Madres [presentes] se ponen el pañuelo”.<sup>234</sup> Por otro lado, si bien el “ritual de los gritos” siguió realizándose durante el acto homenaje, también se convirtió en una práctica de cierre de la ceremonia que la parroquia realiza en el Solar de la Memoria. Podemos decir, entonces, que una suerte de intercambio y economía de gestos y objetos simbólicos tuvo lugar en ese momento de ruptura y reorganización de las conmemoraciones, donde cada quien heredó una parte del repertorio de prácticas y símbolos construidos a lo largo de casi 40 años.

---

<sup>234</sup> Entrevista con Rosa, op. cit.

#### 5.4. Consideraciones finales

En este capítulo hemos abordado en profundidad las conmemoraciones que se realizan los 8 de diciembre en la Iglesia Santa Cruz para recordar y homenajear a las doce personas secuestradas en 1977. En el análisis tuvimos en cuenta tanto los momentos que las estructuran (el acto y la misa), los símbolos que las caracterizan (la Virgen de pañuelo blanco), las prácticas que las distinguen de otras actividades vinculadas al recuerdo de lo sucedido durante la última dictadura (el “ritual de los gritos” y el gesto del pañuelo), así como también los significados que curas, laicos, familiares y amigos de las víctimas intentan promover sobre los hechos que se conmemoran. Al respecto, hemos subrayado las conexiones de sentido que se establecen entre actores y acontecimientos políticos del pasado reciente con figuras y escenas claves del simbolismo católico. Nos referimos, principalmente, a la identificación que se realiza entre las Madres y la Virgen María y, por extensión, entre los desaparecidos y Jesucristo. Vimos, pues, que esa asociación entre unas y otra, posible a través del énfasis puesto en la maternidad, la pérdida y la lucha que surge a partir de ella, permitió enlazar la conmemoración de los secuestros con una festividad religiosa. Nuevamente la “pasión”, entendida como sufrimiento pero fundamentalmente como apasionamiento, se presenta como una categoría articuladora que permite dotar de sentido la lucha de las Madres y, más en general, la resistencia ejercida contra la dictadura.

Por último, vale señalar que este trabajo memorial, en el que se entrelazan actores, figuras y sentidos políticos y religiosos, se sirve de elementos tanto narrativos como no discursivos. Como vimos, los gestos (colocarle el pañuelo blanco a la Virgen, alzar los pañuelos como banderas), el entorno físico (el Calvario, el templo con sus carteles e imágenes), los objetos (la escultura de María, la bandera que identifica a las víctimas) y/o los cuerpos (la multitud reunida en el Calvario, los gritos que corporizan a los que no están) también expresan significados, presuponen y reactualizan experiencias y contextos pasados. Se trata, pues, de prácticas, sitios y escenarios que construyen un marco de comprensión para lo dicho y a veces incluso comunican aquello que resulta difícil expresar o simplemente no alcanza con expresarlo por medio de palabras.

## CONCLUSIONES FINALES

Esta investigación tuvo como propósito contribuir al análisis y comprensión de los procesos sociales, políticos e institucionales que intervienen en la construcción de lugares y marcas de la memoria sobre la última dictadura militar en Argentina (1976-1983). Para ello se trabajó como caso de estudio la Iglesia Santa Cruz, ubicada en la Ciudad de Buenos Aires, cuya historia se encuentra atravesada por hechos emblemáticos del terrorismo de Estado. Nos referimos al secuestro y desaparición de doce personas entre el 8 y el 10 de diciembre de 1977, varias de ellas integrantes de un grupo más amplio que se reunía periódicamente en la Santa Cruz para organizar la búsqueda y el reclamo por los desaparecidos. El objetivo consistió en analizar de qué manera un grupo heterogéneo de actores sociales, políticos y religiosos, con diversas trayectorias y pertenencias, han construido y transmitido en esta iglesia las memorias sobre esos acontecimientos y las víctimas. Hemos abordado, así, el proceso por el cual la Santa Cruz se constituyó en un lugar de la memoria sobre la violencia dictatorial y las acciones de resistencia y oposición a esa violencia, a través de un trabajo memorial que ha involucrado e involucra tanto la elaboración de narrativas, como la construcción de marcas territoriales y la organización de actividades conmemorativas.

El trabajo de investigación que dio sustento a la escritura de esta tesis se realizó a partir de la metodología de estudio de caso, mediante la elaboración de una estrategia teórico-metodológico de tipo cualitativo que centró la atención sobre los procesos y los actores que intervinieron en la construcción de la Santa Cruz como lugar de la memoria. Esto implicó la realización sistemática de actividades de observación participante, la producción de entrevistas a los actores involucrados en el caso de estudio y el relevamiento de fuentes secundarias (bibliográficas, hemerográficas, gráficas, documentales y audiovisuales) vinculadas al objeto de indagación.

En estas conclusiones, entonces, nos interesa señalar algunos hallazgos de la tesis, así como también los aportes específicos que puede realizar al campo de estudios sobre la memoria social. Para ello, en primer lugar, realizaremos un recorrido por las ideas centrales que formulamos en cada capítulo. Luego, nos focalizaremos en los aportes principales de este estudio.

## **I. El recorrido realizado en la tesis**

Comenzamos este trabajo desarrollando los antecedentes de investigación y los principales conceptos y perspectivas teóricas a partir de las cuales abordamos el objeto de estudio. Así, en el capítulo 1 nos referimos al proceso de emergencia y consolidación, tanto a nivel internacional como local, de lo que se conoce como el campo de estudios sobre memoria social. Partiendo del supuesto de que la memoria es inherentemente plural y diversa, destacamos el viraje, en los abordajes contemporáneos sobre el fenómeno, hacia una mirada centrada en su carácter histórico, político y conflictivo. Recuperamos, asimismo, la idea de que las memorias se construyen desde el presente y que esa construcción implica un trabajo de elaboración colectiva del pasado que se realiza en determinadas condiciones materiales, pero también sociales, políticas y culturales.

Dentro del ámbito local y regional de los estudios sobre memoria social mencionamos la relevancia que han tenido, en el surgimiento y desarrollo de este campo, las memorias vinculadas a los procesos de represión estatal atravesados en el Cono Sur americano durante la segunda mitad del siglo XX. Entre las múltiples líneas de investigación que se han desarrollado, resaltamos los trabajos que analizan la construcción de lugares, marcas y sitios de recordación, dando cuenta de la existencia de una vacancia temática con respecto a los lugares que evocan memorias ligadas a experiencias de resistencia y oposición a los regímenes dictatoriales instalados en la región y/o a los procesos de movilización social y política previos. Por otra parte, señalamos la atención colocada, en los estudios realizados desde el Cono Sur, sobre ciertos aspectos específicos de las memorias, a saber: su historicidad, su inscripción simbólica y material, así como también su politicidad y potencial conflictividad. Así pues, en la segunda parte del capítulo precisamos mejor estos aspectos, focalizando en tres núcleos problemáticos característicos de este campo de estudios. Nos referimos al vínculo entre historia y memoria, al problema de los lugares y las marcas de la memoria, y a la articulación de la memoria con la política.

En primer lugar, indagamos en las relaciones entre historia y memoria. En particular, retomamos las perspectivas que subrayan la necesidad de historizar las memorias y los conflictos asociados a ellas, observando los acontecimientos y coyunturas que marcan rupturas o virajes en los modos de significar el pasado. Como señalamos, el trabajo de

investigación que presentamos en esta tesis supuso, entre otras cosas, elaborar una periodización del proceso memorial desarrollado en la Iglesia Santa Cruz. Esto implicó reconocer los momentos que caracterizaron ese recorrido, indagar en las prácticas, los discursos y las relaciones que establecieron los actores involucrados en ese trabajo de la memoria, a la vez que dar cuenta de sus transformaciones.

En segundo lugar, reflexionamos sobre la problemática de los lugares y las marcas de la memoria. Aquí desarrollamos dos perspectivas fundamentales a partir de las cuales abordamos el objeto de estudio. Por un lado, retomamos la propuesta de Nora (1998, 2008) en torno a los *lieux de mémoire* y el acento que el autor coloca en la dimensión simbólica de los mismos. Recuperamos, a su vez, la perspectiva crítica de Allier Montaño (2008) para repensar este concepto en función del contexto local y regional de los estudios sobre memoria social, redefiniendo a los *lieux* como producto de la efervescencia de la memoria -más que de su desaparición- y, al mismo tiempo, como objetos inmersos en luchas políticas por la interpretación del pasado. Por otro lado, nos basamos en los análisis de Jelin y Langland (2003) en torno a las marcas territoriales y el énfasis puesto en la dimensión material y política de las memorias. Como dijimos, es en el entrecruce de estas perspectivas que pensamos a la Iglesia Santa Cruz como un lugar de la memoria sobre la última dictadura. Un lugar que se ha construido a través de un trabajo de inscripción simbólica y material de sentidos y representaciones en torno a los acontecimientos que allí se vivieron, en un proceso que no ha estado exento de tensiones y conflictos.

En tercer lugar, nos detuvimos en el análisis de las relaciones que la memoria establece con la política. Retomando a Besse y Escolar (2012), señalamos que los lugares de la memoria vinculados a procesos de represión estatal y violencia política se constituyen en el entrecruzamiento de las memorias de la política con las políticas de la memoria, es decir, en una relación singular entre los recuerdos que se construyen sobre el pasado político y las formas a través de las cuales distintos actores del Estado y la sociedad civil intentan lidiar con ese pasado (Rabotnikof, 2007). Dijimos que las relaciones que se establecen entre unas y otras es que las memorias de la política no se despliegan en el vacío sino en el marco de políticas de la memoria que definen marcos generales de sentido. Pero a la vez, las memorias de la política participan en la configuración de dichas políticas al instalar en la esfera pública determinadas miradas sobre el pasado, que pueden encontrar o no un espacio de plasmación

institucional en ellas. Como ya mencionamos, en el caso de estudio propuesto esto significó analizar las memorias construidas y transmitidas en la Iglesia Santa Cruz en articulación con las políticas de la memoria que se han desarrollado en Argentina en torno a la última dictadura.

Por último, revisamos algunos antecedentes de investigación referidos a la construcción de las memorias sobre la represión estatal desde el ámbito del catolicismo, los cuales nos han aportado claves útiles para interpretar los préstamos e intercambios que, en el marco de dichos procesos, se producen entre prácticas y figuras del campo político y del campo religioso.

Sobre la base de este abordaje teórico-conceptual, en los capítulos siguientes desarrollamos el problema de investigación que constituyó el foco de nuestro estudio, es decir, el nivel de anclaje de la tesis. Así, en los capítulos 2 y 3 reconstruimos y analizamos los momentos claves del proceso de constitución de la Iglesia Santa Cruz como lugar de la memoria, para lo cual fue necesario ubicar fechas, acontecimientos y coyunturas claves, es decir, aquellas que marcaron puntos de inflexión, quiebres o virajes en las modalidades de construcción y transmisión de las memorias. El análisis implicó, por un lado, reconstruir etnográficamente la trama de actores, individuales y colectivos, que intervinieron en ese proceso de memoria; identificar sus propuestas y posicionamientos respecto a qué recordar y a cómo transmitir esos recuerdos, así como también las tensiones y conflictos desatados en torno a ello. Por el otro, supuso reconocer los diferentes contextos históricos y memoriales en los que esas prácticas y discursos conmemorativos emergieron, se desplegaron y/o transformaron.

En el capítulo 2, entonces, describimos y analizamos lo que identificamos como un periodo inicial del proceso memorial desarrollado en la Iglesia Santa Cruz en torno a los secuestros de 1977. Nos referimos a las prácticas de rememoración y conmemoración que tuvieron lugar entre el primer y el veinte aniversario de los hechos, es decir, entre 1978 y 1997. Ciertamente, si bien nuestro estudio se centró en las acciones desplegadas en la iglesia desde mediados de la década del 90, resultó imposible desconocer lo sucedido en años anteriores, dado que durante ese tiempo también se realizaron actividades vinculadas al recuerdo de las víctimas.



Concluimos que a partir de 1978 en la Santa Cruz comenzó a desarrollarse un trabajo de la memoria que definimos como íntimo, incipiente y “subterráneo”, en contraposición al impulso y visibilidad que esas prácticas memoriales adquirieron al cumplirse los 20 años de los secuestros. Un trabajo que, dijimos, consistía fundamentalmente en nombrar a las víctimas en el marco de las misas que se realizaban en el templo cada 8 de diciembre. Vimos que en ese contexto algunos familiares y amigos de las personas secuestradas se acercaron por primera vez o nuevamente a la iglesia y comenzaron a participar de estas ceremonias. De este modo, junto a organismos de derechos humanos, curas y laicos de la parroquia, dieron continuidad a una práctica desarrollada de manera general durante la última dictadura: las llamadas misas por los desaparecidos. Sin embargo, dijimos también, que lo que motivaba a realizar las misas de los 8 de diciembre no era tanto sostener la denuncia pública de las desapariciones, que el movimiento de derechos humanos desplegaba en espacios de mayor visibilidad y convocatoria, sino principalmente la necesidad de recordar a quienes faltaban. Ciertamente, la noción de lo subterráneo que retomamos de Pollak (2006) nos sirvió para subrayar que, junto con las memorias que se instalan en la esfera pública, existen prácticas de recuerdo que se sostienen en espacios sociales más íntimos, actividades que en determinadas coyunturas pueden aflorar a la superficie y tornarse más visibles. Por último, señalamos que, si bien esas misas inicialmente eran solicitadas por la madre de una de las víctimas, con el correr de los años, curas y laicos de la Santa Cruz asumieron esa práctica de recuerdo como un compromiso propio, lo que quedó evidenciado a mediados de los años 90, cuando esas actividades tomaron mayores proporciones.

En efecto, en el capítulo 3 reconstruimos y analizamos el trabajo de la memoria que se desarrolló en la Santa Cruz entre 1997 y 2017, periodo que constituyó el foco de la tesis. Así pues, comenzamos por analizar lo sucedido al cumplirse el 20° aniversario de los secuestros (1997), fecha que sirvió de disparador para que ese trabajo cobrara mayor organización, visibilidad y despliegue, en un contexto social y político caracterizado por un auge o explosión de las memorias sobre el pasado reciente. Ese impulso, dijimos, se expresó en (a) la producción de una primera marca de la memoria en el espacio de la iglesia; (b) el establecimiento de un acto -y durante muchos años también una procesión-, que se sumaron a la ya tradicional misa, como instancias específicas de las conmemoraciones de los 8 de diciembre; (c) la creación de equipos de trabajo para la preparación de estas actividades; (d)

la difusión de las mismas a través de los medios de prensa; y (d) un cambio de posición de los familiares de las víctimas que asistían a los homenajes, quienes, convocados por la parroquia, dejaron de ser espectadores para participar activamente en ellos.

Luego, analizamos el impacto que tuvo en la Iglesia Santa Cruz la identificación y restitución, en el año 2005, de los restos mortales de cinco de las doce personas secuestradas: Azucena Villaflor, Mary Ponce, Esther Ballestrino, Ángela Auad y Léonie Duquet. Como señalamos, la intensidad con la que se vivió este acontecimiento estrechó las relaciones tejidas entre los familiares, curas y laicos que venían participando en la realización de las conmemoraciones. Esto le otorgó mayor solidez al trabajo conjunto y permitió consolidar la estructura bajo la cual se organizaban esas actividades (los llamados equipos de trabajo “ad hoc”). Asimismo, con la incorporación de otros familiares y amigos de las víctimas, terminó de conformarse aquello que definimos como el “grupo de actores” que, desde entonces y hasta el 2015, participaron de un modo más o menos estable en la preparación de los homenajes. Por otro lado, la exposición pública que la iglesia alcanzó a partir del entierro de una parte de los restos en su jardín exterior, le dio mayor visibilidad tanto a la institución como a las conmemoraciones de los 8 de diciembre. Finalmente, esta consolidación y visibilidad pública que adquirió el trabajo de la memoria favoreció el desarrollo de nuevas iniciativas memoriales –como ser, la construcción de nuevas marcas y la producción de una película-, en el marco de un proceso social más amplio vinculado al impulso que las políticas públicas de la memoria adquirieron a nivel nacional a partir del 2003.

Seguido de esto, entonces, abordamos la producción del *film* “La Santa Cruz, refugio de resistencia”, estrenado en el año 2009. Partimos de la idea de que la memoria construye tramas de sentidos sobre el pasado, esto es, narrativas cuyo análisis nos permite comprender el modo en que los acontecimientos son sucesivamente recordados, transformados e interpretados. Desde esta perspectiva, entonces, analizamos de qué manera, a través de la mencionada película y otros relatos, en la Santa Cruz se fue construyendo una narrativa memorial centrada en la resistencia a la dictadura y el lugar que la iglesia ocupó en ese proceso, como parte de un trabajo de elaboración realizado por distintos actores vinculados a la institución. Vimos así que en esta narrativa que la iglesia construyó sobre sí misma, y que la película colaboró en cristalizar y a la vez difundir a un público más amplio, la imagen de “refugio de resistencia” le permitió reinterpretar su pasado y a la vez otorgar sentido a su

presente.

Por último, nos detuvimos a observar el 40° aniversario de los secuestros (2017), momento en que se evidenciaron nuevos cambios en las prácticas memoriales y las relaciones entre los actores intervinientes. Como vimos, las distintas miradas que se tenían sobre el presente, y particularmente sobre la actuación del Estado en el ámbito de los derechos humanos – diferencias que, dijimos, atravesaban todo el campo de la protesta social- fueron debilitando los vínculos hasta provocar en 2015 la ruptura del grupo de actores y, con ello también, la salida de la iglesia de algunos laicos involucrados en el trabajo de la memoria. Asimismo, señalamos los cambios que esto produjo en la organización de las conmemoraciones y los reagrupamientos que se generaron a partir de ello. Por un lado, la parroquia comenzó a celebrar la misa por la mañana, independientemente del acto. Por el otro, el acto siguió realizándose a la tarde, pero su organización quedó a cargo de algunos laicos, familiares y amigos de las víctimas, quienes conformaron un nuevo organismo de derechos humanos bajo el nombre de “Familiares y Compañeros de los 12 de la Santa Cruz”.

Como dimensiones específicas de este proceso memorial, junto con las narrativas trabajadas en el capítulo 3, analizamos también otras modalidades de construcción y transmisión de las memorias que se desarrollaron en la Iglesia Santa Cruz durante el periodo de estudio, a saber: las marcas territoriales y las conmemoraciones. En el capítulo 4, entonces, abordamos las marcas de la memoria que se construyeron en torno a los secuestros de 1977. A partir de un relevamiento de las distintas intervenciones realizadas en la iglesia desde 1997 en adelante, analizamos los usos y representaciones que esas marcas inscribieron en el espacio público, los sentidos e intenciones a partir de las cuales fueron producidas y, en algunos casos también, las tensiones y discusiones que suscitó su construcción entre los actores que participaron de esos procesos de marcación. Específicamente, analizamos tres intervenciones: la “baldosa por la memoria” emplazada en 2005 en la vereda de la iglesia para homenajear a las víctimas; los carteles colocados en 2008 dentro del templo, que recuerdan a los doce secuestrados junto con figuras emblemáticas del clero latinoamericano; y el llamado Solar de la Memoria, un memorial construido entre 2005 y 2015 en el jardín de la parroquia donde se encuentran sepultados los restos de Esther Ballestrino, Mary Ponce, Ángela Auad y Léonie Duquet.

Como dijimos, estas marcas, que se ubican de manera dispersa dentro del espacio de la

iglesia, lejos de haber sido concebidas de manera conjunta o como parte de un mismo proyecto, fueron construidas en distintos años, contextos y coyunturas históricas, en función de diversas intenciones y motivaciones y, en algunos casos también, por iniciativa de diferentes actores. Retomando a Piper y Hevia (2012), nos referimos a ellas en términos de un “archipiélago de marcas”, donde cada una de esas intervenciones constituye un territorio propio de sentidos y representaciones pero que, vistas y tomadas en conjunto, conforman un territorio mayor dentro del cual es posible reconocer significados comunes sobre los hechos que se rememoran. Por un lado, la identificación y reafirmación de las víctimas como un “grupo”, ya sea que se las considere como un grupo que “preexistía” a los secuestros, o bien, que devino como tal a partir de ellos, es decir, un grupo que fue un “efecto” de esos acontecimientos. Por otro lado, el recuerdo de la lucha que ejercieron en defensa de los derechos humanos, tanto si se las reconoce como militantes populares, como “apasionadas” por la libertad y la justicia y/o como figuras ejemplares de la resistencia a la violencia dictatorial.

A continuación, entonces, analizamos de qué manera estos sentidos se ponen en juego en las actividades que se organizan anualmente en la Iglesia Santa Cruz para recordar a las doce personas secuestradas en 1977. Así, en el capítulo 5 abordamos en profundidad las conmemoraciones que se realizan los 8 de diciembre; fecha que, dijimos, coincide con la celebración católica del Día de la Virgen. Las observaciones realizadas durante el trabajo de campo, junto con las entrevistas a los actores involucrados en su organización, nos permitieron describirlas y analizarlas en detalle, teniendo en cuenta tanto los momentos que las estructuran (el acto y la misa), los símbolos que las caracterizan (la escultura de la Virgen María portando el pañuelo blanco que identifica a las Madres de Plaza de Mayo), las prácticas que las distinguen de otras actividades vinculadas al recuerdo de lo sucedido durante el terrorismo de Estado (el gesto de colocarle el pañuelo a María y lo que hemos llamado el “ritual de los gritos”), así como también los significados que los actores intentan promover en torno a los hechos que se conmemoran. Al respecto, hemos indagado en las conexiones de sentido que se establecen entre actores y figuras ligadas al campo político y al campo religioso. En particular, analizamos la identificación que, en el marco de estas conmemoraciones, se realiza entre las Madres y María y, por extensión, entre los desaparecidos y Jesucristo. Observamos cómo esa asociación entre unas y otra, posible a

través del énfasis puesto en la maternidad, la pérdida y la lucha que surge a partir de ella, permitió enlazar el recuerdo y homenaje de las víctimas de los secuestros con una festividad católica. Asimismo, señalamos el modo en que la figura religiosa de la “pasión”, entendida como sufrimiento pero fundamentalmente como apasionamiento, ha servido de categoría articuladora para dotar de sentido la lucha de las Madres y, más en general, las acciones en defensa de los derechos humanos durante la dictadura.

Por último, pensar las conmemoraciones en términos de *performance* nos llevó a analizar no sólo las prácticas y los discursos que se despliegan en ellas, sino también a reconocer los elementos, tanto narrativos como no discursivos, que los actores utilizan para producir marcos interpretativos. Así pues, pudimos observar de qué manera los gestos (colocarle el pañuelo blanco a la Virgen), el entorno físico (el Calvario de la Iglesia Santa Cruz, el templo con sus marcas memoriales), los objetos (la escultura de María) y/o los cuerpos (la multitud reunida en el Calvario, los gritos que corporizan a los desaparecidos) también expresan significados, construyen escenarios de transmisión y a la vez actualizan las conexiones con el pasado.

## II. Los aportes de este estudio al análisis de los lugares y las marcas de la memoria

Ahora bien, luego de haber realizado este recorrido por lo que constituye el discurso de exposición de la tesis, en lo que sigue nos interesa señalar los aportes que este estudio puede realizar al campo de investigaciones sobre la memoria social y, específicamente, al análisis de los lugares y las marcas de la memoria vinculadas a procesos de represión estatal y violencia política. Para ello, proponemos focalizar en tres ejes de análisis que atraviesan la tesis y articulan los puntos de partida teóricos con los resultados de la investigación.

Así pues, un **primer eje** que recorre la tesis consiste en la **reconstrucción del proceso social, político e institucional de constitución de la Iglesia Santa Cruz como un lugar de la memoria**. Como dijimos, basándonos en las perspectivas teóricas que acentúan el carácter histórico de las memorias, nos propusimos historizar el trabajo de la memoria realizado en la iglesia en torno a los secuestros de 1977. Señalamos junto a Nora (2008) que los lugares de la memoria no surgen espontáneamente sino que son el resultado de procesos históricos complejos en los que se ponen en juego tanto la voluntad de memoria de los sujetos como las

circunstancias en las que sus acciones se despliegan. Esto, dijimos, supone comprender los contextos en los que esos lugares emergen y evolucionan, observar los cambios que atraviesan e identificar sus posibles (re)configuraciones.

Como resultado de la investigación realizada, construimos una **periodización** del proceso memorial desarrollado en la Santa Cruz, identificando al menos cinco momentos diferentes en la configuración de las prácticas, los discursos y/o las relaciones tejidas entre los actores intervinientes. En primer lugar, señalamos un *momento de emergencia* de un trabajo de la memoria que comenzó a desarrollarse de manera íntima, discreta y subterránea a partir del primer aniversario de los secuestros (1978). En segundo lugar, nos referimos a un *momento de despliegue* de ese proceso memorial, que ubicamos a partir del 20° aniversario de los hechos (1997), en el cual las actividades conmemorativas que se realizaban en la iglesia cobraron mayor organización, impulso y visibilidad pública. En tercer lugar, hablamos de un *momento de consolidación* del trabajo de la memoria que se realizaba en la Santa Cruz y de las relaciones entre los actores involucrados en él, a partir del impacto que tuvo en la iglesia la restitución de los restos mortales de cinco de las doce víctimas (2005). En cuarto lugar, identificamos un *momento de cristalización* de los discursos elaborados en la iglesia en torno al pasado reciente, principalmente a partir de la producción de la película “La Santa Cruz, refugio de resistencia” (2009). Por último, describimos un *momento de ruptura* de la trama de relaciones existentes al interior del grupo de actores, cuyas diferencias políticas quedaron expuestas públicamente al conmemorarse el 40° aniversario de los secuestros (2017).

En la reconstrucción de este proceso pudimos advertir que las tensiones y conflictos que atraviesan la construcción de los lugares y marcas de la memoria no siempre refieren a cómo representar el pasado de violencia. Con frecuencia estos lugares se encuentran inmersos en luchas políticas vinculadas al presente desde el cual se piensa y narra ese pasado. Esto implica, pues, dar cuenta de los posicionamientos, los debates y los argumentos que los actores construyen no sólo en torno a qué contar sino también a cómo y desde dónde hacerlo. Podemos decir, entonces, que si al iniciar esta investigación pensábamos que en la Iglesia Santa Cruz nos encontraríamos con la existencia de lecturas diferentes en torno a los secuestros de 1977, en el análisis pudimos observar que las disputas y negociaciones que han atravesado al grupo de actores no han referido a cómo narrar el pasado sino, fundamentalmente, a cómo interpretar el presente. Vimos así que, mientras para algunos

laicos de la parroquia, familiares y amigos de las víctimas, los gobiernos kirchneristas (2003-2015) habían hecho suyas las consignas del movimiento de derechos humanos convirtiéndolas en política de Estado, a la vez que ampliado la base de los derechos sociales, para algunos curas y otros laicos, los avances en el tratamiento del pasado habían sido una conquista del pueblo y no un atributo del gobierno, y si bien se habían ampliado derechos, otros continuaban siendo vulnerados, de manera que era necesario denunciarlos. Señalamos también que estas diferentes miradas que se tenían sobre el contexto social y político se traducían en desacuerdos sobre la forma y el contenido de las conmemoraciones de los 8 de diciembre, más allá del objetivo común de homenajear a quienes fueron secuestrados (para algunos actores debían servir principalmente para pensar el presente y denunciar los problemas que la sociedad atravesaba en el momento en que se conmemoraba, mientras que para otros debían concentrarse en los hechos a conmemorar y en la situación que atravesaban, en cada coyuntura histórica, las políticas vinculadas a las demandas de memoria, verdad y justicia).

Un **segundo eje** que atraviesa este estudio refiere al análisis del tipo de **configuración simbólica y material que la Iglesia Santa Cruz adquirió como lugar de la memoria**. Recuperando las miradas que enfatizan tanto en la dimensión simbólica como en el aspecto material y político de los lugares de la memoria, indagamos en los sentidos y las representaciones que los actores han inscrito en la Santa Cruz en torno al pasado reciente. Partimos de la idea de que las memorias se plasman en espacios físicos y geográficos y, a la vez, que esos espacios sólo se transforman en “lugares” cargados de significados a través de un trabajo político y simbólico que los sujetos realizan en condiciones históricas y políticas cambiantes. Desde esta perspectiva, entonces, hemos intentado comprender cuál es la singularidad de la Santa Cruz en tanto lugar de la memoria. Dicho de otro modo, en qué tipo de “lugar” se ha constituido.

Ciertamente, como ya hemos señalado, en Argentina, y más en general en el Cono Sur, las investigaciones que abordan la construcción de lugares y marcas de la memoria sobre los regímenes militares instalados en la región han estado mayormente centradas en analizar los procesos memoriales desarrollados en los espacios que fueron el eje de la represión clandestina (ex CCDs, recintos de detención o locales de tortura, según las denominaciones que prevalecen en cada país). Si bien en algunos casos estos sitios han sido pensados como

lugares que den cuenta no sólo del dispositivo represivo que encarnaron sino también de las resistencias que se ejercieron aún en esas condiciones y/o de las historias de vida y militancia de los desaparecidos, en ellos generalmente prevalece el recuerdo y la denuncia de las violaciones a los derechos humanos cometidas durante las dictaduras. Menos tratamiento han recibido, en cambio, los lugares, sitios y otro tipo de inscripciones memoriales que evocan no sólo las prácticas represivas sino también –y fundamentalmente en algunos casos- las acciones de resistencia y oposición a esos regímenes autoritarios y/o los procesos de movilización social y política que les antecedieron.<sup>235</sup>

Es aquí donde el análisis del proceso de constitución de la Iglesia Santa Cruz como lugar de la memoria puede realizar un aporte específico en tanto, como intentamos mostrar en los diferentes capítulos, aquello que los actores han buscado inscribir simbólicamente y materialmente en la iglesia no se limita al recuerdo del hecho represivo -los secuestros de 1977- sino que refiere sobre todo a las prácticas de denuncia desarrolladas por el movimiento de derechos humanos durante el terrorismo de Estado. Basándonos, entonces, en la perspectiva foucaultiana que entiende que las resistencias -como irreductible elemento enfrentador- son inherentes a las relaciones de poder, podemos decir que la Iglesia Santa Cruz se constituyó en un *lugar de la memoria sobre la violencia dictatorial pero fundamentalmente sobre las acciones de resistencia a esa violencia*, no sólo en función de su propia historia como espacio de denuncia en la dictadura y/o por la identidad de quienes fueron secuestrados en 1977, sino principalmente por las memorias que en ella se construyen y transmiten.

En efecto, este énfasis puesto en el recuerdo de las acciones vinculadas al reclamo y la denuncia de las violaciones a los derechos humanos lo hemos podido observar tanto en la elaboración de narrativas, como en la realización de marcas territoriales y actividades conmemorativas. Así pues, analizamos el modo en que en la Santa Cruz se construyó una narrativa enfocada en la resistencia a la dictadura y el lugar que la iglesia ocupó en ese contexto. Luego, en el análisis de las marcas de la memoria producidas en la iglesia, señalamos que las representaciones que esas marcas inscriben en el espacio público no

---

<sup>235</sup> Esto, dijimos, no se debe simplemente a una tendencia analítica sino al hecho de que, por lo general, los procesos de marcación -sobre todo en países como Argentina y Chile cuyas dictaduras fueron especialmente virulentas- han privilegiado la representación de la violencia estatal y sus efectos sociales por sobre otros aspectos de la experiencia histórica. Como vimos, en nuestro país, ese trabajo memorial ha estado fuertemente vinculado a la identificación, señalización y preservación de los ex CCDs, es decir, de los sitios que fueron el epicentro de la política de desaparición forzada.



refieren solamente a la represión de la que fueron objeto las personas secuestradas en 1977 sino también a la lucha que ejercieron durante el terrorismo de Estado. Lo mismo podemos decir respecto de las conmemoraciones que se organizan los 8 de diciembre. Tanto en los actos homenaje como en las misas que se celebran en el templo, lo que los actores intentan resaltar no son los padecimientos que soportaron las madres, los familiares de desaparecidos y militantes secuestrados sino sobre todo las acciones que realizaron en defensa de los derechos humanos. En términos de los propios actores religiosos, lo que se busca recordar no es tanto el sufrimiento como su “apasionamiento”.

Por último, un **tercer eje** que atraviesa la tesis refiere al análisis de la **especificidad del trabajo de la memoria desarrollado en la Iglesia Santa Cruz**. Pensar en lo que se dice y hace en la iglesia como un “trabajo de la memoria” (Jelin, 2012) nos ha permitido subrayar el carácter artesanal que adquieren los procesos de construcción y transmisión de las memorias, en tanto implican una acción colectiva de transformación simbólica y de elaboración de sentidos sobre los hechos que son significativos para un grupo o sociedad. Una acción, vale decir, que presupone y reactualiza experiencias y acontecimientos del pasado, interpretándolos creativamente desde el presente.

En la Santa Cruz, podemos decir, este carácter artesanal y creativo del trabajo de la memoria se expresa de un modo particular, a saber: en la *articulación que se establece entre prácticas y discursos políticos, religiosos y memoriales*. Efectivamente, como ya señalamos, una de las características particulares que presenta la Santa Cruz, con respecto a los lugares, sitios y memoriales de la dictadura que han sido analizados en Argentina, es que en este caso las prácticas vinculadas a la construcción y transmisión de las memorias sobre los secuestros de 1977 se entrelazan con discursos y prácticas religiosas desarrolladas en el marco de la institución. Con esto nos referimos a que, en ese trabajo memorial, los actores - principalmente aunque no exclusivamente aquellos ligados al campo religioso- apelan a tradiciones, figuras y elementos de origen católico como modo de recordar y otorgarle sentido a los acontecimientos. Esto fue posible observarlo de diversas formas en las prácticas y discursos que allí se desarrollan: en las conmemoraciones que se realizan bajo la forma de una misa, en el uso de ciertos símbolos católicos durante las mismas y/o en la resignificación de las víctimas a partir de figuras religiosas específicas.

Así, por ejemplo, a lo largo de la tesis analizamos cómo fueron cambiando de estructura

y contenido los homenajes que se organizan anualmente en la iglesia para recordar a las víctimas. Señalamos, entonces, que entre el primer y el veinte aniversario de los secuestros, es decir, entre 1978 y 1997, esas conmemoraciones consistieron en la celebración de una misa en el templo. Luego, vimos que desde el 20° aniversario de los secuestros, junto a esas ceremonias comenzaron a realizarse un acto y una procesión, como parte del impulso y despliegue que adquirieron estas actividades a mediados de los años 90. En ese contexto, analizamos la manera en que algunas prácticas, como nombrar a las víctimas, abandonaron el formato íntimo y religioso que tenían en el marco de la misa y empezaron a realizarse frente a un público cada vez más amplio, adquiriendo un tono más político y más cercano a los repertorios bajo los cuales el movimiento de derechos humanos recuerda a los desaparecidos. Por otra parte, al abordar en detalle las conmemoraciones de los 8 de diciembre, señalamos las asociaciones que se establecen entre actores y acontecimientos políticos del pasado reciente con figuras y escenas claves del simbolismo religioso (en particular, la identificación que se realiza entre las Madres y la Virgen María). Observamos, asimismo, que en las misas que se realizan en la iglesia el recuerdo de los hechos ocurridos durante la última dictadura no se añade a la liturgia sino que se encuentra integrado a ella, es decir, a los momentos y ritos que estructuran la ceremonia religiosa. En este sentido, analizamos los puntos de conexión que, en el marco de esas misas, se buscan establecer entre el relato evangélico, los hechos que se conmemoran y el presente desde el cual se habla. Por último, al analizar las marcas territoriales, vimos cómo a través de la categoría religiosa de la “pasión” en el templo de la Santa Cruz se construyó una iconografía memorial que enlaza el recuerdo de las víctimas de los secuestros con el homenaje a los llamados “mártires católicos”.

Con todo, debemos decir que esta particularidad que presenta la Iglesia Santa Cruz no se debe simplemente a su condición de institución religiosa sino, como pudimos advertir también, a su propia configuración histórica como lugar de la memoria y, principalmente, al tipo de actores que intervinieron en ese proceso. Nos referimos, pues, a que en ella *convergió organismos de derechos humanos, familiares y amigos de las personas secuestradas en 1977, junto con curas y laicos que sobrevivieron a la represión y/o se identificaron con las víctimas*. Como vimos, éstos últimos se comprometieron en sostener el recuerdo de quienes fueron secuestrados en 1977, convirtiéndolo en una iniciativa propia y

asumiendo en determinados momentos un papel convocante en la tarea.

Para finalizar, en vísperas de un nuevo aniversario de los secuestros, y en un contexto que desafía nuestros modos de comunicación más esenciales, nos preguntamos: ¿qué otras creatividades se ponen en juego en el acto de recordar a las víctimas, a los que no están, a los que siempre faltan?, ¿qué nuevas articulaciones entre pasado y presente se amalgaman en el trabajo de la memoria que se desarrolla en la Santa Cruz?, ¿de qué manera se traman actualmente las relaciones entre los actores involucrados en ese trabajo memorial? y ¿de qué modo todo ello impacta en la configuración simbólica y material del lugar de la memoria? Las tesis concluyen pero los procesos que estudiamos, y con los que nos involucramos política y afectivamente, continúan abiertos, mostrándonos una y otra vez que la memoria es un objeto “imposible”, siempre en fuga, siempre presente como desborde, “no porque no sea pasible de ser dicha, explicada, gestionada o convertida en objeto de intervención política sino porque, apelando a las justas palabras de Lacan para definir el estatuto de lo real, no cesa de no inscribirse” (Besse & Escolar, 2012: 917).

Buenos Aires, diciembre de 2020

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Achugar, H. (2003). El lugar de la memoria, a propósito de monumentos (Motivos y paréntesis). En E. Jelin & V. Langland (Eds.), *Monumentos, memoriales y marcas territoriales* (pp. 191–216). Madrid: Siglo XXI.
- Aguilera, C. (2017). Londres 38 y Patio 29: vacíos llenos de recuerdos. La configuración de espacios de memoria a 40 años del golpe militar en Chile. *Espacios*, 3(6), 98.
- Aguilera, C. (2019). Conmemoraciones a los caídos en dictadura en lugares marginales de la ciudad. Larga duración y translocación en el Monumento de la Población La Legua, Chile. *Kamchatka. Revista de análisis cultural*, (13), 437–463.
- Allier Montaño, E. (2008). Lugar de memoria: ¿un concepto para el análisis de las luchas memoriales? El caso de Uruguay y su pasado reciente. *Cuadernos del CLAEH*, (96–97), 87–109.
- Alonso, L. (2013). Monumentalidad, acción contenciosa y normalización en el movimiento argentino por los derechos humanos. Tendencias generales y casos locales. En J. A. Bresciano (Ed.), *La memoria histórica y sus configuraciones temáticas. Una aproximación interdisciplinaria* (pp. 409–441). Montevideo: Ediciones Cruz del Sur.
- Altamirano, C. (2007). Pasado presente. En C. Lida, H. Crespo, & P. Yankelevich (Eds.), *Argentina 1976, estudios en torno al golpe de Estado*. (pp. 259–284). México: ColMex.
- Andriotti Romanin, E. (2011). De la confrontación a la cooperación. Los cambios en las estrategias y marcos interpretativos del Movimiento de derechos humanos de Argentina frente al “kirchnerismo” (2003-2011 ) (pp. 53–67).
- Andriotti Romanin, E. (2013). Decir la verdad, hacer justicia: Los Juicios por la Verdad en Argentina, 94(94), 5–23.
- Andriotti Romanin, E., & Tavano, C. (2015). Políticas de Derechos Humanos en Argentina (2003-2015): interpretaciones y controversias en el Movimiento de DDHH.
- Arrosagaray, E. (2014). *Biografía de Azucena Villaflor*. Buenos Aires: Cienflores.
- Austin, J. L. (1962). *Cómo hacer cosas con palabras*. Cambridge: Harvard University Press.
- Azconegui, M. C. (2012). De madres de desaparecidos a Madres de Plaza de Mayo (1976-1983). En O. Favaro & G. Iuorno (Eds.), *El “arcón” de la Historia Reciente en la Norpatagonia argentina: Articulaciones de poder, actores y espacios de conflicto, 1983-2003* (pp. 1–29). Buenos Aires: Biblos.
- Azconegui, M. C. (2014). Desobediencia debida. La defensa de los derechos humanos en el Alto Valle de Río Negro y Neuquén, 1976-1983. En R. I. Kotler (Ed.), *En el país del sí me acuerdo. Los orígenes nacionales e internacionales del movimiento de derechos humanos argentino: de la dictadura a la transición* (pp. 47–77). Buenos Aires: Imago

Mundi.

- Bacci, C. (2019). La “casa de calle 30”: un sitio de memoria en la encrucijada testimonial. En M. Corbin & K. Davidovich (Eds.), *Vestigios del pasado: Los sitios de la memoria y sus representaciones políticas y artísticas* (pp. 154–170). Hispanic Issues On Line 22.
- Bacci, C., Robles, M. C., Oberti, A., & Skura, S. (2014). Entre lo público y lo privado: los testimonios sobre la violencia contra las mujeres en el terrorismo de Estado. *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, (1), 122–139.
- Badaró, M. (2009). *Militares o ciudadanos. La formación de los oficiales del Ejército Argentino*. Buenos Aires: Prometeo.
- Badiou, A. (2007). *¿Se puede pensar la política?* Buenos Aires: Nueva Visión.
- Balé, C. (2018). *Memoria e identidad durante el kirchnerismo: la "reparación" de legajos laborales de empleados estatales desaparecidos*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata; Universidad Nacional de Misiones; Universidad Nacional General Sarmiento.
- Balé, C. (2019). *La producción de “políticas de memoria” durante los gobiernos kirchneristas: modalidades, actores y narrativas (2003-2015)*. Buenos Aires.
- Barbuto, V. (2007). *Inscribir el futuro. Estrategias de patrimonialización y construcción democrática*. Tesis de licenciatura. Universidad de Buenos Aires.
- Barros, M. (2017). Cambiemos pasado por futuro: los derechos humanos bajo el gobierno de Mauricio Macri. En M. T. Piñero & M. S. Bonetto (Eds.), *Tensiones en la democracia argentina: Rupturas y continuidades en torno al neoliberalismo* (pp. 47–64). Córdoba: Centro de Estudios Avanzados.
- Bauman, R., & Briggs, C. (1990). Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. *Annual Review of Anthropology*, 19, 59–88.
- Berliner, D. (2007). When the object of transmission is not an object A West African example (Guinea-Conakry). *RES, Anthropology and Aesthetics*, 51(51), 87–97.
- Besse, J. (2007). Posfacio. Políticas de memoria: usos y desusos. En J. Besse & A. Kawabata (Eds.), *Grañas del '55. Otros repartos entre recuerdos y olvido*. Lanús: Edunla.
- Besse, J. (2011). Proceso y diseño en la construcción del objeto de investigación: las costuras de Frankenstein o un entre-dos que no hace dos. En C. Escolar & J. Besse (Eds.), *Epistemología fronteriza. Puntuaciones sobre teoría, método y técnica en ciencias sociales* (pp. 93–114). Buenos Aires: Eudeba.
- Besse, J. (2012). Escansiones y silencios en las primeras narraciones historiográficas acerca del 16 de Junio de 1955. *Memória em rede*, 1–21.
- Besse, J., & Escolar, C. (2012). Política y memoria. Semblanza de una relación indócil. *Diálogos*, 16(2), 897–924.
- En J. Besse & C. Escolar (2019) (Eds.), *Políticas y Lugares de la memoria. Figuras*

- epistémicas, escrituras, inscripciones sobre el terrorismo de Estado en Argentina.* Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- Besse, J., & Varela, C. (2013). Ciudad De Buenos Aires. El 16 de junio de 1955 en dos placas: Lugares, silencios e inscripciones. *GEOUSP: Espaço e Tempo*, (33), 254–270.
- Bettanin, C. (2017). Territorio marcado: memorias sobre la dictadura en la ciudad de Avellaneda. *Ts. Territorios. Revista de Trabajo Social*, 1(1), 41–56.
- Bettanin, C., & Schenquer, L. (2015). Materialidad y simbolización: Baldosas por la Memoria, una marca territorial en el espacio urbano cotidiano. *Kult-Ur Revista Interdisciplinària Sobre La Cultura De La Ciutat*, 2(4), 51–68.
- Bourdin, G. (1995). Les lieux de mémoire de la Résistance dans l’Orne: la construction d’une identité résistante. En J. Sainclivier & C. Bougeard (Eds.), *La Résistance et les Français: Enjeux stratégiques et environnement social* (pp. 337–346). Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Bousquet, J.-P. (1994). *Las locas de la Plaza de Mayo*. Buenos Aires: El Cid Editor.
- Brardinelli, R. L. (2001). Novak frente al horror. Su experiencia durante la dictadura militar. *Cíes*, 508, 553–574.
- Brito, A. (2018). Rompiendo el silencio institucionalizado en Brasil : los memoriales sobre la dictadura y las políticas públicas de memoria. *Aletheia*, 8(16), 0–17.
- Cabral Almeida, P., & Carvalho Oliveira, R. de. (2019). Lugares de Memória da Resistência em Salvador: Arte, Ruínas e Descaso. *Revista Interdisciplinar de Gestão Social*, 8(2), 31–56.
- Cabrejas, E. (1997). *Algo habrán hecho. Monjas francesas desaparecidas*. Montevideo: Solaris.
- Calveiro, P. (2006). *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires: Colihue.
- Candau, J. (2002). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Carnovale, V. (2005). “Jugarse al Cristo”: mandatos y construcción identitaria en el Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP). *Entrepasados*, 14(28), 1–23.
- Carsten, J. (2007). Introduction: Ghosts of Memory. En *Ghosts of Memory. Essays on Remembrance and Relatedness* (pp. 1–35). Australia: Blackwell.
- Catoggio, S. (2013). The Consecration of Political Suffering: Martyrs, Heroes and Victims in Argentine Political Culture. *Journal of Latin American Studies*, 45(4), 695–719.
- Catoggio, S. (2016). *Los desaparecidos de la iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Catoggio, S., & Feld, C. (2020). Narrativas memoriales y reclamos diplomáticos a la dictadura militar: Francia y Estados Unidos frente al caso de las monjas francesas desaparecidas en la Argentina (diciembre 1977- noviembre 1978). *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, 20, 141–170.
- Catoggio, S., & Mallimaci, F. (2008). Redes y disputas. El catolicismo argentino en la dictadura y la post-dictadura. *Puentes*, (23), 76–82.
- Centro Nueva Tierra. (2005). La verdad nos hará libres. Parroquia Santa Cruz, 24 de julio de 2005. Buenos Aires: Centro Nueva Tierra.
- Centro Nueva Tierra, & Parroquia Santa Cruz. (2007). Iglesia Santa Cruz. A 30 años del secuestro y la desaparición de “los 12”. Buenos Aires: Centro Nueva Tierra y Parroquia Santa Cruz.
- Cinto, A. (2019). El ex centro clandestino de detención Servicio de Informaciones como lugar de memoria en la ciudad argentina de Rosario: memoria(s) disputada(s) e institucionalización/normalización de las memorias. *Kamchatka. Revista de análisis cultural*, (13), 97–115.
- Clavairolle, F. (2011). La destruction d’un lieu de mémoire, entre émotion et résistance. *Livraisons de l’histoire de l’architecture*, (22), 21–32.
- Connerton, P. (1989). *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crenzel, E. (2008). *La historia política del Nunca Más*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cruz, M. A. (2004). *Iglesia, represión y memoria. El caso chileno*. Madrid: Siglo XXI.
- D’Antonio, D. C. (2006). Las Madres de Plaza de Mayo y la apertura de un camino de resistencias. *Nuestra América. Revista de Estudios sobre la Cultura Latinoamericana*, (2), 29–40.
- D’Ottavio, A. (2016). Apuntes sobre conservación material de sitios de memoria emplazados en CCDTyE de la Ciudad de Buenos Aires: desafíos y tensiones. *Cuadernos del IDES*, 23.
- Da Silva Catela, L. (1998). Sin cuerpo, sin tumba. Memorias sobre una muerte inconclusa. *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, (20), 87–104.
- Da Silva Catela, L. (2001). *No habrá flores en la tumba del pasado. La experiencia de reconstrucción del mundo de los familiares de desaparecidos*. La Plata: Al Margen.
- Da Silva Catela, L. (2003). Apagón en el Ingenio, escrache en el Museo. Tensiones y disputas entre memorias locales y memorias oficiales en torno a un episodio de represión de 1976. En P. del Pino & E. Jelin (Eds.), *Luchas locales, comunidades e identidades* (pp. 63–106). Madrid y Buenos Aires: Siglo XXI.
- Da Silva Catela, L. (2006). Miedo al comunismo en Tumbaya. En AAVV (Ed.), *Miedos y Memorias en las sociedades contemporáneas*. Córdoba: Comunicarte Editorial.

- Da Silva Catela, L. (2014). “ Lo que merece ser recordado ...”. Conflictos y tensiones en torno a los proyectos públicos sobre los usos del pasado en los sitios de memoria. *Clepsidra. Revista interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, (2), 28–47.
- De Certeau, M. (2007). Relatos del espacio. En *La invención de lo cotidiano* (Vol. I, pp. 127–142). México DF: Universidad Iberoamericana.
- Del Campo, A. (1987). Resignificación del marianismo por los movimientos de mujeres de oposición en Chile. En J. Romano (Ed.), *Poética de la población marginal. Sensibilidades determinantes* (pp. 429–465). Minnesota: The Prisma Institute.
- Del Campo, A. (2016). Poéticas de la visibilidad/ poéticas de la ausencia: cuerpo y teatralidad. *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, 3(5), 12–32.
- Diéguez, I. (2007). Prácticas escénicas y políticas. Teatralidades liminales. *La falda de Huitaca, 1*.
- Domínguez, M. C. (2019). La “memoria habitada”: construcción de representaciones y prácticas desde la perspectiva de los actores sociales en el sitio El Bichicuí de la ciudad de La Plata. En *VII Jornadas Espacios, lugares y marcas territoriales de la violencia política y la represión estatal*. Buenos Aires.
- Dumas, H., & Korman, R. (2011). Memorial Spaces for the Tutsi Genocide in Rwanda. *Afrique contemporaine*, 1–18.
- Durán, V. V. (2009). *Umbrales de la memoria. Marcas urbanas y representaciones estéticas como experiencias presentes de la última dictadura militar*. Tesis de Maestría. Universidad de Buenos Aires.
- Dwyer, L. (2009). A Politics of Silences: Violence, Memory, and Treacherous Speech in Post-1965 Bali. En A. O’Neil & K. Hinton (Eds.), *Genocide, Truth, Memory, and Representation* (pp. 113–146). Durham y London: Duke University Press.
- EAAF. (2005). *Annual Report*. Buenos Aires; New York.
- EAAF. (2006). *Annual Report*. Buenos Aires; New York.
- Escolar, C. (2000a). La investigación en geografía. Epistemología de la construcción de datos. En C. Escolar (Ed.), *Topografías de la Investigación. Métodos, espacios y prácticas profesionales*. (pp. 179–186). Buenos Aires: Eudeba.
- Escolar, C. (2000b). Palabras introductorias; La recuperación del análisis institucional como perspectiva teórico-metodológica. En C. Escolar (Ed.), *Topografías de la Investigación. Métodos, espacios y prácticas profesionales*. (pp. 21–47). Buenos Aires: Eudeba.
- Escolar, C. (2009). Políticas públicas y memoria. Los observatorios de derechos humanos. *Sociotam*, 19(2).
- Escolar, C., & Besse, J. (2011). Método: notas para una definición. En C. Escolar & J. Besse



- (Eds.), *Epistemología fronteriza. Puntuaciones sobre teoría, método y técnica en ciencias sociales* (pp. 1–11). Buenos Aires: Eudeba.
- Escolar, C., & Palacios, C. (2009). Memoria y vida: reflexiones epistemológicas acerca del discurso institucionalizado de la memoria. *Acciones e Investigaciones Sociales*, 27, 55–68.
- Escolar, C., & Palacios, C. (2010). La producción del espacio urbano y la dimensión espacial de las prácticas institucionales. El caso del Espacio para la Memoria y para la Promoción y Defensa de los Derechos Humanos (ex Esma). En *Actas del XI Coloquio Internacional de Geocrítica* (pp. 1–12). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Espinosa, F. (2012). *Eran chicos que estaban armados: Usos y memorias de la Casa de 30*. Trabajo final de grado. Universidad Nacional de La Plata.
- Espinosa, F. (2015). “El reeslabonamiento de la resistencia”. Memorias militantes de la Casa de 30. En P. Flier (Ed.), *Jornadas de Trabajo sobre Historia Reciente (7: 2014: La Plata)*. *Actas*. (pp. 81–101). La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Fabri, S. (2016). *Procesos socioespaciales y prácticas memoriales. Espacialización, lugarización y territorialización en la recuperación del ex centro clandestino de detención “Mansión Seré”*. Tesis doctoral. Universidad de Buenos Aires.
- Feld, C. (2000). El duelo es imposible y necesario. Entrevista a Henry Rousso. *Puentes*, 1(2), 30–39.
- Feld, C. (2002). *Del estrado a la pantalla: las imágenes del juicio a los ex comandantes en Argentina*. Madrid y Buenos Aires: Siglo XXI.
- Feld, C. (2012). Fotografía y desaparición en Argentina. Consideraciones sobre la foto de Alice Domon y Léonie Duquet tomada en el sótano de la ESMA. En *Artículos de Investigación sobre Fotografía* (pp. 37–82). Montevideo: CdF Ediciones.
- Feld, C. (2016a). El imposible debate entre víctimas y victimarios: notas sobre las declaraciones televisivas de Miguel Etchecolatz (1997). *Rúbrica Contemporánea*, 5(9), 77–101.
- Feld, C. (2016b). Trayectorias y desafíos de los estudios sobre memoria en Argentina. *Cuadernos del IDES*, (32), 4–21.
- Feld, C. (2019). En busca de la imagen del represor: las entrevistas al excabo Vilariño en la revista La Semana (1984). En C. Feld & V. Salvi (Eds.), *Las voces de la represión. Declaraciones de perpetradores de la dictadura argentina* (pp. 105–129). Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- Feld, C., & Messina, L. (2014). En torno a la palabra testimonial de los sobrevivientes: testigos legitimados y denegados de los centros clandestinos de detención en Argentina. *Tramas: subjetividad y procesos sociales*, (41), 43–77.
- Feld, C., & Salvi, V. (2019). *Las voces de la represión. Declaraciones de perpetradores de*

- la dictadura argentina*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- Fernández Barrio, F., & González Tizón, R. (2020). De la ESMA a Francia: hacia una reconstrucción histórica del Centro Piloto de París. *Folia Histórica*, (38), 99-134.
- Ferrandiz, F. (2011). Lugares de memoria. En R. Escudero Alday (Ed.), *Diccionario de memoria histórica. Conceptos contra el olvido* (pp. 27-33). Madrid: Los libros de la Catarata.
- Filc, J. (1997). *Entre el parentesco y la política. Familia y dictadura, 1976-1983*. Buenos Aires: Biblos.
- Fittipaldi, S. (1990). *Santa Cruz y la historia de un barrio*. Buenos Aires: Ediciones Pasionistas.
- Fleury, B., & Walter, J. (2011). *Memorias de la piedra. Ensayos en torno a lugares de detención y masacre*. Buenos Aires: Ejercitar la Memoria Editores.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad. Tomo 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Franco, M. (2008). *El exilio. Argentinos en Francia durante la dictadura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Franco, M., & Lvovich, D. (2017). Historia Reciente: apuntes sobre un campo de investigación en expansión. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, (47), 190-217.
- Gabetta, C. (1983). *Todos somos subversivos*. Buenos Aires: Bruguera.
- Galante, M. (2013). "Siempre la Historia se construye... nosotros la vamos reconstruyendo como podemos". Esther Balestrino de Careaga, Madre de Plaza de Mayo desaparecida. En *XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia* (pp. 1-15). Mendoza: Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo.
- García, L. I. (2011). *Políticas de la memoria y de la imagen*. Chile: Universidad de Chile.
- Gasparini, J. (1986). *La Pista Suiza*. Buenos Aires: Legasa.
- Gatti, G. (2008). *El detenido-desaparecido. Narrativas posibles para una catástrofe de la identidad*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Gatti, G. (2011). El lenguaje de las víctimas: silencios (ruidosos) y parodias (serias) para hablar (sin hacerlo) de la desaparición forzada de personas. *Universitas humanística*, (72), 89-110.
- Gautier N'Dah-Sekou, V. (2014). Le cimetière, le monument, le musée. Les marques de la mémoire de la résistance armée contre le franquisme en Cantabrie. *Pandora*, (12), 65-79.

- Giménez Béliveau, V. (2008). Identidad, memoria y emoción: representaciones de los setenta en comunidades católicas de la Argentina contemporánea. En F. Mallimaci (Ed.), *Modernidad, religión y memoria* (pp. 103–118). Buenos Aires: Colihue.
- Giménez Béliveau, V. (2016). *Católicos militantes, sujeto, comunidad e institución en la Argentina*. Buenos Aires: Eudeba.
- Giménez Béliveau, V., & Carbonelli, M. A. (2017). Movilización política, memoria y simbología religiosa. San Cayetano y los movimientos sociales en Argentina. *Revista Latinoamericana de Investigación Crítica*, 4(6), 51–70.
- Goñi, U. (1996). *Judas. La verdadera historia de Alfredo Astiz. El infiltrado*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Goñi, U. (2018). *El infiltrado. Astiz, las Madres y el Herald*. Buenos Aires: Ariel.
- González Tizón, R. (2016). “Cada voz que se alce puede salvar una vida en Argentina” La producción testimonial de los sobrevivientes de los Centros Clandestinos de Detención en el marco de la Comisión Argentina por los Derechos Humanos (1979-1983). *Papeles de Trabajo*, 10(17), 162–183.
- Gordillo, I. (2012). La diferencia política-ontológica en la filosofía de Alain Badiou. *Cuaderno de Materiales*, (24), 63–81.
- Gorini, U. (2011). *La rebelión de las madres. Tomo 1. 1976-1983*. Buenos Aires: La Página.
- Grosso, B. (2012). Ciclos de la memoria. *Tiempo Histórico*, (4), 13–21.
- Guber, R. (2004). *De chicos a veteranos. Memorias argentinas de la guerra de Malvinas*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Guembe, M. J. (2005). La reapertura de los juicios por crímenes de la dictadura militar argentina. *Sur- Revista Internacional de Derechos Humanos*, 2(3), 120–137.
- Guglielmucci, A. (2012). La construcción social de los espacios para la memoria sobre el terrorismo de Estado en Argentina como lugares de memoria auténtica. *Sociedade e Cultura*, 14(2), 321–332.
- Guglielmucci, A. (2013). *La consagración de la memoria*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Guglielmucci, A., & López, L. (2019). Restituir lo político: los lugares de memoria en Argentina, Chile y Colombia. *Kamchatka. Revista de análisis cultural*, (13), 31–57.
- Halbwachs, M. (2004a). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Halbwachs, M. (2004b). *Los marcos sociales de la memoria*. Madrid: Anthropos.
- Hernández, J. (2013). La prohibición de sepultar en el interior de las iglesias en el siglo XVIII. El caso de la parroquia de San Sebastián de Madrid. *Espacio, tiempo y forma*, (26).

- Herrera, N. (2017). *Inmigración, política y memoria. La Fiesta Provincial del Inmigrante (Berisso, 1978-2015): un ritual conmemorativo a través del cual la comunidad se imagina a sí misma*. Tesis doctoral. Universidad Nacional de La Plata.
- Hershberg, E., & Agüero, F. (2005). *Memorias militares sobre la represión del Cono Sur: visiones en disputa en dictadura y democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Hervieu-Léger, D. (1996). Catolicismo: El Desafío de la Memoria. *Sociedad y Religión*, (14/15).
- Huysen, A. (2002). *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jelin, E. (1995). La política de la memoria: el movimiento de Derechos Humanos y la construcción de la democracia en la Argentina. En VV.AA. (Ed.), *Juicio, castigos y memorias: derechos humanos y justicia en la política argentina*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Jelin, E. (2002). Los sentidos de la conmemoración. En E. Jelin (Ed.), *Las conmemoraciones: las disputas en las fechas "in-felices"* (pp. 245–251). Madrid: Siglo XXI.
- Jelin, E. (2003). Los derechos humanos y la memoria de la violencia política y la represión: la construcción de un campo nuevo en las ciencias sociales. *Cuadernos del IDES*, 2, 1–28.
- Jelin, E. (2010). ¿Víctimas, familiares o ciudadano/as? Las luchas por la legitimidad de la palabra. En E. Crenzel (Ed.), *Los desaparecidos en la Argentina. Memorias, representaciones e ideas (1983- 2008)*. Buenos Aires: Biblos.
- Jelin, E. (2012). *Los trabajos de la memoria*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Jelin, E. (2013a). Memoria y democracia. Una relación incierta. *Revista Política*, 51(2), 129–144.
- Jelin, E. (2013b). Militantes y combatientes en la historia de las memorias: Silencios, denuncias y reivindicaciones. *Meridional*, (1), 77–97.
- Jelin, E., & Del Pino, P. (2003). *Luchas locales, comunidades e identidades*. Madrid y Buenos Aires: Siglo XXI.
- Jelin, E., & Langland, V. (2003a). Introducción: Las marcas territoriales como nexo entre pasado y presente. En E. Jelin & V. Langland (Eds.), *Monumentos, memoriales y marcas territoriales* (pp. 1–18). Madrid: Siglo XXI.
- Jelin, E., & Langland, V. (2003b). *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*. Madrid: Siglo XXI.
- Kolland, D. (2010). De la Caja de la Resistencia a la aplicación multimedia. El proyecto a largo plazo "Resistencia en Neukölln". En P. Birle, V. Carnovale, E. Gryglewski, & E. Schindel (Eds.), *Memorias urbanas en diálogo: Berlín y Buenos Aires* (pp. 375–387).

Buenos Aires: Buenos Libros.

- Kotler, R. I. (2014). *En el país del sí me acuerdo. Los orígenes nacionales e internacionales del movimiento de derechos humanos argentino: de la dictadura a la transición*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Lacombe, E. (2012). Memoria y Martirio: de Camilo Torres a Enrique Angelelli. Un análisis sobre los sentidos de la muerte violenta por razones políticas en el campo católico progresista desde la década del 60 a la actualidad. *Estudios en Antropología Social*, 2, 31–46.
- Lacombe, E. (2015a). La Marcha, la Misa y las Aguas Danzantes: memorias heterogéneas en tiempos y espacios concentrados. *Runa*, 36(1), 91–107.
- Lacombe, E. (2015b). *La otra Iglesia. Un análisis antropológico de memorias sobre el tercermundismo entre católicos progresistas de Córdoba*. Tesis doctoral. Universidad Nacional de Córdoba.
- Lampasona, J. (2017). *Entre la desaparición y la (re-)aparición. Un análisis de las inscripciones biográficas de la experiencia de la (propia) desaparición en los sobrevivientes de los Centros Clandestinos de Detención en la Argentina*. Tesis doctoral. Universidad de Buenos Aires.
- Langland, V. (2003). La casa de la memoria en Praia de Flamengo 132: memorias estudiantiles y nacionales en Brasil, 1964-1980. En E. Jelin & V. Langland (Eds.), *Monumentos, memoriales y marcas territoriales* (pp. 57–95). Madrid: Siglo XXI.
- Larralde Armas, F. (2017). *Arte y política: el lugar de la imagen fotográfica en las luchas por la memoria en la Argentina, durante la institucionalización de la memoria (2004-2014)*. Tesis doctoral. Universidad Nacional de La Plata.
- Lavabre, M.-C. (2007). Maurice Halbwachs y la sociología de la memoria. En A. Pérotin-Dumon (Ed.), *Historizar el pasado vivo en América Latina*. (pp. 1–12).
- Lewin, M. (2017). *Skyvan. Aviones, pilotos y archivos secretos*. Buenos Aires: Sudamericana.
- López, L. (2013). *Lugares de memoria de la represión. Contra punto entre dos ex centros de detención recuperados en Chile y Argentina: Villa Grimaldi y el Olimpo*. Tesis de Maestría. Universidad de Chile.
- Lorenz, F. (2002). ¿De quién es el 24 de Marzo? En E. Jelin (Ed.), *Las conmemoraciones: las disputas en las fechas "in-felices"*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Mallimaci, F. (2015). *El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Mallimaci, F., & Catoggio, S. (2009). La construcción política del martirio y la construcción religiosa del desaparecido. *Puentes*, (27), 94–96.

- Marchesi, A. (2019). ¿Qué hacen los derechos humanos con la revolución? Una reflexión sobre un lugar de la memoria de la historia reciente uruguaya. En M. Corbin & K. Davidovich (Eds.), *Vestigios del pasado: Los sitios de la memoria y sus representaciones políticas y artísticas*. Hispanic Issues On Line 22.
- Mazzei, D. (2017). Símbolo por partida doble. El capitán Astiz, la Armada y la transición democrática. *Revista Universitaria de Historia Militar*, 6(11), 258–276.
- Messina, L. (2010a). La construcción de un lugar de memoria: el caso del ex centro clandestino de detención ‘Olimpo’. *Cuadernos del INAPL*, (22), 1–19.
- Messina, L. (2010b). *Políticas de la memoria y construcción de memoria social: acontecimientos, actores y marcas de lugar. El caso del ex centro clandestino de detención ‘Olimpo’*. Tesis doctoral. Universidad de Buenos Aires.
- Messina, L. (2011). El ex centro clandestino de detención “Olimpo” como dispositivo de memoria: reflexiones sobre las marcas territoriales y sus usos. *Aletheia*, 2(3), 1–25.
- Messina, L. (2012). Reflexiones en torno a la práctica testimonial sobre la experiencia concentracionaria en Argentina. *Revista Sociedad y Economía*, (23), 37–58.
- Messina, L. (2014). Lugares y políticas de la memoria: a propósito de las tensiones en la calificación de las víctimas. *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, (2), 66–79.
- Messina, L. (2019). Lugares y políticas de la memoria: notas teórico-metodológicas a partir de la experiencia argentina. *Kamchatka. Revista de análisis cultural*, (13), 59–77.
- Messina, L., & Larralde Armas, F. (2019). Introducción. Cruces entre lo memorial y lo estatal: actores y controversias en la creación, gestión e implementación de políticas públicas de memoria. *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, 6(12), 8–15.
- Messina, L., & Larralde Armas, F. (2020). De lugares del horror a sitios de memoria. Intersecciones entre lo estatal y lo civil en la creación e implementación de políticas públicas. *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, 7(13), 6–9.
- Mignone, E. (1999). *Iglesia y dictadura*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes y Página 12.
- Mombello, L. (2003). Neuquén, la memoria peregrina. En E. Jelin & V. Langland (Eds.), *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Morales, V. (2015). La subversión del grito: Repensando la emergencia de las Madres de Plaza de Mayo. *Mora*, (21), 37–61.
- Nora, P. (1998). La aventura de Les lieux de mémoire. *Ayer*, (32), 17–34.
- Nora, P. (2008). Entre memoria e historia. La problemática de los lugares. En *Pierre Nora en Les Lieux de Mémoire* (pp. 19–39). Montevideo: Ediciones Trilce.

- Obregón, M. (2007). La Iglesia argentina durante la última dictadura militar El terror desplegado sobre el campo católico (1976-1983). En A. Pérotin-Dumon (Ed.), *Historizar el pasado vivo en América Latina* (pp. 1–44).
- Olick, J. (2007). *The politics of regret. On collective memory and historical responsibility*. USA: Routledge.
- Olick, J., Vinitzky-Seroussi, V., & Levy, D. (2011). *The Collective Memory Reader*. New York: Oxford University Press.
- Olmos, M. B. (2017). De los vecinos y la memoria. La institucionalización de un ‘ex’ Centro Clandestino de Detención (CCD) como sitio de memoria? En XXXI Congreso ALAS (pp. 1–18). Montevideo.
- Palacios, C. (2011). En torno a lo público, la política y la memoria en el espacio para la memoria de la ciudad de Buenos Aires. *Cuaderno Urbano. Espacio, Cultura, Sociedad*, 10(10), 9–24.
- Panizo, L. (2010). Cuerpos desaparecidos. La ubicación ritual de la muerte desatendida. En C. Hidalgo (Ed.), *Etnografías de la muerte* (pp. 17–39). Buenos Aires: Ciccus.
- Panizo, L. (2011). *Dónde están nuestros muertos: Experiencias rituales de familiares de desaparecidos de la última dictadura militar en la Argentina y de caídos en la Guerra de Malvinas*. Tesis doctoral. Universidad de Buenos Aires.
- Panizo, L. (2012). Exhumación e identificación de cuerpos: el caso de desaparecidos de la última dictadura militar en Argentina. *Sociotam*, 12(1), 225–250.
- Payne, L. (2009). *Testimonios perturbadores: ni verdad ni reconciliación en las confesiones de violencia de estado*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Pierron, I. (2009). *Misionera durante la dictadura*. Buenos Aires: Planeta.
- Piper, I. (2014). Espacios y narrativas: construcciones del pasado reciente en el Chile de la post dictadura / Spaces and Narratives: Constructions of the Recent Past in Post-Dictatorial Chile. *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, 1(2), 48–65.
- Piper, I., & Hevia, E. (2012). *Espacio y recuerdo. Archipiélago de memorias en Santiago de Chile*. Santiago de Chile: Ocho Libros.
- Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Al Margen.
- Portelli, A. (1989). Historia y memoria: la muerte de Luigi Trastulli. *Historia y Fuente Oral*, 1, 5–32.
- Portelli, A. (2002). Las fronteras de la memoria. La masacre de las Fosas Ardeatinas. Historia, mito, rituales y símbolos. *Sociohistorica*, (11–12), 163–176.
- Portos, J. (2017). Usos y disputas de lo sagrado en ex centros clandestinos de detención.

*Sudamérica*, (7), 53–77.

- Rabotnikof, N. (2007). Memoria y política a 30 años del golpe. En C. Lida, H. Crespo, & P. Yankelevich (Eds.), *Argentina 1976, estudios en torno al golpe de Estado*. (pp. 259–284). México: ColMex.
- Raggio, S. (2018). *Memorias de la Noche de los Lapices: Tensiones, variaciones y conflictos en los modos de narrar el pasado reciente*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata; Universidad Nacional de Misiones; Universidad Nacional General Sarmiento.
- Ramos, A. (2008). El Nawel y el Pillañ. La relacionalidad, el conocimiento histórico y la política mapuche. *World Anthropologies Network E-Journal*, 4, 57–79.
- Ramos, A. (2011). Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. *Alteridades*, 21(42), 131–148.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Raposo Quintana, G. (2012). Territorios de la memoria: La retórica de la calle en Villa Francia. *Polis. Revista Latinoamericana*, (31), 203–222.
- Rappaport, J. (2005). Historia y vida cotidiana; Escribiendo la historia. En *Cumbe Renaciente. Una historia etnográfica andina* (pp. 125–190). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Universidad del Cauca.
- Ricoeur, P. (1999). *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Madrid: Arrecife Producciones.
- Ricoeur, P. (2007). Historia y memoria. La escritura de la historia y la representación del pasado. En A. Pérotine-Dumon (Ed.), *Historizar el pasado vivo en América Latina* (pp. 1–27).
- Ripa, L. (2000). Convicciones religiosas y conductas políticas: el caso Novak. En *X Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina* (pp. 1–20). Buenos Aires.
- Robin, R. (2012). *La memoria saturada*. Buenos Aires: Waldhuter Editores.
- Robin, R. (2014). Sitios de memoria e intercambio de lugares. *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, 122–145.
- Rockwell, E. (2009). *La experiencia etnográfica*. Buenos Aires: Paidós.
- Rodríguez, M., San Martín, C., & Nehuelquir, F. (2015). Imágenes, secretos y borraduras: Memorias mapuches y tehuelches resignificadas. En A. Ramos, C. Crespo, & A. Tozzini (Eds.), *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad* (pp. 1–41). San Carlos de Bariloche: Universidad Nacional de Río Negro.
- Rosales, J. (1986). *Los relatos de Fray Antonio Puigjane. Con un oído en el Evangelio y otro en el pueblo*. Buenos Aires: Editorial Antarca.
- Rosenberg, T. (1998). *Astiz. La estirpe de Caín*. Buenos Aires: Página 12.



- Rousseaux, F. (2007). EAAF: La escritura de la muerte. *El Sigma*.
- Rousseaux, F., & Duhalde, L. E. (2015). *El ex detenido desaparecido como testigo de los juicios por crímenes de lesa humanidad*. Buenos Aires: Fundación Eduardo Luis Duhalde.
- Rouso, H. (1998). Memoria e Historia. La Confusión. En conversación con Philippe Petit. *El presente en la historia*, 45–61.
- Rouso, H. (2012). Para una historia de la memoria colectiva: el post-Vichy. *Aletheia*, 3(5), 1–14.
- Ruderer, S., & Straßner, V. (2015). Recordando tiempos difíciles: La Vicaría de la Solidaridad como lugar de memoria de la Iglesia y de la sociedad Chilena. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 169(1), 37–60.
- Rupflin, B. (2015). “Somos ovejas de su rebaño”. El papel de la diócesis de Neuquén para las víctimas de la dictadura militar Argentina (1976-1983). *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 170, 61–77.
- Salvi, V. (2009). De vencedores a víctimas: 25 años de memoria castrense. *Temas y debates*, (17), 93–115.
- Salvi, V. (2014). Rostros, nombres y voces. La figura del represor en los dispositivos memoriales de la Ex ESMA. *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, 1(2), 102–121.
- Salvi, V. (2016). Los represores como objeto de estudio. Obstáculos, problemas y dificultades para su investigación en Argentina. *Cuadernos del IDES*, (32), 22–41.
- Salvi, V., & Garaño, S. (2015). Las fotos y el helicóptero. Memorias de oficiales retirados y ex soldados conscriptos que participaron del Operativo Independencia (Tucumán, 1975-1977). *Estudios Sociales*, 47(1), 163–192.
- Samaja, J. (1993). *Epistemología y metodología: elementos para una teoría de la investigación científica*. Buenos Aires: Eudeba.
- San Julián, D. (2014). La construcción de un lugar de memoria en la Provincia de Buenos Aires. Mansión Seré, Morón, 1983-2007. *Trabajos y Comunicaciones*, (40), 1–14.
- San Julián, D. (2017a). El plan represivo de la Marina argentina y la infiltración en el grupo fundador de Madres de Plaza de Mayo (1977). *Avances del Cesor*, 14(16), 111–129.
- San Julián, D. (2017b). Entre rezos, lecturas y homenajes: las conmemoraciones por el secuestro del grupo de “los 12” en la Iglesia de la Santa Cruz (Ciudad de Buenos Aires). *Aletheia*, 7(14), 1–21.
- San Julián, D. (2017c). La compleja trama del accionar represivo durante la última dictadura militar en Argentina: el caso del llamado “grupo de la Santa Cruz”. En J. R. Cordeu (Ed.), *Actas de las XVI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia* (pp. 1–15).

Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata.

- San Julián, D. (2017d). Reflexiones en torno a la relación entre memoria y política. *Revista Memória em Rede*, 9(17), 70–88.
- San Julián, D. (2018). “Donde hubo muerte hoy hay vida”. Procesos de resignificación de espacios vinculados al terrorismo de Estado en Argentina. *Papeles de Trabajo*, 12(21), 129–146.
- San Julián, D. (2019). Hacia un estado de la cuestión sobre la relación entre memoria y política. En J. Besse & C. Escolar (Eds.), *Políticas y Lugares de la memoria. Figuras epistémicas, escrituras, inscripciones sobre el terrorismo de Estado en Argentina*. (pp. 79–93). Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- San Julián, D. (2020). Entrevista a Henry Rousso. Las políticas de memoria pueden cambiar el pasado. *Clepsidra. Revista interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, 7(13), 158–173.
- Schindel, E. (2009). Inscribir el pasado en el presente: memoria y espacio urbano. *Política y cultura*, (31), 65–87.
- Scocco, M. (2017). Las potencialidades de la historia oral para estudiar el movimiento de derechos humanos. *Testimonios*, 6(6), 52–70.
- Seoane, M., & Muleiro, V. (2001). *El Dictador. La historia secreta y pública de Jorge Rafael Videla*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Sonderéguer, M. (2001). Los relatos sobre el pasado reciente en Argentina: una política de la memoria. *Iberoamericana*, (1), 99–112.
- Sosa, C. (2012). Queering Kinship. The Performance of Blood and the Attires of Memory. *Journal of Latin American Cultural Studies*, 21(2), 221–233.
- Sosa, C. (2016). Food, conviviality and the work of mourning. The asado scandal at Argentina’s ex-ESMA. *Journal of Latin American Cultural Studies*, 25(1), 123–146.
- Sosa González, A. M. (2014). El museo de la memoria en Uruguay. Algunas reflexiones en torno a los procesos de patrimonialización de memorias traumáticas. *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, 1(2), 80–101.
- Tahir, N. (2017). ¿Derechos Humanos o políticas de la memoria? Una frontera porosa a favor de las luchas múltiples. *Ponta de Lança, São Cristóvão*, 20, 88–107.
- Taurozzi, S. (2006). *Los pasionistas en Argentina y Uruguay: 100 años de historia*. Buenos Aires: Misioneros Pasionistas.
- Taurozzi, S. (2007). Organizaciones de derechos humanos y militancia religiosa durante el Proceso de Reorganización Nacional. En *III Jornadas Religión y Sociedad en la Argentina Contemporánea y Países del Cono Sur/ V Jornadas de Religión y Sociedad en la Argentina* (pp. 1–24). Buenos Aires.

- Taurozzi, S. (2009a). Nuevos caminos en la vida de las comunidades religiosas a partir del Segundo Concilio: La Congregación de los Misioneros Pasionistas en Argentina y Uruguay, 1967-1975. En *Primeras jornadas de religión y sociedad en la Argentina contemporánea y países del Cono Sur* (pp. 1–18). Buenos Aires.
- Taurozzi, S. (2009b). Renovación post conciliar y compromiso político: Padres Federico Richards y Mateo Perdía, formación, trayectoria y acción durante los años setenta. En *XII Jornadas Interescuelas/ Departamentos de Historia* (pp. 1–20). Bariloche: Universidad Nacional del Comahue.
- Taurozzi, S. (2013). La Parroquia Santa Cruz y el ejercicio de reconstrucción de la memoria 1961-2012. En *XIV Jornadas Interescuelas/ Departamentos de Historia* (pp. 1–21). Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- Taurozzi, S. (2017). Iglesia de la Santa Cruz, 8 de diciembre de 1977. Itinerarios de vida y memoria. En *Actas de las XVI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia* (pp. 1–19). Mar del Plata.
- Taylor, D. (2000). El espectáculo de la memoria, trauma, performance y política. *Teatro del Sur*, 15, 33–40.
- Taylor, D. (2009). Performance e historia. *Apuntes*, (131), 105–123.
- Taylor, D. (2011). Introducción. Performance, teoría y práctica. En Diana Taylor y Marcela Fuentes (Eds.), *Estudios avanzados de performance* (pp. 70–30). México: Fondo de Cultura Económica.
- Thiesen, I., & Almeida, P. C. (2015). Lugares de memória da ditadura e a patrimonialização da experiência política. *Museología & Interdisciplinaridade*, 4(8), 15–30.
- Todorov, T. (2008). *Los abusos de la memoria*. Madrid: Ediciones Paidós.
- Traverso, E. (2007). Historia y memoria. Notas sobre un debate. En M. Franco & F. Levín (Eds.), *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción* (pp. 67–96). Buenos Aires: Paidós.
- Trebisacce, C. (2018). Memorias feministas en disputa y puentes rotos entre los años setenta y los años ochenta. *Mora*, (24), 77.
- Valdez, P. (2001). Tiempo óptimo para la memoria. En B. Groppo & P. Flier (Eds.), *La imposibilidad del olvido: Recorridos de la memoria en Argentina, Chile y Uruguay*. La Plata: Al Margen.
- Valdez, P. (2003). El parque de la memoria en Buenos Aires. En E. Jelin & V. Langland (Eds.), *Monumentos, memoriales y marcas territoriales* (pp. 97–111). Madrid: Siglo XXI.
- Van Drunen, S. (2010). *Struggling with the Past. The Human Rights Movement and the Politics of Memory in Post-Dictatorship Argentina (1983-2006)*. Amsterdam: Rozenberg.

- Vázquez, D. G., & Agulló, J. F. (2016). La museización del patrimonio memorial transfronterizo: el caso del exilio republicano y sus espacios. *Midas*, (6), 0–16.
- Vecchioli, V. (2002). Políticas de la Memoria y Formas de Clasificación Social. ¿Quiénes son las “Víctimas del Terrorismo de Estado” en la Argentina? En B. Groppo & P. Flier (Eds.), *La imposibilidad del Olvido. Recorridos de la Memoria en Argentina, Chile y Uruguay* (pp. 83–102). La Plata: Al Margen.
- Vecchioli, V. (2005). La nación como familia. Metáforas políticas en el movimiento argentino por los derechos humanos. En S. Frederic & G. Soprano (Eds.), *Cultura y Política en Etnografías sobre la Argentina*. Buenos Aires: UNQ/Prometeo.
- Vecinos de San Cristóbal contra la Impunidad. (2008). *Compañeros detenidos-desaparecidos del barrio de San Cristóbal*. Buenos Aires: Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.
- Verbitsky, H. (2006). *Doble juego. La Argentina católica y militar*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Vezzetti, H. (2009). *Sobre la violencia revolucionaria. Memorias y olvidos*. (Primera ed). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Viñoles, D. (2014). *Biografía de Alice Domon (1937-1977)*. Buenos Aires: Editora Patria Grande.
- Volpi Antonini, A. C. (2017). *Lugares de memória da ditadura militar em São Paulo e as homenagens ao operário Santo Dias da Silva*. Tesis de Maestría. Universidade de Sao Paulo.
- VV.AA. (1995). *Juicio, castigos y memorias: derechos humanos y justicia en la política argentina*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Weiss, M. T. (2014). La ex cárcel del Buen Pastor en Córdoba: un territorio de memorias en disputa. *Iberoamericana. América Latina - España - Portugal*, 10(40), 145–165.
- Welty-Domon, A. (1987). *Sor Alicia. Un sol de justicia*. Buenos Aires: Editorial Contrapunto.
- Yorio, O. (1996). El obispo Jorge Novak frente al problema de los desaparecidos. *Cías*, 455, 355–362.
- Young, J. (2000). Cuando las piedras hablan. *Puentes*, 1(1), 80–93.

## Fuentes citadas

### *Prensa gráfica*

“Solicitada. Hace un año. Misa por las madres, familiares y la dos religiosas secuestradas y por todos los desaparecidos”, *La Nación*, 8 de diciembre de 1978, p. 6. Consultado en Hemeroteca Nacional.

“Con diversos actos fue conmemorado el Día de los Derechos Humanos”, *Clarín*, 11 de diciembre de 1978, p. 8. Consultado en Hemeroteca Nacional.

“Celebróse el Día de los Derechos Humanos”, *La Nación*, 11 de diciembre de 1978, p. 9. Consultado en Hemeroteca Nacional.

“Misa por desaparecidos y un acto por derechos humanos”, *Crónica*, 11 de diciembre de 1978, p. 4. Consultado en Hemeroteca Nacional.

“Imprevistas derivaciones tuvo una misa oficiada en la basílica de San Francisco”, *La Prensa*, 11 de diciembre de 1978, p. 5. Consultado en Hemeroteca Nacional.

“Mothers walk out on priest”, *Buenos Aires Herald*, 11 de diciembre de 1978, portada. Consultado en Hemeroteca Nacional.

“El ascenso de Astiz a diez años del secuestro de dos religiosas”, *Página 12*, 8 de diciembre de 1987, p. 6. Consultado en Hemeroteca Nacional.

“Para Martínez, Astiz no debe pertenecer a las Fuerzas Armadas”, *Clarín*, 8 de diciembre de 1987, p. 13. Consultado en Hemeroteca Nacional.

“MEDH call for anti-Astiz demo”, *Buenos Aires Herald*, 8 de diciembre de 1987, p. 8. Consultado en Hemeroteca Nacional.

“Manifestación en contra a posible ascenso de Astiz”, *Crónica*, 9 de diciembre de 1987, p. 9. Consultado en Hemeroteca Nacional.

“Argentina in Brief”, *Buenos Aires Herald*, 9 de diciembre de 1987, p. 11. Consultado en Hemeroteca Nacional.

“Nueva marcha de la resistencia”, *Página 12*, 10 de diciembre de 1987, p. 5. Consultado en Hemeroteca Nacional.

“El día que Astiz ganó la fama”, *Página 12*, 9 de diciembre de 1997, p. 9. Consultado en Hemeroteca Nacional.

“Desaparecidos: sentida evocación”, *Crónica*, 9 de diciembre de 1997, p. 6. Consultado en Hemeroteca Nacional.

“Remembering a traitorous kiss”, *Buenos Aires Herald*, 10 de diciembre de 1997, p. 9. Consultado en Hemeroteca Nacional.

“Investigación: a 25 años de su secuestro. EE.UU. y el crimen de las monjas francesas”, *La Nación*, 8 de diciembre de 2002. Recuperado de: <https://www.lanacion.com.ar/opinion/eeuu-y-el-crimen-de-las-monjas-francesas-nid456556/>

“Nunca pensé que sería tratado como un leproso por la Iglesia”, entrevista con el padre Eloy Roy, *Página 12*, 24 de Marzo de 2003. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-17947-2003-03-24.html>

“Los 12 de la Santa Cruz”, *Revista Haroldo*, 9 de diciembre de 2016. Recuperado de: <https://revistaharoldo.com.ar/nota.php?id=183>

“A 40 años de la desaparición de Dagmar Hagelin, la Justicia está cerca de emitir una sentencia”, *Télam*, 28 de enero de 2017. Recuperado de: <https://www.telam.com.ar/notas/201701/178148-desaparicion-dagmar-dagelin-justicia-sentencia.html>

“Se han probado los vuelos de la muerte en la ESMA”, entrevista con la fiscal Mercedes Soiza Reilly, *La Retaguardia*, 30 de noviembre de 2017. Recuperado de: <http://www.laretaguardia.com.ar/2017/12/ESMA.html>

“Hubo una industrialización del exterminio”, entrevista con el juez Daniel Obligado, *Página 12*, 3 de diciembre de 2017. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/80090-hubo-una-industrializacion-del-exterminio>

“Cristina participó del homenaje a víctimas de la dictadura en la Iglesia de la Santa Cruz”, *Diario Popular*, 8 de diciembre de 2017. Recuperado de: <https://www.diariopopular.com.ar/politica/cristina-participo-del-homenaje-victimas-la-dictadura-la-iglesia-la-santa-cruz-n332999>

“El pedido de detención contra la ex presidenta. El acampe en Plaza de Mayo terminó con una misa con Cristina Kirchner”, *Clarín*, 8 de diciembre de 2017. Recuperado de: [https://www.clarin.com/politica/calor-militancia-insultos-bonadio-continua-acampe-plaza-mayo\\_0\\_SJwj4B\\_bM.html](https://www.clarin.com/politica/calor-militancia-insultos-bonadio-continua-acampe-plaza-mayo_0_SJwj4B_bM.html)

“Iglesia de la Santa Cruz. Tras el pedido de desafuero, Cristina Kirchner fue a una misa con Madres de Plaza de Mayo”, *Clarín*, 8 de diciembre de 2017. Recuperado de: [https://www.clarin.com/politica/pedido-desafuero-cristina-kirchner-misa-madres-plaza-mayo\\_0\\_B1X0cFdWM.html](https://www.clarin.com/politica/pedido-desafuero-cristina-kirchner-misa-madres-plaza-mayo_0_B1X0cFdWM.html)

“Tras el pedido de detención, Cristina participó de una misa con Madres de Plaza de Mayo”, *Ámbito Financiero*, 8 de diciembre de 2017. Recuperado de: <https://www.ambito.com/politica/tras-el-pedido-detencion-cristina-participo-una-misa-madres-plaza-mayo-n4005973>

“Tras el pedido de detención, Cristina Kirchner asistió a un homenaje a víctimas de la dictadura”, *Infobae*, 8 de diciembre de 2017. Recuperado de: <https://www.infobae.com/politica/2017/12/08/tras-el-pedido-de-detencion-cristina-kirchner-asistio-a-una-misa-en-homenaje-a-victimas-de-la-dictadura/>

“Precisiones de los pasionistas sobre un acto en la iglesia Santa Cruz”, *AICA*, 9 de diciembre de 2017. Recuperado de: <https://www.aica.org/noticia-precisiones-de-los-pasionistas-sobre-un-acto-en-la-iglesia>

### ***Documentos***

Ordenanza N° 52330, sancionada el 25 de noviembre de 1997 por el Concejo Deliberante de la Ciudad de Buenos Aires (BOCBA 392). Recuperado de: <https://boletinoficial.buenosaires.gob.ar/normativaba/norma/38641>

Decreto N° 1075, emitido el 20 de julio de 2005 por el Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (BOCBA 2242). Recuperado de: <https://boletinoficial.buenosaires.gob.ar/normativaba/norma/74027>

Decreto N° 1832, emitido el 12 de diciembre de 2005 por el Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (BOCBA 2347). Recuperado de: <https://boletinoficial.buenosaires.gob.ar/normativaba/norma/80906>

Ley N° 2494, sancionada el 1 de noviembre de 2007 por la Legislatura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (BOCBA 2823). Recuperado de: <https://boletinoficial.buenosaires.gob.ar/normativaba/norma/110911>

Acta de sesión de la Legislatura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires del 1 de noviembre de 2007, versión taquigráfica. Recuperado de: <https://www.legislatura.gov.ar/seccion/versiones-taquigraficas.html>

Decreto N° 619, emitido el 28 de mayo de 2008 por el Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (BOCBA 2948). Recuperado de: <https://boletinoficial.buenosaires.gob.ar/normativaba/norma/118294>

Decreto N° 2130, emitido el 11 de diciembre de 2008 por el Poder Ejecutivo Nacional (BORA 31555). Recuperado de: <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/decreto-2130-2008-148504/texto>

“Memoria del 2009”, Iglesia Santa Cruz. Recuperado de: <http://laiglesiasantacruz.blogspot.com/search/label/8%20de%20diciembre%20de%202010>

Folleto “¿Por qué el altar en el centro de la iglesia?”, parroquia Santa Cruz, 2009.

“Fundamentos de la sentencia dictada en la causa N° 1270 caratulada DONDA, Adolfo Miguel s/infracción al art. 144 ter, párrafo 1° del Código Penal -ley 14.616 y sus acumuladas”, Tribunal Oral en lo Criminal Federal N° 5, Poder Judicial de la Nación, Buenos Aires, 28 de diciembre de 2011. Recuperado de: <http://www.derechos.org/nizkor/arg/esma/esmaindex.html>

Resolución N° 3197 del 1° de diciembre de 2015, Secretaría de Derechos Humanos, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de La Nación.

“Historias sin olvido”, Museo Sitio de Memoria ESMA, 2017. Recuperado de: <http://www.museositioesma.gob.ar/wp-content/uploads/2019/11/2017-12-Historia-Sin-Olvido-Grupo-de-la-Santa-Cruz.pdf>

“Megacausa ESMA. El juicio”, Centro de Estudios Legales y Sociales, 2017. Recuperado de: <https://www.cels.org.ar/especiales/megacausaesma/#pagina-ejemplo>

### ***Material audiovisual***

Testimonios de Mateo Perdía, Federico Richards y Carlos O’Leary en Juicio a las Juntas Militares, 1985. Consultados en Archivo Nacional de la Memoria.



“Conferencia de prensa por recuperación restos de Villaflor, Careaga, Ponce. 8 de julio de 2005”. Registro audiovisual realizado por Memoria Abierta. Consultado en Archivo Memoria Abierta.

“Misa en la Iglesia de la Santa Cruz. 24 de julio de 2005”. Registro audiovisual realizado por Memoria Abierta. Consultado en Archivo Memoria Abierta.

“Homenaje Santa Cruz. 25 de septiembre de 2005”. Registro audiovisual realizado por Memoria Abierta. Consultado en Archivo Memoria Abierta.

“Testimonio de Patricio Bernardo Hughes”, Archivo Oral Memoria Abierta, Buenos Aires, 2005. Consultado en Archivo Memoria Abierta.

“La Santa Cruz, refugio de resistencia”, Argentina, 2009. Disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=CZMNA40\\_kc](https://www.youtube.com/watch?v=CZMNA40_kc)

“Secuestros de la Iglesia de la Santa Cruz”, Memoria Abierta, 2017. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=E8aZYqddmMo>

“Visita guiada Iglesia de la Santa Cruz”, parroquia Santa Cruz, 2018. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=y2SdcUOjMbk>

“Sentir la memoria de los peregrinos pasionistas: Padre Bernardo Hughes cp”, parroquia Santa Cruz. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=KXEuOo9usic>

“Cristina, en la Iglesia Santa Cruz”, transmisión en vivo del programa *Telefé Noticias*, 8 de diciembre de 2017.

“Cristina participa en misa en la Iglesia Santa Cruz. Tras pedido de desafuero y detención de Bonadío”, transmisión en vivo del canal *C5N*, 8 de diciembre de 2017.

“Tras pedido de desafuero y detención. Cristina Fernández participa de una misa”, transmisión en vivo del canal *A24*, 8 de diciembre de 2017.

### ***Sitios web***

<https://www.cij.gov.ar/esma.html>

[https://www.espaciomemoria.ar/megacausa\\_esma/](https://www.espaciomemoria.ar/megacausa_esma/)

[https://es.wikipedia.org/wiki/Alfredo\\_Astiz#El\\_grupo\\_de\\_la\\_Iglesia\\_Santa\\_Cruz](https://es.wikipedia.org/wiki/Alfredo_Astiz#El_grupo_de_la_Iglesia_Santa_Cruz)

<http://laiglesiasantacruz.blogspot.com/>

<http://www.adolfoperezescuivel.org/>

## **Archivos consultados**

Archivo Nacional de la Memoria

Memoria Abierta

Archivo de la DIPPBA (Dirección de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires)

Hemeroteca Nacional

## **Entrevistas realizadas**

Alejandro Ferrari Freyre, sacerdote, ex párroco de la Iglesia Santa Cruz, CABA, 26 de septiembre de 2018.

Ana María Careaga, hija de Esther Ballestrino, CABA, 9 de noviembre de 2017 y 17 de abril de 2018.

Bernardo Hughes, sacerdote pasionista, ex párroco de la Iglesia Santa Cruz, CABA, 26 de agosto de 2016.

Carlos Oviedo (hermano de Patricia Oviedo) y su esposa, Lucía Medina, integrantes de la Asociación Familiares y Compañeros de los 12 de la Santa Cruz, CABA, 2 de octubre de 2018.

Carlos Saracini, sacerdote pasionista, ex párroco de la Iglesia Santa Cruz, CABA, 22 de mayo de 2012 y 2 de noviembre de 2017.

Carlos “Maco” Somigliana, integrante del Equipo Argentino de Antropología Forense, CABA, 9 de octubre de 2018.

Cecilia De Vincenti, hija de Azucena Villaflor, CABA, 11 de agosto de 2018.

Cecilia Vázquez, ex militante de Vanguardia Comunista, París, 10 de junio de 2018.

Cristina Pinal (amiga de Ángela Auad) y su esposo, Roberto Ramponelli, integrantes de Familiares y Compañeros de los 12 de la Santa Cruz, CABA, 7 de octubre de 2017 y 7 de septiembre de 2018.

Francisco Murray, sacerdote pasionista, ex párroco de la Iglesia Santa Cruz, CABA, 26 de julio de 2018.

Judith Said, ex coordinadora general del Archivo Nacional de la Memoria, CABA, 4 de noviembre de 2019.

Mabel Careaga, hija de Esther Ballestrino, integrante de Familiares y Compañeros de los 12 de la Santa Cruz, CABA, 17 de agosto de 2018 y 25 de febrero de 2019.

Marcelo Pérez, sacerdote pasionista, párroco de la Iglesia Santa Cruz, CABA, 17 de octubre de 2018.

María Cabrejas, directora de cine, CABA, 16 de agosto de 2018.

María Otheguy, laica de la parroquia Santa Cruz, CABA, 3 de octubre de 2018.

Nora Elbert, hermana de Horacio Elbert, CABA, 14 de septiembre de 2018.

Pablo Torello, director de cine, Buenos Aires, 27 de octubre de 2017.

Perla Bonatti y Adolfo Mango, laicos, integrantes de Familiares y Compañeros de los 12 de la Santa Cruz, CABA, 26 de septiembre de 2017 y 17 de octubre de 2017.

Roberto Genovés, ex esposo de Ángela Auad, CABA, 19 de diciembre de 2017.

Rosa Vizgarra, laica, integrante de Familiares y Compañeros de los 12 de la Santa Cruz, CABA, 8 de septiembre de 2017.

Roxana Salamone, sobrina de Cristina Pinal, CABA, 22 de septiembre de 2017.

Sabina D'Urbano, laica de la parroquia Santa Cruz, CABA, 4 de septiembre de 2018.

Sara Pastorino, integrante de la agrupación Vecinos de San Cristóbal contra la Impunidad, CABA, 24 de octubre de 2018.

Soledad Ponce, sobrina nieta de María Ponce, Buenos Aires, 18 de septiembre de 2018.

Susana Taurozzi, historiadora, Buenos Aires, 14 de agosto de 2018.

Yamila Horane Bulit, hija de Raquel Bulit y Gabriel Horane, Gualeguaychú, 19 de octubre de 2018.