

LA UBICACIÓN RITUAL DE LA MUERTE EN EL CASO DE LOS DESAPARECIDOS DE
LA ULTIMA DICTADURA MILITAR EN ARGENTINA (1976-1983)

PANIZO, Laura Marina*

Sabemos que durante la última dictadura militar en Argentina (1976-1983) las Fuerzas Armadas fueron responsables de la desaparición de un número aproximado de 10.000 ciudadanos. La característica de la metodología de la *desaparición* de personas llevada a cabo por el autodenominado Proceso de Reorganización Nacional, fue que luego de los asesinatos, no se comunicaron las muertes ni aparecieron los cuerpos, por lo que los familiares de los *desaparecidos* debieron enfrentarse a la muerte de una manera que escapa a lo que dicta su forma tradicional. Considerando que el rasgo común en la evolución histórica de los ritos y prácticas funerarias, más allá de las diferencias culturales, es que están centradas en las formas de trato y cuidado de los muertos, jugando así "el cuerpo" un rol fundamental, en este trabajo hemos tomado como eje central la *falta del cuerpo*, intentando ver de qué manera algunos familiares de desaparecidos se han enfrentado a la problemática de la muerte cuando no se pudieron realizar los rituales mortuorios socialmente establecidos.

Como en el nacimiento, el matrimonio y otros eventos de transición entre estados distintos del ciclo vital, en los rituales mortuorios el individuo atraviesa un proceso en el cual es extraído de un grupo para pasar a formar parte de otro. Asume otro género de existencia y pasa a desempeñar otra clase de rol para los vivos. Van Gennep (1960) sostiene que cuando un individuo atraviesa cualquier tipo de cambio de lugar, posición social o estado, hay un modelo al que siempre se recurre, "el modelo de los *ritos de paso*". Los *ritos de paso* se pueden subdividir en tres categorías: rituales de separación (ritos preliminales), rituales de transición (ritos liminales) y rituales de agregación (ritos posliminales). El procedimiento básico, dice, es siempre el mismo, el individuo se separa de un grupo determinado y consecuentemente debe parar, esperar y salir del período de transición para luego ser incorporado al otro grupo. Es necesario teóricamente que en los rituales de paso se desarrollen estas tres etapas sucesivas. Si bien los ritos de separación, transición y agregación tienen lugar en relación con los propósitos específicos de la *situación de paso* de cada individuo en particular, van Gennep sostiene que las diferencias se dan en la sustancia de los detalles, ya que las líneas generales que conducen los rituales son las mismas.

* Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de General San Martín

En la fase de *separación* se producen las conductas simbólicas por las que se expresa la separación del individuo de su estructura anterior. Durante el período *liminal* las características del individuo son ambiguas, no tiene ni los atributos de su pasado ni del estado al cual está por pertenecer. En otras palabras, las personas liminales se caracterizan por no estar ni en un sitio ni en otro y mientras dura el rito, ellas no tienen lugar dentro de la sociedad. Luego, en la tercera fase, la de *agregación*, es donde se cumple el pasaje. Dado que cuando se produce un deceso, hay una ruptura en la estructura de las relaciones sociales, en los rituales mortuorios se dan en general dos tipos de ritos de paso: aquellos que integran a los sobrevivientes en la sociedad y aquellos que integran al muerto al mundo de los muertos. En muchos casos, los períodos de transición que conciernen al sobreviviente son la contraparte de los períodos de transición que conciernen al muerto y la conclusión del primero coincide con la conclusión del otro; o sea, cuando el muerto se incorpora al mundo de los muertos (van Gennep 1960:147). Así, los rituales de paso que acompañan al duelo permiten que los deudos se reintegren en la sociedad.

A estos rituales colectivos los llamo rituales *concernientes al luto*, tomando esta categoría a partir de la distinción entre duelo y luto que realizan Cordeu, Illia y Montevechio. El duelo, dicen,

"Es el conjunto de prácticas materiales, mentales y simbólicas referentes al ex vivo y que están sobre todo a cargo de los allegados supervivientes" (Cordeu, Illia y Montevechio, 1994:135).

Así, el duelo a diferencia del luto, es más un proceso psicológico. El luto, en cambio, hace referencia a los procedimientos rituales colectivos que permiten la reintegración de los deudos en la comunidad de vivientes. Estos dos campos están íntimamente relacionados ya que los mecanismos sociales del luto son de suma importancia para la resolución de las crisis individuales del duelo y viceversa.

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

En el caso de los *desaparecidos* la falta del cuerpo no sólo no permite un conocimiento real y social de la muerte, sino que puede dificultar, en tanto no se busque un sustituto, la realización de los mecanismos sociales del luto, como el velatorio y el entierro, ya que es *el cuerpo* lo que lleva y guía la acción. Entonces, aquellos familiares que no tuvieron la posibilidad de identificar el cuerpo de su ser querido, deben enfrentarse a la muerte de una manera que escapa a lo que dicta su forma tradicional y todo lo relativo al luto se dificulta. En muchos casos, la ausencia del cuerpo y la no evidencia de la muerte hace que el proceso se suspenda en un estado de

liminalidad forzada. El rito queda suspendido, sin concluir. El *desaparecido*, remite así a esta idea de suspensión. El muerto que es a la vez un vivo, o que no es ni muerto ni vivo, nunca se llega a integrar en el mundo de los muertos y esto dificulta que el deudo pueda reintegrarse adecuadamente en la vida social y reemplazar el vínculo quebrantado.

El cuerpo es entonces lo que sirve de objeto a los rituales mortuorios referidos al luto, es el material donde se ejerce la actividad colectiva (Hertz, 1990). Pero cuando falta el cuerpo y el *rito de paso* queda incompleto, queda suspendido en un estado de transición y los rituales de luto tan importantes para los procesos concernientes al duelo no se llegan a manifestar, la elaboración del duelo se dificulta y muchas veces la muerte, como manifiestan algunos familiares no queda consumada, aceptada, elaborada.

LA MUERTE DESATENDIDA

La comunidad herero (una de las minorías étnicas de Botswana, República situada en África del Sur) usa la palabra *ondiro*, muerte, para designar un espacio delimitado, en el cual la muerte es habitada por deudos y visitantes. Es decir, la misma palabra muerte implica un espacio físico y un momento social. De esta manera la gente "va a la muerte", "va a llorar la muerte", "va a saludar a la muerte" (Durham, 2002:157).

De los casos que he trabajado, resulta que la falta de un cuerpo que represente la muerte, que pueda ser colocada en un espacio físico y permita la realización de rituales de luto, provoca un acercamiento a la muerte que he denominado *muerte desatendida*. En efecto, aquí se carece de espacio o lugar donde al muerto y a los deudos se los pueda "atender". Llamo entonces *muerte desatendida*, a aquella que por no darse en "condiciones normales" no es enfrentada de manera clara. Sabemos que la muerte es un acontecimiento social al cual se le suele dar mucha importancia. Todas las creencias que giran en torno ella llevan a prácticas que implican una *atención* especial al muerto y a los deudos. En estos casos, hasta que no aparece el cuerpo o alguna evidencia empírica que explique los hechos, es una muerte a medias. No hay un muerto al que se le pueda rendir culto y no se producen las prácticas rituales que brindan apoyo y contención a los deudos. Es decir, ésta no es vivida ni habitada, la muerte no implica un espacio físico ni un momento social al cual se pueda ir, "no se puede ir a la muerte".

Al permanecer el *desaparecido* al margen, al límite de lo que podría ser pero no es, no se realizan las fases de agregación que concluyen el ritual de paso, que implica en la muerte, que el muerto se integre en el mundo de los muertos y el deudo se reintegre adecuadamente en la vida social cuando hubo un quiebre en las relaciones sociales. Por otro lado, al no tener un cuerpo que lo ubique espacialmente en la vida o en la muerte dentro de la sociedad, el *desaparecido* no está en ningún lugar, o está en todos lados al mismo tiempo. Es susceptible entonces de ser visto

como un ser poderoso, omnipresente, que así como da respuestas y abre caminos de búsqueda, en muchos casos genera intranquilidad. El *desaparecido* es un "sin cuerpo" esto es, un ángel, fantasma, espíritu o dios que muchas veces se presenta ante los familiares con un cuerpo transfigurado, en un nivel de realidad extraempírica.

Entonces, ante una situación extraordinaria, impensable, que es la *desaparición de personas*, se producen respuestas extraordinarias, que intentan explicar la realidad. Estas respuestas son coherentes dentro del contexto en que son suscitadas, ya que el desorden provocado en la Dictadura propone un orden a nivel extraempírico cuando la realidad común no se puede ordenar con los esquemas conocidos.

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

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

Entonces podemos ver cómo las situaciones límites en estos casos hacen que el acercamiento o no a la muerte genere actitudes y prácticas que no entran en el marco de la normalidad o de lo socialmente establecido. Este tipo de prácticas performativas que se asimilan a las circunstancias, no trascienden en general el ámbito de lo privado. Si hay, por ejemplo, un acercamiento a la muerte del *desaparecido* a través de sueños, apariciones, o visiones, no se manifiesta públicamente. Es decir, no hay un reconocimiento social de la muerte, esto es, que el fenómeno de la muerte pueda ser articulado en una diversidad de prácticas discursivas de la sociedad.

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

palabras tales como lucha, represión, violencia, terrorismo, tortura, militancia, militar, guerrilla, subversión, ideales, esperanza, Madres de Plaza de Mayo, etc.

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

Al ser "el no lugar", el *desaparecido* como sujeto liminal está representado en espacios liminales. Los monumentos que los representan, el Parque de la Memoria, la marcha de los jueves de las Madres de Plaza de Mayo, los rituales en el río etc, son espacios colectivos donde se recuerda un hecho colectivo. Estos espacios sociales transforman un problema individual en una cuestión colectiva que inscribe a los *desaparecidos* con una identidad común y permite se refuercen los lazos de solidaridad entre miembros de diferentes familias que pasaron por la misma situación. Entonces, muchos de estos rituales refuerzan el espacio liminal demarcando públicamente el estado social del *desaparecido* dentro de esta clase.

Otros rituales remiten a otro tipo de clasificación. Un familiar, por ejemplo, enterró simbólicamente al *desaparecido* en un cementerio, poniendo una placa con su nombre aunque no estuviese el cuerpo allí. Pero este ritual no fue compartido con la sociedad, ni siquiera con sus familiares más cercanos, por lo que quedó en el ámbito de lo privado y como habíamos dicho, no hubo un reconocimiento social de la muerte. Sin embargo, el ritual tuvo la función de reforzar el deseo de que el *desaparecido* se clasifique como muerto y no como persona liminal.

LAS EXHUMACIONES

Durante el período democrático que siguió a la Dictadura y dentro del campo de la bioantropología, se crea el Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF) que, a través de las exhumaciones de cadáveres, realiza importantes contribuciones vinculadas a la identificación de aquellas personas *desaparecidas*.

Las exhumaciones de los cuerpos, no solo implican un acercamiento a la muerte del *desaparecido*, sino que implican un ordenamiento de lo que ha estado desordenado. Dice Douglas en su análisis sobre las ideas primitivas acerca de la contaminación, que la idea de suciedad implica algo que está fuera de lugar, que lo poco claro o contradictorio tiende a ser considerado como ritualmente sucio y que

"La paradoja final de la búsqueda de la pureza reside en su intento de obligar a la experiencia a que entre dentro de las categorías de la no-contradicción" (Douglas, 1973: 217)

El cuerpo del *desaparecido* está o ha estado durante muchos años fuera de lugar. Como habíamos dicho, los *desaparecidos* son personas liminales, paradójicas, contradictorias, son y no son, al mismo tiempo. Si bien no han sido los *desaparecidos* los que tienen calidad de impureza, lo es el contexto en el cual están, por lo tanto el hecho de que el cuerpo del *desaparecido* sea encontrado, salga a la luz, represente la muerte, deje de ser un sujeto paradójico, y que pueda ser colocado en *donde corresponde estar*, puede implicar un acto de limpieza, pureza de la tortura, regreso a un orden anterior:

"Si la impureza es la materia fuera de sitio, debemos acercarnos a ella a través del orden" (Douglas, 1973: 60).

A la vez, las exhumaciones e identificaciones de los cuerpos abren caminos de comunicación y, permiten que se realicen las fases necesarias en lo relativo a los rituales de paso. Entonces, la recuperación del cuerpo a través de las exhumaciones, que muchas veces incluye información sobre lo acontecido, no sólo implica un acercamiento claro a la muerte, sino un rescate de la historia del individuo y de nuestra historia social. De esta manera, tanto la vigencia del término *desaparición* como la exhumación e identificación de los cuerpos, contribuyen de manera única en la interminable reconstrucción de la memoria colectiva de los argentinos.

BIBLIOGRAFÍA

Cordeu, E.; Illia, E. y Montevechio, B.

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

Douglas, M.

1973. *Pureza y Peligro*. España, Editorial Siglo XXI.

Durham, D.

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

Gennep, A. Van.

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

Hertz, R .

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

Sahlins, M

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