

**DOSSIER**

**IDEAS DE PUEBLO**

**RELATOS DE FANTASMAS, APARECIDAS Y  
DESAPARECIDAS EN LA NARRATIVA  
FOLKLÓRICA ARGENTINA: UNA ECUACIÓN  
INQUIETANTE**

**GHOSTS APPARITIONS AND DISAPPEARANCES IN THE ARGENTINEAN  
FOLKTALES: A DISRUPTIVE NARRATIVE ISSUE**

**María Inés Palleiro**

**Universidad de Buenos Aires - CONICET**

*Doctora en Filosofía y Letras por la Universidad de Buenos Aires. Laurea Magistrale in Filologia Moderna Università di Bologna. Investigadora Independiente CONICET. Vicepresidente de la International Society for Folk Narrative Research (ISFNR). Ex Profesora titular Universidad Nacional de las Artes. Profesora Seminario “Genética Textual y Crítica Genética” en Universidad de Buenos Aires. Autora de 20 libros, y de más de 150 artículos, capítulos de libros y presentaciones a congresos con referato. Dictó conferencias y cursos en Italia, Portugal, España, Estonia, India, Chile y EEUU.*

Contacto: [marinespalleiro@gmail.com](mailto:marinespalleiro@gmail.com)

ORCID: [0000-0002-6899-4238](https://orcid.org/0000-0002-6899-4238)

DOI: [10.5281/zenodo.10143791](https://doi.org/10.5281/zenodo.10143791)

## RESUMEN

## PALABRAS CLAVE

*Fantasmas*  
*Desaparecidos*  
*Narrativa folklórica*  
*Genética textual*  
*Argentina*

Los relatos de fantasmas fueron catalogados, desde la Encuesta Folklórica de 1921 –primer archivo del Folklore argentino- bajo la categoría “menor” de “supersticiones”. Esta tendencia clasificatoria se mantuvo firme durante la última dictadura militar argentina, al término de la cual comenzaron a ser registrados en colecciones y antologías. Expongo una propuesta de clasificación de estos relatos, a partir de un corpus reunido en torno a la matriz de “La Dama Fantasma”. A partir de los parámetros de tema, composición y estilo utilizados por Bajtín para delimitar géneros de discurso, revisito taxonomías clásicas del relato folklórico, para enriquecer la clasificación temática en “tipos” y “motivos” con elementos compositivos y estilísticos. Con una metodología genética, focalizada en los procesos de construcción textual, considero las matrices folklóricas como dispositivos pretextuales de ficcionalización de casos reales como los de la desaparición de Felicitas Guerrero y Eva Perón, como apariciones fantasmales. Vinculo tales casos con relatos sobre el Sida y con testimonios de apariciones sobrenaturales de desaparecidos durante la última dictadura militar argentina. Destaco, como rasgo distintivo de estos relatos, la interrelación entre las categorías de “ficción”, “historia” y “creencia”, y su ubicación en un espacio liminar, reconstruido con una retórica inquietante.

## ABSTRACT

## KEYWORDS

*Ghosts*  
*Desaparecidos*  
*Folk Narrative*  
*Genetic Criticism*  
*Argentina*

Folk narratives dealing with ghosts have been classified in Argentinian collections, from the first Folkloric Survey of 1921 onwards, under the minor category of “superstitions”. Such classificatory trend remained until the end of the last Argentinian military dictatorship, time in which they began to gain relevance in collections and anthologies. This article proposes an original classification of these narratives with the methodological guidelines of genetic criticism, which emphasizes textualisation processes, using as example versions of “The Lady Ghost”. Using the parameters of theme, composition and style proposed by Bakhtine to define speech genres, classical taxonomies of folk narrative are revisited, to enrich the thematic classification into “types” and “motives” with compositive and stylistic issues, comprised in the concept of “folk matrix”. The folk matrix is characterized as a pretextual device, whose textualizations are used to fictionalize of the tragic history of deceased people such as Felicitas Guerrero and Eva Perón. Such textualisations are compared with urban legends dealing with AIDS and testimonies of supernatural appearances of the desaparecidos - young people disappeared during the last Argentinian military dictatorship-. The axis of this classification is the intertwining between “fiction”, “history” and “belief”, located in liminar spaces, with a disruptive rhetoric.

Fecha de envío: 4/09/2023

Fecha de aceptación: 10/10/2023

### A modo de introducción

Los relatos de fantasmas, que remiten a una zona liminar entre la vida y la muerte, expresan inquietudes de comunidades vivas de las más diversas culturas (Valk, 2006: 31-51). Su sentido se abre a la dimensión ontológica de lo sobrenatural, que atraviesa la frontera de la historia para traspasar los límites de lo conocido a través de la creencia, como modalidad de saber posible que relativiza la categoría de certeza. Tal relativización se debe a que el valor de verdad de un enunciado depende de un posicionamiento subjetivo o de un consenso intersubjetivo (Greimas-Courtés, 1990: 95; Palleiro, 2008b: 13). La construcción retórica de estos relatos tiene como eje la antítesis entre la vida y la Muerte personificada –que se encuentra ya en la Danza de la Muerte medieval– y se distingue por su orientación argumentativa, que incorpora la voz colectiva como autoridad de consenso. La legitimación del discurso mediante la voz colectiva se realiza a través del empleo de verbos de decir, de la mención de testigos y de otros datos contextuales tales como la ubicación espacial y temporal concreta. Todas estas estrategias están orientadas a hacer creíble el discurso. En los relatos que aquí me ocupan, puede advertirse asimismo, en el nivel retórico, una dinámica metonímica de la falta, relativa a un ciclo vital inconcluso en un pasado, que tiene como contrapartida procesos metafóricos de simbolización ubicados en el presente. El formato narrativo funciona como principio de articulación secuencial (Bruner, 2003: 11-58) en mensajes cuyo contenido semántico se relaciona con identidades sociales (Bauman, 1972: 31-41; Palleiro, 2004: 61-65).

En la Argentina, los relatos de fantasmas fueron catalogados, desde la *Encuesta Folklórica* de 1921 –primer archivo del Folklore argentino– en adelante, bajo la categoría “menor” de “supersticiones”, frente a otras especies narrativas de mayor jerarquía como los “cuentos maravillosos”. Esta tendencia clasificatoria se acentuó durante la última dictadura militar argentina, momento en el cual fueron clasificados bajo el rótulo de “leyendas” de jerarquía menor que otras especies del discurso legendario, como la “leyenda etiológica”. Al término de este período, tales relatos, en particular los de jóvenes desaparecidos y mujeres desaparecidas que reaparecen como fantasmas para interpelar a los vivos, comenzaron a hacer su aparición en colecciones y antologías.

Expongo aquí consideraciones sobre modalidades de clasificación, archivo y análisis de esta categoría de relatos, a partir de un *corpus* reunido en torno “La dama fantasma”, que tiene como base el concepto de “matriz genética” (Palleiro, 2004: 61-65; Palleiro, 2018: 27-28). A partir de los parámetros de tema, composición y estilo utilizadas por Mijail Bajtín para delimitar los géneros de discurso (Bajtín, 1999: 248-293), revisito taxonomías clásicas del relato folklórico, para enriquecer la clasificación temática en

“tipos” y “motivos” narrativos, con aspectos de composición y estilo. Propongo así un ordenamiento de los relatos a partir de “matrices folklóricas” –concepto que delimitaré más abajo–. Examino en qué medida tales matrices funcionan como dispositivos de ficcionalización de casos de ocurrencia real, referidos a la desaparición física de jóvenes mujeres que reaparecen como fantasmas. Vinculo tales casos con testimonios de apariciones sobrenaturales de desaparecidos y desaparecidas en centros de detención clandestina de Argentina y Chile, que adquieren un sentido de testimonio o denuncia.

El *corpus* con el que trabajo incluye versiones que entretejen la matriz folklórica con tópicos relacionados con el contagio del SIDA, con feminicidios como el de Felicitas Guerrero de Álzaga, o con la muerte temprana de otros personajes históricos como Eva Perón –cuyo fantasma se aparece en sitios de memoria como la actual Biblioteca Nacional– y testimonios de apariciones fantasmales en centros de detención clandestina de Argentina y Chile. En todas estas versiones, podemos reconocer los motivos temáticos Z143.1, *Death personified*, E 322.3.3.1 *The Vanishing Hitchhiker* y el tipo 332, *Godfather (Godmother) Death* (Thompson, 1955-1958; Uther, 2004: 222-223). A estos núcleos temáticos se unen elementos compositivos como las unidades secuenciales del enfrentamiento del protagonista con la Muerte personificada, y elementos estilísticos como la antítesis entre vida y muerte, y la disgregación metonímica de los cuerpos como resultado de muertes violentas, que tiene a su vez una fuerte carga metafórica. Examino en los relatos la interrelación entre ficción, historia y creencia, y la dinámica entre oralidad, escritura y circuitos mediatizados en la circulación de las matrices como la que me ocupa, que se sitúa en un espacio liminar, reconstruido con una retórica inquietante.

### **Leyendas y matrices folklóricas**

La leyenda es una narración episódica breve, tradicional, con visos de historicidad, ecotipificada –esto es, asociada con contextos espaciales y temporales específicos–; con un contenido semántico que refleja la representación simbólica de experiencias y creencias colectivas, y reafirma valores comunes del grupo en el que circula (Tangherlini, 1990: 385). Esta circulación da lugar a versiones y variantes de matrices folklóricas, cuyas diferencias tienen que ver con la expresión de identidades locales (Palleiro, 2004: 61-65; Palleiro, 2018: 27-28.) Por su carácter “ecotipificado”, los relatos legendarios dan lugar a la construcción de paisajes textuales (Venturoli, 2004: 9-17) propios de cada contexto local.

Los estudios folklóricos identifican unidades temáticas comunes en los relatos de los más diversos tiempos y lugares, capaces de persistir en la

tradicción con relieve propio, que constituyen los ya nombrados “motivos”. Tales motivos pueden combinarse de modo relativamente estable para configurar un “tipo” narrativo (Thompson, 1946: 415). De este modo, motivos como la personificación femenina de la Muerte se recombinan para dar lugar a tipos como “La Muerte por Madrina”, que circula en las más diversas culturas. Los tipos del relato folklórico fueron codificados mediante un sistema de letras y números en un Índice Universal (Arne, 1928), luego revisado (Thompson, 1961) y actualizado (Uther, 2004).<sup>1</sup> También los motivos fueron catalogados en un Índice, y clasificados con un sistema temático similar (Thompson, 1955-1958). La matriz que aquí me ocupa tiene núcleos temáticos comunes con los motivos E 322.3.3.1 *The Vanishing Hitchhiker* y Z143.1, *Death personified*, y con el tipo ATU 332, *Godfather (Godmother) Death*.

Las regularidades temáticas están acompañadas por regularidades del nivel formal y estructural, codificadas por Vladimir Propp en un inventario cerrado de treinta y una “funciones” o acciones comunes a todos los cuentos folklóricos (Propp, 1987:37-74) que los estudios estructuralistas esquematizaron en un modelo actancial de tres instancias: “ruptura”, “pruebas” y “restauración del orden” (Greimas, 1976: 263-338). A las regularidades de tema y composición, se suman las de estilo. Axel Olrik (1992: 129-141 [1909: 1-12]), estudioso de la épica, identificó leyes del estilo folklórico, como las de la contraposición o antítesis y la de repetición de situaciones paralelas. Por su parte, el ya mencionado Bajtín (1999: 248) definió los géneros de discurso como tipos temáticos, compositivos y estilísticos, y especificó asimismo que existen tantos géneros de discurso como situaciones comunicativas.

A partir de estos parámetros, defino la matriz folklórica como una combinación relativamente estable de elementos de tema, composición y estilo comunes a distintas realizaciones narrativas, identificada mediante la comparación intertextual de versiones. Dicha matriz funciona como pretexto de itinerarios narrativos diferentes que se actualizan y transforman en cada nuevo contexto, a través de adiciones, supresiones, sustituciones o desplazamientos<sup>2</sup> de detalles, en recorridos alternativos semejantes a los de un hipertexto virtual (Palleiro, 2004: 61; Palleiro, 2018: 27-28). El formalista

<sup>1</sup> Este índice es designado así con el acrónimo ATU, correspondiente a las iniciales de su primer Palleiro y sus dos revisores.

<sup>2</sup> El geneticista Jean-Louis Lebrave clasifica las correcciones y variantes de manuscritos en operaciones de adición, supresión, sustitución y desplazamiento de elementos de la cadena de discurso. (Lebrave, 1990: 141-162). En mi aproximación al estudio de la obra folklórica desde una perspectiva genética (Palleiro, 1994: 153-173.; Palleiro, 2004; Palleiro, 2018), revisito estos planteos, para considerar las adiciones, supresiones, sustituciones y desplazamientos como operaciones de transformación de las matrices, generadoras de correcciones y variantes semejantes a las identificadas por los geneticistas para los manuscritos de escritor.

Jan Mukařovský llamó la atención sobre la importancia de los “detalles” en apariencia irrelevantes, a los que consideró como unidades semánticas básicas de la obra folklórica, capaces de resignificar por entero su mensaje (Mukařovský, 1977: 180-204). Por su parte, Theodor Nelson (1992: 2-3), desde la teoría informática, definió el hipertexto virtual como un conjunto de bloques textuales heterogéneos, unidos entre sí por nexos o *links* flexibles, con capacidad de unirse en combinaciones virtualmente infinitas libremente elegidas por el usuario de un sistema informático. En la matriz “La dama fantasma”, el motivo temático de una aparición sobrenatural está sujeto a sustituciones de nombre y lugar, a adiciones explicativas sobre cada circunstancia histórica, a supresiones de detalles y a desplazamientos del eje de interés de una versión a otra.

El rasgo temático más saliente de la matriz de “La dama fantasma” es la aparición fantasmal de una figura femenina, que tiene elementos comunes con los tipos y motivos folklóricos arriba mencionados. En su estructura narrativa, la ruptura de la orden corresponde al asesinato de jóvenes mujeres, cuya restauración tiene lugar en un plano sobrenatural. Los rasgos estilísticos dominantes son la contraposición o antítesis entre la vida y la muerte, y la identificación metafórica de la Muerte personificada con una figura femenina, unida a una dinámica metonímica de la desintegración corporal y a una lógica sinecdótica de la compensación de una falta,<sup>3</sup> por medio de la cual el fantasma de una mujer que sufrió una desgracia ayuda a quienes sufren penas de amor. Esta matriz folklórica, presente en versiones de los más variados tiempos y lugares (documentadas en Palleiro, 2018: 43-326), adquiere carnadura en figuras históricas como las de Eva Perón o Felicitas Guerrero, o en personajes como el de una joven mujer portadora del Sida.

### **Los relatos de fantasmas en colecciones y archivos de narrativa folklórica**

Los relatos de fantasmas comenzaron a aparecer en colecciones y archivos de narrativa folklórica argentina, de modo sistemático, luego de la finalización de la última dictadura militar, que duró de 1976 a 1983. En este período, fueron secuestradas 30.000 personas, detenidas en centros clandestinos y luego violadas, asesinadas o arrojadas vivas desde aviones al Río de la Plata, en los llamados “vuelos de la muerte”. A estas personas les fue adjudicado el

---

<sup>3</sup> Conviene recordar que la sinécdoque, como figura retórica que representa la parte por el todo o el todo con la parte, con la que tiene una relación indicial de existencia, y que remite a operaciones cognitivas de fragmentación y desplazamiento de un elemento signifiante por otro (Palleiro, 2008a: 113-118). En esta matriz, la sinécdoque está dada por la fragmentación, ruptura o herida corporal que ocasiona la muerte de la protagonista, restaurada en un plano sobrenatural por sus apariciones fantasmales, con una agencialidad que le permite resolver conflictos amorosos.



*status* de “desaparecidas” ya que, según autoridades militares, no estaban vivas ni muertas (Palleiro, 2013a).

Estos relatos están ya presentes en la citada *Encuesta Folklórica de 1921*, el primer archivo manuscrito de expresiones folklóricas argentinas, reunida a partir de una iniciativa del Ministerio de Educación que convocó a los maestros de las escuelas públicas de todo el país, juntamente con un Instructivo para su aplicación.<sup>4</sup> Tal iniciativa estuvo en sintonía con el pensamiento de Ricardo Rojas, quien, en *La Restauración Nacionalista* (Rojas, 1909), propuso la recolección integral del folklore argentino como parte de un plan educacional orientado a cimentar las bases culturales de un país, fundadas en la tradición hispánica, indígena y criolla, frente a las corrientes migratorias que recibía la Argentina. La *Encuesta* tuvo como base un paradigma del Folklore llamado “coleccionista”, que privilegiaba el registro y colección de materiales por sobre la tarea interpretativa, a partir de la definición de Folklore proporcionada por el acta fundacional de los estudios folklóricos, la Carta del anticuarista inglés William Thoms de 1846 publicada en la revista *Athenaeum*. En dicha Carta, Thoms se refirió al “Folklore” como el conjunto de saberes de los tiempos antiguos que es preciso rescatar del olvido antes de que se pierdan, entre los cuales se contaban los usos, costumbres, prácticas, supersticiones, coplas y proverbios antiguos, ya que podían salvarse aún, mediante dedicación oportuna (Thoms, 1991: 33-36). Tal caracterización extensional del Folklore como saber (*lore*) del pueblo (*folk*) marcó la orientación inicial del Folklore que, a partir de esta acta fundacional, estuvo signada por el rescate de lo antiguo que está a punto de morir, para ponerlo en colecciones y archivos capaces de conservarlo y preservarlo así del olvido. Esta voluntad coleccionista y conservadora, lejos de poner el acento en la vitalidad y permanente actualización del Folklore como expresión espontánea del conjunto de saberes de un grupo que le otorgan su identidad cultural, fue la misma que orientó la modalidad de colección de nuestros primeros archivos del Folklore.

En la Encuesta Folklórica de 1921, los directivos y maestros, encargados de recopilar información entre las familias de sus alumnos y las suyas propias, privilegiaron las voces de personas adultas y muchas veces fueron además ellos mismos, “informantes”.<sup>5</sup> El mencionado Instructivo

<sup>4</sup> El proyecto de la Encuesta Folklórica del Magisterio fue presentado el vocal Dr. Juan Pedro Ramos en 1921 al Consejo Nacional de Educación, del que dependían las llamadas “Escuelas Ley Láinez” que, de acuerdo con esta Ley N° 487, pertenecían a la jurisdicción Nacional y estaban ubicadas en el interior del país. En su conformación material, consta de 3224 legajos, enviados por alrededor de 3250 recolectores (Fernández Latour de Botas, 1981: 120).

<sup>5</sup> Las respuestas, registradas en los mencionados legajos manuscritos –uno por cada escuela– están conservadas en cajas metálicas ordenadas por provincias, en el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, en un archivo que ha sido en la actualidad totalmente digitalizado. El

funcionó entonces como pre-texto,<sup>6</sup> que estableció la modalidad ordenamiento del material para facilitar la tarea de los recolectores. En él, se incluyó una caracterización del Folklore como conjunto de todos los productos culturales que comprenden la intervención creadora o transformadora del hombre, y una de las categorías incluidas en este concepto fue la del “Folklore espiritual”. Dentro de ella, una subcategoría fue a su vez la de las artes (literatura en verso y en prosa), dentro de la cual fueron incluidos los géneros y especies narrativas. Entre estas especies, la que fue considerada el género más importante de la narrativa folklórica fue la de los “cuentos o ficciones”. De acuerdo con los parámetros del Instructivo de la mencionada Encuesta, animada por este paradigma centrado en la recopilación de material, los relatos sobre damas fantasmas fueron considerados como narraciones relacionadas con “lo sobrenatural” y, como tales, clasificados como “supersticiones” o “creencias”, de una categoría menor que otras especies narrativas de mayor importancia, como los cuentos maravillosos, incluidos dentro de los “cuentos o ficciones”.

De esta Encuesta extrajo material la eminente folklorista argentina Susana Chertudi para publicar sus dos *Series de Cuentos folklóricos de la Argentina*, a la que sumó registros de sus propias investigaciones de campo (Chertudi, 1960; Chertudi, 1964). Por su parte, la especialista en dialectología y Folklore y funcionaria del Ministerio de Cultura y Educación, Berta Elena Vidal de Battini, retomó la modalidad de la encuesta para aplicarla al habla regional, en una investigación cuyos legajos se encuentran domiciliados actualmente en el Fondo “Vidal de Battini” (FONVIBA) del Instituto de Investigaciones Lingüísticas y Filológicas “Manuel Alvar” de la Universidad Nacional de San Juan, fundado por el César Quiroga Salcedo.<sup>7</sup> De las encuestas realizadas, Vidal de Battini extrajo material para su monumental obra *Cuentos y leyendas populares de la Argentina* en nueve tomos, con un décimo tomo de edición póstuma (Vidal de Battini, 1980-1984, y 1995). Cabe acotar, sin embargo, como dato curioso, verificado personalmente junto con la lingüista Aída González, que los textos de los cuentos fueron cuidadosamente arrancados de los legajos de las encuestas de Vidal de Battini, aunque no es posible dilucidar las razones de esta falta.

---

Instituto de Literatura Argentina de la Facultad de Filosofía y Letras de Universidad de Buenos Aires, bajo la dirección de Ricardo Rojas, editó un catálogo de la Colección de Folklore, procedente de la Encuesta, en una serie de Cuadernos, separados para cada provincia, que fueron publicados hasta mediados de los años 1930.

<sup>6</sup> En términos de la genética textual, el pre-texto es el texto que precede a una cadena textual de discursos (Grésillon, 1994: 108-109).

<sup>7</sup> El Instituto está actualmente dirigido por Aída González quien, con su equipo de investigación, se encuentra trabajando en la sistematización de este Fondo, como lo muestran publicaciones ya realizadas (González et al., 2010).



En las colecciones de Chertudi y de Vidal de Battini (1980-1984), encontramos algunos relatos de apariciones fantasmales, clasificados como “cuentos” de acuerdo con los tipos narrativos del Índice General de Tipos de Aarne Thompson, bajo los números 326, “*The youth who wanted to learn what fear is*” (“El joven que quería aprender qué es el miedo”) y 332, “*Godfather Death*”. En la Primera Serie de cuentos folklóricos argentinos de Chertudi, el relato número 35, “El padre mezquino”, del “informante” Jesús María Carrizo, remite al tipo de Aarne-Thompson-Uther (ATU) No. 326 (Chertudi, 1960: 89-93). En Vidal de Battini, hay también relatos clasificados como “cuentos” bajo el tipo temático, traducido como “La muerte por madrina”, en el que la Muerte aparece personificada como figura femenina. Así, el volumen IV incluye el citado grupo de relatos, ordenados como 948 a 952, con 5 “versiones y variantes” del tipo ATU 332 (Vidal de Battini, IV, 1983: 643-676). El mismo volumen presenta también un grupo de relatos que alude a la aparición de un fantasma, y que se titula “El muchacho sin miedo” (ATU 326), con relatos ordenados bajo los números 904 a 916, con 13 “versiones” y “variantes” (Vidal de Battini, IV, 1983: 387-453).

Los “cuentos” del grupo “La Muerte por madrina” tienen como eje temático la visita de la Muerte que, bajo la apariencia de una mujer, llega a buscar a un ser humano, quien trata de huir infructuosamente mediante ardides tales como el cambio de apariencia física; mientras que en los cuentos del grupo “El muchacho sin miedo”, el tópico dominante, tanto en Chertudi y como en Vidal de Battini, es la caída de distintas partes de un cuerpo desde un techo, que se transforma luego en aparición fantasmal. La estructura de los relatos de estas colecciones responde a la de las definiciones “clásicas” del cuento folklórico (Pinon, 1965: páginas) que lo caracterizan, en contraposición con la leyenda –que tiene una ubicación espacio-temporal precisa– como la narración de acciones que transcurren en un universo ficticio, sin un lugar ni un tiempo definidos (Thompson, 1946: 8; Pinon, 1965: 4-5; Chertudi, 1978: 7-9). En las versiones registradas en estas colecciones, cuyo ajuste a esta definición “clásica” deja entrever un trabajo de reescritura de quienes compilaron los textos, los narradores presentan a la Muerte como personificación alegórica de una divinidad potente, asociada con el Dios cristiano. Este trabajo de reescritura textual permite a las compiladoras clasificar estos relatos como “cuentos”, mientras que las narraciones que incluyen referencias a aparecidos o aparecidas, clasificadas como “leyendas”, están incluidas, en Vidal de Battini, casi al final del tomo correspondiente, sin la adición de mapas de clasificación por zonas geográficas de la Argentina con la que la compiladora ubica los “cuentos”.<sup>8</sup> Es así como, en las páginas

<sup>8</sup> Para una referencia más detallada a la colección de cuentos y leyendas de la Argentina de Vidal de Battini, ver Palleiro (2020a: 72-73) y Palleiro (2020b: 161-170).

■ finales del tomo VIII, Vidal de Battini incluye relatos “varios” de “Fantasmas y aparecidos”, en 16 versiones (relatos 2323 al 2338), muchos de los cuales tienen las características de una narración etiológica, que explica las causas del nombre de un lugar, como la “Zanja o el Zanjón de la Viuda” (versiones 2323 y 2324, de la provincia de La Rioja, Vidal de Battini, 1984: 857-861) También en el tomo X, se encuentran relatos de esta índole, como el número 3073, “La viuda y el inglés” y el 3090, “La vieja de la higuera y las ánimas” (1995: 553-554 y 571).

En este último tomo de edición póstuma, cuentos y leyendas se encuentran entremezclados, sin una clasificación precisa. Conviene tener en cuenta, de todos modos, que la entera colección se caracteriza por su flexibilidad clasificatoria ya que, en el correr de los volúmenes, disminuye la precisión en el ordenamiento. Asimismo, merece señalarse que los tomos dedicados a las leyendas, que son los VII y VIII, ocupan una extensión cuantitativamente menor con respecto a los “cuentos”, y que los dos últimos tomos, IX (“Cuentos humanos, morales y otros”) y X, (“Cuentos de personajes populares, cuentos acumulativos y encadenados, cuentecillos y chistes, narrativa indígena”) presentan un entrecruzamiento de categorías narrativas. Tanto por su ordenamiento dentro de la colección como por la modalidad de registro textual, resulta evidente que los relatos de aparecidos y aparecidas no reescribibles como “cuentos”, los cuales ubicados en un mundo de ficción al margen de todo posible anclaje histórico, fueron tratados por Vidal de Battini como una categoría narrativa menor dentro del universo del relato folklórico con respecto a los cuentos maravillosos y a los cuentos de animales.

Desde de la caída del último gobierno militar de la Argentina, que comenzó en 1976 con la presidencia de facto de Jorge Videla y finalizó en 1983 con el presidente de facto Leopoldo Galtieri, los relatos sobre fantasmas comenzaron a ganar espacio y a cobrar relevancia en colecciones de narrativa tradicional argentina, junto con tópicos como narrativas OVNI, reencarnaciones y otros temas esotéricos como la comunicación con los muertos. Algunos de estos tópicos fueron también documentados por Valk (2006) como motivos recurrentes en la narrativa tradicional estonia, luego del advenimiento del gobierno democrático de ese país. En el contexto de los cambios políticos y culturales producidos en Argentina y en el mundo, hacia fines de los años ochenta, la cultura *New Age* fue también ganando posiciones y la cultura hispanocatólica, ponderada durante la última dictadura militar argentina, comenzó a compartir el horizonte de creencias en lo sobrenatural con otros modelos cosmovisionales. En este período en el que se sucedieron gobiernos constitucionales, se inició también la construcción del perfil de una Argentina multicultural. Tal perfil coincidió con la mayor cabida de relatos

sobre fantasmas, aparecidos y contactos con lo sobrenatural incluidos en colecciones de narrativa folklórica tales como las de Stella Watson de Herrera (1995) sobre relatos de adolescentes cordobeses, los míos propios (Palleiro, 1992; Palleiro, 2004; Palleiro, 2018, entre otras) centradas en la matriz de “La dama fantasma” y de Patricio Parente, que tuvieron como eje las narrativas sobre OVNI (Parente, 2008: 61-81). También comenzaron a aparecer otras colecciones dirigidas al gran público, como *Mentiras verdaderas* de Jorge Halperín (2000), y *Buenos Aires es leyenda. Mitos urbanos de una ciudad misteriosa* de Guillermo Barrantes y Víctor Coviello (2004), entre otras tantas. Estas últimas se caracterizaron por recrear en clave literaria, con un estilo cercano al registro periodístico, relatos sobre fantasmas, desaparecidos, desaparecidas, y otras “leyendas urbanas” contadas con tono efectista.

A la sazón, en el plano internacional, las “Nuevas Perspectivas del Folklore” comenzaron a desplazar el eje de interés desde el coleccionismo hacia una perspectiva comunicativa, que propusieron una caracterización del texto folklórico como mensaje estéticamente marcado, orientado hacia una audiencia (Bauman, 1974: 290-297). En la Argentina, Martha Blache y su equipo dedicaron su atención al estudio de la leyenda urbana, y el producto de este trabajo cobró la forma de publicación académica (Blache, 1998).

En tal contexto en el que estas expresiones narrativas comenzaron a aparecer en colecciones y archivos y a atraer la atención de lectores y estudiosos, los relatos de fantasmas constituyeron también expresiones simbólicas de las personas desaparecidas durante la dictadura y de las nuevas perspectivas de clasificación y análisis de narrativa folklórica. Tales narraciones, incluidas dentro de la categoría genérica de “leyendas”, se caracterizan por tener un anclaje en la historia, vinculado con amenazas globales como el SIDA, como así también con la historia de personas (en particular, mujeres) de existencia real, muertas en plena posesión de su juventud. Entre estos relatos, se cuentan asimismo expresiones narrativas presentadas como “testimonios” de la aparición sobrenatural de personas desaparecidas. En las secciones siguientes, me centraré en el registro y comentario de relatos de esta índole, algunos de los cuales he considerado ya en trabajos anteriores, revisitados aquí desde la perspectiva de las vinculaciones entre el contexto sociohistórico y las modalidades de archivo.

### **“Bienvenido al club del SIDA”: fantasmas del exogrupo**

Para adentrarme en este recorrido, comenzaré por considerar versiones orales de la matriz de “La dama fantasma”, en uno de sus itinerarios que lleva por título “Bienvenido al club del Sida”. Recogí este conjunto de versiones en la ciudad de Buenos Aires, conjuntamente con mi colega Lilia Ciamberlani, en 1992, en el seno de un diálogo entre estudiantes universitarios de 19 a 25

años. Los jóvenes entrevistados narraron cuatro versiones diferentes, que pueden ser consideradas como transformaciones de la misma matriz, descrita y analizada desde otra perspectiva en trabajos anteriores (Palleiro, 1992: 21-24 y 85-86; Palleiro, 2004: 327-342; Palleiro, 2018: 113-121).

Nando: —Sí, eso se lo contaron a... a mi hermana...<sup>9</sup>

Lilia Ciamberlani: —¡A ver! ¡Contame!

Nando: —Quee... un tipo se fue...

Paula: —Conoció a una mina...

Nando: —Sí, se fue al Brasil, conoció a una mina, se la llevó al hotel, pasó la noche, qué sé yo... A la mañana se levantó, la mina no estaba más, y en eel... en el vidrio del baño... no sé... en el espejo del baño, con un *rouge*, decía: “Bienvenido al club del Sida”, una cosa así...

Entrevistadora: — [...] ¿Cómo era?

Sergio: —Que un tipo fue al Brasil, no sé, a un hotel, no sé... Conoció a una... una chica.

Laura: —Una brasilera... una garota.

Sergio: —Y se fue a una casa... al hotel... No sé adónde fue... Pasó la noche... todo bien... A la mañana se despertó, la mina no estaba más... Fue al baño, y en el espejo decía: “Bienvenido al club del Sida” ... o algo por el estilo, así...

Paula: — Sí... o “al mundo del Sida” ...

María Laura: —O cartelitos, pegados en jeringas, puestos en jeringas, en la arena, eee... en las playas de Europa, también.

Entrevistadora: —¿Y qué dicen?

María Laura: —Lo mismo: “¡Bienvenido al club del Sida!” o algo así.

María Inés Palleiro: — ¡Ah! ¡Ah! (A Paula) —¿Y vos?

Paula: —Yo sabía la misma que él.

Nando (a María): — ¿En dónde?

María: —En Europa, en las playas, en la arena... Vos vas caminando... mirás: ¡Oial... ¡Je!

Entrevistadora (a Paula): —Pero ¿cuál sabías vos? ¿La de Brasil?

Paula: —Sí, exactamente igual que él...

Entrevistadora: —¡Contala! [...]

Paula: —Que un tipo conoció a una... una tipa ¿no? No sé bien cómo fue, dónde la conoció... La llevó al hotel, pasó toda la noche con ella... Y a la mañana siguiente, se despierta... y en el espejo... bueno... La buscó por toda la habitación, la mina no estaba... y en el espejo decía: “¡Bienvenido al club del Sida!”, en *rouge*... (Palleiro, 2018: 113-114)

Los participantes de este diálogo, identificados como Nando, Sergio, Paula y María Laura, organizaron sus versiones alrededor de la frase “Bienvenido al club del Sida” que, con un valor formulístico propio del estilo folklórico,

<sup>9</sup> Los puntos suspensivos indican pausas o vacilaciones en el habla.

condensó distintos aspectos de la significación de los relatos, alrededor del significativo metafórico del Sida.<sup>10</sup> En la confrontación intertextual entre distintas versiones, pueden identificarse las secuencias de "Encuentro" entre un hombre y una mujer en un hotel, la "La Huida" de la mujer, que da lugar a "La Búsqueda" infructuosa de la mujer, seguida del "Hallazgo" del cartel en el espejo y el consecuente "Reconocimiento" de su vínculo con la enfermedad mortal del Sida. El proceso compositivo de las distintas versiones tiene como operaciones fundamentales la sustitución de espacios y objetos, unida a adición, supresión y desplazamiento de detalles en la combinación episódica.<sup>11</sup>

El primer narrador, Nando, ubicó la acción en Brasil, donde tuvo lugar el encuentro íntimo del protagonista con una mujer, seguido por la huida de esta última y por el reconocimiento de su condición de persona asociada con la enfermedad, el contagio y la muerte, a partir del cartel escrito en el espejo. Este cartel resignificó el encuentro erótico de una pareja en un hotel como un encuentro tanático con la amenaza del Sida. En la versión de otra participante, Paula, la referencia a "el club", ámbito de acceso restringido sujeto a reglas convencionales de funcionamiento que remite a la dinámica entre endogrupo y exogrupo, fue sustituida por la de "el mundo del Sida". Este juego se evidencia en las variantes sustitutivas entre "el club" y "el mundo del Sida", vinculadas con la tensión antitética entre un espacio de clausura y un ámbito caracterizado por la amplitud. Esta tensión remite, otra vez, a la amenaza de los modelos cosmovisionales locales, por su apertura a la globalización. Desde esta óptica, los significantes asociados con el Sida condensan significaciones relacionadas con el "mundo" abierto de la libertad sexual y, al mismo tiempo, con el espacio clausurante del "club" de la enfermedad y la muerte.

Así, se intercalaron en el recorrido conversacional las versiones alternativas de Sergio, Paula y María, que introdujeron correcciones y variantes en el recorrido narrativo. Sergio agregó una referencia a la secuencia "La búsqueda" en el baño del hotel, como correlato de la huida de la mujer, mientras que Laura introdujo la calificación del personaje femenino como "una brasilera", "una garota" que subrayó su vínculo con el exogrupo, en una especificación aditiva con respecto a la versión de Sergio, quien solo la

<sup>10</sup> Para una reflexión sobre el SIDA y sus metáforas, ver Sontag (1989: 58-63)

<sup>11</sup> Para un análisis comparativo de los mecanismos sustitutivos entre versiones, en cuya combinación episódica identifiqué, a partir de un corpus más amplio, las secuencias de "Encuentro" entre un hombre y una mujer en un baile u otro ámbito apto para un encuentro erótico, la "Despedida" entre ambos (reemplazada en versiones como las que ahora me ocupan por "La Huida"), "La Búsqueda" de la dirección de la mujer con el consecuente "Hallazgo" de su tumba y su "Reconocimiento" de persona ligada con el ámbito de la muerte (ver Palleiro, 2004: 119-120, y 21; Palleiro, 2018: 44-45).

caracterizó como “una chica”. Sergio realizó un desplazamiento del orden de las secuencias, ya que aludió al contacto íntimo en el hotel antes que al conocimiento mutuo de los personajes, con lo cual focalizó la atención en dicho contacto, causante del contagio. María, por su parte, introdujo la variante sustitutiva de las “jeringas”, como soporte alternativo del letrero en lugar del espejo, y presentó una localización también sustitutiva en el ámbito exogrupal playas europeas. La mención de las “jeringas” formó parte, junto con las referencias al “rouge”, al “cartel” y al “espejo”, de una red de connotaciones semánticas que remite al universo del discurso de la droga, asociado con el ámbito exogrupal. La última versión fue la de Paula, referida al “mundo del Sida”.

La leyenda de este letrero adquirió en todas las versiones, como anticipé, el valor de fórmula mnemotécnica que, con un estilo conativo, invitaba al receptor a ingresar en un mundo tanático. Por su parte, la metáfora del Sida sirvió como recurso constructivo de una retórica de la amenaza del contagio y la muerte, asociada con la promiscuidad sexual, que tuvo como base un mecanismo de sustituciones vinculadas con la ambientación alternativa de la acción en “Brasil” o “las playas de Europa”, espacios asociados con los peligros del exogrupo. Tales sustituciones de detalles dan cuenta de la “vida en variantes” de la tradición oral (Menéndez Pidal, 1973), que es un indicio de la folklorización del relato.

En estos relatos, los recorridos alternativos, generados a partir de un mecanismo de sustituciones, dieron lugar a la intercalación aditiva de detalles, como así también a la supresión de secuencias y al desplazamiento del orden episódico. Todos estos aspectos contribuyeron a la construcción de una retórica apocalíptica centrada en el SIDA, que actuó como representación emblemática de una tensión de opuestos, en la que el universo abierto de la libertad sexual se transformó en un espacio de clausura dominado por la enfermedad y la muerte. El intercambio sexual generador del contagio fue mencionado en las versiones a través de mecanismos de implicatura, sin una referencia explícita a la relación íntima entre los personajes. Esta ausencia de menciones concretas se relaciona con la retórica de lo oculto, que tuvo como eje un juego antitético entre lo erótico de un encuentro vital y lo tanático de la amenaza del SIDA. La alusión al letrero en el espejo llevó implicada una referencia al código de la escritura como instancia de mediación que sustituyó el intercambio conversacional directo de los personajes por una comunicación indirecta y amenazante. La matriz de “La dama fantasma” funcionó, así, como pretexto generador de transformaciones múltiples, en un conjunto de relatos nucleado alrededor de la metáfora del SIDA, que adquirió el valor de un significante metafórico, condensador de conjunto de significaciones vinculadas con el peligro de lo desconocido, el tabú del sexo



promiscuo y la amenaza de la globalización, como así también con el pecado, la enfermedad y la muerte. El ámbito exogrupal fue presentado, a través de un juego metafórico, como una zona fronteriza capaz de actuar como amenaza para quienes transgreden los límites locales. De acuerdo con esta retórica de la amenaza global, el SIDA fue el disparador de un discurso discriminatorio, capaz de responsabilizar del contagio a un exogrupo simbolizado por las "garotas brasileras" o por los veraneantes en las playas europeas. Estas significaciones vinculadas con el contagio, la plaga y el castigo remiten a un discurso apocalíptico, señalado como rasgo distintivo de la narrativa epidemiológica (Briggs, 2001) que da cuenta de la amenaza de las sociedades globalizadas al equilibrio de las comunidades locales, y que tiene como resorte constructivo una lógica sinecdótica que explica un hecho global a partir de sucesos particulares o locales. La dinámica entre lo local y lo global, y entre endogrupo y exogrupo es, en efecto, el núcleo constitutivo de esta retórica de la amenaza, condensado en el significante del SIDA. Esta perspectiva analítica abre una vía fecunda para el estudio de la retórica del contagio en contextos transnacionales, representada en nuestros días por la amenaza del COVID-19, atribuida en sus orígenes a la amenaza de la localidad de la China de Wuhan en el que se originó la enfermedad. Dicha retórica tuvo como base una dinámica tendiente a asociar contextos locales con una amenaza a la salud y la seguridad del mundo entero. Esta lógica de la amenaza global está asociada, tanto en esta como en otras versiones, con teorías conspirativas que atribuyeron el riesgo de contagio tanto del SIDA como del COVID-19 a una conjuración de fuerzas hegemónicas contra la seguridad de comunidades particulares.<sup>12</sup>

Otro aspecto de la red metafórica articulada alrededor del SIDA es el viaje, dado que la causa del conflicto narrativo fue un viaje del protagonista a Brasil. Al igual que el SIDA, el viaje funciona como significante metafórico que, en este caso, remite a significaciones relacionadas con cruces interculturales (Clifford, 1995: 45), asociadas también con la transgresión de las fronteras locales, que da lugar a la exposición del protagonista a las amenazas del exogrupo. Un hilo de esta red metafórica es la mención del espacio del "hotel", que funciona como punto de anclaje del cronotopo del viaje y que remite a un universo de connotaciones de transitoriedad y ruptura, propicio para encuentros fugaces (Clifford, 1995: 45- 47). Es así como, en las versiones, el "hotel" es el lugar donde ocurre el encuentro sexual del protagonista con "una garota brasileña", que personifica a la amenaza del exogrupo, que trae como consecuencia el ingreso a la zona mortal del "club

<sup>12</sup> Para una reflexión sobre la lógica sinecdótica de amenaza de fuerzas hegemónicas contra las comunidades locales, ver Briggs (2001: 1-19)

del SIDA”. Dentro de esta red metafórica, la figura femenina es un nodo fundamental, que oculta una esencia tanática bajo una apariencia erótica. Desde los estudios de género, esta modalidad de presentación de la figura femenina puede considerarse como una disyunción deconstructiva del carácter erótico del acto sexual (Cardigos, 1998: 61), que remite a representaciones alegóricas de raíces medievales, como la Danza de la Muerte. Desde esta óptica, la metáfora del SIDA, que puede considerarse como una versión contemporánea de la peste del Medioevo (Sontag, 1989: 58-63), resignificada en nuestros días con la amenaza del COVID-19.<sup>13</sup>

También el espejo forma parte de esta red de asociaciones metafóricas vinculadas con la enfermedad y la muerte, en la medida en que duplica en imágenes las características de un objeto. En virtud de la posibilidad de duplicar imágenes, el espejo se vincula con el mitema – unidad constitutiva del mito– del doble, relacionado con el campo semántico de la muerte. Este vínculo del doble con la muerte tiene sus raíces en las más antiguas culturas, y se encuentra por ejemplo en la figura del Kah de la mitología egipcia, que representa el doble de una persona muerta, que se libera al final de su vida en un desdoblamiento entre cuerpo y espíritu. Algunos de los aspectos contenidos en estos relatos están vinculados también con la concepción lacaniana del “estadio del espejo”, que remite a la fase de la construcción de la personalidad correspondiente la integración de la imagen del “yo” reflejada en el espejo, cuya contrapartida es la conciencia de la desintegración. En estas versiones, el letrero en el espejo funcionó como soporte de un mensaje que anunciaba el ingreso a la zona mortal del SIDA, como representación metafórica de la desintegración.

Tal construcción retórica tiene una orientación argumentativa, relacionada con el control de conductas sociales y con la prevención acerca del peligro de encuentros de sexo ocasional en ámbitos desconocidos. La elaboración discursiva de este conjunto de versiones, articuladas alrededor de condensaciones metafóricas, fragmentaciones y desplazamientos metonímicos, como así también personificaciones vinculadas con representaciones alegóricas, apuntó a la construcción estigmatizante de la figura del extranjero, condensada alrededor del significante metafórico de la mujer, como personificación de una amenaza portadora de plagas y pestes globales orientadas a atentar contra la seguridad de las tradiciones locales.

Este itinerario de la matriz, articulado alrededor del tópico del SIDA como eje temático que da lugar a transformaciones de composición y estilo, está presente también en recreaciones periodísticas y literarias como las que consideraré a continuación.

<sup>13</sup> Para un acercamiento analítico a expresiones narrativas de esta matriz vinculadas con el COVID-19, ver Palleiro (2021: 47-60).

### La matriz en archivos y colecciones contemporáneas de folklore urbano: textualización escritural

Los relatos de fantasmas que, según anticipé, comenzaron a ser registrados luego del advenimiento de la democracia, no ingresaron solo en colecciones de Folklore sino también en antologías dirigidas al gran público, bajo la forma de recreaciones periodísticas o literarias. Tal es el caso de la recopilación de folklore urbano del periodista Jorge Halperín, *Mentiras verdaderas. 100 historias de horror, lujuria y sexo que alimentan la mitología urbana de los argentinos* (2000). La obra recrea en un formato escritural distintas matrices folklóricas con un estilo efectista que se advierte ya desde el título de la obra. Uno de los relatos, que corresponde a la matriz que nos ocupa, fue titulada “Historias de aparecidas”.<sup>14</sup> Se trata de una recreación escritural, redactada con concisión propia del estilo periodístico, que reelabora la oralidad con una prosa cercana al estilo literario. El título de la obra recurre al oxímoron de las “mentiras verdaderas” que remite al terreno de la verosimilitud y la creencia, como una expresión modal de la certeza en la que el valor de verdad de un enunciado depende de un consenso colectivo (Greimas-Courtés, 1990: 95).

El texto de la versión, narrada en primera persona, es el siguiente:

Lo que paso a relatar pudo haber ocurrido en un pub de Londres, en un animado barcito de Río de Janeiro o en un concurrido boliche de la avenida del Libertador, en Buenos Aires. Un hombre conoce a una mujer, la invita a tomar un trago, y ya sea por obra del deseo, la música o los fantasmas del alcohol, se establece de inmediato entre los dos una atracción irresistible. Unas horas después están desnudos en la cama de un hotel de paso, haciendo el amor como corresponde. Las horas pasan veloces e intensas. Un poco abombado todavía por la noche vertiginosa que acaba de vivir, el hombre despierta a la mañana y descubre extrañado que está solo. No hay señal alguna de su fogosa compañera, como no sea la tibieza que permanece junto a él en el colchón. No entiende lo que pasa. Se levanta amorosamente, va al baño, descubre en el espejo una inscripción trazada torpemente con *rouge* que lo llena de espanto: “Bienvenido al club del SIDA” (Halperín, 2000: 34)

Ya desde el título de la versión, se advierte un trabajo de elaboración poética centrado en el juego de equivalencias fónicas (Jakobson, 1964), que recurre a la paronomasia aparecidas/aparecidas. Este recurso retórico establece a su vez una equivalencia semántica entre la metáfora del SIDA y el ingreso en una esfera mortuoria, abierta a las apariciones ultraterrenas. La calificación

<sup>14</sup> Los primeros trabajos de la autora de este artículo que incluyen versiones orales sobre el SIDA, acompañados por un comentario analítico que incluye algunas observaciones similares a las de Halperín, datan de 1992, fecha anterior a la obra de esta autora.

metanarrativa del relato como “historia” muestra la tensión entre las categorías de “ficción”, “historia” y “creencia” (Palleiro, 1992; 2016), que remiten, respectivamente, al dominio semántico de lo fictivo, al orden de los sucesos efectivamente ocurridos, y a una aceptación convencional del valor de verdad de un discurso.

Al igual que las versiones orales, el texto escrito presenta la secuencia inicial de “El encuentro” entre un hombre y una mujer con las características de un contacto íntimo, seguida de “La huida” del personaje femenino, “La búsqueda” en el espacio cerrado de un hotel, “El hallazgo” del cartel en el espejo del baño, y “El reconocimiento” de la esencia tanática, enmascarada en el encuentro erótico. Se reitera aquí la variante sustitutiva entre el “club” y el “mundo del SIDA” que es un indicio de folklorización del relato, y que opera como signifiante que remite a la antítesis entre clausura y apertura, y entre lo erótico y lo tanático. Las ideas de vértigo y velocidad aludidas en la referencia a las “horas veloces e intensas” conforman uno de los ejes de este texto efectista, encaminado a captar el interés de un lector masivo, con el que el narrador intenta crear, al igual que en el relato folklórico, mecanismos de identificación por medio de recursos conativos como la interrogación retórica (“¿Quién no oyó alguna vez una historia similar...?”). El foco de la acción está sintetizado en la fórmula recurrente “Bienvenido al club del SIDA”, señalada como eje de las versiones orales en las que también, como aquí, tenía un valor mnemotécnico, cercano en este caso al estilo publicitario. El texto presenta distintas ubicaciones sustitutivas de la acción, algunas de las cuales habían sido mencionadas en las versiones orales arriba consideradas. Tal dinámica de localizaciones opcionales en “Londres”, “Río de Janeiro” o “Buenos Aires” subraya la dimensión de narrativa transnacional de este relato, con una estructura de itinerarios múltiples, similar a la de un hipertexto virtual. (Palleiro, 1996: 25-35; Palleiro, 2004: 61-65; Palleiro, 2018: 27-28). La mención de tales localizaciones sustitutas constituye una reflexión metanarrativa, en la que la referencia a lo que “pudo haber ocurrido” en distintos ámbitos remite a la construcción ficcional de mundos posibles, concebibles, compatibles y accesibles desde la experiencia real (Palleiro, 2008a: 50-54). Tal reflexión pone al descubierto asimismo un trabajo de reescritura literaria tendiente a borrar las operaciones de contextualización unívoca de cada versión oral, para resumir las distintas variantes en un texto-modelo, características del discurso folklórico. Es así como el mismo Halperín, siempre en el plano metanarrativo, autoriza su investigación periodística con la referencia a la obra del folklorista norteamericano Jan Brunvand (Brunvand, 1983 [1981]), a quien atribuye la creación de un “relato modelo [que] nació inicialmente en los Estados Unidos”, de orígenes difusos, conocido inicialmente como la historia de “AIDS Mary”. (Halperín, 2000:

37). Hace referencia asimismo a las infinitas posibilidades de transformación de cada matriz folklórica (“A mí me lo contó mi hijo [...] pero a él se lo contaron otros [...] a través de infinitas versiones”). Tales transformaciones tienen lugar en distintos canales y códigos, que van desde la oralidad a la escritura, y hasta los circuitos virtuales de Internet.<sup>15</sup>

La “mitología urbana” aludida en el subtítulo del libro tiende a destacar el carácter de construcción simbólica de estas “historias” que recrean de modo ficcional, a través de un trabajo de construcción poética, aspectos fundantes de la cultura de un grupo urbano, entre los que se cuentan la relación con la enfermedad y la muerte, los vínculos con el exogrupo, y las prácticas sexuales de una comunidad, presentadas como posibles amenazas para la salud colectiva. Como acertadamente afirmó el arriba citado Valk, estos relatos vinculados con los fantasmas de la muerte expresan conflictos de las sociedades vivas vinculados con su historia, entre los cuales se encuentran la problemática del feminicidio y, en la Argentina, la de los desaparecidos y desaparecidas durante la última dictadura militar argentina.

### **Felicitas Guerrero y su fantasma: historia, leyenda y feminicidio**

También se sitúan en un terreno fronterizo entre la historia y la leyenda los relatos que aluden a la aparición fantasmal de Felicitas Guerrero, muerta trágicamente en plena juventud, en el siglo XIX. Mientras que en los relatos sobre el SIDA el anclaje en el contexto histórico es la referencia a esta enfermedad, y la articulación retórica gira alrededor del contagio, los relatos sobre Felicitas tienen como anclaje la historia real del que fue considerado como el primer feminicidio conocido en el seno de la aristocracia argentina.

Para dar cuenta del entramado entre historia y leyenda en relatos en los que está presente la matriz folklórica, conviene considerar algunos datos biográficos de la protagonista. La joven argentina Felicitas Guerrero (1846-1872) fue obligada por su padre, un próspero inmigrante español, a casarse muy joven con el aristócrata porteño Martín de Álzaga, mayor de cincuenta años. Aunque tenía un joven pretendiente, Enrique Ocampo, se sometió al mandato familiar, contrajo matrimonio y tuvo un hijo, Félix de Álzaga, que murió a los seis años en una epidemia de fiebre amarilla. Quedó nuevamente embarazada, pero su bebé nació muerto. Agobiado por tantas desgracias, su esposo Martín de Álzaga falleció al poco tiempo. Felicitas se trasladó entonces desde su residencia en el barrio porteño de Barracas a su casa de campo, en cuyas cercanías conoció al joven Samuel Sáenz Valiente, de quien se enamoró. Su compromiso iba a ser anunciado el 29 de enero de 1872, pero ese día se presentó Enrique Ocampo en su residencia antes de la fiesta de

<sup>15</sup> Para una referencia a la circulación de esta matriz en Internet, ver Palleiro, (2004: 191-194) y Palleiro (2018: 225-232).

compromiso. Pidió hablar con ella a solas, y en este encuentro hirió mortalmente a Felicitas de un disparo, y luego se quitó la vida. Felicitas murió luego de una breve agonía y fue sepultada, al igual que su asesino, en el cementerio de la Recoleta. Para preservar su memoria, su familia hizo construir la iglesia de Santa Felicitas –mártir romana del siglo II–. En su interior, la familia hizo colocar una estatua que representa a Felicitas en una actitud maternal protectora, llevando de la mano a su hijo Félix. Esta historia trágica de una joven muerta, al igual que las jóvenes desaparecidas durante la última dictadura militar argentina, en la plenitud de su vida, dio lugar a la leyenda de su aparición fantasmal.

Varias versiones orales que circulan en torno a este personaje, y que recurren a la matriz folklórica de “La dama fantasma” como dispositivo de ficcionalización, fueron analizados en trabajos anteriores (Palleiro, 2012: 291–321; Palleiro, 2013b; Palleiro, 2018; Palleiro y Fantoni, 2021: 143-166; Palleiro y Peltzer, 2021; Palleiro, en prensa). De todas ellas, revisito aquí una de Julia Torres Peltzer, joven platense menor de 25 años, presentada bajo la forma de un testimonio, que introduce el tópico de la denuncia. El texto de la versión, registrada en un encuentro virtual vía *Zoom* el 13 de noviembre de 2020, es el siguiente:

La experiencia que yo tuve con Felicitas fueron [*sic*] tres veces [...] La primera fue cuando yo fui con el colegio al Cementerio de la Recoleta [...] estaba cerca de la tumba de ella [...] veo una mujer caminando [...] con un vestido blanco, pero no tipo de dama antigua, no, sino un vestido blanco recto, tipo tubo, y el pelo suelto [...] Después, la segunda [...] en el pasillo de mi casa [...] y venía el mismo vestido, el mismo pelo, todo [...] 15- 20 días después [...] La tercera [...] fue la semana pasada [...] yo estoy soñando [...] veo la figura [...] de un vestido blanco [...] y de un pelo tipo castaño, tirando al rojo y como con un peinado recogido, como el que tengo yo ahora, y pelo largo. Y me desperté [...] la sensación que me da es que no me está queriendo proteger [...] a mí me da la sensación de que necesita que se haga [...] justicia [...] Fue un femicidio, y cuando vos vas a Recoleta [...] te lo cuentan como una leyenda [...] pero no como que fue una persona actual [...] que la mataron [...] la flaca, para mí, está como cansada [...] de que la tomen como una pobre mujer [...] La sensación que a mí me da de ella es que en paz, descansado, no está, y que quiere que se sepa lo que en verdad pasó [...] Entonces lo que yo interpreto, y lo que siento que me quiere transmitir ella es que ¡La mataron! No es que fue un crimen pasional. Era un chabón que quería estar con ella, y como ella no quería, la mató [...] Es como que, para mí, da su bendición [...] para que [...] se plasme como un hecho histórico [mientras que] ellos [los guías del Cementerio] lo plasman como un rito.



Esta versión, presentada como narrativa de experiencia personal, calificó la muerte de Felicitas como un feminicidio, diferente del crimen pasional. La voz narrativa toma distancia de la leyenda narrada como un discurso ficcional con fines turísticos por los guías del Cementerio de la Recoleta, para afirmar la existencia real del fantasma, en términos de creencia, que lleva a la narradora a poner énfasis en la necesidad de hacer justicia a partir de una actualización del hecho pasado del crimen, desde un presente que lo resignifica como feminicidio. La narradora refirió así tres encuentros con el fantasma: el primero, en una visita guiada al cementerio de la Recoleta, cuando ella era aún adolescente; el segundo, a los pocos días de esa visita, en su propia casa; y el tercero, en una dimensión onírica, en un momento cercano al tiempo de enunciación.

En cuanto a la matriz folklórica, la trama se limita a las secuencias de “El encuentro” con Felicitas y de “El reconocimiento” de su condición de fantasma que denuncia. En el lapso transcurrido entre las dos primeras visitas y la tercera, la problemática del feminicidio comenzó a cobrar visibilidad en la Argentina y en el mundo, lo cual dio pie a una interpretación del tercer encuentro, situado en una dimensión onírica, en clave de denuncia. La narradora conectó el fantasma con la realidad de nuestros días, al presentar su atuendo y su peinado como el de una “persona actual”. Es a partir de dicha interpretación que efectuó una distinción entre leyenda y rito, asociados, respectivamente, con un pasado teñido de ficción, y con un hecho histórico al que relaciona con un reclamo real de justicia, vinculado con el presente. Subrayó la agencialidad del fantasma, e hizo referencia a mecanismos de identificación con él, a través de comparaciones, que la llevaron a describirlo con “un pelo [...] y con un peinado [...] como el que tengo yo ahora”. Así, la narradora relacionó la aparición del fantasma con la posibilidad de revelación de una versión oculta, que no solo enfatiza la violencia del crimen sino también el encubrimiento de su carácter de feminicidio. La descripción del atuendo actualizó el estereotipo del vestido blanco, propio de la matriz de “La dama fantasma” (Palleiro, 2018: 43-90), para acercarlo al mundo de hoy, al referirse a un “vestido blanco recto [...] tipo tubo”. Detalles como este minimizaron la brecha entre pasado y el presente, y acercaron la figura de Felicitas a nuestros días. La narradora se apartó asimismo del estereotipo de la consideración de Felicitas como mujer protectora, plasmada en su estatua erigida dentro de la iglesia, y reivindicó la necesidad de denuncia. Destacó de ese modo con énfasis que no se trata de una figura protectora – al afirmar que “no me está queriendo proteger”– sino de alguien que necesita que “se haga justicia” para que pueda descansar en paz. La interpretación de la visita onírica enfatizó así la agencialidad del fantasma y su poder de

denuncia, presente también en los relatos de fantasmas de desaparecidos y desaparecidas durante la última dictadura militar argentina.

Al igual que otros relatos, tanto la historia como la leyenda de Felicitas tuvieron su entrada en colecciones y archivos después de la última dictadura militar argentina, desde el film *Felicitas* de 2009, dirigido por Teresa Costantini, y protagonizado por Sabrina Garciarena y Gonzalo Heredia,<sup>16</sup> hasta la “novela histórica” de Ana María Cabrera titulada *Felicitas Guerrero*.<sup>17</sup> El interés por esta figura creció, en efecto, como destacó en trabajos anteriores,<sup>18</sup> a partir de las reivindicaciones feministas del “Ni una menos” y de los reclamos por violencia de género.

El de Felicitas es, ciertamente, un claro ejemplo del entramado de la matriz de “La dama fantasma” con la trayectoria vital de personajes de existencia histórica, entre los cuales se cuenta también Eva Perón, de quien me ocuparé en la sección siguiente.

### **Eva Perón: un fantasma teñido de memoria**

Uno de los relatos de fantasmas que comenzó a circular en el edificio de la Biblioteca Nacional “Mariano Moreno” de Buenos Aires, inaugurada en 1992 en el predio ocupado por el que antes fuera el palacio Unzué, es el de la aparición del fantasma de Eva Perón (1919-1952), ex primera dama de la Argentina en tiempos del presidente Juan Perón, fallecida en ese lugar, que fue su última residencia.

Versiones orales de este relato han sido analizadas ya en trabajos anteriores (Palleiro, en prensa). En esta contribución centrada en la incorporación de estos relatos en colecciones y otros soportes textuales, me ocuparé de una versión registrada en la prensa escrita, que da cuenta del ingreso de leyendas de fantasmas en circuitos de comunicación masiva.<sup>19</sup>

Como las demás protagonistas de los relatos que componen esta matriz, Eva Perón falleció en el pináculo de su carrera política, víctima de un cáncer de útero. Los relatos de su aparición fantasmal incluyen alusiones a testigos

<sup>16</sup> Para un análisis de esta versión filmica, que menciona la matriz folklórica solo de manera tangencial, centrándose en el tinte melodramático de la historia, ver Palleiro (2018: 272-274)

<sup>17</sup> La misma autora llegó inclusive a ser directora de la editorial titulada “Ediciones Felicitas”, de relativo impacto en el mercado editorial y se presentó a sí misma como “especializada en novela histórica y violencia de género”. (<https://www.instagram.com/ediciones.felicitas/?hl=es>) Agradezco el aporte de este dato a la gentileza de Camila Catarulla.

<sup>18</sup> Para un análisis de la vinculación de las textualizaciones de la historia y leyenda de Felicitas en relación con la violencia de género, ver Palleiro y Fantoni (2021: 143-166); Palleiro y Peltzer (2021), Palleiro (en prensa).

<sup>19</sup> Para una profundización del análisis de versiones orales referidas al fantasma de Eva Perón, que incluye referencias a un culto popular, ver Palleiro y Fantoni (2020: 369-396) y Palleiro (en prensa).

oculares que la han visto atravesar, tanto en el pasado como en tiempos recientes, los sótanos y pasillos de la actual Biblioteca Nacional.

Uno de los registros de esta matriz se encuentra en el artículo periodístico “El fantasma de Evita cobra vida en las entrañas de la Biblioteca Nacional” de Sebastián Aranguren, publicado en el *Diario popular* de Buenos Aires en 2017. El texto, acompañado por el soporte icónico del rostro de Eva superpuesto con la fotografía de una sala de lectura de la Biblioteca Nacional, explica que “en el lugar físico que ocupa la Biblioteca Nacional se levantaba el Palacio Unzué, la residencia que compartieron Juan y Eva Perón, quien murió [...] por un cáncer [...] en [...] esa mansión el 26 de julio de 1952” (Aranguren, 2017). Tal explicación vincula la aparición fantasmal con este sitio que custodia la memoria cultural argentina. La versión escrita registra la aparición fantasmal de este personaje cuyo nombre, asociado al de su esposo el presidente Juan Domingo Perón, fue proscripto en tiempos de la última dictadura militar argentina. La nota periodística limita el relato de la aparición de Eva Perón –al igual que el relato oral sobre Felicitas– a la secuencia de “El encuentro” con el fantasma, y califica su aparición como “inexplicable”. Tal calificación ubica la acción en una zona liminar entre realidad y ficción, propia de la creencia.

Del mismo modo que Felicitas, quien ocupó una posición destacada en la alta sociedad de su época, también Eva Perón tuvo un lugar prominente, en su caso, como primera dama erigida defensora de derechos de la mujer tales como el sufragio femenino, y como sostenedora de reivindicaciones sociales que la convirtieron, según destaca la nota periodística, en “Abanderada de los Humildes”. Tal designación constituye una construcción metafórica que, al igual que Felicitas, suscita procesos de identificación colectiva vinculados con su condición femenina, y convierte a ambas figuras en emblemas metafóricos, con una dimensión significante que condensa significados vinculados con el sufrimiento y la retribución compensatoria. Así como Eva Perón, nacida como hija ilegítima en un hogar de escasos recursos, se erigió en “Abanderada de los Humildes” por un mecanismo compensatorio; también Felicitas, víctima de una relación amorosa no legitimada por la sociedad de su época, se erigió en símbolo identificador de jóvenes mujeres que recurren a su ayuda para resolver conflictos amorosos, a partir de acciones rituales.<sup>20</sup>

Estos relatos de estas apariciones fantasmales expresan o denuncian conflictos sociales, mediante el entramado de casos de ocurrencia real con matrices folklóricas que las convierten en “mentiras verdaderas”, que fueron incorporadas de modo sistemático en colecciones, archivos, en la prensa

<sup>20</sup> Para referencia a rituales compensatorios vinculados con la ayuda de Felicitas a jóvenes mujeres que sufren por conflictos amorosos, ver Palleiro (2018: 260-273).

periódica y en otros medios de comunicación, una vez finalizada la última dictadura militar argentina. Tal difusión contribuye a que estas historias circulen libremente en nuestros días, de forma oral, escrita y en circuitos virtuales, con el soporte de las tecnologías comunicacionales.<sup>21</sup>

### **Fantasmas y desaparecidas durante la última dictadura militar latinoamericana**

Los relatos de fantasmas anclados en sitios en donde se ejerció la represión durante la última dictadura militar argentina pueden ser considerados como formas de simbolización que se manifiestan, espantan, denuncian e interpelan a la sociedad en relación con el dolor y la irregularidad de la desaparición de los cuerpos. En particular, esta denuncia es ejercida por los fantasmas de mujeres que, con sus gritos, reflejan conflictos de género relacionados con el ataque al cuerpo (Tello Weiss, 2016: 39-49). Es así como Mariana Tello Weiss refiere que “Entre los estudiantes de la ESMA<sup>22</sup> en Buenos Aires, se habla de la aparición de una mujer que viste un camisón con manchas de sangre que [...] atraviesa las paredes y desaparece”. Esta aparición, narrada por Andrés Centrone, trabajador del Espacio de Memoria, ex Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA), en 2013, refiere que: “En una de las garitas del fondo un estudiante que estaba de guardia se suicidó [...] Un compañero de él me dijo que estaba mal porque veía a la mujer de blanco y que no lo soportaba más”. (Tello Weiss, 2016: 37). A partir de este y otros testimonios, esta investigadora concluye que los fantasmas son formas de denunciar problemas sociales que operan como dispositivos articuladores de memorias, que expresan una relación con lo indecible en la vida cotidiana.

Cabe recordar al respecto las observaciones de Rosa Grillo (2022) quien, al referirse a situaciones como las de los desaparecidos, advierte que el “realismo mágico” de la narrativa ficcional latinoamericana se transforma en el discurso testimonial en un “realismo trágico” en el que la realidad supera los límites de la ficción. Este punto de inflexión abre el camino al ingreso en el discurso de matrices folklóricas, que se entrelazan con la historia, en una zona limítrofe entre la ficción y la realidad, entre la vida y la muerte.

Testimonios similares vinculados con relatos de fantasmas de desaparecidos durante la última dictadura militar chilena fueron analizados por José Santos Herceg y María Carolina Pizarro, quienes sostienen que los cuentos de fantasmas sirven de escenario público de la memoria social (Santos Herceg y Pizarro, 2020: 315). Estos investigadores sostienen que, en el imaginario popular, los lugares en los que tuvieron lugar encarcelamientos,

<sup>21</sup> Para una referencia a la difusión de estos relatos que entretengan la trayectoria biográfica de mujeres de existencia histórica con la leyenda de “La dama fantasma” en circuitos virtuales, ver Palleiro (2004, 2018).

<sup>22</sup> La sigla se refiere a la Escuela de Mecánica de la Armada.

torturas y desaparición de personas permanecen habitados por presencias sobrenaturales. A partir de esta premisa, Santos Herecegidea y Pizarro analizaron “casos” ocurridos en el ex centro de detención y tortura “Cuatro Álamos”, que pasó a ser, en 1991, un Centro de Orientación y Derivación del Servicio Nacional de Menores de Chile (Sename), denominado “El Arrayán”. Consignaron en particular el testimonio de una educadora, publicado en el diario *La Nación* del año 2005, quien refirió una experiencia calificada como “pavorosa”, parafraseada por los investigadores de la siguiente manera:

Una noche, mientras los niños dormían, ella y un compañero de trabajo escribían informes. Según cuenta, en el patio no había nadie; sin embargo, ambos escucharon ruidos: la puerta de la enfermería se cerró con violencia. Mi compañero dijo: “Esta noche va a estar dura”. Bajamos la música y nos dio miedo levantarnos a ver qué pasaba. [...] de pronto las sillas ubicadas en el patio eran arrastradas de un lado a otro, rechinando contra el piso [...]. Los niños comenzaron a gritar. Nos pedían que paráramos de hacer ruido. Pero afuera no había nada. Todo estaba descorrido, pero no se veía un alma (*La Nación*, 2005, cit. Por Hereceg y Pizarro, 2020: 322).

En el mismo documento citado por ambos investigadores –que tuve la oportunidad de consultar por primera vez con anterioridad al estudio realizado por ellos– se encuentra también otro testimonio referido a presencias sobrenaturales en ese mismo centro de detención. El texto de este segundo testimonio, no analizado por Santos Hereceg y Pizarro, da cuenta no solo de la presencia de ruidos extraños como los arriba mencionados, sino también de “aparecidos”:

Ver desde afuera la parte del hogar para menores [...] una fotografía de lo que era el centro de prisioneros políticos. Los pasillos oscuros, largos [...] están idénticos [...] Una antigua funcionaria del centro dice estar segura de que, producto de los maltratos durante la detención, gente murió en la casa número tres [...] su convicción se basa en que ése es el lugar donde ve más imágenes [...] “Están colgados de las murallas, esposados de las manos y con los pies descalzos, con rostros de sufrimiento. De vez en cuando se aparecen”, explica. También es común entre los funcionarios la imagen de un hombre que camina por los techos. “Siempre se le ve asustado, con el rostro lleno de angustia, como si estuviera escapando de alguien”, explica otro. En general, los adultos coinciden en que, en muchos casos, el ambiente [...] ni siquiera es de miedo, sino de pesar (*La Nación*, 28 de agosto de 2005)

Puede advertirse en estos testimonios, en efecto, la presencia de ruidos y movimientos, como los de “sillas rechinando contra el piso” y la de figuras que “se aparecen” con gestos, posturas y actitudes similares a las que deben

haber tenido en vida los presos políticos “esposados de las manos y con los pies descalzos”, con cara de sufrimiento y en actitud de escapar de alguien. Ruidos y apariciones son formas de traer el pasado hacia el presente como forma de testimonio y denuncia, que mantiene viva la memoria de quienes fueron cruel e injustamente exterminados con violencia en centros clandestinos y que provocan, fundamentalmente, reacciones “de pesar”.

En todos estos testimonios, cobra especial relevancia el anclaje en un ámbito espacial específico y reconocible, relacionado con centros de detención clandestina en los que tuvieron lugar torturas, mutilaciones, violaciones y asesinatos, resignificados, en el caso de la ex ESMA, como espacios de memoria, y en el centro chileno, como un centro de servicio nacional de menores, en el que se conserva vivo el recuerdo de los horrores cometidos. La mención de los cuerpos mutilados se sitúa en el mismo orden de la metonimia y la desintegración corporal advertido en los relatos sobre el SIDA, y en distintas versiones sobre el fantasma de la joven Felicitas, asesinada en pleno florecimiento vital.<sup>23</sup>

Desde la perspectiva analítica del denominado “giro afectivo” (Arfuch, 2016: 245-254), tanto los testimonios orales referidos al contexto argentino como los testimonios escritos sobre centros de detención chilenos, teñidos de una fuerte carga emotiva, dan cuenta de emociones que van del horror al pesar, asociadas a la vez con una voluntad de denuncia y con una demanda de reparación social y de continuidad de una memoria histórica, recreada mediante dispositivos de construcción textual como las matrices folklóricas. El Folklore, en tanto expresión estética de identidades sociales, proporciona instrumentos especialmente aptos para la construcción textual de discursos identitarios, organizados en un formato narrativo, que proporcionan un orden secuencial a la manifestación verbal de experiencias compartidas y que, en el caso de los relatos presentados como “testimonios”, están abiertos a la dimensión de la creencia.

De la matriz folklórica, estos testimonios conservan el núcleo temático-compositivo del encuentro de un ser vivo con un fantasma, y el núcleo estilístico de la contraposición o antítesis entre la vida y la muerte, en un entretendido con la existencia histórica de los aparecidos o aparecidas, que se manifiestan mediante ruidos, imágenes borrosas o desapariciones, con las actitudes y emociones experimentadas en vida en los espacios en los que aparecen *post mortem*. Hay en ellos una dinámica entre pasado y presente, mediante la cual la matriz es actualizada en un lugar específico, que es el anclaje espacial de cada relato. Tanto el anclaje como la actualización contribuyen a mantener viva la memoria histórica, por medio de

<sup>23</sup> Para una referencia a las versiones sobre Felicitas Guerrero referidas a sus heridas y a la desintegración corporal, ver Palleiro (2018: 264-272).



instrumentos de recreación poética entre los que se cuenta el entramado con la matriz folklórica. Tal entretejido entre ficción e historia está abierto a la dimensión de la creencia, como dimensión en la cual el valor de verdad depende de un consenso colectivo. Sintagmas tales como “los adultos coinciden en que” y “según cuenta... ambos escucharon ruidos” evidencian en efecto que la adhesión al valor de verdad del discurso narrado depende del consenso plural de distintos miembros de un grupo, que encuentran en estos relatos instrumentos de cohesión identitaria. La adhesión creencial a estos relatos afianza el sentido de pertenencia al colectivo que sostiene dicho valor de verdad, en estos discursos encuadrados en una historia colectiva que funciona como factor de cohesión grupal.

Los testimonios argentinos se distinguen además por asignar el status de “desaparecido” o “desaparecida” a personas cuyo destino final quedó suspendido en un espacio liminar entre la vida y la muerte, especialmente apto para el surgimiento de relatos de apariciones fantasmales, cuyo registro en archivos fue llamativamente evitado en el período anterior al advenimiento de la democracia. En tal período, esta categoría de relatos fue escasamente registrada y, cuando lo fue, estuvo catalogada como categoría menor frente a otros géneros y especies discursivas como los cuentos maravillosos, para cuya delimitación genérica se insistió en su carácter de discursos situados al margen de toda ubicación histórica en el espacio y en el tiempo.<sup>24</sup>

### **A modo de cierre**

Los relatos sobre fantasmas, aparecidos y aparecidas de personas que tuvieron una existencia real cobraron entidad en archivos luego de la caída de la última dictadura militar argentina –similar a las de Chile, Uruguay y otros países latinoamericanos– cuando documentos como el *Nunca Más* blanquearon la situación de más de 30000 desaparecidos y desaparecidas. Muchos de estos relatos se relacionaron con la aparición fantasmal de mujeres cuya existencia fue truncada en su plenitud vital, por enfermedades cruentas como el cáncer, o a causa de asesinatos o persecuciones políticas. Otros se vinculan con la personificación femenina de la Muerte que condensa, de modo metafórico, amenazas como el SIDA, asociado con la amenaza del exogrupo a la estabilidad de comunidades locales. En todos los casos, estos relatos sobre muertes tempranas revelan conflictos con los vivos

---

<sup>24</sup> Tal fue el caso de la delimitación conceptual del cuento folklórico realizada en nuestro medio por la argentina Susana Chertudi (1978), revisitada por mí a la luz de estudios actuales sobre el cuento maravilloso (Palleiro, 2016: 73-88), y en una obra en prensa que tiene como eje, precisamente, la incorporación de la dimensión histórica en este género narrativo folklórico (Palleiro, en prensa).

(Valk, 2006: 31-51), algunos de los cuales tuvieron un particular impacto social.

La tensión entre vitalidad y desintegración, asociada con la antítesis entre lo erótico y lo tanático, forma parte de la matriz folklórica de “La dama fantasma” (o de su correlato masculino), en la que la Muerte personificada es representada como una figura femenina, convertida en emblema de pestes o contagios globales como el SIDA, de enfermedades como el cáncer, o de actos violentos como el asesinato o las persecuciones políticas. Estas manifestaciones narrativas, relacionadas con la expresión de temores y situaciones trágicas compartidas de modo directo o por transmisión intergeneracional, evidencian un giro afectivo en el que la dinámica metonímica de la destrucción y la falta da paso a una condensación metafórica de símbolos que sirven como dispositivos generadores de memoria. Tal construcción retórica apunta a brindar a cada grupo en el que estos relatos circulan un sentido de pertenencia e identificación con una historia y una cultura común, fortalecedora del lazo social.

Feminicidios como el de Felicitas Guerrero, ocurrido en el siglo XIX, sufrieron una folklorización similar a la de relatos de apariciones fantasmales de desaparecidos y desaparecidas en centros de detención clandestina. Muchas de las figuras, especialmente femeninas, como Eva Perón y Felicitas Guerrero, alcanzaron la categoría de emblemas de identificación grupal. En las narrativas de desaparecidas y desaparecidos durante la última dictadura militar argentina y chilena, los relatos de apariciones fantasmales están asociados además con una demanda de reparación en el presente por los crímenes y delitos del pasado.

Las matrices folklóricas, vinculadas con la recreación poética de aspectos identitarios en un formato narrativo, proporcionan un orden secuencial a las expresiones verbales, y sirven como patrones de organización textual que dan lugar a un entretejido entre ficción e historia, abierto a modalidad del saber posible, relacionado con la creencia. El anclaje contextual contribuye a enraizar en la historia estos relatos, articulados alrededor de una matriz que opera como dispositivo de ficcionalización. La apertura hacia la dimensión de las creencias, entendidas como expresiones modales de certezas convencionalmente aceptadas, fortalece los lazos de cohesión identitaria entre los miembros del grupo que comparten sus saberes narrativos y reconstruyen el pasado desde el presente, en un ejercicio de construcción de tradiciones (Fine, 1989).

Proyectadas a lo universal a partir de un anclaje local, las matrices folklóricas son instrumentos eficaces para actualizar memorias. Estos relatos ficcionalizados contienen un mensaje de lucha en la dimensión de la historia, para expresar los más oscuros temores y los conflictos más trágicos de

sociedades enteras, desde el flagelo del cáncer y el SIDA hasta los horrores de la desaparición forzada de personas. Las manifestaciones narrativas sirven, en consecuencia, como instrumentos para exorcizar el terror a través de la palabra contada.

### Bibliografía

- AARNE, ANTTI and STITH THOMPSON. *The types of the folktale: a classification and bibliography*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1961 [1928].
- AAVV. "Las almas en pena en Tres y Cuatro Álamos", *La Nación*, 27/08/2005. Disponible en línea: <<https://sindicatonacionalopcion.files.wordpress.com/2016/08/las-almas-en-pena-de-tres-y-cuatro-c3allamos.pdf>>.
- ARANGUREN, SEBASTIÁN. "El fantasma de Evita cobra vida en las entrañas de la Biblioteca Nacional", *Diario Popular*, 08/09/ 2017. Disponible en línea: <<https://www.diariopopular.com.ar/general/el-fantasma-evita-cobra-vida-las-entranas-la-biblioteca-nacional-n319543>>.
- ARFUCH, LEONOR. "El 'giro afectivo'. Emociones, subjetividad y política", *DeSignis*, núm. 24, 2016.
- BAJTÍN, MIJAIL. *Estética de la creación verbal*. México: Siglo Veintiuno, 1999 [1982].
- BARRANTES, GUILLERMO y VÍCTOR COVIELLO. *Buenos Aires es leyenda. Mitos urbanos de una ciudad misteriosa*. Buenos Aires, Planeta, 2004.
- BAUMAN, RICHARD. "Verbal art as performance", *American Anthropologist*, núm. 67, 1974.
- . "Differential identity and the social base of Folklore", en Paredes, Américo; Bauman, Richard (eds.). *Toward New Perspectives in Folklore*. Austin and London: The University of Texas Press, 1972.
- Blache, Martha. *Folklore urbano. Vigencia de la leyenda y los relatos tradicionales*. Buenos Aires, Colihue, 1998
- BRIGGS, CHARLES. "Las narrativas en los tiempos del cólera: el color de la muerte en una epidemia venezolana", en Dupey, Ana; Poduje, María (eds.). *Narrar identidades y memorias sociales. Estructura, procesos y contextos de la narrativa folklórica*. Santa Rosa: Subsecretaría de Cultura de La Pampa, 2001, pp. 1-19.
- BRUNER, JEROME. *La fábrica de historias. Derecho, literatura, vida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- BRUNVAND, JAN HAROLD. *The Vanishing Hitchhiker. American Urban Legends and Their Meanings*. Nueva York: W. W. Norton, 1983 [1981].
- CABRERA, ANA MARÍA. *Felicitas Guerrero, la mujer más hermosa de la República*. Buenos Aires: Sudamericana, 1988.
- CARDIGOS, ISABEL. "The Constrictions of Female Wandering Shoes in Fairy Tales", en *Horizonts of Narrative Communication. 12º Congress of the International Society for*

- Folk Narrative Research*. Göttinger: Akademie der Wissenschaften Arbeitsstelle Enzklopädie des Märchens, 1998.
- CLIFFORD, JAMES. “Las culturas del viaje”, *Revista de Occidente*, núm. 170-171, 1995
- COMISIÓN NACIONAL SOBRE LA DESAPARICIÓN DE PERSONAS. *Nunca más. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*. Buenos Aires: Eudeba, 1984.
- CONSEJO NACIONAL DE EDUCACIÓN *Folklore Argentino. Encuesta Folklórica*. Buenos Aires: Consejo Nacional de Educación, 1921a. Disponible en línea: < <https://enf1921.cultura.gob.ar>>.
- CONSEJO NACIONAL DE EDUCACIÓN. *Instrucciones a los maestros para el mejor cumplimiento de la Resolución adoptada por el H. Consejo sobre Folklore Argentino*. Buenos Aires: Consejo Nacional de Educación, 1921b.
- COSTANTINI, TERESA (directora). *Felicitas*. Buenos Aires: Buenos Aires Producciones, 2009.
- CHERTUDI, SUSANA. *Cuentos folklóricos de la Argentina. Primera Serie*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Filología y Folklore, 1960.
- CHERTUDI, SUSANA. *Cuentos folklóricos de la Argentina. Segunda Serie*. Buenos Aires: Ediciones del Instituto Nacional de Antropología, 1964.
- . *El cuento folklórico*. Buenos Aires: Omep, 1978.
- FERNÁNDEZ LATOUR DE BOTAS, OLGA. “60 años después. Visión actual de la Colección de Folklore de 1921”, *Revista Nacional de Cultura*, núm. 10, 1981.
- FINE, GARY ALAN. “The process of tradition: cultural models of change and content”, en Calhoun, Craig (ed.). *Comparative Social Research 11*. Connecticut: JAI Press.
- GONZÁLEZ, AÍDA, ESTELA MERCADO LOBOS Y ANA QUINTEROS DA SILVA. *Fondo Berta Vidal de Battini FONVIBA: estudios lingüístico-etnográficos en el contexto del Bicentenario de la Revolución de Mayo*. San Juan: Universidad Nacional de San Juan, 2010.
- GREIMAS, ALGIRDAS. *Semántica estructural*. Madrid: Gredos, 1976.
- GREIMAS, ALGIRDAS y JOSEPH COURTÉS. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos, 1990.
- GRÉSILLON, ALMUTH. *Eléments de critique génétique. Lire les manuscrits modernes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.
- GRILLO, ROSA MARIA. *Vivere per testimoniare, testimoniare per vivere*. Salerno: Dipsum, 2022.
- HALPERÍN, JORGE. *Mentiras verdaderas. 100 historias de horror, lujuria y sexo que alimentan la mitología urbana de los argentinos*. Buenos Aires: Atlántida, 2000.
- LACAN, JACQUES. *Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1976.
- LEBRAVE, JEAN-LOUIS. “Déchiffrer, transcrire, éditer la genèse”, en Grésillon, Almuth et al. (eds.). *Proust à la lettre. Les intermittences de l'écriture*. Charente: Du Lérot, 1990.

- MARTÍNEZ, TOMÁS ELOY. *Santa Evita*. Buenos Aires: Planeta, 1995.
- MENÉNDEZ PIDAL, RAMÓN. *Estudios sobre el Romancero*. Madrid: Espasa-Calpe, 1973.
- MUKAROVSKY, JAN. “Detail as the Basic Semantic Unit in Folk Art”, en Burbank, John; Steiner, Peter (eds.). *The Word and Verbal Art: Selected Essays*. New Haven: Yale University Press, 1977.
- NELSON, THEODOR HOLM. *Literary Machines 90.1*. Padova: Muzzio Editore, 1992.
- OLRIK, AXEL. *Principles for Oral Narrative Research*. Bloomington: Indiana University Press, 1992 [1909].
- PALLEIRO, MARÍA INÉS. *Nuevos Estudios de Narrativa Folklórica*. Buenos Aires: Rundinuskín, 1992.
- . “El relato folklórico: una aproximación genética”, *Filología*, XXVII, núm. 1-2, 1994.
- . “‘El encuentro con la Muerte’: oralidad, escritura e hipertextos en una matriz narrativa”, *Revista de Investigaciones Folklóricas*, núm. 12, 1996.
- . *Fue una historia real. Itinerarios de un archivo*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2004.
- . *Formas del discurso. De la teoría de los signos a las prácticas comunicativas*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2008a.
- . *Yo creo, ¿vos sabés? Retóricas del creer en los discursos sociales*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2008b.
- . “Mujeres fantasmas en el barrio porteño de La Boca”, en Camiño Noia (ed.). *Imaxes de muller. Representación da femineidade en mitos, contos e lendas*. Vigo: Univerdidade de Vigo, 2012.
- . “Cuento folklórico y narrativa oral: versiones, variantes y estudios de génesis”, *Cuadernos LIRICO*, núm. 9, 2013. Disponible en línea: <<http://lirico.revues.org/1120> ISSN: 1779-7519>.
- . “Archivos de narrativa y matrices folklóricas: oralidad, escritura y génesis”, en Goldchluk, Graciela; Ennis, Juan; Hafter, Lea (eds.). *VI Jornadas Internacionales de Filología y Lingüística y I Jornadas de Crítica Genética Las lenguas del archivo*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2013. Disponible en línea: <http://jornadasfilologiaylinguistica.fahce.unlp.edu.ar>>.
- . *El cuento folklórico riojano. Introducción a la narrativa oral*. Buenos Aires: La Bicicleta, 2016.
- . *La dama fantasma. Los laberintos de la memoria en el relato folklórico*. Buenos Aires: La Bicicleta, 2018.
- . (ed.). *Argentinian and Slovenian Folk Narrative Archives/ Archivos de Narrativa Folklórica Argentina y Eslovena*. Buenos Aires: Inilfi, 2020.
- . “Colecciones de narrativa folklórica argentina y eslovena: una comparación”. *Filología*, núm. 51, 2020a.
- . “Archivos y colecciones de narrativa folklórica argentina 1921-2018: recorrido diacrónico y aproximación comparativa”, en Palleiro, María Inés (comp.).



- Argentinian and Slovenian Folk Narrative Archives/ Archivos de Narrativa Folklórica Argentina y Eslovena*. Buenos Aires: Inilfi, 2020b.
- . “Argentinian Folktales in the Latin American Context: Collections and Belief Narratives”, *Folkloristika*, vol. 6, núm. 2, 2021. Disponible en línea: <<http://www.folkloristika.org>, <http://www.folkloristics.org>>.
- . “Historias de fantasmas y fantasmas de la historia: aparecidas, desaparecidas y víctimas de feminicidio en la Argentina” en Ripa, Valentina; Nuzzo, Giulia; Crivellari, Daniele (eds.) *Homenaje a Rosa Grillo*. Milano: Oedipus (en prensa).
- PALLEIRO, MARÍA INÉS; FANTONI, CARLA. “Eva Perón: ficción, historia y mito en clave de género”, en Nuzzo, Giulia (ed.). *Atti del 41 Convegno Internazionale di Americanistica “Circolo Amerindiano”*. Salerno-Milano: Oèdipus, 2020a. Disponible en línea: <https://doi.org/10.7203/KAM.15.17439>>
- PALLEIRO, MARÍA INÉS; FANTONI, CARLA. “Felicitas Guerrero: Love, Death and Femicide in Buenos Aires City”, en Sarma, Ramala (ed.). *Understanding Mind, Consciousness and Person*. New Delhi: Rawat Prakashan, 2021.
- PALLEIRO, MARÍA INÉS; PELTZER, MARÍA EUGENIA. “Felicitas Guerrero, an Argentinian legendary character: history, tragedy and femicide”. *The 3rd International Conference on Advanced Research in Social Sciences. Proceedings*. Oxford: Institute of Advanced Research in Social Sciences ICARSS, 2021. Disponible en línea: <<https://www.doi.org/10.33422/3rd.icarss.2021.03.320>>.
- PALLEIRO, MARÍA INÉS; PELTZER, MARÍA EUGENIA. “Felicitas Guerrero and Other Femicides: History and Legend in Pandemic Times”. *Creativity During the Covid Lockdown. Life and Renewal During the Pandemic*. London: The Folklore Society, 2021. Disponible en línea: [://folklore-society.com/event/creativity-during-the-covid-lockdown-life-and-renewal-during-the-pandemic](http://folklore-society.com/event/creativity-during-the-covid-lockdown-life-and-renewal-during-the-pandemic)>.
- PALLEIRO, MARÍA INÉS; PELTZER, MARÍA EUGENIA. “‘The Lady Ghost’ in the Recoleta Argentinian Graveyard: Dark Tourism and Ghostly Narrative Itineraries”, *Journal of Tourism and Cultural Change*, núm. 1, 2022. Disponible en línea: <[doi 10.1080/14766825.2022.2130701](https://doi.org/10.1080/14766825.2022.2130701)>.
- PARENTE, PATRICIO. “Cuando las creencias expresan una modalidad de conocimiento: narrativas OVNI, luces malas y proyectos científicos”, en Palleiro, María Inés (ed.). *Yo creo, ¿vos sabés? Retóricas del creer en los discursos sociales*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2008.
- PINON, ROGER. *El cuento folklórico como tema de estudio*. Buenos Aires: Eudeba, 1965 [1961].
- PROPP, VLADIMIR. *Morfología del cuento*. Madrid: Fundamentos, 1987.
- ROJAS, RICARDO. *La restauración nacionalista. Crítica de la educación argentina y bases para la reforma en el estudio de las humanidades modernas*. Buenos Aires: La Facultad, 1922 [1909].



- . *Catálogo de la Colección de Folklore donada por el Consejo Nacional de Educación de la Argentina*. Buenos Aires: Imprenta de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 1925-1938.
- SANTOS HERCEG, JOSÉ y MARÍA CAROLINA PIZARRO. “Cuentos de fantasmas. Persistencia espectral de los centros de detención y tortura chilenos”, *Kamchatka. Revista de análisis cultural*, núm. 15. Disponible en línea: <<https://doi.org/10.7203/KAM.15.17439>>.
- SONTAG, SUSAN. “El Sida y sus metáforas”, *Crisis*, núm. 71, 1989.
- TANGHERLINI, TIMOTHY. “‘It Happened Not Too Far from Here’: A Survey of Legend Theory and Characterization”, *Western Folklore*, vol. 49, núm. 4, 1990.
- TELLO WEISS, MARIANA. “Historias de (des) aparecidos. Un abordaje antropológico sobre los fantasmas en torno a los lugares en los que se ejerció la represión política”, *Estudios en Antropología Social. Nueva Serie*, vol. 1, núm. 1, 2016.
- THOMPSON, STITH. *The folktale*. New York: The Dryden Press, 1946.
- . *Motif Index of Folk Literature*. Copenhagen and Bloomington: Indiana University Press, 1955-1958.
- THOMS, WILLIAM. “La palabra ‘Folklore’. Reimpresión de la carta a *El Ateneo*, 1846”, en GUILLERMO E. MAGRASSI - MANUEL MARÍA ROCCA (eds.). *Introducción al folklore*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1991 [1846].
- UTHER, HANS. *The Types of International Folktales: a Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2004.
- VALK, ÜLO. “Ghostly Possession and Real Estate: The Dead in Contemporary Estonian Folklore”, *Journal of Folklore Research*, vol. 43, núm. 1, 2006.
- VENTUROLI, SOFIA. *Il paessaggio come testo. La costruzione di un’ identità tra territorio e memoria nell’ area andina*. Bologna: Clueb, 2004.
- VIDAL DE BATTINI, BERTA ELENA. *Cuentos y leyendas populares de la Argentina I-IX*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas, 1980-1984.
- . *Cuentos y leyendas populares de la Argentina X*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas, 1995.
- WATSON DE HERRERA, STELLA Y NELSON HERRERA. *De duendes, ánimas y otras historias*. Córdoba: Narvaja editor, 1995.