

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA

ROSANA GUBER Y LÍA FERRERO

(EDITORAS)

VOLUMEN II



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA

Rosana Guber y Lía Ferrero

Antropologías hechas en la Argentina. Volumen II / Rosana Guber y Lía Ferrero (Editoras);
1ra. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología, 2020
682p.; tablas.; gráficos; mapas.

SBN:

978-9915-9333-0-6 OBRA COMPLETA

978-9915-9333-1-3 Volumen II

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2020

© Rosana Guber y Lía Ferrero (Editoras), 2020

1era Edición, 2020

Asociación Latinoamericana de Antropología

Diseño de la Serie: Editorial Universidad del Cauca

Fotografía de portada: © Comité Internacional de la Cruz Roja

Cementerio Argentino de Darwin, Isla Soledad, archipiélago Malvinas
en el Atlántico Sur. 20 de junio de 2017.

Diagramación: José Gregorio Vásquez C.

Diseño de carátula: José Gregorio Vásquez C.

Editor general de la Colección: Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2020

Estado y nación en las narrativas de *espíritus desaparecidos* durante la dictadura militar en Argentina, 1976-1983¹

GUSTAVO LUDUEÑA²

1 Versión original: Ludueña, Gustavo. 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. Agradecemos a *Historia, Antropología y Fuentes Orales* su autorización a republicar este artículo.

Este texto surgió de una investigación antropológica enmarcada en un trabajo colectivo sobre minorías religiosas, cuya inscripción institucional fue, desde el 2000, una serie de proyectos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. En un contexto académico en que la mayor parte del conocimiento social sobre la religiosidad urbana venía siendo producido por la sociología y con énfasis en el catolicismo, dichos proyectos priorizaron un giro en la construcción del sujeto de estudio, orientado hacia las “alteridades” locales bajo enfoques teóricos y metodológicos diferentes. En particular, el trabajo de campo del que provino el material empírico de este artículo fue realizado por el autor entre 2004 y 2005. Su fin fue relevar aspectos organizativos, históricos y cosmológicos del espiritismo. Este fin y las conversaciones con Blanca, la interlocutora central de este texto, tuvieron como meta hacer una “historia de vida” que no llegó a concretarse. Este enfoque apuntaba a lograr una aproximación desde la experiencia social personal que permitiera mostrar su tránsito entre el catolicismo y el espiritismo, para lo cual el autor pensaba indagar diferentes aristas de ese pasaje biográfico. La dinámica de sus charlas hizo que la investigación se focalizara más en las experiencias de Blanca como adepta, médium y aún funcionaria de la institución. Así, en el curso de los relatos, Ludueña decidió trabajar sobre lo que terminó siendo el objeto de este escrito: la desaparición sistemática de personas durante la última dictadura argentina y su recepción por parte de una médium espírita. Tal decisión investigativa estuvo informada por el fuerte valor emotivo que Blanca imprimió a la narración acerca de cómo Dios le había dado “una prueba” –una más– de la enseñanza espiritual que abrazaba, aunque esta vez lo fuera con un alto grado de dramatismo. En suma, desde lo empírico el análisis apuntó a contribuir al conocimiento sobre la diversidad religiosa y comprender ciertos espacios sociales de subalternidad. En su aspecto teórico, el texto buscó articular cosmología, ritual y política, evidenciando a partir de lo simbólico la politicidad de actores en una situación periférica de peligrosidad y sospecha social. En un plano más abstracto, el autor dialoga críticamente con la noción de la “magia del estado”. Se recomienda consultar alguna de sus investigaciones sobre la vida de clausura, los monasterios de Benedictinos, y el espiritismo. Complementar con sección 12 (A. Siffredi, C. Ceriani).

2 Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín, CONICET.

Introducción

El 6 de agosto de 1976, Marta Shelter fue secuestrada de su domicilio en el barrio de la Recoleta de la ciudad de Buenos Aires por efectivos del Ejército Argentino.³ Con 35 años de edad, había venido trabajando como actriz en distintas obras de teatro y televisión; por ello, compartió cartelera en aquel entonces con artistas como Thelma Biral, Fernando Siro y Osvaldo Brandi, entre otros. Idéntica suerte corrieron su suegro y esposo, quienes también fueron ilegalmente detenidos. El primero, José, en horas de la noche del día anterior luego de ser interrogado por su hijo; el segundo, Oscar, fue llevado junto a ella al día siguiente después de que personal de civil de aquella fuerza armada irrumpiera y requisara el departamento en el que vivía con su esposa. De acuerdo con información extraoficial recibida por uno de los familiares, todos habrían sido conducidos a dependencias del cuartel militar de Campo de Mayo. Inmediatamente después de la “desaparición forzada”,⁴ se iniciaron las mediaciones jurídicas de otros integrantes de la familia para localizar a los secuestrados. La presentación de *habeas corpus* frente al Ministerio del Interior no dio los resultados esperados y los tres permanecen desaparecidos hasta el día de hoy.

Sobre la base de este suceso, y a partir del estudio de algunas narrativas orales, nos interesa indagar las modalidades en las que política y religión confluyeron en la experiencia de ciertos sectores sociales durante el autodenominado Proceso de Reorganización Nacional (PRN); qué mecanismos intervinieron en ese momento de forma transversal en la conexión de campos sociales que, en apariencia, se presentaban divorciados; y cómo se cristalizaron estos encuentros en las dinámicas de estos sectores.⁵ Tomando como estudio de caso una vertiente singular del espiritismo argentino proporcionada por la Escuela Científica Basilio (ECB) —una de las minorías que integran el heterogéneo campo religioso fundada en Buenos Aires en 1917—, este artículo explora y analiza las maneras en las que actores adscriptos a una forma

3 Tanto Marta como los familiares citados poseen legajos en los informes elaborados por la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP). Ninguno de los nombres mencionados en este trabajo corresponden a los verdaderos, aunque sí sus historias.

4 De acuerdo al artículo II de la Convención Interamericana sobre Desaparición Forzada de Personas, “se considera desaparición forzada la privación de la libertad a una o más personas, cualquiera que fuere su forma, cometida por agentes del Estado o por personas o grupos de personas que actúen con la autorización, el apoyo o la aquiescencia del Estado, seguida de la falta de información o de la negativa a reconocer dicha privación de libertad o de informar sobre el paradero de la persona, con lo cual se impide el ejercicio de los recursos legales y de las garantías procesales pertinentes”, Belém do Pará, 9 de junio de 1994 (<http://www.oas.org/juridico/spanish/tratados/a-60.html>).

5 La bibliografía que da cuenta del cruzamiento entre política y religión durante el período es extensa y está en su mayor parte centrada sobre el caso católico. A modo de ejemplo, Mignone (1986), Mallimaci (1996), Di Stefano y Zanatta (2000), Obregón (2005).

popular de esta religiosidad imaginaron la política en el período en cuestión (Ludueña 2009). En este orden, veremos qué rituales, performances y símbolos operaron como vasos comunicantes entre religión y política, en especial, con relación al estado, la nación y sus efectos sobre la ciudadanía.

El espiritismo posee una configuración variada con relación a sus prácticas, creencias e historias (Bianchi 1992, 2004, Di Risio 2003). En ellos, sin embargo, persiste un común denominador referido a los efectos causados por distintos acontecimientos de la historia de las últimas décadas, por ejemplo, el terrorismo de estado que caracterizó la vida pública argentina desde el 24 de marzo de 1976. Se verá que tales efectos se manifestaron en ámbitos rituales en los cuales los espíritus habilitaron una interpretación de la realidad, al tiempo que permitieron el desarrollo de una racionalización simbólica de situaciones complejas ligadas al escenario social y político local. Más concretamente, advertiremos en la “posesión”⁶ un mecanismo simbólico y performativo para la construcción de *presencias*,⁷ en este estudio, de sujetos desaparecidos durante la última dictadura militar. No se trata entonces de espíritus con las propiedades de curación, o de talismán para el amor o el dinero que señala Michael Taussig para la montaña encantada de María Lionza en Venezuela (Taussig 1991, 1997); son espíritus de sujetos que fueron perseguidos y eliminados por el estado nacional.

En este orden, los cambios inaugurados por el gobierno de facto hicieron sentir sus efectos sobre diferentes sectores de la sociedad (Cavarozzi 2002), haciendo de algunos de ellos objeto de una persecución sistemática que los identificaba como *subversivos* (Osiel 2001); algunos de cuyos integrantes podían estar adheridos a uno u otro agrupamiento armado,⁸ así como a asociaciones sindicales o civiles varias (Vezzetti 2002). Por su parte, la Iglesia Católica como institución religiosa hegemónica adhirió al *establishment* militar cumpliendo, en principio en las instancias jerárquicas y con matices, un rol funcional al aparato represivo del estado (Di Stefano y Zanatta 2000, Mignone 1986). Contrariamente, otras

6 El término responde a una categoría etic que permite incluir un corpus bibliográfico emparentado con fenómenos que, en perspectiva emic, reciben el nombre de incorporaciones o materializaciones de espíritus, según veremos a continuación.

7 En su estudio clásico sobre el culto a los santos en la Antigüedad Tardía, Peter Brown se refirió a la *praesentia*, que aquí traducimos como “presencia”, para aludir al modo en que la gente recreaba a los mártires cristianos mediante sus reliquias; y cuyas muertes se habían caracterizado por el dolor y el sufrimiento. Precisamente, era el *martyrium* lo que parecía convertirlos en sujetos de santidad y culto (cfr. Brown 1981). Por otro lado, una comparación sugerente entre la posesión ritual y el teatro, que en este estudio permite explicar la construcción de presencias de espíritus desaparecidos, puede hallarse en Beattie (1977); también aplica la metáfora del teatro (Firth 1967).

8 Entre ellas, el Ejército Revolucionario del Pueblo, Fuerzas Armadas Peronistas, Fuerzas Armadas Revolucionarias, Fuerzas Armadas de Liberación y, la más aglutinante, Montoneros; ver, por ejemplo, Luvecce (1993), Pozzi (2001), Caviaasca (2006).

denominaciones religiosas –incluyendo líneas católicas críticas a la elite clerical dominante– parecen haber proveído ámbitos alternativos que pudieron sortear los micro mecanismos del control estatal.

Para la presentación de esta argumentación abordaremos, primero, postulados doctrinales generales de la ECB referidos al tratamiento y relación con los espíritus de quienes mueren. Seguidamente, daremos una visión de conjunto acerca del lugar social de los *otros* religiosos no-católicos con respecto a su posición cultural y jurídica en Argentina. Luego, nos centraremos en el caso de una mujer desaparecida durante la dictadura militar tomando para el análisis el relato oral de una protagonista. Por último, analizaremos todo ello a la luz del lugar de enunciación periférica de la institución y de los rituales que practica, de los espíritus que se incorporan en los médiums, y de la naturaleza sociológica de la posesión que propone como rito institucional. Veamos entonces algunos de los principios que gobernaban las prácticas y creencias de esta asociación espiritista.

Otros religiosos y control estatal

El espiritismo surgió en Francia durante el siglo XIX a partir de los trabajos de Allan Kardec⁹ y llegó a la Argentina traído por inmigrantes españoles (Mariño 1963). La característica que lo definió desde entonces fue la de presentarse como una práctica y un saber de pretensiones científicas sobre el mundo de los espíritus, fuertemente inspirado en las corrientes positivistas decimonónicas. La posibilidad de establecer una comunicación con esas entidades fue parte de las actividades adoptadas por este movimiento, lo cual le concedió una notable difusión en la segunda mitad del siglo. En Argentina, se manifestó en sus comienzos en la forma de centros espiritistas que aparecieron en distintas ciudades, muchos de los que se congregaron hacia el cambio de siglo en torno a la nueva Confederación Espiritista Argentina (CEA) (Bianchi 2004). Unos años más tarde, en 1917, otra modalidad de espiritismo –de rasgos *sui generis* en cuanto a doctrina y organización– provino de la obra de inmigrantes franceses. Bernardo Eugenio Portal (1867-1927) y Blanca Aubreton de Lambert (1867-1920) fueron los fundadores de la ECB, una institución que alcanzaría una notable difusión al promediar el siglo XX, en especial, entre sectores populares (Ludueña 2018, 2011).

El espiritismo, al igual que muchas otras religiones no católicas que existían en el contexto de un país con un catolicismo que para la década del veinte empezaba a experimentar una creciente ebullición, debió sufrir las diatribas de una iglesia que

9 Allan Kardec, seudónimo de Hyppolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869), es reconocido como el fundador del espiritismo y plasmó sus estudios en diferentes obras; entre ellas, *El Libro de los Espíritus* (1857), *El Libro de los Médiums* (1861) y *El Espiritismo en su más Simple Expresión* (1862).

se constituía progresivamente en un actor religioso hegemónico (Bianchi 2004, Di Stefano y Zanatta 2000, Ludueña 2010). Esta posición de privilegio no sólo se expresó a través de la proximidad de la iglesia con el estado o de su presencia en la sociedad;¹⁰ tuvo también una destacada manifestación jurídica que tornaba visible las diferencias con otras religiosidades coetáneas. Este aspecto, junto a los otros, hacía de las religiones no católicas formaciones periféricas y heterodoxas que –a la mirada católica– debían ser mantenidas bajo un estricto control por parte del estado. El principal mecanismo fue de orden legal y permitió, en un intento de respetar el principio constitucional de libertad de culto, el ejercicio público de tales religiosidades. Este dispositivo burocrático, por su vínculo con el sistema administrativo estatal, consistió en la inscripción formal de muchas de estas expresiones no católicas en la Inspección General de Justicia (IGJ)¹¹ con el objeto de obtener la personería jurídica. Esta última proveía una defensa frente a controles policiales o municipales. Dicha estrategia las obligaba a encuadrarse en los márgenes de una estructuración originalmente diseñada para formas organizativas civiles o comerciales. En consecuencia, ello implicaba la adopción de un estatuto y reglamento de funcionamiento, elección de autoridades legítimas, definición de un objeto o misión que justifique su existencia, creación de una comisión directiva, realización de asambleas ordinarias y extraordinarias que podían ser ocasionalmente supervisadas por inspectores de la IGJ, redacción de actas asambleísticas, etc.¹² Este camino legal, que viabilizaba la existencia social y control de asociaciones religiosas no católicas, no se aplicaban a la iglesia.

Esta última ya gozaba de una legitimidad mítica concedida originalmente por la Constitución en su artículo 2, el cual afirma que “el Gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano”. Igualmente sucedía con el Código Civil, donde –en su artículo 33– se reconocía a la iglesia católica como persona jurídica de carácter público junto al estado nacional, las provincias y los municipios. Durante el gobierno de facto ese estatus jurídico se consolidó a partir de la sanción de un conjunto de leyes que no sólo reforzaban la legitimidad de la iglesia, sino que además le dispensaba nuevos beneficios.¹³ La más significativa de todas ellas

10 Un índice que hizo visible esta presencia en la sociedad fue la fundación de parroquias en Buenos Aires y otros puntos del país. Ver, por ejemplo, Lida (2005), Ludueña (2009).

11 Creada en 1893 por decreto del presidente Luis Sáenz Peña, recibió originalmente el nombre de “Cuerpo de Inspectores de Sociedades Anónimas”, luego “Inspección General de Sociedades” y, finalmente, “Inspección General de Justicia”, teniendo a su cargo la supervisión jurídica de asociaciones civiles y comerciales así como el poder de conceder la personería jurídica para su ejercicio público (cfr. Ministerio de Justicia de la Nación 1993).

12 Según el Código Civil: “Comienza la existencia de las corporaciones, asociaciones, establecimientos, etcétera, con el carácter de personas jurídicas, desde el día en que fuesen autorizadas por la ley o por el Gobierno, con aprobación de sus estatutos, y confirmación de los preladados en la parte religiosa” (artículo 45).

13 Entre estos privilegios jurídicos pueden citarse la ley 21.950 (1979) de asignaciones para dignatarios eclesiásticos, y su posterior ampliación para otros administradores de la iglesia

fue la ley 21.745 de 1977, la cual impulsó la creación –de ahora en adelante bajo la órbita del Ministerio de Relaciones Exteriores– del Registro Nacional de Cultos.¹⁴ Ante el mismo, sostenía la mencionada legislación, “procederán a tramitar su reconocimiento e inscripción las organizaciones religiosas que ejerzan sus actividades dentro de la jurisdicción del Estado Nacional, que no integren la Iglesia Católica Apostólica Romana” (ley 21.745, artículo 1).

A la inversa, tal declaración del catolicismo como religión de estado difería de la que se dirigía a denominaciones no católicas. Para el caso del espiritismo, si bien la existencia como persona jurídica le daba un marco legal para el ejercicio religioso, no estaba exenta de otro tipo de controles. Por ejemplo, como relataba un miembro de un grupo espiritista federado en la CEA, “durante el gobierno militar teníamos siempre un patrullero en la puerta”.¹⁵ En casos más extremos, recordaba un adepto de la ECB, “nos llegaron a palpar de armas antes de entrar a la filial”.¹⁶ Tampoco faltaban en ese entonces rumores que circulaban entre los adherentes por infiltrados que buscaban supuestamente determinar el tipo de actividades que se realizaban en las sedes espiritistas. Su adscripción sociocultural a sectores subalternos y no católicos los hacía doblemente peligrosos a la mirada de un estado militarizado y obsesionado por el orden social. Como lo expresaba el decreto 2.037 de 1979, el Registro “tendrá fines estadísticos, de información oficial y de ordenamiento administrativo, además deberá mantenerse actualizado” (decreto 2037/79, artículo 1). Pese a todos estos controles, sin embargo, las manifestaciones espirituales de víctimas del terrorismo de estado en Argentina comenzarían a formar parte de las prácticas rituales habituales de la institución. Antes de abordar

a través de la ley 22.552 (1982); ley 22.162 (1980) sobre las mismas asignaciones a curas y vicarios de zonas de frontera; ley 22.430 (1981) sobre idéntica contribución para sacerdotes seculares sin cobertura previsional; ley 22.950 (1983) para el apoyo del estado nacional a la formación del clero diocesano. Dichas legislaciones se enmarcan en otra ley precedente –17.032 de 1966– en la que el estado otorga a la iglesia “libre y pleno ejercicio de su poder espiritual, el libre y público ejercicio de su culto, así como de su jurisdicción en el cambio de su competencia, para la realización de sus fines específicos”. Esta misma ley, sancionada durante el gobierno de facto de Juan Carlos Onganía (1966-1970), daba libertad absoluta para la erección de nuevas circunscripciones eclesiásticas, designación de autoridades, y convocatoria a órdenes y congregaciones que la iglesia considerara necesaria para la asistencia espiritual.

14 El antecedente de este organismo viene del “Registro de Cultos no Católicos” creado por inspiración católica en 1943, y del “Fichero de Cultos” que lo sucedió fundado en 1948 por el decreto 31.814. Más tarde, erigido en el marco de la Doctrina de la Seguridad Nacional, uno de los objetivos del Registro Nacional de Cultos fue la supervisión de religiosidades foráneas que podían amenazar el “ser nacional”. Uno de los ejemplos paradigmáticos en este campo fue el de los Testigos de Jehová a causa de su relación con los símbolos nacionales. Ver Frigerio y Wyncarczyk (2004). Sobre la Doctrina de la Seguridad Nacional puede verse García (1991).

15 Entrevista realizada a Diego, Buenos Aires, 2003.

16 Entrevista realizada a Alfredo, Buenos Aires, 2006.

estos sucesos, conviene mostrar sucintamente algunas generalidades de la cosmología espiritista.

La posesión en el espiritismo de la Escuela Científica Basilio

En perspectiva antropológica, la posesión obedece a sucesos de orden ritual en los que interviene una entidad numinosa exterior al propio sujeto.¹⁷ Esta última ejerce un control externo temporal sobre el mismo con el fin de desplegar un proceso de curación o sanación (Lewis 1971, Goodman 1996, Taussig 1991, 1997), predictivo u oracular (Sluhovsky 2002), o de comunicación de algún tipo (Boddy 1994, Crapanzano 1977, Obeyesekere 1977, Sluhovsky 1996), cuyo caso paradigmático es el de la glosolalia (Albó 2005). En estos casos, la persona afectada por la posesión, es decir, el poseso o posesa, puede perder el control de sus propias acciones (Sluhovsky 1996). Si bien buena parte de los trabajos muestran una polarización entre el estado de posesión y no-posesión, estudios antropológicos pioneros en esta materia en Argentina sobre la umbanda destacan, por el contrario, la existencia de *grados* de posesión (Frigerio, 1989, 1995).

Esto no ocurriría en las *incorporaciones* o *materializaciones*, tal como suele llamarse al alojamiento de estas entidades en los médiums de la ECB. Aquí, si bien se define la posibilidad de control del médium sobre su propia corporalidad, se acepta que el espíritu tiene libertad de expresión haciendo uso de la mente y saberes de la persona que presta su cuerpo y su mente para la incorporación *-i.e., el o la médium-*. En un estudio clásico sobre la posesión espiritual (*spirit possession*), Ioan M. Lewis introdujo la noción de “posesión periférica” (*peripheral possession*), a la que le asignó un importante rol social (Lewis 1971). En sus palabras, esta última “emerge como una estrategia agresiva de carácter oblicuo”. El poseso, víctima de una enfermedad, se transforma en una persona privilegiada y recibe por ello la concesión de ciertas libertades en el trato de individuos a los que, en situaciones normales, debería un profundo respeto. De este modo, “la posesión funciona para apoyar los intereses de los débiles y oprimidos quienes tienen, en otras circunstancias, pocos medios efectivos para presionar en favor de sus reclamos por atención y respeto” (Lewis 1971: 32).¹⁸

17 Para entender lo numinoso seguimos a Rudolf Otto, quien refiere al *mysterium tremendum*. Este *mysterium* evoca en el creyente un estado anímico distinto del sentimiento de criatura; asociándose, por un lado, con “lo oculto y secreto, lo que no es público, lo que no se concibe ni entiende, lo que no es cotidiano y familiar” y, por otro lado, con lo estrictamente *tremendum* que no es otra cosa que el temor (Otto 1980).

18 Asimismo, una alternativa a la posesión periférica es la “posesión central” (*central possession*). En este caso, “la posesión es considerada como una experiencia positiva, y los espíritus que toman temporalmente los cuerpos humanos son vistos positivamente” (Sluhovsky 1996: 1050). Más aún, la “posesión es a veces auto inducida y el estado de ser poseído sostiene el orden moral, político, social y religioso” (Sluhovsky 1996: 1050).

En estas ocasiones, la posesión opera como unidad legítima de enunciación para la canalización de expresiones no aceptables por vías más convencionales a través de la producción de discursos no reproducibles en casos normales. Un ejemplo similar es el presentado por Moshe Sluhovsky (1996) sobre las mujeres seglares en la Francia del siglo XVI. Inspirada en la categoría de género, sostiene que las apariciones y posesiones demoníacas permitían abrir espacios de expresión para un singular sujeto histórico. Según la autora, la posesión fue en este caso “el medio a través del cual las mujeres jóvenes adquirieron una voz para expresar sus preocupaciones religiosas” (1996: 1050). Sin embargo, continúa Sluhovsky, “la mayoría de las mujeres usaron medios comunes como la confesión y el chisme para expresar preocupaciones similares” (1996: 1050). Aun coincidiendo con Lewis en el rol comunicativo de tales instancias, Sluhovsky menciona que “las personas poseídas operaron dentro de fronteras bien acotadas y definidas por parte de la iglesia” (1996: 1045). Igual a lo propuesto por Lewis sobre las circunstancias en las que tendría lugar la posesión periférica, Sluhovsky plantea que la mayoría de las posesiones se produjeron en períodos que, como el embarazo y la menstruación, resultaron ser singularmente significativos en la vida de las mujeres de la Europa moderna.

Por otra parte, a diferencia de las religiosas católicas consagradas –*e.g.*, místicas y visionarias–, las posesas demoníacas laicas no perseguían el logro de una “autoridad religiosa” (Sluhovsky 1996: 1053). En este sentido, “su meta fue mucho más limitada e inmediata: expresar una preocupación espiritual que tenía un impacto directo sobre sus vidas. Durante sus posesiones, no obstante, las posesas del norte de Francia obtuvieron cierto grado de autoridad religiosa” (Sluhovsky 1996: 1053). En estos casos resulta relevante el carácter predominantemente público de las posesiones diabólicas. Así, “la posesión espiritual no puede ser meramente explicada como una conducta personal. Fue un idioma cultural y debe también ser explicado como tal en un marco cultural más amplio” (Sluhovsky 1996: 1044). Como veremos, la concepción de la posesión como acto comunicativo y, en particular, como “idioma cultural”, sitúa esta experiencia religiosa no ya como una simple performance individual, sino como una acción colectiva que se desarrolla y articula con el tejido social más general (Obeyesekere 1977). De este modo, observaremos, ocurrió en la intervención de los espíritus de las víctimas del terrorismo de estado en Argentina durante los estados de posesión desplegados en diferentes rituales de la ECB.

En ciertos contextos históricos y sociales, la posesión fue entendida como un fenómeno extraordinario, una clase de conducta “anormal”, y fue por esa razón

Una distinción similar a la de Lewis plantea la existencia de una “posesión ritual” y una “posesión periférica”, las cuales responden igualmente a situaciones de estrés social (cfr. Ward 1980).

medicalizada por quienes no la practicaban.¹⁹ Por lo tanto, los peligros de un síndrome como tal eran los de caer dentro de una categoría más peligrosa, haciéndose merecedoras de diferentes sanciones, como las que cabían a la insana mental o, peor aún, a la acusada de brujería. En el marco de estos estados alterados de conciencia, por último, solían desplegarse procesos performativos que eran identificados con las posesiones, y en los cuales se ponía de manifiesto la consciencia o inconsciencia de la posesa en el mismo acto de posesión. La bibliografía abocada a su estudio es amplia y diversa. El tratamiento analítico de estas temáticas varió en torno a diferentes dimensiones tales como el ritual, performance, epistemología, experiencia, etc.²⁰

El espiritismo sitúa al sujeto –definido como un espíritu encarnado en un cuerpo– en una conexión existencial con el mundo de los espíritus. De modo que todo vínculo establecido con estas entidades implica un marco relacional en el cual se despliegan los posibles contactos (Ludueña 2001). El caso que trataremos a continuación presupone este marco epistemológico. Cada sujeto encarnado se define de manera relacional, es decir, no puede ser concebido sin su ligamiento intrínseco con lo espiritual. En un sentido similar, todo conocimiento sobre la esfera espiritual es dependiente de relaciones entretejidas con otros espíritus –que, por definición, son no-encarnados–. Tal diferenciación entre espíritus y encarnados no responde a la clásica distinción cartesiana entre cuerpo y alma. Ello es así porque, precisamente, la corriente espiritista iniciada por la ECB introdujo a la mente como un órgano intermedio entre el cuerpo y el espíritu constituyéndose en una suerte de dispositivo de traducción. En su visión, los espíritus se comunican a través del médium empleando el conocimiento acopiado en su mente y haciendo uso del propio sistema lingüístico (gestos, lenguaje, etc.).

En buena medida, estas instancias de relaciones sociales con lo trascendente, que no dejan de ser tales por el hecho de que implican una vinculación con un otro ahora numinoso pero que abandonó un lugar social, tienen lugar en momentos rituales especialmente pautados. En este sentido, una autora como Nurit Bird-David recurrió a la denominación de “performances animísticos” para referirse a performances que “involucran la visita de superpersonas que aparecen a través del trance y la danza o hacen escuchar sus voces” mediante otros medios (Bird-David 1999: 78). Algo de ello ocurre en la práctica de *liberación espiritual*, en la cual las personas entablan una relación dialéctica con un espíritu que se materializa o incorpora en el cuerpo de un “médium parlante” –es decir, el que presta su aparato comunicativo para que el espíritu pueda emitir un mensaje verbal–. El hecho mismo del diálogo presupone una resignificación de la noción

19 Ver, por ejemplo, E. Giumbelli (1997), Moreira-Almeida *et al.* (2005), Von Wangenheim (2009).

20 Entre ellos, por ejemplo, Malinowski (1916), Métraux y Labadie (1955), Lewis (1971), Crapanzano y Garrison (1981), Boddy (1989).

de persona, al menos desde una mirada occidental, dado que no es lo que los sentidos convencionales nos informan sobre la presencia del otro lo constitutivo de aquella otredad numinosa.²¹ En efecto, se acepta que estas entidades se hacen perceptibles sólo a los sentidos mediumnísticos de quienes los tienen desarrollados (intuición, visión, etc.). Al igual que la liberación espiritual, la *materialización de familiares y amigos* –en la institución que nos ocupa– es otra de las prácticas en las que aparecen estos procesos de intercambio. Sobre ella tratará el siguiente apartado, focalizando las formas en las que lo político allanó su lugar en instancias rituales específicas y tomando el caso de Blanca, una médium espiritista de larga trayectoria en la organización.²²

Cuando los espíritus hablan

Familiares y amigos

La hija de Blanca se llama María. Ella es una actriz que, en las décadas de los ochenta y noventa, protagonizó renombradas telenovelas en las pantallas argentinas. Para mediados de 1976, momento en que el PRN transitaba los primeros meses de gobierno, le sucedió algo que provocó en ella un profundo estupor. Si bien María es hoy una mujer de más de cincuenta años, rondaba entonces los veinte y, poco a poco, comenzaba a lograr popularidad artística en los medios televisivos. Un día, como solía hacerlo con frecuencia, concurrió a la Sociedad Argentina de Actores para abonar su cuota de membresía. Al llegar allí hubo algo que la impactó de manera singular. Observó entonces con inusitada impresión una larga lista de nombres de colegas que engrosaban los que comenzaban a ser socialmente conocidos como *desaparecidos*. Es decir, personas que habían sido secuestradas por parte de agentes estatales de las fuerzas armadas o de seguridad bajo el pretexto, cuando existía, de supuestas actividades subversivas. En estos casos, los familiares más cercanos de las víctimas solían desconocer tanto las razones de esas abruptas ausencias como los paraderos finales de sus seres queridos. Profundamente impactante fue su reacción cuando advirtió entre los nombres de ese listado el de una amiga suya. Más aún, junto al de ella –una mujer algo mayor que María– aparecían también los de su esposo y su suegro. A ambos los conocía

21 Sobre la noción de persona en el espiritismo puede verse, Tadvald (2007), Ludueña (2018).

22 Durante la investigación etnográfica, tuve referencias esporádicas a la materialización de espíritus de personas muertas en enfrentamientos armados con fuerzas de seguridad acaecidas en el gobierno militar. A estas menciones también se sumaron otras de víctimas derivadas de la Guerra de Malvinas, acontecida entre abril y junio de 1982. El relato oral sobre el que se reconstruye el ítem siguiente, sin embargo, fue el único que pude relevar de forma directa de una protagonista que vivió de cerca estas situaciones que envolvieron la participación de lo que aquí llamo espíritus desaparecidos.

muy bien de numerosas reuniones en casa de esta joven, a quien aquí llamamos Marta Shelter.²³ “Ella [por Marta] siempre venía a casa...”, recordaba Blanca.

Para ese momento, a diferencia de su madre, María no asistía con frecuencia a la ECB. Por el contrario, esa sí era una costumbre que Blanca tenía como disciplina diaria en la agenda de sus actividades desde que tomó promesa como adepta en 1942. Ella asumió siempre un compromiso inculdicable con la institución en la que prestaba ayuda, participaba en todo lo que le pidieran, y dedicaba tiempo personal para servir con su propio trabajo. De este modo, con una sólida voluntad, también asistía a diferentes prácticas espirituales que se organizaban, colaboraba como médium en labores de su filial e incluso de otras que necesitaban de auxilio, y jugaba un rol comprometido en el desarrollo de la vida social y religiosa de su *escuelita* –como cariñosamente la llama, y aún siguen llamando muchos y muchas de sus adherentes–.²⁴

En una de esas repetidas ocasiones en las que le llegaba algún pedido de colaboración, la directora a cargo de una de las filiales de la zona norte del Gran Buenos Aires la llamó para ayudar como médium en una práctica conocida como materialización de familiares y amigos. Junto a las de liberación espiritual y *culto a Dios*, familiares y amigos consiste en una actividad ritual en la que intervienen espíritus de personas fallecidas. En este evento en particular, se espera que los concurrentes puedan establecer un contacto con seres queridos que ya no viven –al menos, de acuerdo a su cosmología, en el plano material–. De manera que, por su naturaleza, esta práctica suele tocar los sentimientos más íntimos de quienes participan, puesto que los espíritus que dicen recibir son personas con las que los unió un fuerte vínculo afectivo. El espíritu de un padre, madre, hermano, tío, esposa, hijo, amigo, etc., puede ser alguna de las entidades que, según aceptan

23 Los itinerarios de los familiares por dar con el paradero real de los secuestrados son bien conocidos y documentados; podían incluir distintas y reiteradas visitas a dependencias judiciales, policiales o militares (cfr. Conadep 2009). Este fue el caso de la madre de Marta, quien además de presentar un habeas corpus pudo saber, por fuentes extra oficiales, que su hija había sido llevada al destacamento militar de Campo de Mayo. Pese a su insistencia, las autoridades locales negaron la existencia de detenidos en ese lugar. Idéntica suerte corrió su consuegra en la búsqueda de su marido e hijo supuestamente retenidos en la misma instalación militar. Los informes derivados de la búsqueda iniciada por la CONADEP estiman el número de desapariciones en unas 10.000 personas, mientras que otros organismos de derechos humanos sostienen que superan las 30.000.

24 Para el año 1976, la ECB contaba con 322 filiales repartidas en el país y en el extranjero (cfr. Asociación Escuela Científica Basilio 1997). La dedicación de Blanca no era extraordinaria ni mucho menos respondía a una situación individual excepcional. Para entonces, la institución aún gozaba de altos índices de participación que obedecían a una popularidad que había logrado su clímax en los años sesenta; popularidad que luego comenzaría a declinar sostenidamente tanto por razones internas como externas ligadas a las transformaciones del campo religioso argentino.

los asistentes, se incorporan temporalmente en el cuerpo del o la médium para traer un mensaje a su familiar o amigo, de ahí la denominación de esta práctica.

En el desarrollo del ritual intervienen seis médiums que, sobreelevados por una especie de tarima, toman asiento en sus respectivas sillas al frente del *salón de actos espirituales*. Este último es el espacio ritual por excelencia. De una decoración minimalista en la que sólo cuelgan cuadros de los padres de Jesús de Nazaret a ambos lados de una prominente cruz de espinas, adelante, y otros cuadros de Jesús, de los fundadores de la institución y del guía de la filial en cuestión, el salón suele ser testigo de concurridas reuniones, ceremonias y prácticas diarias. Los asistentes se sientan en las numerosas butacas que llenan el resto del espacio frente a la tarima principal. Por otra parte, en general, la certeza de que los médiums incorporan *realmente* estas entidades espirituales y verbalizan *sus* mensajes no es puesta en duda. En verdad, muy pocas veces pueden escucharse sugerencias de que una posesión estuviera desplegando una dramatización fingida o, directamente, reprodujera lisa y llanamente un *fiasco* bajo afirmaciones tales como “eso fue puro teatro...” (Frigerio 1995). Si bien esta actitud es muy poco usual, cuando ciertamente ocurre, su criticismo se dirige más al médium puntual que al sistema de incorporación espiritual en sí, sobre el que pesa una credibilidad ampliamente admitida. En general, siendo la ECB una institución altamente racionalizada a través de roles y funciones, posiciones administrativas, etc., la legitimidad del médium viene dada más por una sanción burocrática *desde arriba* que por el desempeño de una singular performance, tal como sí parece acontecer en otras formas de religiosidad (Frigerio 1989, 1995, Motta 2005).²⁵

Espíritus desaparecidos

El día que Blanca ayudó en la práctica de familiares y amigos en aquella pequeña filial de los suburbios de Buenos Aires fue concurrido. Su esposo se había ofrecido a llevarla. Cuando subió a la tarima, junto a los otros cinco médiums, tomó asiento para empezar con la práctica como era habitual. Su marido, en tanto, se había quedado sentado en la última fila de asientos, detrás de una nutrida concurrencia,

25 Una legitimidad de base burocrática como la citada define tanto la racionalización y estandarización de la performance de posesión, como su validación frente a los adeptos. Un interesante caso alternativo puede hallarse en el estudio de Alejandro Frigerio sobre la posesión en la umbanda, inspirado en el uso teórico y conceptual de la microsociología goffmaniana acerca del manejo de las impresiones, la construcción del yo, y los encuentros cara-a-cara entre médiums y asistentes (Frigerio 1995). Respecto de la mencionada legitimidad desde arriba debe observarse que, sin embargo, existe una circulación de los capitales simbólicos de los médiums, lo que apunta a los rasgos performativos de la posesión –es decir, una forma de legitimidad desde abajo donde la performance cobra un nuevo valor (Ludueña 2009). Un ejemplo paradigmático que suele convocar cruces de opinión al respecto es el de las materializaciones de Jesús de Nazaret, quien es considerado como el Maestro y guía espiritual principal de la institución.

aguardando el final del evento para llevarla de regreso a casa. En una atmósfera semi oscura y rojiza –a causa del color de las luces que se decía que favorecían la visión de los espíritus–, la directora encargada de la coordinación de la práctica pidió, como se acostumbraba a hacer en estos casos, silencio y *elevación espiritual*. Esta última implicaba un estado de anulación de todo pensamiento que no estuviera dirigido a Dios, con el fin de eludir distracciones indeseadas en una labor que consideraban sumamente delicada.²⁶ Los médiums sentados en las sillas de la tarima, por su parte, ya habían iniciado el proceso de elevación; dado que son bien instruidos en su relevancia para asegurar el éxito de la práctica y asumirla así con responsabilidad. Una vez cumplidos estos requisitos principales, la directora comenzó con la descripción de los espíritus materializados en cada una de las médiums. Con detalle clínico describió el primero. Al finalizar la descripción, una voz de uno de los presentes resonó en el silencioso salón con un nombre al que el espíritu asintió con un firme sí. Luego, cuando llegó a la segunda médium el proceso se repitió; detalló el sexo, edad aproximada, color de cabello, vestimenta, ojos, nariz, pómulos y otros rasgos fisonómicos que aportaban datos claves para la correcta identificación de quién había sido el espíritu presente en vida. El nombre que la gente aportaba, finalmente, proporcionaba la identidad definitiva de quién había sido ese espíritu en su paso material. Así, un auditorio atento e inmóvil seguía de cerca cada una de las descripciones, dado que cualquiera de las entidades materializadas en los médiums podía resultar ser un familiar querido o un amigo o amiga cercana. Ello, por cierto, no dejaba de inspirar emoción, respeto y no poca ansiedad.

La práctica se desarrolló de esta manera hasta que tocó el turno de Blanca. Sentada como el resto, con sus manos sobre la falda, los ojos cerrados y el rostro dirigido al frente, estaba materializando un espíritu que esperaba –al igual que los otros– ser identificado. Blanca desconocía a quien iría a incorporar; si hombre o mujer, joven o anciano, niño o adulto... Mucho menos sabía el mensaje que dicho espíritu traía para su familiar o amigo supuestamente presente en el auditorio.²⁷ Como se afirma en la ECB, él o la médium no pierde del todo el control sobre su cuerpo, tal como puede suceder en otros casos de posesión o trance (Lewis 1971),

26 En otras palabras, la elevación espiritual es, siguiendo a Michel Foucault, una forma de “tecnología del ser” en la que se espera lograr un estado de armonía mental obtenida mediante la concentración de los propios pensamientos en lo que los adeptos definen como el Bien, sobre el cual volveremos más adelante. Sobre las citadas tecnologías del ser pueden verse los siguientes trabajos de Foucault (1991, 1993, 2001).

27 El mensaje o las palabras con las que se presume que viene el espíritu se relaciona con la situación personal de quien lo recibe. Así, suele decirse que el espíritu viene cuando realmente se lo necesita y cuando lo hace se manifiesta sabiendo de las dificultades de la persona que espera esas palabras. Por esa razón, quienes asisten acostumbran asignarle a la visita una cualidad espiritualmente curativa, en el sentido de que el simple hecho de escuchar ese mensaje personal se vive como un paliativo al dolor provocado por alguna experiencia más o menos traumática.

aunque sí existe una apertura hacia un espacio interior de conciencia. Dicho de otra forma, “la posesión espiritual habilita un movimiento hacia la introspección” (Lambek 2002: 201). Las teorías nativas sostienen que el médium presta su cuerpo y su mente, ambos productos de la experiencia de vida de la persona en cuestión, para que otro espíritu pueda emplearlos en una comunicación. Por esta razón, la tarea del o la médium es siempre solidaria, y en estos casos su propio espíritu se desplaza de su lugar acostumbrado del cuerpo del o la posea para que sólo momentáneamente pueda ser ocupado por otra entidad; eso, como dijimos, sin perder el control sobre su propia ontología material. El fuerte de la dimensión performativa, entonces, descansa más sobre la oralidad que sobre la corporalidad, aunque, a veces, también se observa que la gestualidad manifestada por el médium durante la posesión puede provenir tanto de sus propias características como de aquellas que ostentaba en vida el espíritu ahora materializado.

Lo primero que la directora especificó del espíritu incorporado por Blanca fue el sexo. Se trataba de una mujer joven, de tez blanca, ojos azules y cabello rubio. Se presentó a la *visión espiritual*²⁸ con un vestido blanco, como de novia, y con unas botas igualmente blancas y altas, tal como solían usarse a la moda por esos años. Como lo indicaba la liturgia, al concluir la descripción por parte de la directora los asistentes que creyeran advertir que los rasgos del espíritu materializado coincidían con los de alguien conocido que estuviera *desencarnado* debían mencionar su nombre en voz alta.²⁹ Por ejemplo, “¿eres Juan González?” o “¿tu nombre es Eliana Fernández?...” El espíritu, entonces, es quien termina cerrando la identificación final al oír su *nombre material*, sea por la afirmativa o por la negativa. La reacción del médium –o, más bien, del espíritu, ya que se entiende que quien habla y puede tener cierto gobierno sobre pequeños gestos del médium es el espíritu materializado– es variada. Por ejemplo, asentir o negar suavemente con la cabeza, esbozar una sonrisa, o extender ligeramente las manos para recibir al ser querido pueden formar parte de una performance siempre fiscalizada por el médium. Estas micro-acciones, que se encuadran en los marcos de una performance

28 De acuerdo con los principios de la ECB habría dos tipos de visión espiritual. La primera es la que normalmente se conoce como videncia y consiste en la capacidad de ver –en el sentido más literal del término– a la entidad espiritual materializada. La segunda forma recibe el nombre de videncia intuitiva y consiste en conocer los rasgos del espíritu a través de la propia intuición del o la vidente. En cualquiera de los casos el resultado final es el mismo, es decir, llegar a obtener un saber acerca del mundo espiritual.

29 Es parte de la rutina de quien dirige la práctica insistir sobre los médiums y los asistentes acerca de la importancia fundamental de la elevación espiritual. Esta última permitiría asegurar en los presentes una intuición precisa acerca de si el espíritu que se describe es o no el familiar o amigo esperado. En este sentido, suele asumirse que si se dicen nombres sin que el espíritu asienta más o menos rápidamente es debido a que falta elevación espiritual en el salón y, por lo tanto, la persona indicada para recibirlo no está elevada. Esta situación puede generar también cierta sensación de incertidumbre en los presentes por el espíritu que espera sin que lo reconozcan.

litúrgica global sancionada *ad hoc* para estas instancias rituales, se suman, junto a la descripción fisonómica del espíritu, al proceso de construcción de *presencias* numinosas durante la posesión.

En esta ocasión, posteriormente a la descripción, se proclamaron dos nombres que el espíritu rechazó inmediatamente. Blanca recordaba y narra esta anécdota con emoción. Se acordaba muy bien lo que había sentido entonces, dado que también se reconoce que el médium, aun cuando no pueda tener control sobre el mensaje del espíritu que incorpora, sí es capaz de registrar una memoria emotiva y corporal de la naturaleza del ente que materializa. Así, puede percibir el estado de paz, amor, júbilo, violencia, amargura, felicidad, virulencia, etc., con que eventualmente pueda llegar el espíritu. Mientras Blanca reproducía la posición en la que se encontraba entonces a modo de ilustración, afirmaba, acentuando cada palabra y hasta cada expresión de su rostro, “sentía un dolor impresionante, una angustia terrible...” En el intento de narrar aquel imborrable momento, mostraba su puño derecho cerrado con fuerza y pegado contra su pecho. Esta sensación no es para nada habitual, puesto que estos eran ritos de encuentros con seres amados y por tanto era la alegría, más que otros sentimientos, los que se apropiaban de la situación y de la memoria del evento.

Después de la negativa rotunda del espíritu a los dos o tres nombres que se dijeron, la directora pidió nuevamente más elevación espiritual a los presentes. Fue entonces que, como llevada por un impulso indescifrable, se dirigió hacia el final del salón de actos espirituales en donde todo transcurría. Más aún, fue directamente hacia donde se encontraba sentado el esposo de Blanca. Una vez allí, se dirigió a él y le dijo que sentía que se trataba de un espíritu que venía para ellos. No fue poca la sorpresa de ese hombre. Mientras todo el público permanecía en un silencio expectante en ese ambiente rojizo, la directora le preguntó si conocía a alguien con las características físicas que se habían dicho durante la descripción del espíritu. Él dudó y permaneció pensativo por un rato. A todo esto, Blanca continuaba en la otra punta del salón sin saber qué ocurría y a la espera de que el espíritu pudiera ser identificado. Se sabe, en estos casos, que los espíritus que vienen siempre lo hacen para los que están presentes, aunque no implica de antemano que en cada asistencia se recibirá a un ser querido.

Tras meditar unos segundos, el hombre negó conocer a alguien con esos rasgos; una mujer joven, rubia, de ojos azules y con botas altas y vestido blanco... Así se lo transmitió a la desconcertada directora. Sin embargo, poco después volvió a dudar. “Mire... nosotros no conocemos a alguien así... pero hay una amiga de mi hija que se casó hace poco... la chica está *desaparecida* y no sabemos nada de ella ni tenemos confirmación de su muerte...” Al momento de este evento, la imagen social y simbólica de la desaparición no era aún la que tendría luego de la ratificación –a partir de la vuelta democrática en 1983– de la eliminación

sistemática de personas impulsada por el estado nacional, principalmente, de aquellos y aquellas que se suponía estaban ligadas –a la mirada de este último– a actividades subversivas, como las entendía el régimen y quienes adoptaban su cultura política. Por entonces, la concepción era más bien una de tipo jurídico, es decir, se refería a un cuerpo ausente del que no se podía corroborar su muerte física. La directora le pidió que dijera el nombre de todos modos para que el espíritu tuviera oportunidad de contestar. Entonces, a su pedido, el esposo de Blanca le susurró el nombre de la joven mujer para que ella pudiera inquirir al espíritu: “¿eres Marta Shelter?”, dijo la directora. Desde la tarima del salón de actos se escuchó una elocuente afirmación.

El hombre se paró para dirigirse al frente y subió entonces donde estaban las médiums para acercarse a su esposa. Estos encuentros con los familiares y amigos son de carácter personal, y no son oídos por otras personas. De modo que mientras se escucha el mensaje que el espíritu materializado tiene para decir, se forma un clima de intimidad entre quien lo emite y quien lo recibe. La persona que está de pie se inclina ligeramente para estar a la altura del rostro del médium y oír de cerca la comunicación que viene a traerle. En tanto, el o la médium permanece sentado con sus ojos cerrados y extiende sus manos en muestra de afecto a la persona que va a recibir el mensaje. El esposo de Blanca no terminaba de salir de su asombro dado que este mismo hecho parecía confirmar la triste novedad de que la amiga de su hija María estaba finalmente fallecida por razones que, por el momento, le eran desconocidas. Para ellos, súbita y dramáticamente, la joven pasó de la condición de desaparecida a la de físicamente muerta. Una vez concluido el mensaje, el hombre se dirigió nuevamente a su lugar en los asientos. Mientras tanto, Blanca recuperaba lentamente su estado normal. Sin embargo, mostrando un evidente malestar físico y anímico, la directora a cargo dándose cuenta de su condición le pidió que –muy a su pesar, ya que ella misma había recurrido a su ayuda– abandonara la práctica. La emergencia abrupta de estas sensibilidades surgió en la inmediatez de una performance que visibilizó un problema social concreto e inició un proceso reflexivo en torno a él.³⁰ Notablemente extenuada y mal emocionalmente, Blanca dejó la silla que ocupaba en la tarima y atravesó el salón para retirarse de la filial junto a su marido rumbo a su hogar.

30 Como fue señalado, “la unidad realmente ‘espontánea’ del performance social humano no es una secuencia de juegos de roles en un contexto institucionalizado o corporativo; es el drama social que brota precisamente de la suspensión del juego de los roles normativos. Su actividad apasionada elimina la distinción normal entre el fluir y la reflexión, ya que el drama social se convierte en un asunto de urgencia que reclama la reflexión sobre la causa y el motivo de la acción que daña el tejido social” (Turner 2002: 129).

Temor y rumor de masacre

Entre agotamiento, sorpresa y perplejidad, hablaron con su esposo durante todo el largo camino de regreso a Buenos Aires para tratar de entender qué había sucedido allí. El hombre, turbado, no recordaba por completo cuáles habían sido las palabras del espíritu de aquella mujer. Blanca, como médium, tampoco tenía demasiado registro del mensaje, aunque ciertamente sí experimentaba en carne propia el sentir con el que aquel espíritu había venido; angustia, dolor y sufrimiento... En especial, le había quedado profundamente marcado un fuerte dolor en el pecho. “Tenía la mano acá [señalando nuevamente su tórax]... porque sentía como un dolor fuertísimo... una gran angustia”.

Pero Blanca no había salido anímicamente mal de esta experiencia sólo por las sensaciones tristes, amargas y dolorosas que vivió durante los breves minutos que había durado la incorporación que, según explicaba, no eran otras que las de la propia entidad que le habían sido transmitidas. También sentía cierta incertidumbre de si había materializado *de verdad* al espíritu de esa querida amiga de su hija. El problema, entonces, ya no era únicamente anímico y experiencial sino también moral. ¿Podría compartir con su hija lo que habían vivido junto a su esposo en ese salón?, ¿cómo decirle que la amiga que hasta el momento todos creían sólo desaparecida estaba finalmente muerta? Estas y otras preguntas rondaban su mente y le provocaban una intensa inquietud que la llevaban a cuestionarse a sí misma su competencia como médium, que, por aquél entonces, contaba ya con más de una veintena de años.³¹ El espíritu materializado, en suma, se había transformado en un símbolo *-i.e.*, una *presencia* significativa- que interpelaba insistentemente a Blanca por su identidad, lo cual la llevó a desplegar una actitud de *sospecha* acerca del sentido de lo sucedido.³²

Fue a raíz de todo esto que, ni bien abandonó la tarima en aquella perdida filial de la zona norte del Gran Buenos Aires, comenzó a pedirle *pruebas* al *Bien* que le pudieran dar indicios ciertos para confirmar que se trataba verdaderamente de la joven en cuestión. La idea de *prueba* se anclaba en una visión científica

31 La capacidad de Blanca como médium nunca había sido cuestionada; de hecho, ella era una de las pocas que en varias oportunidades había sido elegida para materializar a los espíritus de los fundadores de la institución y, más relevante aún, de Jesús de Nazaret –un privilegio experimentado sólo por un selecto grupo de médiums–.

32 Según Paul Ricoeur (1999), la sospecha refiere sintéticamente a un proceso hermenéutico que lleva a la determinación de una verdad discreta *-i.e.*, un sentido anidado- que se presenta bajo una apariencia enmascarada. La evidencia de ese sentido verdadero se muestra a través de la revelación, la cual se rige bajo un criterio de verdad-manifestación. Es decir, “de dejar ser a lo que se muestra. Lo que se muestra, es, cada vez, la proposición de un mundo, de un mundo tal que yo puedo proyectar en él mis posibilidades más propias” (Ricoeur 1994: 106). Como veremos seguidamente, la idea de sospecha se vincula con la noción nativa de prueba, donde la interpretación juega un rol fundamental.

más amplia del espiritismo –aún vigente en la definición institucional como *ciencia espiritual*– que se remonta al mismo Kardec (Ludueña 2001, 2007). La prueba proporciona los elementos para verificar la condición de verdad de algún enunciado; de este modo, siguiendo una epistemología muy similar, existe una idea de *comprobación* que remite a la experiencia personal de aquella certeza. Por esta razón, los adeptos de la ECB hablan en términos de una *fe comprobada* que intenta cercenar toda proposición dogmática. Por otra parte, el Bien refiere a un agrupamiento de espíritus puros que nunca encarnaron por no haber cometido errores o que si lo hicieron ya los repararon. Contrariamente, se acepta también la existencia de un espacio del *Error* habitado por espíritus que están en proceso de reparación espiritual para poder reintegrarse al Bien, objetivo al cual estaría dirigida la encarnación material de los espíritus (Ludueña, 2001).

A pocos días de lo sucedido, y aún perturbada por el extraño evento en aquella filial, Blanca salió de su casa por un trámite particular. Estando ausente, su marido recibió un llamado telefónico para la hija. Se trataba de otra de las chicas que pertenecía al mismo círculo de amigas de la joven desaparecida. Esta muchacha llamaba para decirle a María que en la localidad de Pilar, lugar de la filial en la que Blanca –de manera un poco infructuosa– intentó prestar su ayuda, se habían encontrado los cuerpos sin vida de varias personas.³³ Entre las víctimas, aseveraba ese llamado, se hallaba su querida amiga Marta junto a su esposo y su suegro.³⁴ Blanca recordaba, “cuando llegué a casa me dijeron: ‘mamá sentate’

33 El hecho de referencia ocurrió el 20 de agosto de 1976 y se lo conoció como la “masacre de Fátima”. Ese día se encontraron en ese pueblo, situado en el partido de Pilar, treinta cuerpos dinamitados. Las víctimas fueron personas secuestradas y detenidas en el campo clandestino de la Superintendencia de Seguridad de la Policía Federal, las cuales fueron llevadas a un lugar solitario para su asesinato. Los análisis forenses revelaron que las muertes se causaron por disparos a corta distancia. El comunicado del gobierno militar sentenció que, “ante el nuevo hecho de violencia que significa la aparición en la zona de Pilar de 30 cadáveres, el gobierno nacional [...] repudia terminantemente este vandálico episodio sólo atribuible a la demencia de grupos irracionales que con hechos de esta naturaleza pretenden perturbar la paz interior y la tranquilidad del pueblo argentino”, Halláronse 30 cadáveres en la localidad de Fátima, “Diario La Nación”, 21 de agosto, 1976. Ver, también, Aparecieron en Pilar 30 cadáveres dinamitados, “Diario Clarín”, 21 de agosto, 1976; Un hecho sanguinario conmueve al país. Fueron hallados 30 cadáveres en Pilar, “Diario La Opinión”, 21 de agosto, 1976.

34 De las 30 víctimas se identificaron sólo cinco al momento del crimen; mucho más tarde se pudo comenzar con la identificación de las restantes. A la fecha permanecen sin reconocimiento catorce de los treinta cuerpos. El nombre real de Marta no figura entre las víctimas de Fátima reconocidas; tampoco aparecen sus familiares, por lo que permanecen todos desaparecidos. Por otro lado, el dolor en el pecho que Blanca sintió en el curso de la materialización, y que apuntaba supuestamente a la causa de la muerte por fusilamiento –tal como se había preocupado por destacar en la narración de su experiencia–, no se correspondieron con la forma de ejecución, ya que los asesinatos fueron cometidos por disparos a la cabeza según indicaron estudios forenses. Finalmente, el lugar de procedencia de las víctimas ultimadas –el centro clandestino de detención que operaba

y me contaron... casi me desmayo... Mi hija cuando recibió el llamado se puso pálida, no podía creerlo". Ellos, por Marta y su esposo, "estaban en Montoneros... El marido era el que estaba y el que la había llevado...". Blanca volvía sobre su memoria y con algo de esfuerzo aparecían otras imágenes; "[Marta] después se materializó dos o tres veces más y [yo] subía [a la tarima del salón no como médium] a escucharla... pero esas veces se presentaba con su uniforme de fajina... Porque ellos [los Montoneros] usaban uniforme". En tanto venían a su mente estos recuerdos, Blanca intentaba –recurriendo a sus manos– dibujar sobre su cuerpo la indumentaria de combate. Estas veces, las materializaciones habían sido en la sede central de la ECB en Buenos Aires.

Estos últimos aspectos, es decir, la nueva apariencia y el sitio institucional de materialización de Marta –como se presentan en el relato de Blanca–, marcaron una inflexión en la experiencia social de los espíritus desaparecidos. El quiebre se mostró bajo una doble oposición; una entre lo civil y lo militar, y otra entre lo individual y lo público. Estas oposiciones se combinaron simbólicamente para reforzar el carácter de la incorporación de Marta como un hecho social y político. En el primer caso, y a través de la vestimenta –desde una apariencia de novia a otra de combatiente–, la narrativa recupera y resalta la adscripción política-ideológica del espíritu; ello se enfatizó aún más por el hecho de que en estos rituales se asume que es la propia entidad la que elige la forma en la que desea presentarse y por tanto la forma en que será descrita frente al público. Bajo esta definición, la elección de Marta de hacerlo de ahora en más en uniforme de fajina constituye una reafirmación de los valores de la militancia, la lucha armada revolucionaria, la juventud y el compromiso político. En segundo lugar, la otra oposición introdujo un doble movimiento hacia la esfera pública. Por un lado, la citada indumentaria remitió a un horizonte muy específico de representaciones en los imaginarios del período. Por otro lado, la escenificación de la incorporación en el marco de la sede central de la ECB amplió el auditorio que testificaba la descripción, dado que se trataba de la más importante de todas las sedes, a lo que se sumó el más alto índice de asistencia. La posesión, en suma, se convirtió en un acto performativo que, desde una periferia religiosa, social e institucional (Boddy 1994, Crapanzano 1977, Lewis 1971, Obeyesekere 1977, Sluhovsky 1996), permitió re-constituir mediante componentes simbólicos específicos una presencia físicamente desaparecida. En este marco ritual, performance y emoción mudaron en texturas de representación a un doble nivel. Por un lado, de sujetos desaparecidos; por otro lado, del estado y la nación. Revisemos este proceso con mayor detalle.

en la Superintendencia de Seguridad de la Policía Federal–, no coincidió con los datos extraoficiales reunidos por los familiares de Marta, los cuales apuntaban al destacamento militar de Campo de Mayo. Pese a estas divergencias, la articulación discursiva entre estado –mediada por la participación de agentes de algún organismo de seguridad– y muerte –condensada en el significant “fusilamiento”– es más que elocuente.

Espacios periféricos, espíritus marginales y estatalidad

Marta, al igual que María, era una joven mujer de clase media que intentaba iniciarse en una carrera profesional como actriz. Sin embargo, ella cargaba con un etiquetamiento social que –peligrosa a los ojos de ciertos sectores de la sociedad argentina– no tenía su amiga. A causa de ello, para el aparato represivo montado por el estado, María y su marido eran susceptibles de persecución por su condición de alteridad execrable para el régimen. En su carácter de perseguidos, y junto a muchos otros, se convirtieron en sujetos liminales. De este modo, a su desaparición física siguió la conversión a una condición de “espíritu marginal” (Carvalho 2000). La angustia provocada por la *sospecha* e indeterminación sufrida por Blanca, de si realmente el espíritu que había incorporado pertenecía o no al de Marta, no hacía más que reflejar este estado de liminalidad y marginalidad del espíritu que se había materializado. La figura del desaparecido era una de corte legal que asumía la desaparición física como una ausencia sin compromiso de muerte; era una forma elíptica de referir a personas que estaban y no estaban al mismo tiempo –una suerte de *cuerpos ambiguos*–; constituían una forma de *personas liminales* (Turner 1988), con un estatus indefinido de su condición (¿estaban vivos o muertos?, ¿podían ser localizados...?). Un caso similar al de estos espíritus marginales es el de los “espíritus malandros” en el culto a María Lionza (Ferrándiz Martín 2002), los cuales pertenecen a jóvenes en conflicto con la ley acusados de cometer delitos y actos de violencia. Esta condición social, que en algunos casos se traducían no sólo en desaparición sino también en clandestinidad –en los casos en los que la persecución estatal asediaba de cerca–, confrontaba la doble dimensión de la muerte. Es decir, por un lado, la persona como “exviente” que se transformó en una especie de “viviente atenuado” como resultado de la pérdida y, por otro lado, “alguien que ha trasmutado su régimen ontológico” para obtener otro estatus de existencia (Cordeu, Illia y Montevechio 1994: 134).

Estos espíritus marginales, que como el de Marta pujaban por identificación, eran motivo de búsqueda desesperada por parte de amigos y familiares que, como María, ansiaban descender el velo de ignorancia acerca de su paradero real. No fueron pocas las personas que –con seres queridos en aquella desafortunada condición– asistieron a la ECB por entonces, y podría decirse que también a otras agrupaciones religiosas, con el fin de reunir información o encontrar ayuda.³⁵ Todo ello, en un contexto en el cual el propio estado, y aún más las fuerzas de seguridad encargadas precisamente de proteger a los ciudadanos, estaba envuelto en los mismos actos de desaparición. De manera que su confiabilidad era cuestionada, al igual que la de ciertos representantes de la Iglesia Católica.

35 Por ejemplo, en conversaciones con algunos adeptos de la institución surgieron menciones sobre la consulta de familiares de desaparecidos al Director General Espiritual o a algún otro funcionario intermedio sobre el destino del ser querido.

Sin embargo, ciertas instituciones religiosas alternativas al segmento del clero alineado ideológicamente con el poder constituyeron buenos instrumentos de transmisión de discursos críticos. Incluida en este grupo, la práctica de familiares y amigos se transformó –al menos para cierto universo de casos– en lo que Vincent Crapanzano denominó para la posesión como “un idioma para articular un cierto rango de experiencia” (1977: 10). Es decir, la desaparición de personas en Argentina en tanto “drama social”,³⁶ y sus consecuencias como pánico moral (Goode y Ben-Yehuda 1994), pasó a ser –al menos para el sector ligado al espiritismo– una experiencia traducible al lenguaje articulado por esta forma de prácticas religiosas. Algo similar empezaría a suceder a partir del 2 de abril de 1982 como desenlace de las jóvenes víctimas que comenzaba a cobrarse la Guerra de las Malvinas.³⁷

Presente primeramente en el círculo íntimo de amigas de María, Marta no abandonaba su condición de ser aún un sujeto social pese a su desaparición–, ya que no dejaba de formar parte de su entorno cotidiano. En otras palabras, aún bajo la forma de espíritu era, al decir de Crapanzano, un *ser social* (Crapanzano 1977). El ritual era entonces tanto un espacio marginal de enunciación de esta *otra* ontología social, como un escenario de interacción entre vivos y muertos pautado y rutinizado por la convención litúrgica espiritista. En suma, aquel evento permitía retornar al mundo de los vivos por un espacio limitado de tiempo a los que ya no estaban, a través de una instancia comunicativa caracterizada por la emisión de un mensaje espiritual personalizado y canalizado por una presencia etérea. En un horizonte más amplio, en segundo lugar, la posesión ritual servía de *portal* de entrada a la estatalidad y a la nación (Taussig 1991, 1997), poniendo de manifiesto las tensiones entre estado y ciudadanía en la sociedad argentina. Los espíritus que como Marta se incorporaban en los médiums de las varias filiales de la ECB a lo largo del país, recordaban en las memorias de los presentes la acción “racional”, represiva y disciplinar del estado autoritario.

Existe además otro componente que está dado por la naturaleza de los espíritus materializados. A diferencia de la práctica de liberación espiritual y culto a Dios, los espíritus que son incorporados en familiares y amigos son aquellos que pasaron al Bien; es decir, que atravesaron su encarnación material cumpliendo misiones,

36 Por drama social entendemos “una irrupción en la superficie de la vida social continua, con sus interacciones, transacciones, reciprocidades y costumbres que buscan promover secuencias de conducta regulada y ordenada” (Turner 2020: 129).

37 Esta inclinación por indagar sobre el paradero de seres desaparecidos no aconteció sólo en la ECB. La experiencia parece haber formado parte de una cultura religiosa más extendida y despertada tanto por la coyuntura creada por el terrorismo de estado, como por el conflicto armado con el Reino Unido. Una prueba adicional de ello es el juicio seguido a una mujer en 1986 quien, a través del uso de “medios sobrenaturales”, despertaba en quienes la visitaban “esperanzas en torno de la desaparición de sus seres queridos a raíz del conflicto bélico en el sur”, ver Bubello (2010: 204).

respetando principios morales y ayudando al prójimo. Por otro lado, los espíritus que se presentan en las otras prácticas están aún en el *Error* y requieren de una comprobación de su propia situación, lo que constituye el objeto primordial de cada una de ellas. Este no es un dato menor dado que en el caso de Marta este aspecto implicaba que, como toda víctima inocente –aquí de un aparato de terror sistemático montado por el estado contra la población– (Vezzetti 2002), ella estaba en la buena senda y había muerto por principios que no debían contradecir demasiado los mandamientos del Bien.

De manera contradictoria, la práctica de familiares y amigos se presentaba como un ritual de aflicción (Turner 1997), dado que en ella es más usual el júbilo por el reencuentro con el ser querido que el dolor por una pérdida socialmente sancionada como irrecuperable –aquí, agravada por la condición de desaparición–. Entonces, si bien este caso podía manifestarse como una excepción a la regla por el dolor que había mostrado Blanca, estos rituales, por lo general, proporcionaban –y aún hoy en día lo hacen– las mediaciones para reunir a vivos y muertos; constituyen la membrana porosa entre mundos polares de existencia, entre lo individual y lo colectivo –en esta ocasión, presentando las articulaciones entre el trauma social y el individual–, entre el ser y otras formas de existencia, en suma, entre ontologías posibles.

La práctica de familiares y amigos exhibía el pasaje ritual del sujeto liminal, en este caso Marta, de la situación de desaparición a la de muerte. De este modo, los espacios rituales podían ser escenarios de tramitación –i.e., racionalización– de acontecimientos socialmente traumáticos. En ellos, el terror del estado podía alcanzar, si bien nunca justificación, una explicación y definición de sus actos de intimidación. Así, a su acción capilar sobre el tejido social fomentando miedo y autoritarismo (O'Donnell 1984), los espíritus opusieron la razón. El estado mostraba en estas instancias rituales, y en la misma incorporación del espíritu de Marta, su cara más tenebrosa. Blanca no sólo por su condición de médium fue canal de comunicación con el *más allá*; también fue canal de comunicación del *más acá*, siendo transmisora de sensibilidades traducidas en sufrimientos y críticas hacia un estado que no reparaba en avasallar a los propios habitantes que tenía por cautivos. En este sentido, puede hablarse de una *internalización* de los pánicos sociales que, persistentes en el imaginario social de la época, referían a la fragilidad ciudadana sobre la propia seguridad civil. Al decir de Michael Lambek,

los espíritus individuales [...] son menos manifestaciones de defensas o motivaciones personales que de vínculos y aspectos relacionales [...] hay una compleja dialéctica de externalización e internalización en la cual aspectos negados y desconocidos del self, manifiestos en otros, son apropiados, internalizados y finalmente reclamados. (2002: 207).

Igualmente, el insistente dolor en el pecho expresado por Blanca, producto de las balas de un estado militarizado lanzadas contra sus pobladores, permitía encarnar –y, de alguna forma, imaginar– el sufrimiento de familiares y amigos por alguien que percibían perdida y, muy probablemente, muerta. Lejos de cualquier modalidad de magia (Taussig 1991), el estado ostentaba su más gélida racionalidad en un ensayo de control, disciplina y normalización de sectores que, según advertía, podían presentar núcleos de peligrosidad para su proyecto de nación. Por el contrario, aquellos grupos sociales no reparaban en ensayar estrategias que, fundadas en ciertas ocasiones en lógicas de orden mágico, neutralizaban simbólicamente los mecanismos estatales de ocultamiento de una realidad que ya no era sólo motivo de denuncia por parte de los espíritus. El estado no se presentaba *mágicamente per se*, sino que era escenificado *mágicamente* por los que lo padecían; ello, en un intento de exorcizar los fantasmas de un proceso global de desaparición contrario a todo estado de derecho.

Por otro lado, si bien los mensajes que el espíritu tenía para Blanca y su marido eran siempre íntimos y privados, no perdían un carácter social. Como ella recordaba, en adelante, y luego de esa primera aparición, Marta volvería a presentarse de ahora en más en uniforme militar. La descripción pública de este espíritu con su indumentaria de combate refrescaba en la mente de los presentes una situación social que, por entonces actual y dolorosa, se asociaba con un imaginario de representaciones sobre la juventud, la guerrilla, la muerte y la violencia.³⁸ Asimismo, las charlas informales podían extender los alcances de aquel mensaje privado a través de redes sociales más extensas conectadas por el rumor. En esta forma, el rostro concreto de ese espíritu desaparecido se oponía al rostro abstracto del estado, así como el de la persona concreta de Blanca se oponía al carácter generalizado de ciertos ámbitos de la sociedad argentina que, también, padecían lo que sucedía con ciudadanos que eran objeto cotidiano del asedio estatal.

Conclusión

A diferencia de muchos estudios sobre posesión, este trabajo se concentró más sobre los espíritus poseedores que sobre los posesos. Para ello se reconstruyó y analizó un hecho ritual sobre la base de una narrativa oral. En el intento de analizar las relaciones entre religión y política, focalizamos un ritual particular y, dentro de él, el rol de un género de espíritus que apuntaron a un drama social. Consideramos al ritual, y en especial la posesión, como hito simbólico de representación de lo político. Mostramos así que la religión no fue ajena a la política ni, menos aún, evadió cuestiones candentes para la sociedad. En este

38 Una mirada global sobre la coyuntura histórica que hizo de la extinción del otro una herramienta política por parte de actores estatales y no estatales puede encontrarse en Romero (2007).

sentido, ciertas religiosidades sirvieron como arena de contestación, reflexión e imaginación. Aún en aquellos casos en los que, como la institución espiritista que nos ocupa, se negaran explícitamente a intervenir en ese ámbito o, menos todavía, a emitir proclamas que la ligaran con ella, lo político se tradujo en simbolismos que, bajo gramáticas performativas y rituales específicos, expresaron los intereses por la esfera social y política nacional. En especial, los actores sociales resultaron más susceptibles a los problemas que los afectaron de manera más directa.

La indagación arrojó como resultado el protagonismo del estado y la nación en el proceso ritual de posesión. El primero, al menos para este caso, estuvo lejos de caracterizarse por alguna forma de *magia* romántica de escenificación, tal como fue aseverado para otras situaciones con idénticos rituales –i.e., posesión espiritual–. Más que una cualidad sobrenatural de representación estatal, la posesión expuso la racionalidad autoritaria de un estado represivo. En el período abordado, definido por la irrupción del autoritarismo, algunos de estos rasgos se enfatizaron y deformaron en prejuicio de amplios grupos de la sociedad argentina. Por lo tanto, la única magia presente en relación al estado fue la que exhibieron los sujetos afectados al momento de imaginar y responder –bajo retóricas simbólicas– a las embestidas del primero en su contra. Si bien resultaron evidentes las tensiones entre estos sectores y el estado (Taussig 1997), también es claro que fueron heterogéneas las réplicas frente a la acción de este último.

La posesión ofreció un escenario de teatralización –en el sentido dramático adoptado por Victor Turner (1974)– de aquellas tensiones; hizo visible lo que el estado intentó ocultar. En otras palabras, la nación se manifestó en un espacio marginal que el estado no pudo penetrar; un ámbito donde su panóptico militarizado fue incapaz de supervisar. En todo caso, la nación –y no el estado– se presentó *mágicamente* para mostrar, desde un lugar periférico, las secuelas de un conflicto que la desangró como comunidad moral imaginada. Las presencias, en tanto décticos etéreos de la muerte, expusieron el devenir político de la nación y la responsabilidad del estado en la tragedia. La inclusión de espíritus vinculados a un problema a todas luces doloroso para la sociedad –como el de la desaparición sistemática de personas y la Guerra de las Malvinas– destacó, al menos, cuatro aspectos relevantes.

Primero, política y religión –para denominaciones católicas y no católicas– generaron arenas de confluencia como de confrontación en relación a los dramas de la nación. En este orden, dicho enfrentamiento adoptó la forma de una conflictividad que resultó –más para unos sectores que para otros– en dolor, pánico moral –por la posibilidad latente de la desaparición propia o ajena–, y drama social (Turner 1974, 1997). Por ello, la posesión brindó una atmósfera simbólica de convergencia entre dramas sociales e individuales para poner en acto los antagonismos de la nación a través de la construcción de presencias numinosas de tinte político. Estas últimas cumplieron una triple función simbólica

de evocación, revelación e interpelación (Ricoeur 1999, 1994). Es decir, evocaron un sujeto histórico social concreto distinto de otros posibles (*i.e.*, los desaparecidos por el terrorismo de estado); revelaron las relaciones de esos sujetos con la nación y el estado; y, por último, interpelaron a los actores por su propio lugar en la sociedad y en el drama nacional.

Segundo, los sujetos sociales son sensibles a problemas contemporáneos que los afectan de forma directa, siendo los eventos colectivos –*e.g.*, rituales– susceptibles de operar como portadores de esas inquietudes. En este campo, la posesión ofreció un idioma cultural (Obeyesekere 1977) que, asociado a ciertas prácticas religiosas, no se limitó meramente a comunicar un estado singular. También, y de manera fundamental, permitió la construcción de presencias que, sin bien en este caso puntual aludían a una individualidad, denunciaban indirectamente las circunstancias de una fracción social mayor que era objeto de una persecución selectiva por el estado. Por esta razón, la posesión es siempre un hecho social. Dicho de otra forma, emoción y performance proveyeron el lenguaje a través del cual se escribieron las líneas que contaron el conflicto de la nación, desnudando en ese relato la responsabilidad del estado.

Tercero, la emotividad, omnipresente en el proceso ritual, resaltó la sensibilidad individual y social frente a una pérdida vital concebida como irreparable según los parámetros aceptados respecto de la muerte. La posesión, como espacio liminal alternativo a esos convencionalismos, se ofreció como ámbito periférico de re-producción de presencias materialmente inaprensibles, pero potencialmente re-creables mediante despliegues performativos ritualizados. La participación de la descripción física, performance que se articuló con la del médium poseso, fue parte integral del juego de re-construcción de un *nuevo-viejo-self*, ahora, de orden numinoso por efecto directo de la muerte. En suma, la posesión permitió hacer de una sociabilidad trascendente una inmanente a través de la construcción de presencias espirituales numinosas, aquí, por medio de cuerpos desaparecidos.

Cuarto, aunque no menos importante, resultó significativo el lugar marginal de la actividad ritual. La posesión debe ser considerada no sólo en el contexto de la cultura religiosa global de la sociedad en la que acontece sino, además, en la del grupo o institución en la que se desarrolla. No es un dato menor el hecho de que sucediera en el marco de una forma de religiosidad que ostentara cierto grado de liminalidad en el campo religioso nacional por diversas razones que, como vimos, se expresaban en un estatus jurídico. Por ejemplo, la débil proximidad e historia con el estado nacional; la cantidad de sus adherentes frente a otras denominaciones más numerosas; su reconocimiento y legitimidad social; los segmentos y grupos sociales –en su mayoría bajos y medios-bajos– que aglutinaba; y la extrañeza que suscitaban sus prácticas en la sociedad, aún enlazadas en el imaginario social a un espiritismo a la vieja usanza.

En suma, la posesión –como construcción de presencias numinosas– es un ritual de “múltiples caras” (Goodman 1996). Para determinar cuál de ellas se muestra en un momento y lugar determinados es necesario incorporar cada una de las variables señaladas en el análisis. En este sentido, si bien podemos compartir las observaciones realizadas acerca de que la experiencia del trance vinculada con la posesión “muy frecuentemente se extiende más allá de los requerimientos de una estructura o función” determinada, y de que “nunca o casi nunca puede ser reducida a alguna meta específica de tipo psicológico, sociológico o político” (Motta 1997: 298), existen innegables relaciones estructurales con el contexto de producción. Por esa razón, consideramos necesario ampliar nuestro conocimiento sobre las relaciones entre estado, sociedad y minorías religiosas, campo que todavía permanece como *terra incognita*, en particular, durante la dictadura militar.

Referencias citadas

- Albó, X. 2005. “¡Ofadifá Ofadifá! Un Pentecostés Chiriguano”. En: B. Guerrero Jiménez (comp.), *De Indio a hermano*. Iquique: Ediciones Campvs.
- Beattie, J. 1977. Spirit Mediumship as Theatre. *Royal Anthropological Institute News*. (20): 1-6.
- Bianchi, S. 2004. *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas*. Buenos Aires: Sudamericana.
- _____. 1992. “Los espiritistas argentinos (1880-1910). Religión, ciencia y política”. En: *Ocultismo y espiritismo en la Argentina*. pp. 89-128. Buenos Aires: CEAL.
- Bird-David, N. 1999. “Animism” Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology*. (40).
- Boddy, J. 1994. Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality. *Annual Review of Anthropology*. (23): 407-434.
- _____. 1989. *Wombs and Alien Spirits. Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Bubello, J. 2010. *Historia del Esoterismo en la Argentina. Prácticas, representaciones y persecuciones de curanderos, espiritistas, astrólogos y otros esoteristas*. Buenos Aires: Biblos.
- Brown, P. 1981. *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Crapanzano V. y V. Garrison, 1977. *Case Studies in Spirit Possession*. Nueva York: Wiley.
- Crapanzano, V. 1977. “Introduction”. En: V. Crapanzano y V. Garrison (eds.), *Case Studies in Spirit Possession*. Nueva York: Wiley.
- Carvalho, J. 2000. The Mysticism of Marginal Spirits. *Série Antropologia*, 276. Brasilia.
- Cavarozzi, C. 2002. *Autoritarismo y Democracia 1955-1996*. Buenos Aires: Eudeba.

- Cordeu, E. E. Illia y B. Montevechio, 1994. El duelo y el luto. Etnología y psicología de los idearios de la muerte. *Runa* (21).
- Di Stefano, R. y L. Zanatta. 2000. *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del Siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo-Mondadori.
- Di Risio, M. y A. Irazabal. 2003. "Escuela Científica Basilio". En: F. Forni, F. Mallimaci, y L. Cárdenas (eds.), *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*. Buenos Aires, Biblos, , ps. 111-118;
- Ferrándiz Martín, F. 2002. Espíritus de la violencia. Los 'malandros' en el culto de María Lionza, IX Congrès d' Antropologia FAAEE. Barcelona.
- Firth, R. 1967. Ritual and Drama in Malay Ritual Mediumship. *Comparative Studies in Society and History*. 9 (2): 190-207.
- Foucault, M. 2001. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 1993. *Tecnologías del Yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- _____. 1991. About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth. *Political Theory*. 21 (2).
- Frigerio, A. 1995. Política y drama en el trance de posesión. *Horizontes Antropológicos*. (3): 39-56.
- _____. 1989. Levels of Possession Awareness in Afro-Brazilian Religions *AASC Quarterly*. 5 (2-3): 5-11.
- Frigerio, A. y H. Wynarczyk. 2004. "Cult Controversies and Government Control of New Religious Movements in Argentina, 1985-2001". En: J. Richardson (ed.), *Regulating Religion. Case Studies from Around the Globe*. pp. 107-144. Nueva York: Kluwer Academic- Plenum Publishers.
- García, A. 1991. *La Doctrina de la Seguridad Nacional, 1958-1983*. Buenos Aires, CEAL.
- Giumbelli, E. 1997. Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais. *Revista de Antropologia*. 40 (2): 31-82.
- Goode, E. y N. Ben-Yehuda, 1994. Moral Panics: Culture, Politics, and Social Construction. *Annual Review of Sociology*. (20): 149-171.
- Goodman, F. 1996. Las múltiples caras de las posesiones. *Alteridades*. 6 (12): 101-116;
- Mariño, C. 1963. *El espiritismo en la Argentina*. Buenos Aires: Constancia.
- Mignone, E. 1986. *Iglesia y dictadura. El papel de la iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*. Buenos Aires: Ediciones del Pensamiento Nacional.
- Moreira-Almeida A. et al. 2005. History of "Spiritist madness" in Brazil. *History of Psychiatry*. 16 (1): 5-25.
- Lambek, M. 2002. Fantasy in Practice. Projection and Introjection, or the Witch and the Spirit-Medium. *Social Analysis*. 46 (3).
- _____. 1981. *Human spirits: a cultural account of trance in Mayotte*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, I. 1971. *Ecstatic Religion: an anthropological study of spirit possession and shamanism*. Harmondsworth: Penguin.

- Lida, M. 2005. Iglesia y sociedad porteñas. El proceso de parroquialización de la arquidiócesis de Buenos Aires (1900-1928). *Entrepasados*. 14 (28): 125-141.
- Ludueña, G. A. 2018. Persona, Moralidad y Ethos Religioso en el Espiritismo Argentino, En: P. Wright (ed.), *Periferias sagradas en la modernidad argentina*. pp. 27-55. Buenos Aires: Biblos.
- _____. 2010 'Religious others': explorations on diversity and pluralism in early twentieth-century Argentina, "Open Seminars of the Centre of Latin American Studies". Cambridge.
- _____. 2011. "Popular epistemologies and 'spiritual science' in early twentieth-century Buenos Aires". En: J. Lewis y O. Hammer (eds.), *Handbook of Religion and the Authority of Science*. pp. 609-631. Leiden: Brill.
- _____. 2009. Performance y popularización de una vertiente del espiritismo argentino, *Debates do Ner*. (15): 71-103.
- _____. 2009. "Misiones benedictinas y sociabilidades católicas durante el cambio de siglo en Victoria, Entre Ríos". En: L. Miranda y D. Mauro (eds.), *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina: 1900-1950*. pp. 95-115. Rosario: Prehistoria.
- _____. 2007. "Imagen y Reconstrucción de la Identidad Social en el Espiritismo Argentino". En: J. Follmann y J. Lopes (eds.), *Diversidade religiosa, Imagens e Identidades*. pp. 87-112. Porto Alegre: Armazém.
- _____. 2001. Cosmología y epistemología espiritualista en la Escuela Científica Basilio. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*. (6): 67-77.
- _____. 2001. Dos experiencias místicas de lo numinoso. *Numen. Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*. (6): 87-118.
- Malinowski, B. 1916. Baloma. The Spirits of the Dead in the Trobriand Islands. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. (46): 353-430.
- Mallimaci, F. 1996. Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica. *Revista de Ciencias Sociales*. (4): 181-218.
- Métraux A. y J. Labadie. 1955. Dramatic Elements in Ritual Possession. *Diogenes*. 3 (18): 18-36.
- Obregón, M. 2005. *Entre la Cruz y la Espada. La Iglesia católica durante los primeros años del "Proceso"*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Obeyesekere, G. 1977. The idiom of demonic possession. A case study. *Social Science & Medicine*. (4): 97-111.
- O'Donnell, G. 1984. "Democracia en la Argentina. Micro y macro". En: O. Oszlak (ed.): *Proceso, crisis y transición democrática*. Buenos Aires: CEAL.
- Osiel, M. 2001. Constructing Subversion in Argentina's Dirty War. *Representations*. (75): 119-158.
- Otto, R. 1980. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.

- Ricoeur, P. 1999. *Freud: Una Interpretación de la Cultura*. México: Siglo XXI.
- _____. 1994. *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires: Almagesto.
- Romero, L. A. 2007. "La violencia en la historia argentina reciente: un estado de la cuestión". En: Anne Pérotin-Dumon (dir.), *Historizar el pasado vivo en América Latina*. http://etica.uahurtado.cl/historizarelpasadovivo/es_contenido.php.
- Sluhovsky, M. 2002. "Spirit Possession as Self-Transformative Experience in Late Medieval Catholic Europe". En: D. Shulman y G. Stroumsa (eds.), *Self and Self-Transformation in the History of Religions*. Oxford, Oxford University Press.
- _____. 1996. A Divine Apparition or Demonic Possession? Female Agency and Church Authority in Demonic Possession in Sixteenth-Century France. *Sixteenth Century Journal*. 27 (4): 1039-1055.
- Tadvald, M. 2007. Corpo e possessão na teodicéia racionalista do espiritismo kardecista, "Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião", 9 (Porto Alegre,), ps. 117-139;
- Taussig, M. 1997. *The Magic of the State*. Nueva York: Routledge.
- _____. 1991. "La magia del Estado: María Lionza y Simón Bolívar en la Venezuela Contemporánea". En: M. Gutiérrez Estévez *et al.*, *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. 2. Encuentros interétnicos*. pp. 489-518. México, Siglo XXI.
- Turner, V. 2002. "La antropología del performance". En: I. Geist (comp.), *Antropología del Ritual*. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- _____. 1997. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Madrid: Siglo XXI.
- _____. 1988. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- _____. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press.
- Vezzetti, H. 2002. *Pasado y Presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Von Wangenheim, H. 2009. El discurso sobre el fenómeno de la médium unidad en las religiones afrocubanas. *Revista Colombiana de Antropología*. 45 (1): 169-203.