



Existir después de la ausencia. Problemática filosófica- ontológica de la muerte y la desaparición

Nicolás Aragoita
Juan Cruz del Arco
María Paula Giacobone

La noción de “plus” de existencia y sus modos en Despret y Souriau

En dirección a realizar un aporte conceptual teórico que se enmarque en el Proyecto de Extensión *Filosofía, Memoria y Género. Reconstrucción de historias de vida y del campo filosófico platense en los años setenta*, seleccionamos algunas lecturas que nos permiten ubicar problemas ontológicos que en gran medida surgen de la investigación y se entrelazan con ella.

El problema de la existencia es un problema tradicional de la filosofía que ha sido reelaborado desde múltiples vertientes, siendo la más clásica la del estudio de los entes ante la pregunta ¿qué hay? o ¿qué hay en el mundo?. Sin embargo, sabemos hoy que no se trata de clasificar esencias, ni indagar en sus límites, sino que la cuestión ontológica se dirime en el campo relacional.

Nos interesa, a los fines de aproximarnos al problema de la muerte/desaparición o muertxs/desaparecidxs, ahondar en el concepto de “plus de existencia” que desarrolla la filósofa belga Vinciane Despret, que se articula a su vez con la propuesta ontológica de Étienne Souriau en *Los diferentes modos de existencia*. Allí plantea el problema; “¿Es la existencia algo pleno? Todas las cosas, tanto esa piedra como esa alma, ¿no son desde que existen iguales en existencia? ¿Hay existencias fuertes y débiles? ¿El existir es susceptible de más o de menos?” (Souriau: 2017 p.107). Interrogantes en gran medida retóricos, dado que para Souriau la existencia se va a diferenciar en relación a intensidades y no a clasificaciones que den cuenta de lo que existe y de lo que no existe en términos absolutos.



En la primera parte de *A la salud de los muertos*, Despret busca poner en cuestión una visión dominante sobre el modo en que concebimos la muerte y por ende a los muertos en términos concretos. Esta versión, que cobra especial fuerza en el siglo XIX, nos retrae a la imposibilidad de contacto y comunicación con otro tipo de existencia que no sea la viva y ante este escenario solitario, antropocentrado y realista en el que parece que nada podemos hacer, nos disponemos a tratar de olvidar aquellos que entendemos que ya “no existen”. En este ejercicio individual y autoterapéutico, más o menos consciente, damos por sentado que el status ontológico de los muertos es prácticamente nulo o en todo caso, degradado.

Dicha perspectiva que se asume universal también revela la influencia que ha tenido el positivismo y el psicoanálisis freudiano en este camino que nos hace sentir que estamos rodeados de ausencias insignificantes porque le sustraemos el sentido al negar la posibilidad, por fuera de lo meramente psíquico, de que puedan llegar a tener algún tipo de impacto material o de marca en nuestras acciones cotidianas.

La reducción se da a nivel cognoscitivo, porque lo que se valora es el recuerdo del muerto en los vivos. Tanto la presencia como su conservación se da sólo “en la memoria” constituyendo así, un tipo de realidad que deviene cada vez más débil. Se va, parafraseando a Souriau, “virtualizando” su existencia. Incluso a pesar de que se acepte un tiempo de duelo por parte de los que quedan, ese muerto “debe ser algo a superar” porque una vez cruzado el límite de lo viviente, pasa a existir solo si lo traemos o no a la consciencia. Nuestra capacidad de “salir adelante” se mide por lograr enviarlo mentalmente a un pasado que yace caduco, rostrificado, mudo, congelado y pasivo. Consecuentemente si fracasamos en esa superación, quedamos anclados en una suerte de melancolía patológica. En síntesis, bajo este esquema el único rol posible del muerto es el de “hacerse olvidar” (Despret:2021 p.16) y el rol que adquiere la muerte es el de ser una apertura hacia la nada.

Sin embargo, pudiendo detectar esta manera en la que posicionamos a los muertos y a nosotros mismos respecto a ellos, ya estamos dejando a un lado el plano de lo sustancial para dar lugar a otras preguntas como por ejemplo: ¿cómo nos relacionamos con los muertos? ¿nuestras prácticas los afectan? ¿Nuestro olvido los niega? ¿Qué pasa si el rol del muerto no es el de hacerse olvidar? ¿Qué pasa si el muerto nos demanda acciones que sí podemos hacer? ¿Qué pasa si nos dejamos habitar por otro tipo de existencia?.

A partir de ese corrimiento es que la mirada de Despret y la noción de plus de existencia, cobra sentido sin volverse abstracta. Para la filósofa, la existencia está vinculada con la conservación,



con el cuidado y con la memoria, dado que hay una relación de compromiso activo entre vivos y muertos que implica tanto dar lugar a la “instauración” de los muertos en otra forma de existencia por parte de los vivos, como en la transformación de la vida de los vivos por parte de los muertos. Retomando el concepto de “instauración” de Étienne Souriau (2017) se trataría de que todo existir requiere de un trabajo, de un esfuerzo, pero que no se trata de una “invención” sino de un “arte de existir” por el cual “cada uno de estos seres [alma, obra de arte, personaje de ficción, objeto de la física o un muerto] será conducido hacia una nueva manera de ser por aquellos que asumen la responsabilidad, a través de una serie de pruebas que lo transforman” (Despret, 2021: 19).

Es por eso que utiliza la noción de “plus” de existencia como aquello que hace que los muertos prolonguen su presencia en otro modo que ya no será exactamente como la existencia que fue, pero que tampoco está completamente condicionada por los vivos, sino que es un modo de existencia distinto a ciertos objetos y entidades físicas. Pero para que este vínculo se dé, es preciso situarlos en su propio modo de existencia, en otorgarles su espacio, su lugar. Este lugar es una zona de diálogo impensada, no prevista, que el muerto exige: un plus de existencia.

Este plus se entiende, ciertamente en un sentido de suplemento biográfico, de una prolongación de presencia, pero sobre todo en el sentido de otra existencia. En otros términos, el plus de existencia es una promoción de la existencia del difunto, no será la existencia del vivo que fue -tendrá otras cualidades- ni la del muerto mudo e inactivo, totalmente ausente, en el que podría convertirse a falta de cuidados o de atenciones (Despret: 2021 p.17)

La instauración, de acuerdo con Souriau, es una conquista de la realidad por imponer los modos de existencia. No es un “constructivismo”, sino más bien una forma de responder al mundo creativamente, de hacer trayecto (no proyecto), ya que todo está por hacerse, todo está por existir o vivir más dignamente en un mundo donde lo que se da, es un inacabamiento existencial de toda cosa e incluso de nosotros mismos. Nada tiene ni plenitud ni presencia acabada. De lo que se trata entonces con la instauración, es de consagrarse a una responsabilidad en el sentido de “tener que responder por”: “¿Qué pasa cuando, en lugar de que el mundo responda por nosotros, somos puestos en situación de tener que responder por el mundo?” (Souriau: 2017 p.38)

Souriau apela a otro lugar que no es “ni realismo, ni constructivismo”. Por eso el problema de si la realidad está ahí independiente de nuestra invención como lo plantean los realistas, o si la



dignidad ontológica depende de un consentimiento sobre lo sustancial como podría sostener un constructivista, deja de tener relevancia ante la propuesta de centrarnos en aquello que “requiere” la experiencia del obrar.

Este enfoque abre la posibilidad de interacción con otros seres y nos somete no solo a una experiencia existencial sino a toda la experiencia de lo existente. La existencia es -de acuerdo con Souriau- plurimodal. La ausencia de sustancia común no implica necesariamente inexistencia, sino un requerimiento. Por eso antes que un “trabajo de duelo”, Despret va a apostar por una “ética del cuidado” que es lo que hará perdurar al muerto en la existencia otra, junto con la investigación y la imaginación. La autora nos invita a reimaginar otras potencialidades de la relación vivos-muertos que confluyen en ese plus de existencia.

En un artículo titulado *Cuidar a los muertos, dejarse cuidar por ellos*, Luis Ignacio García expresa que “esa complicidad entre ontología y ética, entre la expansión de las existencias y la correlativa expansión de las responsabilidades por ellas, será justamente lo que Despret denominará tacto ontológico”(García: 2022 p.5). El tacto es ese gesto potenciador y constituyente, análogo a lo que Souriau concibe como instauración, el cual se ubica en esa zona de vaivén entre vivos y muertos. De ahí que el título del artículo invoque este doble aspecto del verbo cuidar y dejarse cuidar, porque el cuidado, siguiendo a la interpretación de García, ya no será una práctica unidireccional que corresponda sólo a los vivos y en este sentido es que nos podemos preguntar desde un lugar de enunciación “transvital” o de voz media como indica este “dejarse cuidar”, finalmente: ¿quién cuida a quién?

Existencia y desaparición forzada

En 1979 en Argentina, en pleno ejercicio de la dictadura militar, se realizó una conferencia de prensa a partir de una denuncia del Papa Juan Pablo II por la desaparición forzada de personas, en la cual el mayor responsable de los crímenes de lesa humanidad Jorge Rafael Videla, ante la pregunta de un periodista, dijo:



Le diré que frente al desaparecido en tanto éste como tal, es una incógnita, mientras sea desaparecido no puede tener tratamiento especial, porque no tiene entidad. No está muerto ni vivo...está desaparecido (Videla, 1979)¹

A partir de la memoria de esta impactante, siniestra y trascendida declaración pública, se inició un arduo proceso de resignificación en todos los años subsiguientes a la restitución democrática, de la categoría de desaparición en los planos jurídico, político, simbólico y cultural en los más variados escenarios, entre diversos actores como son los organismos de derechos humanos, el Estado, el poder judicial, los sobrevivientes, la dirigencia política, los medios de comunicación, lxs hijxs de los desaparecidos y asesinados, etc. Ese lugar ontológico excluido de las categorías existenciales y de la condición humana, como parte de las estrategias políticas de ocultamiento diseñadas tanto por Videla como por el resto de los responsables de la política sistemática y represiva de la desaparición, debía ser restituido por otro sentido.

En favor de ese vasto trabajo emprendido de resignificación que no detallaremos aquí, pero en consonancia con el marco teórico planteado sobre la muerte en este trabajo, empezamos también a repensar, desde la filosofía, el status ontológico de la desaparición forzada.

Una persona desaparecida es una persona que no está para nosotros ahora, pero sin embargo existe en un modo de existencia distinto al de la muerte y al modo de existencia de los vivos en relación a la propia realidad “por sí” que implica la desaparición. Es decir, tanto los vivos como los no desaparecidos pueden ofrecer un sentido de otra existencia o plus de existencia a quienes aunque estén ausentes, lo demandan.

Lógicamente en el caso de la desaparición ese plus de existencia se convierte en sí mismo en la instauración de una existencia que conlleva la búsqueda y el problema fundante que surge en el plano epistémico que es el de “no saber”. En el caso de la muerte pareciera que no hay búsqueda y la muerte, a diferencia de la desaparición “se sabe”, es certera, fáctica y no incierta, sin

¹ Conferencia de prensa ofrecida por el presidente de facto Jorge Rafael Videla, el 13 de diciembre de 1979 en el Salón Blanco de la Casa Rosada. A este argumento que se presenta en la declaración, cabe agregar: “Que los desaparecidos hayan pasado a la clandestinidad, que hayan sido asesinados por las organizaciones armadas, que se hayan autosequestrado o suicidado, que hayan muerto en enfrentamientos y sus cuerpos se hayan vuelto irreconocibles, o que se hayan refugiado en el exterior constituían los argumentos por medio de los cuales las autoridades militares deslindaban sus responsabilidades y se las atribuían a las propias víctimas y/o a las organizaciones armadas”.

“...Finalmente, y sobre todo, este argumento reproducía el estado de incertidumbre, imprecisión y sospecha –para los familiares que buscaban a sus parientes desaparecidos pero también para la sociedad toda– que caracteriza a la desaparición de personas”. Extraído del artículo de Valentina Salvi (2016) “Entelequia”, “enmascaramiento” y “disimulo”. Las últimas declaraciones de Videla sobre los desaparecidos (1998-2012). Dossier Conicet Digital.



embargo a pesar de esta diferencia, tanto frente a una como a otra; se responde o se puede responder con un gesto activo que otorga ese plus de existencia conceptualizado por Despret.

Por tanto, entendemos que la muerte como la desaparición reclaman otra existencia, distinta a la persona que vivía. Tendríamos que precisar en este punto que la búsqueda que es propia de la desaparición tiene que ver tanto con la ausencia de un cuerpo como con la falta de certeza del destino de quien desapareció, junto con las circunstancias de su desaparición, y que en la muerte ordinaria o consumada no hay tal búsqueda, pero sí es preciso aclarar que en el plus de existencia de la muerte hay algo que se busca y se encuentra: Despret plantea que este plus de existencia es un "suplemento biográfico, de una prolongación de la presencia, pero sobre todo de otra existencia [...] es una promoción de la existencia del difunto, no será ni la existencia del vivo que fue - tendrá otras cualidades- ni la del muerto mudo e inactivo" (Despret, 2021, p. 17). Respecto a los desaparecidos forzados, Marta Dillon en su libro *Aparecida*, quien narra la aparición del cuerpo de su madre Marta Taboada tras 35 años de búsqueda, destaca que:

Buscar es una palabra peliaguda cuando se trata de desaparecidos, porque a decir verdad no está claro que los busquemos a ellos, a ella en mi caso. Lo que se busca es un material residual, el sedimento de su vida antes y después de convertirse en esa entelequia que no es, que no está, que no existe (Dillon, 2018 pp. 17-18)

Como plantea Despret, el vínculo con los muertos implica "hacerles" un lugar, situarlos en el plano de la espacialidad. Este trabajo, que difiere completamente del trabajo del duelo, implica que la existencia de los fallecidos no se inscribe sólo en la temporalidad sino en la posibilidad de que los vivos y los propios muertos establezcan un lugar de encuentro con quienes ya no están. Esto devuelve a los fallecidos su rol activo en tanto "hacen lugar en el sentido en que dibujan nuevos territorios" (Despret: 2021, p. 25). Allí donde los encuentros entre quienes viven y mueren se articulan en espacios que reúnen, consuman y expanden recuerdos, afectos e intereses comunes. Luis Garcia destaca que se trata de "una transformación en su "modo de existencia", que por supuesto requiere de los vivos, pero que no depende exclusivamente de ellos, sino de ese "vaivén dinámico" entre vivos y muertos" (Garcia: 2022, p. 6).



De esta manera, asegura Despret, “quienes quedan” realizan verdaderas investigaciones que atañen a lo que puede importarles a quienes ya no están: generan nuevos usos para lugares y ensayan en la composición de medios. Despret entiende la conformación de un medio desde el punto de vista de la ecología, desde las condiciones de existencia de aquello que se estudia, cuya perspectiva es necesaria la pregunta sobre las necesidades de una creación continua de una relación. Es decir, no se trata, como en otras áreas científicas, por preguntar si podemos demostrar que algo (fuerza de gravedad, átomos, etc.) existe, sino por el medio adecuado que habilite y sostenga las relaciones entre vivos y muertos. Ontológicamente, sostiene Luis García, el medio implica desatenderse de la mirada meramente sustancial, individual y autosuficiente, para pasar al plano relacional a través de la ética del cuidado: “Un medio entendido no como mero tránsito, como correa de transmisión, sino como “nicho ecológico”, como lugar, en toda su potencia de medio” (García: 2022, p. 10). De allí la importancia de los relatos y testimonios de los vivos. Para ello es necesario que los vivos se *dejen instruir* por los muertos, lo cual implica un ejercicio de receptividad activa, de manera que se sienten en compromiso con los fallecidos quienes aún generan influencias en el mundo de los vivos, incluso muchas veces de una manera más intensa que antes de morir.

Cristina Escofet narra magistralmente el encuentro con una de sus compañeras de filosofía desaparecidas, Cristina Prósperi. En “Aún ahora” cuenta cómo antes de tener que abandonar La Plata para su insilio en Buenos Aires tuvo que quemar todos sus libros. La necesidad de recomponer su biblioteca lentamente la llevó, a través de libros usados a bajo precio, a adquirir un lote de ejemplares de poesía. Entre ellos destacaba Neruda. Cuando comenzó a revisar su nueva colección encontró en la primera página de *Los versos del capitán* la dedicatoria “A mi querida nieta Cristina Prósperi”. Escofet comprende que Prósperi la estaba buscando, la reclamaba en el espacio de la poesía que ambas compartían:

Lapicera de tinta azul. Páginas viejas. Letra clara. Las imágenes acudían en medio de los versos. Y el hecho indudable de que Cristina me había buscado, me había llamado, porque quería ocupar un lugar entre los sobrevivientes. Sí. Era el libro, pero era ella. Sin duda. Un libro que como en pasamanos habría rodado de librería de viejo en librería de viejo, hasta dar con el kiosco de Plaza Italia, hasta dar con un ratón tragalibros buscando



el botín máspreciado: recuperar páginas de sentido. Era Cristina pidiéndome sin duda recuperar la poesía. Que a ella le habían arrebatado. [...]

Por eso el libro. Ella sabía que yo me iba a salvar. Y quiso quedarse conmigo. Era tan pragmática como yo. Y quiso encontrarme para decirme, lo que se lleva en la sangre, no se pierde [...].

Y contigo en forma de libro, recuperé el sentido de la metáfora. Y aunque lloré sobre la tinta de esa dedicatoria, me sentí feliz. Habías elegido la poesía para quedarte. Y claro que seguimos juntas querida amiga” (Escofet, “Aún Ahora”, testimonio sin publicar).

Ahora bien, de los lugares comunes para este encuentro con los muertos destaca (pero no limita) el espacio de entierro, la geografía específica del culto al recuerdo. Lugar que es ajeno, y marca una diferencia fundamental con la muerte, a quien está desaparecido. De ahí que surge la pregunta sobre si esa falta de materialidad, la ausencia de un cuerpo, implica una mayor dificultad para situar al desaparecido en un espacio o genera una libertad diferente e inédita para dicha tarea aunque esté permeada por la necesidad de un trabajo más activo de quien vive y del propio desaparecido. De la misma manera, ¿en qué medida puede modificarse la existencia del desaparecido una vez que, si es que, sus restos aparecen? ¿Puede su modo de existencia transicionar limpiamente hacia la muerte? En el prólogo que Liliana Viola escribe para *Aparecida* (2018) de Marta Dillon, se interroga sobre si los desaparecidos efectivamente aparecen si sus huesos son hallados y si este suceso brinda paz a los vivos y a los que ya no están; no en vano su introducción se titula “aparecida no es exactamente lo contrario de ‘estar desaparecida’” (Dillon: 2018, p. 3). Así la introducción se pregunta: ¿Qué relación queda entre la carne y el calor del abrazo materno con estos restos tanto más cercanos al destino de NN que al del nombre propio? Tal vez, podríamos agregar, aparecida no sea exactamente lo mismo que estar muerta.

La tarea de la memoria a orillas de la muerte

En *Los orígenes del totalitarismo* (1999), Hannah Arendt realiza una reflexión acerca de la muerte, poniendo de manifiesto que, a partir de las experiencias totalitarias de los campos de concentración y exterminio, la concepción de la muerte sufrió una inflexión. La muerte detenta un significado específicamente humano como cierre del trayecto de una existencia. Así la muerte humana conllevaba un sello singular, no implicaba la indistinción, sino al contrario la



reafirmación del significado único de una vida y su legado a la posteridad. Esto precisamente se quiebra en los campos de concentración que sustraen el significado y la singularidad de la muerte, para volverla un proceso en serie que borra cualquier manifestación de individualidad.

La muerte ya se había vuelto anónima con la Primera Guerra Mundial y luego esta despersonalización de la muerte se radicaliza en los campos. Por un lado, los campos de concentración se erigen como maquinaria de producción de “cadáveres vivos”, poniéndonos de manifiesto que es posible llevar a cabo la aniquilación de los seres humanos sin que sea necesario para ello su eliminación física, mostrándonos, de este modo, que “la muerte es sólo un mal limitado” (Arendt, 1999: 538). El asesino se mueve bajo los parámetros conocidos de la vida y la muerte, pretende dar muerte a su víctima pero no eliminar aquello que hace de su víctima un ser humano. Los campos de concentración, “permanecen al margen de la vida y de la muerte” (Arendt, 1999: 539), las personas recluidas han sido aisladas del mundo de los vivos y son tratadas como si ya no fuesen seres humanos aun cuando todavía no se les ha dado muerte.

Por otra parte, mientras que el asesino pretende borrar las pruebas que lo impliquen en el crimen, pero no todo recuerdo existente sobre la víctima, en los campos de concentración se procura la eliminación de las huellas de su paso por el mundo, es decir, hacer como si la víctima nunca hubiese existido. Las víctimas desaparecen “en los pozos del olvido [holes of oblivion] que para sus oponentes preparan los dirigentes totalitarios” (Arendt, 1999: 41)³. Bajo el impacto de la catástrofe del totalitarismo, Arendt concibe al olvido como una amenaza que debe ser erradicada y combatida con la memoria:

El auténtico horror de los campos de concentración y exterminio radica en el hecho de que los internados, aunque consigan mantenerse vivos, se hallan más efectivamente aislados del mundo de los vivos que si hubieran muerto, porque el terror impone el olvido. Aquí el homicidio es tan impersonal como la muerte de un mosquito (Arendt: 1999 p. 539).

Junto con Arendt, y pensando en los procesos sistemáticos de tratamiento de los cuerpos realizados por las dictaduras tanto en Argentina como en el resto de Latinoamérica y sus paralelos con las experiencias totalitarias de los campos de concentración y exterminio, nos preguntamos si al hablar de *desaparición* estamos hablando de un tipo de muerte o de una nueva categoría, distinta de la muerte, con sus particularidades y características propias. Nos proponemos, entonces, no tanto una búsqueda de respuestas a preguntas ya planteadas, sino más bien la construcción de un problema, ¿de qué hablamos cuando hablamos de *desaparición*?



¿Qué es una *desaparición*? ¿En qué se diferencia de la muerte? ¿Se diferencian? ¿Qué status ontológico tiene? ¿Qué prácticas acompañan a ésta categoría?

En el libro *Aparecida* de Marta Dillon, la autora comenta que en el Diario del Juicio, que se encargaba de transcribir los testimonios de la causa 0 que juzgó a los comandantes de la dictadura, encontró el nombre de su madre Marta Taboada. Con el paso del tiempo pudo retener sólo eso del testimonio:

“la prueba de la existencia de mi madre, la ratificación de que no había ido a ningún otro lado más que *a las orillas de la muerte* [la cursiva es nuestra], que su desaparición no me pertenecía del todo si no que era parte de algo grande, algo de lo que se hablaba en la esfera pública aunque no en su familia” (2018, p. 15).

Dillon realiza la tarea de ubicar a su madre desaparecida en una espacialidad existencial particular: *a las orillas de la muerte*; y esto nos proporciona una primera instancia de exploración en el camino de diferenciar las categorías de muerte y *desaparición*.

La muerte puede ser pensada como cierre del trayecto de una existencia, más aún, siguiendo a Vinciane Despret, ante la muerte podemos pensar en un plus de existencia, pero entendido “en un sentido de suplemento biográfico, de una prolongación de presencia, pero sobre todo en el sentido de otra existencia”. Ahora bien, ¿Podemos pensar, en el caso de lxs desaparecidxs, que hay un cierre del trayecto de una existencia? En caso de pensar en un “plus de existencia” particular de lxs desaparecidxs, ¿será una existencia otra? ¿Qué características tendrá este plus? Entendemos que no podemos pensarlo como cierre, porque la desaparición no es un punto, no es un evento singular, sino más bien es un límite extendido, una cornisa ensanchada a las orillas de la muerte. Como dice Hélène Cixous:

Quiero ver con mis ojos la desaparición. Lo intolerable es que la muerte no tenga lugar, que me sea sustraída. Que no pueda vivirla, tomarla en mis brazos, gozar sobre su boca del último suspiro (Cixous en Dillon: 2018, p.7)

Por otra parte, la relación con nuestros muertos suele estar envuelta bajo la esfera del ámbito privado primordialmente, no solo porque son los seres más cercanos (familiares, amistades, etc.) quienes se vinculan con el muerto, si es que lo hacen, mediante ciertos rituales, sino porque las narraciones sobre quienes ya no están circulan en esferas reducidas y privadas. En el caso de la desaparición, pareciera que se da una particular relación de primacía de lo público. Como dice Dillon, la desaparición de su madre no le pertenecía enteramente, sino que era algo más



grande, algo que circulaba en la esfera pública y no en su familia. Las prácticas de terror llevadas adelante durante la dictadura produjeron una serie de túneles de silencio en diversas familias, atrofiando las memorias individuales. Sin embargo, a partir de la lucha por la memoria, la verdad y la justicia llevada adelante por diversos grupos e individuos en el ámbito público, a partir de esta reconstrucción colectiva de la memoria, a partir de un cúmulo narraciones compartidas, superpuestas, de interacciones múltiples encuadradas en marcos sociales y en relaciones de poder, es que se pudo y se pueden, como con el hilo de Ariadna, recorrer los intersticios laberínticos generados por los túneles de silencio para mantener viva la memoria. Esto queda retratado en el testimonio que Cristina Escofet realizó a nuestro pedido, cuando comenta su vínculo con Luisa Marta Córica:

Años después nos encontramos en la Facultad de Humanidades. Yo ya era parte de la cátedra de Moderna. Vos seguías mis pasos y habías comenzado la carrera de Filosofía. Yo iba a ser tu profesora, estábamos felices. Pero ambas anticipamos épocas de infortunio. Vos tenías miedo. Yo también. Aquel borrador intuido a la luz de lo que había anotado en mi diario (y hoy rescatado en mi obra *Las Lucías*) comenzaba a ser cierto. Y ambas olíamos el miedo a la muerte. Nos sabíamos acorraladas. Ambas conocíamos los nombres de los que armaban listas negras. Las listas negras se elaboraban a la luz del día. Éramos astutas y como buenas artistas, intuitivas. Sabíamos que nada era porque sí. Y que todos sabían todo de todos. Y nos lo dijimos. Y conservo el sabor amargo de la lucidez que se tiene cuando pisas un suelo, donde la sinceridad puede costarte la vida. Y donde no hay buenos y malos, porque el bien y el mal está en todos lados, y porque ambas sabíamos que teníamos que salir de un laberinto complejísimo.

Y en el laberinto te perdí amiga del alma. Y vaya paradoja, en el laberinto te volví a encontrar años más tarde, cuando supe que Cecilia Cenci (actriz) era tu hermana y entre ambas se tejió una hermosa continuidad de búsquedas y caminos, cuando tu hija Andrea me buscó y yo le cebé mates en casa con la misma pava que vos me los habías cebado a mí, cuando leí tu magnífico libro de poemas *La niña que soñaba con las nieves*. Luisa Marta (Vicky) Córica.

Vicky. De más está decirte lo que sabés de sobra. Cada tramo de mi trayectoria en el teatro te encuentra a vos, sentada en la butaca de mis estrenos. En cada mate de mis tardes de trabajo estás. Porque sos la esencia, el espíritu de los dioses tutelares. Y no



puede ser de otro modo. Porque los que sobrevivimos, sobrevivimos gracias a la vida que los que se fueron, nos dejaron en custodia y sobrevivimos para esto. Para sostenernos en la insolencia de los desafíos. Vicky. ¿Entendés que nada fue casual? ¿Que Dios tenía un plan perfecto? Tan perfecto como estas letras que redondeo a pedido de Paula, que como una síntesis de Teseo y Ariadna, viene con el ovillo para salir del laberinto (Escofet, “Aún Ahora”, testimonio sin publicar).

Tal como dice Arendt en *Eichmann en Jerusalém*, “los pozos del olvido [holes of oblivion] no existen” porque “hay en el mundo demasiada gente para que el olvido sea posible”. Siempre será posible apropiarse de los restos, siempre se podrá animar la llama de la memoria de quienes fueron desaparecidxs porque pertenecen a la memoria colectiva, su carácter es público, siempre habrá alguien que diga algo, que transmita sus voces, lo que vieron sus ojos, que los devuelva por un rato. Siempre habrá algo más por saber o buscar, jamás se apagará el rescoldo.

Referencias Bibliográficas

Arendt, H. (1999): *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.

Despret, Vinciane (2021): *A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan*. Buenos Aires: Cactus.

Dillon, M. (2018): *Aparecida*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: La Página S.A.

García, L. (2022): “Cuidar de los muertos, dejarse cuidar por ellos”. *Heterotopías*, 5 (9), 1-16.

Souriau, E. (2017): *Los diferentes modos de existencia*. Buenos Aires: Cactus.

Escofet, C. (2022): “Aún Ahora”. Testimonio sin publicar.