



Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research

ISSN: 1695-6494

papeles@identidadcolectiva.es

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea
España

Catoggio, María Soledad

**LA CONSTRUCCIÓN DE LA EVIDENCIA EN LA BÚSQUEDA DE
LOS DESAPARECIDOS: CREENCIAS, TESTIMONIOS y SABERES¹**

Papeles del CEIC. International Journal on Collective
Identity Research, núm. 2, 2019, Septiembre, pp. 1-17
Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea
España

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=76566980007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto



LA CONSTRUCCIÓN DE LA EVIDENCIA EN LA BÚSQUEDA DE LOS DESAPARECIDOS: CREENCIAS, TESTIMONIOS Y SABERES¹

*The construction of evidence in the search for the disappeared:
beliefs, testimonies and knowledge*

María Soledad Catoggio*
CEIL-CONICET (Argentina)

Palabras clave

Creencias
Desaparecidos
Evidencia
Derechos humanos

Keywords

Beliefs
Disappeared
Evidence
Human Rights

RESUMEN: Este artículo analiza la relación entre la conformación de la evidencia y la creencia colectiva en la condición «viva» de los desaparecidos que atravesó al movimiento de derechos humanos en los años ochenta en la Argentina. Para ello, en primer lugar, llevamos a cabo un recorrido de las relaciones entre verdad, justicia y evidencia en las discusiones teóricas contemporáneas para detenernos en la configuración de estrategias de creencia durante la última dictadura militar argentina. En segundo lugar, a partir de un archivo inédito de una Madre de Plaza de Mayo, analizamos la construcción de enunciados que se perciben como creíbles a través de dos dimensiones: a) las circunstancias de su enunciación, con especial atención al carisma de quién enuncia; b) la configuración informativa del enunciado. En este artículo intentaremos demostrar que el esfuerzo individual y colectivo de búsqueda de Madres de Plaza de Mayo en distintos terrenos, como el científico, el religioso y sus intersecciones, condujo en la práctica al desarrollo de distintos regímenes de verosimilitud cuya confluencia les permitió configurar y sostener en el tiempo las demandas de verdad y justicia.

ABSTRACT: This article analyzes the relationship between the conformation of the evidence and the collective belief in the condition of «alive» of the missing people that went through the human rights movement in the eighties in Argentina. To do this, we first describe the relationships between truth, justice and evidence in contemporary theoretical discussions to understand the configuration of belief strategies during the last Argentine military dictatorship. Secondly, we analyze the construction of statements that are perceived as credible at an unpublished archive of a Mother of the Plaza de Mayo, observing two dimensions: a) the circumstances of enunciation, with special attention to the charisma of who enunciates; b) the informative configuration of the statement, which can be located at an arc of positions that goes from the suspicious precision that stops the search to a reassuring vagueness that encourages it. In this article we will try to demonstrate that the individual and collective search effort of Mothers of Plaza de Mayo in different areas, such as the scientific, the religious and their intersections, led in practice to the development of different regimes of plausibility, whose confluence allowed to configure and sustain in time the demands of truth and justice.

¹ Este artículo forma parte de un trabajo más amplio de investigación que estamos llevando a cabo junto con la Dra. Patricia Funes en el marco del proyecto UBACyT «Individual en lo colectivo. Formas de reconstrucción y representación del pasado reciente en clave biográfica» (2018-2020). A ella agradezco profundamente la invitación a sumergirme en tan maravilloso acervo.

* **Correspondencia a / Correspondence to:** María Soledad Catoggio. CEIL-CONICET. Saavedra 15 4.º piso (C1083ACA Buenos Aires, Argentina) – mscatoggio@gmail.com – <http://orcid.org/0000-0002-6133-1626>.

Cómo citar / How to cite: Catoggio, María Soledad (2019). «La construcción de la evidencia en la búsqueda de los desaparecidos: creencias, testimonios y saberes»; *Papeles del CEIC*, vol. 2019/2, papel 216, 1-17. (<http://dx.doi.org/10.1387/pceic.19461>).

Recibido: marzo, 2018; aceptado: abril, 2019.

ISSN 1695-6494 / © 2019 UPV/EHU



Esta obra está bajo una licencia
Creative Commons Atribución 4.0 Internacional

Porque era eso lo que yo quería, ver: ¿Ver qué?

A los desaparecidos, qué más,

qué magia mayor que esa.

(Dillon, 2015: 29).

1. INTRODUCCIÓN

La figura de la desaparición forzada que instauraron las dictaduras latinoamericanas como una modalidad represiva masiva ha sido tematizada como un acontecimiento liminal para distintas esferas de la acción social. Esta liminalidad ha sido conceptualizada como una catástrofe para la identidad y el lenguaje que obliga a situarse «en el lugar donde las cosas se disocian de las palabras que las nombran» (Gatti, 2006: 28). A su vez, ha sido abordada como un desafío para el Derecho, por instalar un «crimen continuo» desprovisto de su prueba física, material, «corporal», que obliga a los familiares a buscar «a los muertos entre los vivos» (Garibian, 2013: 2). En el mismo sentido, pero en otro plano, ha sido propuesta como una fractura espacial, es decir, como el «entre» que sitúa a los sobrevivientes en un (des)habitar que los ubica en un estar en convivencia constante con las semipresencias de los desaparecidos (Colombo, 2017). Frente a estos quiebres —que son solo una muestra de muchos otros— el problema de la construcción de la evidencia en torno al fenómeno de la desaparición giró en torno a cómo hacer presente lo que por definición *falta* (ya sea concebido como invisible, vacío o semi presente). Las respuestas, tanto de los sobrevivientes y familiares como de los analistas del fenómeno, convergieron en la edificación del paradigma testimonial, que estableció al relato de los sobrevivientes como el foco ineludible para explicar y comprender esa «catástrofe social». Al mismo tiempo, aunque con mayor envergadura desde la última década del siglo xx, la búsqueda e identificación de restos humanos llegó a encarnar un paradigma alternativo para descifrar y judicializar el pasado traumático de las sociedades posdictatoriales (Garibian, Anstett y Dreyfus, 2017). Sin embargo, aún no ha sido suficientemente explorado el cimbronazo que esta figura liminal ocasionó en el mundo de las creencias de aquellos familiares y sobrevivientes que emprendieron la búsqueda de sus seres queridos y qué rol jugaron esas creencias en el proceso de construcción de la evidencia en la búsqueda de los desaparecidos. En esa búsqueda, la figura de la desaparición forzada dio lugar a una serie de figuraciones fantásticas, en un contexto en el que era difícil desentrañar situaciones incomprensibles o ambiguas a partir del acervo de experiencia acumulada de los sujetos (De Ipola, 1997; Mahlke, 2017). Para dilucidar entre «lo real», «lo verosímil» y «lo falso» se pusieron en marcha una diversidad de estrategias que no fueron igualmente audibles, visibles, toleradas y/o procesadas socialmente. Entre ellas, el recurso a lo esotérico, lo paranormal y/o paracientífico en la búsqueda de los desaparecidos sigue siendo en buena medida un tabú. Incluso, cuando emerge en la literatura académica, es tematizado como desborde o «exceso» de una situación desesperada, circunscrito a un fenómeno marginal o analizado como una creencia, legítima pero sin estudiar sus efectos más allá del campo religioso. Sin embargo, para muchos familiares y allegados de los desaparecidos se integró sin conflicto a otro tipo de acciones de tipo legal, religioso, científico, político, humanitario, que confluyeron en la construcción colectiva de un saber situado sobre lo que estaba sucediendo con sus seres queridos.

Las visiones de los desaparecidos fueron contemporáneas de la elaboración de consignas como «Aparición con vida», levantada por Madres de Plaza de Mayo (en adelante *Madres*) como respuesta a las declaraciones públicas de militares y políticos que los daban por muertos. Esa consigna funcionó en la práctica como una estrategia política destinada a exigir justicia y fue sostenida más allá de la incertidumbre que generaba la coexistencia con la emergencia de «aparecidos» —es decir, de sobrevivientes de los centros clandestinos de detención que comenzaban a testimoniar y daban esperanzas de que otros estaban vivos—, y con los hallazgos e identificaciones de restos humanos a partir del descubrimiento de inhumaciones clandestinas que atestiguaban la muerte de muchos de ellos. La validez de ambas formas del testimonio estaba todavía en ciernes. En aquella coyuntura para algunas de esas madres, encabezadas por Hebe de Bonafini (una de sus fundadoras), la rebeldía frente al discurso político y militar que pretendía dar por muertos a los desaparecidos se hacía extensiva también al de la evidencia forense, dando lugar a declaraciones tales como «no aceptaremos ni antropólogos ni científicos de ninguna parte que vengan a decirnos que un paquete de huesos son nuestros hijos» (citado en Jelin, 2015: 2018). Este rechazo a la «prueba científica» ponía en evidencia que en esa coyuntura ni la vida ni la muerte de los desaparecidos descansaba necesariamente en la «materialidad de los cuerpos». A su vez, declaraciones como esa de de Bonafini cristalizaban la configuración de un «régimen de verdad» que dejaba afuera al discurso científico como voz autorizada para fundar la prueba del destino de los desaparecidos. A tal punto la encrucijada entre «la prueba y la prenda de fe» marcó el trasfondo del debate en *Madres* que las llevó a la ruptura en 1986, dividiendo aguas entre la búsqueda de «la verdad» y la de «la justicia». Así como un conjunto de huesos no bastaba para acreditar la muerte de los desaparecidos, en otros casos, como veremos en este artículo, una serie de creencias podían bastar para sostener «la vida» de los desaparecidos y demandar verdad y justicia. ¿Cómo se excluyeron o combinaron estos elementos en juego? ¿Qué lugar ocuparon las creencias en la construcción de un saber colectivo sobre los desaparecidos? ¿Cómo se construyó la evidencia sobre el paradero y destino de los desaparecidos?

En este artículo intentaremos demostrar que el esfuerzo individual y colectivo de búsqueda de Madres de Plaza de Mayo en distintos terrenos de creencia condujo en la práctica al desarrollo de distintos regímenes de verosimilitud cuya confluencia les permitió configurar y sostener en el tiempo las demandas de verdad y justicia. En primer lugar, haremos un recorrido teórico por las relaciones entre testimonio, prueba y verdad para detenernos en la configuración de estrategias de creencia durante la última dictadura militar argentina. En segundo lugar, a partir de un archivo inédito de una Madre de Plaza de Mayo, analizaremos la construcción de los enunciados que se perciben como creíbles a través de dos dimensiones: a) las circunstancias de su enunciación, con especial atención al carisma de quién enuncia, b) la configuración informativa del enunciado. Analizaremos aquí el tipo de información que se ofrece en un arco de posiciones que va desde la *precisión sospechosa* que detiene la búsqueda a una *vaguedad tranquilizadora* que la alienta.

2. ENTRE LA PRUEBA Y LA PRENDA DE FE: ENUNCIADOS CREDÓGENOS

El juicio a Adolf Eichmann en Jerusalén inauguró a comienzos de los años sesenta la «era del testigo» (Wieviorka, 1998). La masiva emergencia de testimonios, fundamentalmente orales, de sobrevivientes del exterminio nazi, que proliferaron tanto en Europa como en Estados

Unidos movilizados por el Juicio, suscitaron una «crisis del testimonio» en el campo historiográfico (Ricoeur, 2004). Lo que se puso en crisis fue el proceso establecido mediante el cual el testimonio escrito o no escrito —en tanto vestigio de la historia— era pasible de constituirse en prueba documental. Las experiencias límite que relataban esos testimonios orales desafiaban las capacidades ordinarias de explicación y comprensión e, incluso, ponían a prueba las lógicas de inscripción y de archivo propias de la historia que permitían tradicionalmente «romper» con «el rumor» del testimonio oral. Esa problemática fue sintetizada por Agamben (2000) como «la aporía de Auschwitz». Es decir, una «realidad que excede sus elementos factuales» expresada en «la no coincidencia entre los hechos y la verdad». Este exceso para algunos paralizaba la crítica (Ricoeur, 2004); para otros la volvía imperativa frente a la proliferación de voces y la pluralidad de verdades que apelaban a la experiencia como verdad única del testimonio (Sarlo, 2005).

El carácter inimaginado del horror que caracterizó dicha experiencia histórica fue también constitutivo de las dictaduras militares en América Latina que transcurrieron entre los años sesenta y ochenta del siglo xx. Para comprender estas experiencias el debate entre la perplejidad frente al carácter extraordinario de los testimonios y la necesidad de la crítica de la pluralidad de verdades subjetivas emergentes de dichas vivencias es insuficiente. La tensión entre testimonios, experiencias y evidencia atravesó ese debate y opacó otro: el del rol de las creencias como motor de producción de la evidencia y su eficacia en la experiencia colectiva de búsqueda de los desaparecidos. Con esta inquietud, este artículo problematiza la relación entre la conformación de la evidencia y la creencia colectiva en la condición «viva» de los desaparecidos que atravesó al movimiento de derechos humanos en los años ochenta en la Argentina. Este ejercicio permite, por un lado, mostrar el carácter contingente de la evidencia, es decir, que los hechos en sí mismos no son portadores automáticos de una «verdad». Por el otro, permite poner de manifiesto el rol configurativo de las creencias en las condiciones de posibilidad de la evidencia: es decir, que *la prueba* de la desaparición se fue construyendo a partir de distintas capas de experiencias y saberes, que incluyeron no sólo los testimonios de testigos y sobrevivientes, las declaraciones de los represores, la identificación forense de los cuerpos, la reconstrucción del cuerpo del delito —la desaparición— en ausencia de los cuerpos, etcétera, sino también las de naturaleza trascendente y extrasensorial. Entre unas y otras, «los hechos» dependieron tanto del principio de confianza como del de verdad para estructurar «lo Real» sobre el pasado traumático.

En este marco, un elemento central para nuestro análisis es la asociación que propone Leonor Arfuch entre la emergencia excesiva del «yo» y la figura misma de la desaparición. Arfuch encuentra en la multiplicación de narrativas del yo que «la falta» como síntoma —*los que faltan*— y un «decir todo» —exacerbado en el detalle— son los rodeos reiterados a través de los cuales la experiencia traumática intenta decir lo indecible (2013: 82). Enfocado así, cobra sentido la obsesión, muy común, por el detalle presente en el relato de lo padecido entre las víctimas del terrorismo de Estado y sus allegados. Esta obsesión se manifiesta como insistencia del dato y de la prueba —testifical, testimonial y jurídica— pero también como una enumeración de las *pruebas* que, cual personajes de una épica, han atravesado y superado. Esas pruebas (construidas y atravesadas) en el decurso de la experiencia traumática se sostienen en estrategias de creencia desplegadas por los actores. Estas les permiten ganar confianza colectiva y dan cuerpo social a los desaparecidos en la búsqueda de la verdad sobre su destino. Desde nuestra perspectiva, se establece entonces una delgada línea entre la prueba y la prenda de fe: los actores despliegan estrategias de creencia que apelan a la «confianza» para construir «la verdad».

Como veremos, la confianza no solo estructura el mundo narrativo de los testigos, cada vez que son oídos y creídos sus testimonios, sino que constituye el proceso de conocimiento y/o dilucidación de verdades acerca de la propia experiencia traumática. En este sentido, Eco demuestra que el conocimiento «por experiencia» del mundo real descansa en el principio de confianza en conocimientos (verdades) y experiencias que nos fueron legadas (como el calendario, el alfabeto, etcétera). Así, lejos de quedar relegada a los mundos narrativos, la confianza es complementaria del principio de verdad en el mundo «real». Solo, en el extremo, cuando «lo ficticio» se funde por completo con «Lo Real» emerge «lo siniestro» (Eco, 1996: 97-98).

Para demostrar la importancia del principio de confianza dentro de la acción colectiva, de Ipola (1997), retomando a Jean Toussaint Desanti (1982), formuló el concepto de «enunciados credógenos» (*apud* Desanti, 1982). Estos enunciados tienen la particularidad de combinar en su formulación un «coeficiente de maleabilidad», que habilita la elaboración de reformulaciones, con un núcleo duro y siempre reconocible de creencia capaz de fundar la identidad de un grupo (creyente). Estas perspectivas nos conducen a ampliar el horizonte analítico. Frente a la imposibilidad de saber «a ciencia cierta» cómo se desarrollaron los hechos, allí mismo, con una mirada nueva, encontramos a los actores empeñados en dar sentido a las circunstancias que viven por todos los medios que encuentran a su alcance. Muchas veces la prueba, por más contundente e irrefutable que pueda parecer, no es más que una «prenda de fe». La diferencia de los enunciados credógenos que aquí analizamos es que, en contraste con el rumor anónimo analizado por de Ipola, estos tienen autor. Son proclamas o cartas firmadas que merecen un análisis específico de las circunstancias de su enunciación, con especial atención al carisma de quién enuncia.

Ahora bien, estas creencias no emergieron *ex nihilo*, ni pueden comprenderse mecánica y/o unilateralmente como respuestas extraordinarias a una situación límite y desesperada. Así como los recuerdos, lejos de ser conservados individualmente, emergen en determinados marcos sociales de rememoración, es necesario enmarcar socialmente la emergencia y la proliferación de determinadas creencias.

3. LOS MARCOS SOCIALES DE LA CREENCIA: REGÍMENES DE VEROSIMILITUD

A contrapelo de las utopías positivistas decimonónicas, lejos de separarse en esferas diferenciadas, la ciencia y la religión tienen una historia de hibridaciones múltiples. Desde fines del siglo XIX puede rastrearse la existencia de las llamadas «ciencias del alma» (Quereilhac, 2016). Al compás del auge del espiritismo moderno, científicos de distintos campos se sumergieron en el estudio de las manifestaciones suprasensibles. Confluía entonces una perspectiva secular maravillada sobre las potencialidades de la ciencia y científicista sobre los espiritualismos. La importancia del espiritismo residía, más allá de la veracidad de sus enunciados o de su valor de coherencia interna, en su funcionalidad social, es decir, en el particular rol de organizador de creencias y de proyecciones a futuro que propiciaba (*ibidem*, 2016).

Pese a que la década de los ochenta del siglo XIX parece condensar una época dorada de posibilismo, es difícil señalar sin titubeos un momento histórico en que la ciencia no haya desper-

tado fantasías. Sin embargo, podemos identificar coyunturas en que la ciencia fue percibida socialmente desde diversos espacios culturales como un límite a la imaginación y otras en que se integró sin conflicto en una atmósfera social sensible a la emergencia de lo esotérico, lo paranormal y/o paracientífico como explicación generalizada para dar sentido al mundo. Ejemplo del primer caso fueron los años sesenta del siglo xx, protagonizados por distintos movimientos contraculturales que reaccionaron contra el modelo de ciencia occidental establecido (Zanca, 2016). Sin embargo, hacia fines de esa década esta antinomia entre ciencia e imaginación empieza a cambiar y hacia los ochenta, asistimos a un *revival* de la fascinación colectiva por lo paranormal y paracientífico.

En el mundo, el fenómeno de los «psíquicos» había cobrado auge desde fines de la Segunda Guerra Mundial, cuando habían sido convocados a integrar equipos de investigación criminal en Europa y Estados Unidos. Para los ochenta, este tipo de práctica extrasensorial gozaba ya de prestigio científico e, incluso, político internacional. En Holanda, auspiciado por la Universidad de Utrecht, cobró renombre el psíquico Gérard Croiset. En América Latina era ya famoso por su reveladora intervención con ocasión de la «Tragedia de los Andes», que reimpulsó la búsqueda de los sobrevivientes. En Estados Unidos se popularizó Greta Alexander como la «médium de Illinois» a partir de sus intervenciones en «el caso de Mary Cousett». En Brasil, los médiums espiritistas Francisco Cândido Xavier y su discípulo Divaldo Franco fueron consultados para la resolución de crímenes policiales y en la Argentina, adquirió fama Leonor Hernández, una psíquica que, a pedido oficial, intervino en el esclarecimiento de la desaparición de la doctora Cecilia Giubileo. Fue también entonces cuando cobró mayor impulso un supuesto «espionaje psíquico», financiado por el servicio de inteligencia norteamericano (Parra, 2013).

En paralelo, desde mediados de los setenta empezaron a ser estudiadas de acuerdo a pretendidas pautas científicas las llamadas Experiencias Cercanas a la Muerte. Por entonces, el doctor en Filosofía y Psicología Raymond Moody (1975) dio nombre técnico al fenómeno con su libro *La vida después de la vida*. Años después, en 1981, científicos especializados fundaron la Asociación Internacional de Estudios de Cercanía a la Muerte (IAND, por sus siglas en inglés) de actividad ininterrumpida desde entonces.

En este clima de época, el recurso a videntes y médiums espiritistas en la búsqueda de certezas sobre el paradero y destino de los desaparecidos, lejos de ser leído como una salida desesperada puede integrarse a un repertorio de acciones legitimadas socialmente y garantizadas por el carisma personal del que gozaban algunas personalidades con «dones sobrenaturales».

4. EL ARCHIVO DE «MAMÁ MERCEDES»

El archivo personal de Mercedes Lagrava de Martínez, Madre de Plaza de Mayo, fue donado en 2002 por su hija Margarita a la Comisión Provincial por la Memoria de la ciudad de La Plata. Mercedes vivía en La Plata, era una madre viuda, de tradición católica, con cuatro hijos, de los cuales Atilio César era el único varón. Juntos atendían un kiosco con el que sostenían la casa, mientras Atilio estudiaba antropología en la Universidad de La Plata. Estaba haciendo el servicio militar obligatorio cuando ocurrió su desaparición, el 21 de junio de 1977. La búsqueda de Mercedes, primero individual y luego colectiva en *Madres*, duró diez años, hasta su muerte

en 1987. Su recorrido fue acompañado de un trabajo personal de archivo que contiene más de cuatrocientos folios, entre los cuales se encuentra información jurídica, cartas personales, documentación relativa a organismos de derechos humanos, recortes de diarios y revistas, documentos internos de la organización Madres de Plaza de Mayo o intercambios personales y colectivos entre sus miembros (Funes, 2008: 146-147). Ese archivo no solo documenta su búsqueda sino que constituye un legado emotivo y autobiográfico de ese viaje personal, a partir del cual adopta para sí la identidad pública de «Mamá Mercedes».

4.1. Las visiones de Atilio: testimonios, clarividencia y carisma

¡Los videntes lo ven vivo! ¡Gracias a Dios! (Anotación manuscrita de Mercedes en Carta de María y Brandão, 29/05/1980)

Haciendo el servicio militar obligatorio, Atilio César Martínez Lagrava fue llamado para entregar una carta al Regimiento 7 de Infantería, ubicado en La Plata; cumplió con la orden y fue secuestrado. Mercedes recurrió entonces al Jefe del Comando, el Coronel Carlos María Martínez, quien respondió «no tener noticias de él» e incluso sugirió «estará con alguna mujer». En medio del silencio oficial, la primera pista del paradero de Atilio fue un llamado anónimo. Mercedes narra el contenido del llamado de distintas maneras, pero hay algo que no varía: Atilio fue visto con vida.

Desde entonces, Mercedes pone en marcha un amplio abanico de acciones orientadas a encontrar a su hijo, que incluyó desde presentaciones jurídicas, consultas a funcionarios militares, abogados, políticos, diplomáticos, eclesiásticos y líderes religiosos de distintas confesiones, personalidades científicas y de la cultura, genetistas forenses, organismos de derechos humanos y también a videntes y médiums espiritistas. Sobre estas últimas nos enfocaremos en este análisis, sin dejar de tener en cuenta su relación con otras consultas hechas simultáneamente.

Como han demostrado Panizo (2009), Ludueña (2012), Maristany (2015), Reati (2015), Taverini (2017), Diez Fisher (2017) el recurso a lo sobrenatural era compartido por distintos familiares de desaparecidos en la búsqueda de sus seres queridos. El propio archivo de Mercedes atestigua que se trataba de una realidad extendida. Ella misma realiza distintas consultas de ese tipo. Las visiones de Atilio, a su vez, están intercaladas con testimonios anónimos de su cautiverio, objetos personales que reaparecen, rumores, informaciones a medias que sostienen en su misma trama la existencia de Atilio, más acá o más allá de la muerte. Entre estos materiales (visiones, testimonios y objetos) algunos son creídos sin lugar a duda y otros generan desconfianza para Mercedes y sus allegados. Hay un trabajo de selección activa por parte de Mercedes (en colaboración con otras *Madres*, amigas y referentes del campo de los derechos humanos) en el proceso de construcción de la evidencia del paradero y/o destino de Atilio. Para desentrañar los criterios sobre los que se construye la selección que da lugar a la elaboración de la *prueba*, dividiremos el análisis en dos partes: por un lado, las personas clarividentes y los testimonios emergentes; por otro, el contenido de esos intercambios.

Entre los consultados por Mercedes se encuentran el reconocido vidente holandés Gerard Croiset, diversos médiums espiritistas, una religiosa católica y un milagrero de un culto cristiano no católico. Mercedes guarda un artículo de diario sobre Croiset: «El más asombroso vidente del mundo no cobra un centavo y se dedica a ubicar a los desaparecidos» (sin fuente, ni fecha). Es un recorte que permite reconstruir una mirada pública y local sobre el personaje.

Cuenta las hazañas de Croiset en la región, en especial su «exitosa» intervención durante la «tragedia de los Andes», ya mencionada. A su vez, el artículo enlaza la biografía del holandés con el drama de los desaparecidos: «A los 8 años estuvo a punto de ahogarse en uno de los canales holandeses y un hombre lo salvó. A partir de entonces se le desarrolló el deseo de salvar a los que están por ahogarse y a los desaparecidos».

Acude también a diversos médiums espiritistas brasileiros. Como vimos más arriba, aunque tiene antecedentes más remotos, el espiritismo se sistematiza en el siglo XIX gracias al esfuerzo de Allan Kardec (seudónimo de León Hippolyte Denizard Reville) como un emergente del auge del positivismo científico y del proceso de secularización de las sociedades tanto europeas como latinoamericanas. Se define entonces por su empeño en otorgar racionalidad a las experiencias sobrenaturales y se distingue por la experimentación. Con ese afán, establecen fines claramente determinados para el ejercicio de prácticas mediúnicas en sus sociedades afiliadas. Éstas pueden utilizarse solo por motivos científicos o por un pedido concreto de ayuda.

En concreto, Mercedes toma contacto con este mundo a través de dos amigos, llamados María y Brandão, que viven en Porto Alegre y son quienes hacen de intermediarios en sus consultas sobre Atilio con una médium del lugar. En este caso se trata de una médium de la Sociedad Espírita «Lar María de Nazaré», ubicada en el barrio de Petrópolis. Al mismo tiempo, le envían consejos espirituales apoyados en fragmentos de psicografías y meditaciones de médiums más reconocidos, como Francisco Cândido Xavier y Divaldo Franco, que tematizan la espera, el sufrimiento, la soledad. A su vez, Mercedes recurre también, aunque, como veremos más adelante, sin éxito, a una religiosa católica, Sor Beatriz Gutiérrez (salesiana, a juzgar por la estampa de San Juan Bosco donde le contesta). Guarda también intercambios con el «Hermano Miguel». Sin ser vidente, este tenía fama de milagrero. Se trata del culto a la Hermanita Irma. Ella y sus herederos reúnen los dones de la intuición (don del conocimiento sobrenatural de Dios concedido a los elegidos) y de la psicometría (fenómeno consistente en la manipulación de un objeto de alguien ausente, a partir del cual el dotado expresa características propias de su poseedor e, incluso, puede diagnosticarle enfermedades a partir de ese objeto). Se le reconoce también la capacidad de videncia y de desdoblarse espiritualmente y de ese modo acudir hasta las personas en peligro.

La confianza que Mercedes deposita en las visiones descansa más en el carisma de los videntes que en el contenido explícito de los mensajes espirituales. En los casos de Gerard Croiset, Divaldo Franco, Francisco Cândido Xavier y el Hermano Miguel, gozan de una popularidad mediática que alimenta y amplifica su carisma personal.² Ese carisma, siguiendo a Max Weber (1993 [1922]), se funda en un contenido emotivo y revelado antes que reglado y racional, es extraordinario y se sostiene por el conjunto de acólitos que adhieren al profeta o líder carismático. Es decir, se trata de un *ethos* pre-discursivo cuya eficacia envuelve la enunciación sin estar explicitada en el enunciado. Esa eficacia se construye desde el prestigio previo de quien enuncia a partir de distintos indicios verbales, textuales y no textuales, más allá de la sinceridad o veracidad de su mensaje. En cambio, cuando se trata de especialistas más anónimos, como la médium de la sociedad Lar María de Nazaré o la religiosa católica salesiana,

² Ya en los años sesenta circulaba en Buenos Aires una biografía de G. Croiset (Pollack, 1967). Para la misma época Divaldo Franco había publicado sus primeros libros psicografiados. Su mentor, Francisco Cândido Xavier era reconocido internacionalmente y llegaría a ser nominado para el Premio Nobel de la Paz en 1980. El culto del Hermano Miguel tuvo su auge mediático cuando se estrenó el film *La Madre María* (1974), protagonizado por la actriz argentina Tita Merello.

existe una confianza previa acordada, ya sea mediante la amistad con María y Brandão o por la pertenencia institucional, esto es, la condición católica compartida. En estos casos, sin embargo, encontraremos la necesidad de suplir esa ausencia de carisma personal mediante una mayor elaboración del mensaje.

En el otro extremo de las evidencias reunidas, emergen dos testimonios anónimos significativos para Mercedes. El primero, ya citado, es un llamado anónimo que recibe a los cinco meses de la desaparición de Atilio de alguien que se presenta como otra víctima y que, de algún modo, motiva sus consultas a videntes y médiums. Este testimonio se contrapone con otro que recibe Mercedes, firmado con el seudónimo «Soldado Centurión». Se trata de una carta fechada el 2 de agosto de 1984, que recibe como respuesta a un llamado público a eventuales testigos del cautiverio y/o detención de Atilio, publicado en el diario *Clarín* el 5 de junio de 1984. Entre el anonimato de la víctima que llama por teléfono y el seudónimo que firma la carta hay un abismo en el *ethos* pre-discursivo que va desde la confianza ciega a la sospecha, «la mala espina», la desconfianza abierta. Como veremos en el próximo apartado, tanto en las visiones como en los testimonios la condición de posibilidad de lo verosímil descansa en los detalles.

4.2. El detalle como síntoma: entre la vaguedad y el exceso

«Para saber hay que imaginarse. Debemos tratar de imaginar lo que fue el infierno de Auschwitz en el verano de 1944. No invoquemos lo inimaginable (...). Ese imaginable tan duro, se lo *debemos*», sostenía Didi-Huberman (2004: 17) en una polémica sobre cuatro fotografías tomadas de los campos de exterminio nazi. Didi-Huberman recuperaba allí la reflexión de Wieviorka (1998) acerca de la desconfianza suscitada por los testimonios de los supervivientes, escritos o hablados, en los historiadores. Afirmaba que los testimonios tienen una relación fragmentaria e incompleta con la verdad que atestiguan, «pero son también 'lo único de que disponemos' para saber y para imaginar la vida interna de los campos de concentración y exterminio» (Didi-Huberman, 2004: 58). A partir de ese dilema entre *ver o no ver*, Arfuch (2013) argumenta la necesidad de «imaginación» que requiere el testimonio. Así, a diferencia de la distinción entre memoria e imaginación establecida por Ricoeur (2004) para restituir veracidad a la primera, este debate traspasa ese umbral y propone un saber que no es solo un conocimiento sino una reflexión que incluye una toma de posición ética ante el impacto revulsivo pero también admirativo del relato del sufrimiento.

Desde nuestra perspectiva, restituir la imaginación, incluso a riesgo de caer en la fantasía, como elemento necesario para alcanzar algún tipo de verdad permite comprender estos materiales (visiones, objetos y rumores) como soportes de la evidencia que sostuvo la búsqueda de los desaparecidos y que permitió alcanzar una verdad histórica sobre lo ocurrido. En el otro extremo de la imaginación (necesaria para dar sentido a la vaguedad del contenido) se sitúa el exceso de detalles, que se presenta como lleno pero no es más que otro síntoma de *la falta*. En ese registro, frente a la privación de saber constituía la experiencia de la detención durante la dictadura, de Ipola argumenta la importancia de la búsqueda casi obsesiva de signos y de nimios detalles para construir un saber propio:

«En la prisión política el detenido no *debe* saber nada que se suponga que tiene pertinencia para dar un sentido razonablemente previsible a dicha situación. Por eso, la producción y la circulación de mensajes están, o bien rigurosamente contro-

ladas, o bien prohibidas. Naturalmente, un medio social así constituido lleva a quienes están inmersos en él a una búsqueda sistemática y casi obsesiva de signos. Así pues, el menor ruido, el más ínfimo cambio, el detalle en apariencia más nimio adquieren pronto una importancia y una significación incomprensibles para el forastero o el recién llegado.» (De Ipola, 1997: 91)

Tanto la vaguedad como el exceso de detalle en el testimonio adquieren relevancia frente a *los que faltan*, los desaparecidos. Como veremos, ni uno ni otro son elementos portadores de una Verdad por sí misma, sino que adquieren verosimilitud tanto en el marco de enunciados credógenos como a partir del carisma o *ethos* pre-discursivo de quien los enuncia. Lo que está fuera de discusión es que se convierten en el emergente sintomático que nos permite descifrar —al menos para el archivo que nos ocupa— los criterios válidos de construcción de la prueba del paradero y destino de los desaparecidos.

El 27 de diciembre de 1979 Mercedes escribe a Gerard Croiset: «Le ruego, le pido nos escuche usted con su gran poder que Dios le ha dado y me diga por lo menos si mi hijo vive y si lo volveré a ver» (el subrayado es del original). A los dos meses envía una foto de Atilio y un mapa donde ubica con puntos las cárceles argentinas a pedido de la secretaria de Croiset. Mercedes conserva dos respuestas del vidente holandés, redactadas por su secretaria:

«Según Croiset su hijo está con vida. Hay esperanza. Conozco la miseria insoportable de las Madres de los desaparecidos argentinos, ya que recibimos centenas de cartas sobre el mismo asunto. Estamos con Uds. Créame. En Holanda el grupo SAAM (Solidaridad con las Madres Argentinas) hace lo que puede vía Amnistía Internacional y Gerard Croiset (...) trata de examinar todas las fotos que le mandan.» (Marialain van Limburg Stirum)

Esta respuesta, sin fecha, pone en evidencia que el recurso a los videntes era una realidad extendida entre los familiares de desaparecidos. El fragmento muestra también cómo se integraban en un mismo entramado humanitario la solidaridad entre mujeres como la que en tabló SAAM con *Madres*, el uso de psíquicos en la búsqueda de desaparecidos y el recurso a organizaciones humanitarias de reconocimiento global como *Amnistía Internacional*.³ En cuanto al contenido concreto, la evidencia se sostiene en la autoridad de Croiset: según él, Atilio está con vida. No hay otro indicio más que una interpelación a la creencia: «Créame». La fuerza de la creencia descansa en su *ethos* pre-discursivo.

Algunos meses después, las esperanzas son confirmadas. Para dar más fuerza y verosimilitud al mensaje, la secretaria de Croiset cita palabras textuales de este:

Utrecht, 23/05/1980

Al examinar la foto, Gerard Croiset dijo
«Tengo impresiones de vida»
Al mirar el mapa, declaró:
«No puedo ubicarlo»

M. van Lumburg Stirum (intérprete)

³ SAAM nació después del Mundial de 1978 y agrupó a unas 30 mujeres holandesas que tendieron su solidaridad con Madres de Plaza de Mayo y les ayudaron a financiar su primera sede. A su vez, la ayuda de Amnistía Internacional se plasmó en 1979 en el financiamiento de una gira por Europa para movilizar la denuncia internacional de la dictadura y difundir por el mundo la búsqueda de sus hijos.

La primera fórmula se caracteriza por su vaguedad. «Tengo impresiones de vida»: no hay certezas, ni detalles, solo hay una percepción optimista. En este contexto, la foto del hijo desaparecido no es solo una imagen cristalizada para el recuerdo, el reconocimiento y/o la denuncia sino que adquiere valor de «portal»: puede revelar el destino, dar pistas de la existencia. La foto del desaparecido mantiene relaciones de simpatía con la persona buscada. Los objetos, cargados de materia, permiten entablar conexiones extrasensoriales con los desaparecidos. Sin embargo, el drama de la desaparición persiste: no es posible ubicarlo en el mapa.

Esta dificultad es sorteada mediante nuevas consultas, en este caso, a una médium espiritista de la sociedad «Lar María de Nazaré», a través de sus amigos María y Brandão, que periódicamente le envían cartas. A diferencia de lo que sucede con Croiset, aquí se trata de una médium anónima que, lejos de fundar su autoridad en su propia trayectoria personal, la apoya en la tradición espiritista.⁴ Este anonimato exige una mayor elaboración del contenido de las visiones, es decir, la construcción de enunciados credógenos. En contraste con la vaguedad de las «impresiones de vida» de Croiset, aquí las visiones de Atilio combinan una «precisión imprecisa» garantizada por distintos detalles con elementos de la *doxa* sobre la experiencia histórica de los desaparecidos en Brasil.

«Querida amiga, acá en Brasil, hubo casos iguales y cuando vino la pacificación las personas comenzaron a aparecer. Nosotros tenemos seguridad de que Atilito está vivo pero hay que tener mucha prudencia y diplomacia para evitar lo peor. (Brandão, Porto Alegre, 23/03/1980. Las cursivas son mías)»

Nueve meses más tarde, la médium logra ubicar geográficamente a Atilio:

«Deseamos informar que la vidente dijo en su último informe que Atilito sigue vivo, está en la parte sur de la Argentina cerca de la frontera con Chile (...). Mercedes, acá en Brasil todavía ay [sic] desaparecidos desde el año 964 [sic] y el gobierno y pariente [sic] siguen buscando (...). Muchos de los desaparecidos han perdido la razón temporalmente y mientras están en libertad no se acuerdan de su pasado y eso es bien posible acontecer a cualquier uno.» (Brandão, Porto Alegre, 28/12/1980)

Como vemos la localización, en este caso, aporta una precisión con respecto a la imposibilidad señalada por Croiset, pero sigue siendo vaga: «La parte sur de la Argentina cerca la frontera con Chile». Esta misma imprecisión caracteriza la descripción histórica de lo sucedido en Brasil con los desaparecidos. Se trata más bien de la confluencia de hechos concretos como la aparición de algunos desaparecidos con cierta *doxa* epocal que atribuía la ausencia de buena parte de ellos a la pérdida de la razón. A la precisión imprecisa de la geografía y de la historia se añade otra fuente de verosimilitud: «datos concretos» de la vida de Atilio:

«Él está cada vez mejor, ejerciendo una actividad, ha sido transferido de lugar, donde está en más contacto con jóvenes (en trabajo) y que se encuentra más próximo de la Argentina.» (María, Porto Alegre, 14/04/1982)

«Sobre nuestro Atilito, debo decirte que la médium dijo que él vive. Dijo también que tiene salud y que tiene una mujer un tanto vieja que lo trata como si fuera un

⁴ El trabajo de Gustavo Ludueña (2012) confirma la importancia del recurso a esta tradición en la búsqueda de los familiares de desaparecidos. En su análisis de las experiencias de una médium espiritista perteneciente a la Escuela Científico Basilio, la materialización de un espíritu de una desaparecida muestra el fenómeno inverso al de Atilio. En este caso, la materialización del espíritu confirma la muerte de la persona buscada.

hijo. Esto es lo único que puedo informarle y estos informes han sido confirmados más de una vez siempre que lo llamamos espiritualmente.» (Brandão, Porto Alegre, 3/02/1983)

Como podemos ver, los detalles generan un efecto de precisión, pero siguen siendo vagos («tiene trabajo, tiene salud, está en contacto con jóvenes, vive con una mujer que lo trata como su hijo»). Dan apariencia de una vida corriente y, por ello, son tranquilizadores, pero no logran dar efectivamente con el paradero de Atilio. A su vez, se ofrecen garantías sin revelar el método (los informes «han sido confirmados más de una vez»). Finalmente, como una profecía autocumplida, confluye la *doxa* de la experiencia histórica con el caso de Atilio:

«La médium dice que Atilio sigue vivo, pero que no sabe quién es y qué nombre tiene. Solo Dios podrá cambiar esto (...). Todos en Brasil tenemos mucha confianza en Alfonsín, mientras él no pueda operar [sic] milagro, pero posibilitará la aproximación [sic] de Cristo, de la Argentina donde partirá el camino del bien cristiano que conducirá [sic] al Cielo de la Paz y el Amor.» (Brandão, Porto Alegre, 21/12/1983)

Las visiones arriban a un punto ciego: Atilio está vivo pero no puede volver. La solución a esta encrucijada es la formulación de un enunciado credógeno ad hoc: la llegada de la democracia, encarnada en el nuevo presidente Alfonsín, que traerá consigo un «milagro político». El milagro no llega y Mercedes sigue buscando. Consulta una religiosa católica, Sor Beatriz Gutiérrez, que se excusa:

«Comprendo todo su dolor! (...). En otros tiempos, sí, respondía objetivamente a idénticas preguntas. Últimamente es tan sorpresivo el número de personas que solicitan datos que... debemos abstenernos, dadas las circunstancias. La comunidad ofrece a la Virgen María Auxiliadora y a San Juan Bosco una Santa misa por sus intenciones.» (25/04/1980)

Este hecho evidencia por una parte, la pluralidad de alternativas religiosas puestas en práctica por las católicas en *Madres* en la búsqueda de los desaparecidos, a contrapelo del imaginario de «monopolio católico» entonces imperante. Por otra, explicita la censura institucional que primó entonces en torno a la generalización de este tipo de prácticas, antes toleradas por su condición marginal. El «debemos abstenernos» remite justamente a que había dejado de serlo, dado el «sorpresivo número de personas que solicitan datos» y al cambio de circunstancias, fueran cuales fueran, religiosas o políticas. La solución ofrecida, en cambio, es la respuesta convencional que daba una porción del clero católico a los familiares de desaparecidos: «la Santa Misa». De la misma época, guarda también distintas oraciones e invocaciones del «Hermano Miguel», un calendario del culto y una línea personal manuscrita que atestigua el intercambio entre ellos: «Ruego a Dios y a la Virgen para que tenga noticias de su hijo» (Hermano Miguel, 1980). De estos dos intentos, Mercedes no archiva ningún nuevo hallazgo. Sin embargo, para la misma época aparece un objeto personal de Atilio, su reloj. Si bien no tenemos evidencias de que este haya sido objeto de la psicometría practicada en el culto del Hermano Miguel, no sería extraño en este contexto. Lo fuera o no, la aparición del reloj de Atilio renovó en Mercedes los fundamentos de la búsqueda. Fue a fuerza de insistencia que logró recuperarlo de manos del oficial Sixto Ferruti y este se constituyó para ella en *otra prueba* la responsabilidad militar en la desaparición de su hijo.

Entre 1982 y 1984, cuando surgieron las primeras informaciones de los enterramientos clandestinos, cobró nueva vigencia social la demanda de «aparición con vida» de los desaparecidos. En ese tiempo, Mercedes no solo tomó contacto personal con la delegación de genetistas forenses que visitó la Argentina en junio de 1984, sino que hizo un nuevo llamamiento público a eventuales testigos del derrotero de Atilio.⁵ De ese llamado, publicado en *Clarín*, surgió un testimonio escrito bajo el seudónimo de «Soldado Centurión». La primera parte de esa carta, fechada el 28 de noviembre de 1984, se asemeja a los testimonios de los sobrevivientes que ese mismo año poblaron las páginas del Informe *Nunca Más*, de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP):

«Estuvimos juntos con Atilio en Puesto Orletti, con seis ciudadanos uruguayos, y luego nos pasaron a la Perla, después a Coti Martínez, y por último a Puesto Vasco —que según Atilio, me decía que estaba cerca de La Plata—, de allí nos separaron, a mí me largaron casi inválido y a Atilio dejé de verlo.»

La segunda parte, en cambio, adquiere otro tono, más parecida a la voz disonante que emergió dentro de la misma fuerza represiva en reportajes realizados por revistas de actualidad como *Gente*, *La Semana* y *Siete Días* a militares con distintos niveles de responsabilidad y participación en la ingeniería represiva, en los que, entre otras cuestiones, abundaban inculpaciones a otros miembros de las fuerzas armadas y de seguridad (Feld, 2015):

«Hace más o menos tres meses me encontré con un soldadito de apellido Abasto, que nos cuidaba en el cautiverio y me hizo esta confesión: “Fuimos apresados por el Batallón 601 de Callao y Viamonte, al mando del comandante de Gendarmería Nacional, Héctor González (...). Todos estos asesinos (...). Hoy en la actualidad, coparon un sindicato de vigilancia, ubicado en la calle Belgrano 1280, de Capital Federal”.»

En contraste con el contenido vago de las visiones de Atilio, este testimonio abunda en precisiones; es decir, señala con nombre y apellido a Héctor González entre una lista más extensa de nombres de supuestos partícipes y responsables de la ingeniería represiva y los ubica en una dirección concreta. Este exceso de detalle resulta sintomático y es objeto deliberado de duda en los intercambios epistolares que mantuvo Mercedes en esos meses:

«Muy extraña es la carta anónima del ‘Soldado Centurión’. Si quiere hablarte de tu hijo, por qué no te visita y te habla cara a cara? De vos no tiene que tener miedo. No me gustan los anónimos y por qué pone una dirección falsa? No sé qué pensar. De todos modos les mando a nuestra oficina de Londres copias Xerox de los documentos y las cartas.» (2/03/1985, Marketa y Enriqueta)

Quizás por esa misma desconfianza, Mercedes publicó esa carta recibida en el diario *El Porteño*, ese mismo mes de marzo de 1985. Allí se aclaraba que el remitente del «Soldado Centurión» no había podido ser ubicado para confirmar o desechar el anónimo y que la carta había sido incorporada a la causa judicial en curso abierta por la desaparición de Atilio. En el mismo sentido, los intercambios con Sigrid Zillober Mache, que amadrinaba a Atilio en Amnistía Internacional, sección alemana, demuestran el gran esfuerzo que hacían los familia-

⁵ Conserva en su archivo una carta de agradecimiento por su hospitalidad de puño y letra del genetista Cristian Orrego Benavente, que formó parte de aquella comisión y que con el tiempo se convirtió en un referente internacional en procesos de identificación de personas desaparecidas.

res y los miembros de distintos organismos de derechos humanos por darle sentido a estos detalles, que constituían la base de la sospecha. Así, por ejemplo, haciendo referencia a otro supuesto testigo del cautiverio de Atilio, un tal Ramón Valle, Sigrid le hace notar a Mercedes: «Me suena raro que el Sr. Valle recuerde todos los nombres de Atilio. Es el único nombre que pone completamente. Algo allí no pega».

Paradójicamente cuando el detalle se exhibe en exceso, como el nombre completo de Atilio, «algo allí no pega»: deviene inverosímil ¿Acaso «la verdad» de los desaparecidos no es su falta y su consecuencia un no saber?

5. CONCLUSIONES

¿La encontraron? ¿Qué habían encontrado de ella?

¿Para qué quería yo sus huesos?

Esquirlas de una vida.

Destello marfil que desnudan las aves de carroña a campo abierto.

Ahí donde se llega cuando se va a fondo, hasta el hueso.

Lo que queda cuando todo lo que en el cuerpo

sigue acompañando al tiempo se ha detenido,

la hinchazón de los gases, el goteo de los fluidos,

el banquete de la fauna cadavérica,

el ir y venir de los últimos insectos.

«Después los huesos» (Dillon, 2015: 33)

En este artículo nos hemos preguntado por los criterios para la construcción de la evidencia del paradero y destino de los desaparecidos. A partir de un caso concreto, el archivo de Mercedes Lagrava de Martínez sobre la búsqueda de su hijo Atilio, se reúnen elementos que permiten elaborar una hipótesis que, sin ser generalizable a todo el universo de *Madres* y familiares de desaparecidos, trascienden el caso particular. Esta es que el esfuerzo individual y colectivo de búsqueda de Madres de Plaza de Mayo en distintos terrenos, como los aquí explorados (el científico, el religioso y sus intersecciones), condujo en la práctica al desarrollo de distintos regímenes de verosimilitud cuya confluencia permitió alcanzar con el tiempo una verdad histórica y configurar una demanda colectiva de justicia.

Nuestro aporte es que las visiones de los desaparecidos, lejos de reducirse a un aliciente para una situación desesperada, permitieron materializar la existencia de los seres queridos buscados y dieron lugar a estrategias de creencia que configuraron un régimen verosímil: estaban vivos, había que buscarlos y reclamar a la justicia por su ausencia. Este camino, que confluyó con otros, desde celebraciones religiosas hasta la medicina forense, fue fundamental para motorizar la construcción de una verdad histórica y una demanda de justicia que con la apertura democrática se construyó colectivamente a través de los testimonios de los sobrevivientes reunidos en el informe *Nunca Más* (CONADEP, 1985), los juicios de lesa humanidad, la desclasificación de archivos de la represión, la identificación de los cuerpos.

Los restos de Atilio fueron identificados por el Equipo Argentino de Antropología Forense en 2011. Según el Poder Judicial de la Nación, Atilio falleció el 7 de octubre de 1977 e ingresó como NN al Cementerio de La Plata el día 26 de ese mismo mes y año. Es decir, tan solo cuatro meses después de su desaparición. La identificación de sus restos formó parte de los llamados «juicios por la verdad» celebrados, mientras la vigencia de las leyes de Obediencia Debida y Punto Final clausuraba los canales penales de judicialización. Estos juicios tenían por objeto restituir la verdad sobre las circunstancias de desaparición y el destino final de las víctimas del terrorismo de Estado y, fueron, más tarde, con la nulidad de dichas leyes y la reapertura de las causas penales, fuente de datos para condenar a muchos de los responsables. La construcción de la evidencia de los desaparecidos ha sido, más allá de las discusiones y divisiones políticas, un camino empírico donde verdad y justicia son inescindibles, al menos en el caso argentino.

En este caso, esos restos humanos, que hoy son prueba irrefutable la desaparición, son también el hallazgo al que condujeron las visiones de Atilio. Mercedes lo buscó «vivo» diez años y bajo esa certeza construyó un archivo documental que atestigua su búsqueda, pero también reúne los testimonios del trabajo colectivo: de políticos, intelectuales, obispos, rabinos, pastores, científicos, activistas, familiares y esotéricos, entre otros tantos que se solidarizaron con la causa. Su familia se reencontró con sus restos treinta y cuatro años más tarde. La distancia entre las visiones de Atilio y la aparición de sus restos mantiene viva la ausencia de su historia: ¿cuáles fueron las circunstancias de su muerte? ¿Quién lo mató? Suturar esta *falta* que media entre una y otra evidencia, requiere necesariamente de un trabajo colectivo de verdad y justicia. La necesaria crítica de la experiencia como verdad del testimonio no puede obliterar las creencias, las emociones, los rumores, las informaciones a medias, los sinsentidos que entre certezas e incertidumbres reunieron evidencia. Esa experiencia colectiva permite dar el salto que divide las discusiones teóricas antes citadas: reunir y contraponer creencias e imaginaciones junto con testimonios orales, documentos escritos y vestigios del pasado (objetos, cuerpos, documentos), elaborar socialmente una verdad histórica y configurar una demanda colectiva de justicia por los crímenes.

6. BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pre-textos.
- Arfuch, L. (2013). *Memoria y Autobiografía. Exploración en los límites*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Colombo, P. (2017). *Espacios de Desaparición. Vivir e imaginar los lugares de la violencia estatal*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- CONADEP (1985). *Informe Nunca Más*. Buenos Aires: Eudeba.
- De Ipola, E. (1997). *Las cosas del creer. Creencia, lazo social y comunidad política*. Buenos Aires: Ariel.
- Desanti, J.T. (1982). *Un destin philosophique*. París: Grasset.
- Didi-Huberman, G. (2004). *Imágenes pese a todo. Memoria visual del Holocausto*. Barcelona: Paidós.

- Diez Fisher, A. (2017). Pasado, historia y primera persona. El uso del archivo en fotografías de Andrés Di Tella. *Romanische Studien Beihefte*, 2, 199-212.
- Dillon, M. (2015). *Aparecida*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Eco, U. (1996). *Seis paseos por los bosques narrativos*. Barcelona: Lumen.
- Feld, C. (2015). La prensa de la transición ante el problema de los desaparecidos: el discurso del «show del horror». En C. Feld y M. Franco (Dirs.). *Democracia, hora cero. Actores, políticas y debates en los inicios de la posdictadura* (pp. 269-317). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Funes, P. (2008). Mamá Mercedes. Diario de viaje de una Madre de Plaza de Mayo. En F. Mallimaci (Comp.). *Modernidad, religión y memoria* (pp. 145-159). Buenos Aires: Biblos.
- Garibian, S. (2013). Buscar a los muertos entre los vivos: dar cuerpo a los desaparecidos de la dictadura argentina por el Derecho. En E. Anstett, J.M. Dreyfus y S. Garibian (Dirs.). *Cadáveres impensables, cadáveres impensados. El tratamiento de los cuerpos en las violencias de masa y los genocidios* (pp. 29-39). Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Garibian, S., Anstett, E., y Dreyfus, J.M. (2017). Introducción: ¿Por qué exhumar? ¿Por qué identificar? En S. Garibian, E. Anstett y J. M. Dreyfus (Dirs.). *Restos humanos e identificación. Violencia de masa, genocidio y el «giro forense»* (pp. 9-20). Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Gatti, G. (2006). Las narrativas del detenido-desaparecido (o de los problemas de la representación ante las catástrofes sociales). *CONfines*, 2(4), 27-31.
- Jelin, E. (2015). Certezas, incertidumbres y búsquedas: el movimiento de derechos humanos en la transición (195-225). En C. Feld y M. Franco (Dirs.). *Democracia, hora cero. Actores, políticas y debates en los inicios de la posdictadura* (pp. 195-225). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ludueña, G. (2012). Estado y Nación en las Narrativas de Espíritus Desaparecidos durante la Dictadura Militar en Argentina, 1976-1983. *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 47-48, 181-216.
- Mahlke, K. (2017). Figuraciones fantásticas de la desaparición forzada. En G. Gatti (Ed.). *Desapariciones: usos locales, circulaciones globales* (pp. 75-98). Siglo del Hombre Editores: Bogotá.
- Maristany, J. (2015). Álbum de familia: escritura del trauma y memoria fotográfica en narraciones argentina recientes. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 40(1), 175-199.
- Moody, R. (1975). *La vida después de la vida*. Madrid: EDAF.
- Panizo, L. (2009). Cuerpos desaparecidos. La ubicación ritual de la muerte desatendida. En C. Hidalgo (Comp.). *Etnografías de la muerte. Rituales, desapariciones VIH/SIDA y resignificación de la vida* (pp. 17-39). Buenos Aires: CLACSO-CICCUS.
- Parra, A. (2013). El sentido azul: psíquicos en la investigación criminal. *El ojo crítico. Cuadernos de Investigación para investigadores de anomalías*, 59, 25-30.
- Pollack, J.H. (1967). *Los ojos del milagro. Croiset el Clarividente*. Buenos Aires: Sudamericana.

- Quereilhac, S. (2016). *Cuando la ciencia despertaba fantasías. Prensa, literatura y ocultismo en la Argentina de entresiglos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Reati, F. (2015). Entrevista a Julián Axat. La poesía es un diálogo con los muertos. *Kamchatka*, 6, 865-877.
- Ricoeur, P. (2004). *La memoria, la historia y el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Sarlo, B. (2005). *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Tavernini, E. (2017). Los trabajos de Sísifo. El regreso al instante que relumbra de peligro en la poesía de los hijos de desaparecidos. *Tintas. Quaderni di litterature iberiche e iberoamericane*, 7, 145-160.
- Weber, M. (1993) [1922]. *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Wieviorka, A. (1998). *L'ére du témoin*. París: Plon.
- Zanca, J. (2016). La fluidez de la frontera. Religión y sociedad en la Argentina de los años sesenta. En R. Di Stefano y J. Zanca (Comps.). *Fronteras disputadas: religión, secularización y anticlericalismo en la Argentina (siglos XIX y XX)* (pp. 186-235). Buenos Aires: Imago Mundi.