

Identidad, verdad, responsabilidad: configuraciones discursivas de las y los nietos restituidos en la escena pública

Identity, truth, responsibility: discursive constructions of the
restituted grandchildren in the public scene

María Marta Quintana

IIDyPCa, UNRN, CONICET

mariamarta.quintana@gmail.com

Resumen

En 2007, a propósito de su trigésimo aniversario, Abuelas de Plaza de Mayo publica *La historia de Abuelas. 30 años de búsqueda*. Se trata de un libro en el que la Asociación se presenta como un organismo socialmente legitimado, en un contexto político favorable a la causa de los derechos humanos, y en el que se traen a escena las voces de los propios nietos restituidos. Pues son ellos quienes afirman el carácter liberador de la restitución y argumentan que la verdad, aunque conlleve dolor, siempre es preferible a la mentira, el robo, el ocultamiento. En este sentido, la publicación funciona como un marco global para las historias de los jóvenes encontrados, y es mediante esa configuración enunciativa que se produce un discurso coherente entre las afirmaciones de las Abuelas y las de los nietos. En virtud de ello, en este trabajo se examinan las configuraciones discursivas (seleccionadas y exhibidas por La Historia de Abuelas...) de las y los jóvenes restituidos. En primer lugar se problematizan las apelaciones esencialistas a 'la sangre', para luego avanzar en un análisis del proceso de desvelamiento de la verdad y las implicancias éticas de la restitución de identidad.

Palabras clave: Abuelas de Plaza de Mayo, nietos restituidos, discurso, identidad.

Abstract

In 2007, with regard to its thirtieth anniversary, Abuelas de Plaza de Mayo publishes *La historia de Abuelas. 30 años de búsqueda*. This is a book in which the Association presents itself as a socially legitimated organization in a favorable political context regarding the cause of human rights, and in which the voices of grandchildren are brought on stage. It is them who affirm the liberating character of restitution and argue that truth, even if it entails pain, is always preferable to lies, theft and concealment. In this regard, the publication serves as a comprehensive framework for the stories of young people found, and it is through this declarative configuration that a coherent discourse between the statements of the Grandmothers and the grandchildren occurs. Against this, this paper examines the discursive configurations (selected and displayed by *La historia de Abuelas...*) of the returned young people. First, I problematize essentialist appeals to 'blood', turning afterwards to the analysis of the process of truth unveiling and finally to the ethical implications of identity restitution.

Keywords:
Grandmothers of Plaza de Mayo, restituted grandchildren, discourse, identity.

Introducción

En 2007, a propósito de su trigésimo aniversario, Abuelas de Plaza de Mayo (en adelante APM) publica *La historia de Abuelas. 30 años de búsqueda* (en adelante HA). Al respecto, en otro lugar hemos afirmado que se trata de un libro en el que la Asociación se presenta como un organismo socialmente legitimado y en un contexto político favorable a la causa de y la militancia por los derechos humanos. En este sentido, en el marco de dicha publicación, la Asociación construye un *ethos* de consagración y produce un efecto discursivo de clausura de la polémica sobre el pasado reciente y la legitimidad de su lucha (Quintana, 2016). Sin embargo, no es menos cierto que su presencia en la escena pública hace patente que el pasado sigue vigente, en tanto las Abuelas continúan, pasados treinta años, buscando a la mayor parte de sus nietos/as apropiados/as. Por consiguiente, aunque no haya necesidad de polémica sí lo hay de persuasión. Y precisamente, a quienes buscan persuadir con esta nueva irrupción enunciativa es, desde nuestro punto de vista, a los/as jóvenes que tienen dudas sobre su identidad.

En virtud de lo anterior, es posible sugerir que a esos efectos la publicación trae a escena las voces de los/as nietos/as restituidos, y que son éstos quienes –ya adultos– dan cuenta del carácter *liberador* de la restitución. Pues ellos mismos pueden atestiguar que la verdad siempre es preferible a la mentira, el robo, el ocultamiento. Así, la HA funciona como un marco global en el que se introducen las historias de los jóvenes encontrados, produciendo un discurso coherente con las afirmaciones históricas de APM.

Ahora bien, en este trabajo se analizan las configuraciones discursivas –seleccionadas y exhibidas por la HA– de los/as nietos/as, buscando problematizar las apelaciones esencialistas a ‘la sangre’ y avanzar en una reflexión sobre el desvelamiento de la verdad que implica la restitución. De este modo, al poner en crisis el discurso de la sangre, pretendemos hacer foco en las implicancias éticas, en relación con los terceros y la responsabilidad, de dicho proceso de construcción y restitución de identidad personal.

La(s) memoria(s) y la(s) verdad(es) que transitan por las venas

Si la sangre fuera un mandato yo estaría condenada

Vanina Falco

La HA señala que a mediados de los años 90 los/as nietos/as –restituidos y hermanos de

chicos desaparecidos– emergen en la escena pública como protagonistas –junto con las Abuelas– de la búsqueda de los niños-jóvenes desaparecidos. En particular, la publicación hace referencia a una primera aparición de los/as nietos/as en los medios de comunicación para exigir la restitución de los mellizos Reggiardo Tolosa (APM, 2007: 100); y luego da cuenta de una nueva –y muy posterior– irrupción *performativa*, en el marco de lo que constituyó un hito para los organismos, esto es: la transformación de la Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA) en un “espacio para la memoria y la promoción de los derechos humanos” (APM, 2007: 184). Allí, el 24 de marzo de 2004, en un contexto de legitimación de las víctimas (desaparecidas y sobrevivientes) del terrorismo estatal, de los grupos de familiares y de consagración de la memoria como un ‘deber nacional’, el por entonces recientemente nieto restituido Juan Cabandié pronunció un discurso altamente significativo para el análisis de las configuraciones discursivas de los/as nietos/as. En esa ocasión, en un pasaje de fuerte dramatismo, Cabandié decía lo siguiente:

En este lugar le robaron la vida a mi mamá. Ella está desaparecida. En este lugar idearon un plan macabro de robo de bebés. Acá hubo personas que se creyeron impunes, jugando conmigo y sacándome la identidad. *Pero el plan siniestro de la dictadura no pudo borrar el registro de la memoria que transitaba por mis venas y me fui acercando a la verdad. La verdad es libertad, y como queremos ser íntegramente libres, necesitamos saber la verdad total.*¹ (citado en APM, 2007: 185; el subrayado es nuestro)

Esta intervención resulta muy elocuente, porque, por medio de una reapropiación del discurso institucional de APM, el joven lleva a cabo –en primera persona– una rearticulación de su biografía. Apropiándose de dicho discurso, el nieto no sólo ratifica que la restitución es ‘liberadora’, tesis sostenida históricamente por la Asociación, sino también la idea de una *identidad* (= memoria) que permanece intocada por el poder apropiador. Él –puede decir que– es Juan Cabandié Alfonsín, que él es sus padres Damián y Alicia, porque hay una verdad (de ‘la sangre’) que se impone (con la fuerza del nombre verdaderamente propio) por sobre la voluntad (mortífera) de los apropiadores. De esta manera, finalmente, la (parte de) verdad (del discurso) de las Abuelas se completa con la (parte de) verdad (del discurso) del nieto.

¹Cabe advertir que el fragmento citado en la HA no es textual. Cf. el discurso completo en https://es.wikisource.org/wiki/Discurso_de_Juan_Cabandi%C3%A9_en_el_D%C3%ADa_de_la_Memoria_2004

Avanzando luego con el análisis, en primer lugar interesa destacar que, tanto desde el punto de vista de la enunciación como del enunciado, el discurso de Cabandié se inscribe en una matriz que la norteamericana Diana Taylor considera como propia del movimiento de derechos humanos en Argentina y denomina *The DNA of performance*. Por medio de esta expresión la autora no sólo busca dar cuenta de las evocaciones de los lazos de consanguinidad entre los familiares y los desaparecidos, sino, más precisamente, busca mostrar la vinculación de las actuaciones de protesta de y entre las distintas organizaciones. Al respecto, escribe:

[a]l igual que las generaciones comparten material genético, [material] que en estos grupos se ha rastreado activamente por medio de pruebas de ADN, hay estrategias del performance –que provisoriamente denominaré ADN del performance– que vinculan sus formas de activismo. Un rasgo importante de estos grupos es que se consideran ligados genética, política y performáticamente entre sí. (Taylor, 2002: 154; la traducción es nuestra)

Dentro del *repertorio* de acciones performáticas de los grupos de familiares, Taylor destaca el uso de fotografías como estrategia para hacer “reaparecer” a quienes se pretendió borrar de la historia. En este punto llama la atención sobre cómo en un principio –que se remonta a 1977– las Madres, oponiéndose a la dictadura y responsabilizando a los militares por la desaparición de sus seres queridos, se ‘vistieron’ con las fotos (que habían sido eliminadas de los archivos oficiales) de sus hijos/as y transformaron, de ese modo, sus propios cuerpos en ‘pancartas’ que exigían su “aparición con vida”. Para Taylor, entonces, al portar (colgadas del cuello) las fotos de identificación de sus hijos/as, es decir, aquellas fotos características de los documentos de identidad, las Madres convirtieron sus propios cuerpos en *archivos*.² Y de ese modo –provocando una subversión o desplazamiento–, en lugar del cuerpo en el archivo, asociado con la vigilancia y estrategias policíacas, escenificaron, o mejor, encarnaron (*embodied*) el archivo en el cuerpo (Taylor, 2002: 155). Así, resume Taylor, al superponer los rostros de sus desaparecidos/as con los suyos propios, las Madres crearon una segunda piel (*second skin*), que hizo explícita la conexión no sólo genética sino también política con sus hijos/as. Mientras que, por su parte, las Abuelas, además de las fotos, incorporaron el test genético para rastrear a sus

² La distinción entre ‘archivo’ y ‘repertorio’ es fundamental para Taylor; porque –en su opinión– mientras el primero se concibe como lo perdurable e invariable en el tiempo, el segundo hace referencia a lo que cambia.

nietos/as (2002: 160). No obstante, concluye la autora, si tanto las Madres como las Abuelas desplegaron sus evidencias situándolas en sus cuerpos y sacándolas a la Plaza, la dimensión performativa de la protesta fue –y es– tan importante como la evidencia científica.³

Esto último resulta muy sugerente a propósito del discurso de Cabandié, para afirmar que el nieto irrumpe públicamente *performando* ese archivo *encarnado*. En este sentido, es interesante advertir cómo Juan se convierte en sujeto y en objeto de su propia sangre, esto es: en actor de una demanda de justicia, que se inscribe en la tradición retórica –de los grupos de familiares– de vindicación del parentesco consanguíneo; y en objeto de evidencia, dado el resultado de la prueba de ADN, tanto de su propia existencia como de la de sus progenitores desaparecidos y de un plan sistemático de apropiación de niños implementado por las Fuerzas Armadas. En consecuencia, si se reanuda esa escena enunciativa con la interpretación de Taylor, es posible decir que el nieto actúa y es actuado por el archivo y que, mediante esa *performance* (de ‘la memoria que transita por sus venas’), reafirma su conexión genética –y– política con el resto de las víctimas de la dictadura.

Sin embargo, también hay que señalar que esas no son las únicas narrativas de la sangre que se desarrollan en relación con el terrorismo de Estado. Como afirma Cecilia Sosa, existen otras *performances of blood* que desbordan esa escenificación más tradicional –o cristalizada– de la filiación que analiza Taylor. Precisamente, desde una perspectiva *queer*, Sosa busca mostrar –en polémica con la norteamericana– cómo, principalmente a partir del gobierno de Néstor Kirchner, “el discurso de la sangre se convirtió en un nuevo orden moral expropiado de su base biológica”⁴ (2012: 222; la traducción es nuestra) y cómo se pusieron –y ponen– en escena configuraciones alternativas de parentesco de y entre las víctimas. A esos efectos, Sosa analiza una serie de artefactos –literarios, cinematográficos, teatrales– que le permiten argumentar su hipótesis (2014). De esos análisis, y a los fines de nuestro propio trabajo, interesan ciertas con-

³ Precisamente, esa práctica representacional que vincula lo científico con el reclamo performativo es lo que Taylor llama *The DNA of performance*. Para ella se trata de una modalidad científico-performativa de transmisión de la memoria traumática (2002: 158), porque ambas dimensiones trabajan mancomunadamente en el reclamo. Desde su punto de vista, al igual que el ADN, las fotografías usadas por Madres, por Abuelas y –más tarde– por H.I.J.O.S., presentan un tipo de prueba, de evidencia, de la existencia de los desaparecidos (2002: 159).

⁴ Como señala esta autora, el propio Kirchner repetidas veces afirmó que la huella traumática del terrorismo de Estado no sólo afectaba a los familiares. E incluso habló de sí mismo y de su generación como ‘los hijos e hijas de las Madres y de la Abuelas de Plaza de Mayo’ (Sosa, 2013: 76).

sideraciones que la socióloga realiza a propósito de la pieza teatral *Mi vida después*⁵ (Arias, 2009); en particular, en lo que respecta a la historia de la actriz Vanina Falco, hija biológica de Luis Falco, el ex agente de inteligencia de la Policía Federal que se apropió de Juan Cabandié, y hermana de crianza de este último, en tanto iluminan otro ángulo de la biografía del nieto restituido.

En uno de los pasajes del biodrama de Lola Arias se exhibe una foto, tomada en 1978, en la que están Vanina, su mamá y su hermano recién nacido-llegado a su casa; en simultáneo, sobre el escenario, la actriz afirma: “Yo a los cuatro años mirando como mi madre baña a mi hermano. En la foto se puede ver que yo estoy feliz pero confundida y no entiendo bien de dónde vino mi hermano si nunca vi a mi mamá embarazada” (cit. en Arias, 2009: 22). La confusión se aclara –para Vanina– 26 años más tarde, cuando un examen de ADN confirma que, en efecto, su madre nunca estuvo embarazada, y que su hermano Mariano no es Mariano sino Juan, el hijo apropiado de una pareja de militantes desaparecidos durante la última dictadura militar. Cabe señalar, luego, que esa imagen doméstica, que dada su exhibición reiterada en la obra se convirtió en un documento público, le permitió a Vanina testificar en contra de su padre (biológico) por la apropiación de su “hermanito” y sentar así un precedente inédito en la justicia argentina (que prohibía declarar a un/a hijo/a en contra de su/s progenitor/es). Pues, irónicamente, para Luis Falco, la intervención en la foto de una niña de cuatro años resultó decisiva para encarcelarlo.

Para Sosa, entonces, *Mi vida después* no sólo constituye un ejemplo paradigmático de cómo una *performance* puede incidir y producir, incluso presionando sobre la ley, cambios sociales y políticos, sino también de cómo en nuestro país se producen otras narrativas, *no heteronormativas*, del parentesco en vinculación con los efectos del terrorismo estatal.

Precisamente, en lo que concierne a este último aspecto, la autora llama la atención sobre el hecho de que si bien Vanina Falco rechaza la idea de un determinismo biológico (como

⁵ La sinopsis de la obra dice: “En *Mi vida después* seis actores nacidos en la década del setenta y principios del ochenta reconstruyen la juventud de sus padres a partir de fotos, cartas, cintas, ropa usada, relatos, recuerdos borrados. [...] Carla reconstruye las versiones sobre la muerte de su padre que era guerrillero del Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP). Vanina vuelve a mirar sus fotos de infancia tratando de entender qué hacía su padre como oficial de inteligencia. Blas se pone la sotana de su padre cura para representar la vida en el seminario. Mariano vuelve a escuchar las cintas que dejó su padre cuando era periodista automovilístico y militaba en la Juventud Peronista. Pablo revive la vida de su padre como empleado de un banco intervenido por militares. Liza actúa las circunstancias en que sus padres se exiliaron de Argentina. *Mi vida después* transita en los bordes entre lo real y la ficción, el encuentro entre dos generaciones, la remake como forma de revivir el pasado y modificar el futuro, el cruce entre la historia de un país y la historia privada” (Arias, 2009: 5).

fundante de los vínculos de parentesco) también reconoce que hay algo irreductible en esos “lazos de sangre”⁶ (2011: 226). No obstante, desde nuestra perspectiva, lejos de hacer de esa ambivalencia un destino trágico, Vanina, que no elige la sangre (y la memoria) ‘que corre por sus venas’, sí elige repudiarla e ir *contra ella*. Es decir, elige desujetarse del mandato (moral) de ‘la sangre’ para sujetarse a la *responsabilidad* –llamémosla ahora– del testigo. En este sentido, no hay para ella un dilema de ‘sangre’ o ‘no-sangre’; lo que hay, en todo caso y como única alternativa posible, es una respuesta profundamente ética –amorosa y fiel– hacia su hermano.⁷

En consecuencia, si –como decíamos al inicio– el discurso de Cabandié en la ESMA apela a una concepción esencialista de la sangre, la historia con su hermana no-biológica alumbró otras aristas, pero no sólo en relación con la construcción de parentesco sino también con la (re)construcción de la verdad.

Edipo y la verdad

Pero las Abuelas saben que, tarde o temprano, la verdad asoma

La historia de Abuelas. 30 años de búsqueda

Al inicio de la sección precedente destacamos una relación de *sobredeterminación* entre el discurso del nieto Juan Cabandié y el discurso institucional de APM. Más precisamente, afirmamos que en su alocución de la ESMA el nieto retoma y reafirma la idea de que ‘la sangre’ triunfa; y que –por medio de esa apropiación– produce un efecto retórico como si se tratara del acoplamiento de dos mitades de una misma verdad (de sangre): una mitad sostenida por las Abuelas y la otra por los/as nietos/as. No obstante, en relación con la historia de Vanina Falco, también comenzamos a advertir las implicancias (más allá de las relaciones de consanguinidad) de los terceros en y para el proceso de restitución.

En ese sentido, para nuestra perspectiva de análisis, el proceso de restitución de identi-

⁶ En una entrevista que le realizaron a propósito de la obra de teatro y de su declaración en contra de Falco, la actriz decía: “[s]i la sangre fuera un mandato yo estaría condenada. No pienso si mi padre se va a morir en la cárcel, no me importa, no pienso en su muerte, para mí es algo menor. Es el cargar con ese vínculo que no se puede volver atrás, y por más que yo haya generado un corte y lo sienta ajeno, todavía es un gran dolor...” (citado y traducido por Sosa, 2011: 231).

⁷ A lo que Juan, por su parte, responde: “hoy somos hermanos más que nunca”. Cf. Ginzberg, Victoria. (18 de mayo de 2011). Con la condena más alta para un apropiador, *Página 12* (on line).

dad se asemeja a la escena edípica que reconstruye Michel Foucault en la segunda conferencia de *La verdad y las formas jurídicas*, no en los términos del deseo (del) inconsciente sino del restablecimiento de la verdad. Según el filósofo, la tragedia de *Edipo* es la historia de una investigación; más precisamente, de un mecanismo de establecimiento de la verdad, y afirma que dicho mecanismo obedece inicialmente a una ley que podría llamarse “ley de las mitades” (Foucault, 2003: 42). En efecto, en la obra de Sófocles, el descubrimiento de la verdad se lleva a cabo por mitades que se ajustan y se acoplan. Y es en este sentido que, más allá del propósito foucaultiano de estudiar las prácticas judiciales griegas, su reinterpretación del “complejo de Edipo” resulta sugerente para nuestro propio argumento. Veamos.

De una manera u otra es conocida la suerte sufrida por Edipo, quien habiendo consultado al oráculo de Delfos decide huir de Corinto con el objeto de no matar a su padre, el rey, y de no engendrar hijos/as con su propia madre. Sin embargo, el destino ‘irónico’ lo conduce hasta las puertas de Tebas, donde no sólo es convertido en rey, en recompensa por la sabiduría con la que derrotó a la cruel Esfinge que asolaba la ciudad, sino también en protagonista de los crímenes que pretendía evitar.

Pues habiendo retornado la peste a Tebas, Edipo envía a su cuñado, Creonte, a consultar al dios Apolo. Y es a propósito de la respuesta oracular y el comienzo de la indagación (del propio Edipo), que Foucault escribe, *in extenso*, lo siguiente:

[c]uando examinamos en detalle la respuesta de Apolo observamos que se da en dos partes. Apolo comienza diciendo: «El país está amenazado por una maldición». A esta primera respuesta le falta, en cierta forma, una mitad: «Pesa una maldición, ¿pero quién fue el causante?». Por consiguiente es preciso formular una segunda pregunta y Edipo, fuerza a Creonte a dar la segunda respuesta, preguntándole a qué se debe la maldición. La segunda mitad aparece: la causa de ésta es un asesinato. Pero quien dice asesinato dice dos cosas: quién fue asesinado y quién es el asesino. Se pregunta a Apolo: «¿Quién fue asesinado?». La respuesta es: Layo, el rey. Se pregunta: «¿Quién cometió el asesinato?». Entonces es cuando Apolo se niega a responder, lo cual suscita el comentario de Edipo: no se puede forzar la respuesta de los dioses. Falta, pues, una mitad. La maldición corresponde a una mitad del asesinato, siendo ésta sólo la primera: «quién fue asesinado»; falta pues la segunda: el nombre del asesino.

Para saber el nombre del asesino será preciso apelar a alguna cosa, a alguien, ya que no se puede forzar la voluntad de los dioses. Esta figura a la que se apela es el doble humano, la sombra mortal de Apolo, el adivino Tiresias quien, como Apolo, es divino, el divino adivino. Tiresias está muy cerca de Apolo y, como él, recibe el nombre de rey; pero es perecedero mientras que Apolo es inmortal. Por otra parte Tiresias es ciego, está sumergido en la noche, mientras que Apolo es el dios del Sol: es la mitad de sombra de la verdad divina, el doble que el dios—luz proyecta sobre la superficie de la tierra. Se interrogará entonces a esta mitad, y Tiresias responderá a Edipo diciendo: «Fuiste tú quien mató a Layo».

En consecuencia, podemos decir que, desde la segunda escena de Edipo, todo está dicho y representado. Se posee ya la verdad puesto que Edipo es efectivamente designado por el conjunto constituido por las respuestas de Apolo y Tiresias. El juego de las mitades está completo: maldición, asesinato, quién fue muerto, quién mató. Aquí está todo, pero colocado en una forma muy particular, como una profecía, una predicción, una prescripción (2003: 42-43).

Finalmente, reflexiona Foucault:

Tenemos toda la verdad, pero en la forma prescriptiva y profética que es característica del oráculo y el adivino. En esta verdad que es, de algún modo, completa y total, en la que todo ha sido dicho, falta algo que es la dimensión del presente, la actualidad, la designación de alguien. *Falta el testigo de lo que realmente ha ocurrido*. Curiosamente, toda esta vieja historia es formulada por el adivino y el dios en futuro. Se necesita ahora el presente y el testigo del pasado: el testigo presente de lo que realmente sucedió. (2003: 44; el subrayado es nuestro)

La segunda mitad —prosigue el filósofo— de esa prescripción y previsión, pasado y presente, también se lleva a cabo por un extraño juego de mitades. En principio es necesario establecer quién mató a Layo, lo cual se hace —en el transcurso de la obra— por el enlace de dos testimonios. El primero es de Yocasta, cuando le dice a Edipo que, de manera contraria a lo que afirma el adivino, no fue él quien mató a Layo; puesto que el rey “fue muerto por varios hombres en la encrucijada de los tres caminos”; a lo que Edipo responde: “Matar a un hombre en la encrucijada de tres caminos es exactamente lo que yo hice; recuerdo que al llegar a Tebas di muerte a alguien en un sitio parecido” (cit. en Foucault, 2003: 44). Así, por el juego de estas dos

mitades complementarias, el recuerdo de Yocasta y el de Edipo, la verdad acerca del asesinato de Layo queda casi completa ('casi' porque, como bien advierte Foucault, si fue muerto por uno o varios hombres no se esclarece en la pieza) (2003: 45). Pero esta es sólo la mitad de la historia de Edipo, que —como dijimos más arriba— no es únicamente aquel que mató al rey Layo, sino, más precisamente, quien mató a su propio padre y luego se casó y procreó con su madre. Esta segunda mitad de la historia continúa faltando incluso después del acoplamiento de los testimonios de Yocasta y Edipo, puesto que el dios predijo que Layo no habría de morir en manos de un hombre cualquiera sino de su propio hijo. Por consiguiente, mientras no se pruebe que Edipo es hijo de Layo, la predicción no estará cumplida (Foucault, 2003: 45).

Esa segunda mitad, en efecto, es decisiva para que —en la última parte de la obra— pueda establecerse la totalidad de la predicción por medio del acoplamiento de dos testimonios diferentes. Uno será el del esclavo que viene de Corinto para anunciarle a Edipo la muerte de Polibio. Frente a él, entonces, Edipo se alegra diciendo: "¡Ah, al menos no he sido yo quien lo mató, contrariamente a lo que dice la predicción!", pero el esclavo replica: "Polibio no era tu padre" (cit. en Foucault, 2003: 45). Por consiguiente, agrega Foucault:

[t]enemos así un nuevo elemento: Edipo no es hijo de Polibio. Interviene el último esclavo, que había huido después de lo que ocurrió escondiéndose en las profundidades del Citerón. Se trata de un pastor de ovejas que había guardado consigo la verdad y que ahora es llamado para ser interrogado acerca de lo ocurrido. Dice el pastor: «En efecto, hace tiempo, di a este mensajero un niño que venía del palacio de Yocasta y que, según me dijeron, era su hijo».

Falta, pues, la última certeza ya que Yocasta no está presente para atestiguar que fue ella quien entregó el niño al esclavo. No obstante, salvo por esta pequeña dificultad, el ciclo está ahora completo. Sabemos que Edipo era hijo de Layo y Yocasta; que le fue entregado a Polibio; que fue él, creyendo ser hijo de Polibio y regresando para escapar de la profecía, a Tebas —Edipo no sabía que era su patria— quien mató en la encrucijada de tres caminos al rey Layo, su verdadero padre. El ciclo está cerrado. Se ha cerrado por una serie de acoplamiento de mitades que se ajustan unas con otras. Es como si toda esta larga y compleja historia del niño que es al mismo tiempo un exiliado debido a la profecía y un fugitivo de la misma profecía, hubiese sido partida en dos e inmediatamente vueltas a partir en dos cada una de sus partes, y todos esos fragmentos repartidos en distintas manos. Fue preciso que se reunieran el dios y su profeta, Yocasta y Edipo, el esclavo de Corinto y el de Citerón

para que todas estas mitades y mitades llegasen a ajustarse unas a otras, a adaptarse, a acoplarse y reconstituir el perfil total de la historia. (2003: 45-46)

Ahora bien, –para el filósofo– si se observa el efecto producido por esos ensamblajes recíprocos es posible advertir una serie de cuestiones. En primer lugar, un desplazamiento que sobreviene a medida que las mitades se ajustan. El primer juego de mitades que se ajustan es el de Apolo y el de Tiresias, esto es, el nivel de la profecía o de los dioses. Luego aparece una segunda serie de mitades que se ajustan, formada por Edipo y Yocasta, que representan el nivel de los reyes, de los soberanos. Finalmente, el último par de testimonios que habrá de completar la historia, no está compuesto ni por los dioses ni tampoco por los reyes; por el contrario, está constituido por los servidores y esclavos. En efecto, son éstos quienes, por medio de su testimonio, enunciarán la verdad última. Y es en razón de todo ello, que Foucault afirma lo siguiente:

[...]o que se decía en forma de profecía al comienzo de la obra reaparecerá en forma de testimonio en boca de los dos pastores. Y así como la obra pasa de los dioses a los esclavos, los mecanismos enunciativos de la verdad o la forma en que la verdad se enuncia cambian igualmente. Cuando hablan el dios y el adivino, la verdad se formula en forma de prescripción y profecía, como la mirada eterna y todopoderosa del dios Sol, como la del adivino que, aun siendo ciego, es capaz de ver el pasado, el presente y el futuro. Es precisamente esta especie de mirada mágico-religiosa la que, en el comienzo de la obra, hace brillar una verdad que ni Edipo ni el coro quieren creer. La mirada aparece también en el nivel más bajo, ya que, si dos esclavos pueden dar testimonio de lo que han visto, ello ocurre precisamente porque han visto. Uno de ellos vio cómo Yocasta le entregaba un niño y le ordenaba que lo llevase al bosque y lo abandonase. El otro vio al niño en un bosque, vio cómo su compañero esclavo le entregaba este niño y recuerda haberlo llevado al palacio de Polibio. (2003: 48)

Así, ‘la mirada’ resulta decisiva para la progresión y completitud de la verdad. Pero ya no se trata de aquella mirada eterna y fulgurante del dios y su adivino, sino de la mirada de personas que ven y recuerdan haber visto con sus ojos humanos. Pues se trata de la mirada del testimonio. Y es por ello que podemos concluir con Foucault, que toda la obra es una manera de desplazar la enunciación de la verdad desde un discurso profético y prescriptivo a otro retros-

pectivo, es decir, testimonial (2003: 49).

Esta larga digresión, esta revisita –a través de la lectura foucaultiana– a la tragedia de Sófocles, resulta, como dijimos más arriba, sugerente para nuestra reflexión. Porque para reconstruir la verdadera identidad de los/as nietos/as es necesario que múltiples mitades se (re)acoplen. Dicho de manera *trágica*, para que ‘la profecía’ de la sangre se cumpla, es decir, para que las Abuelas y los/as nietos/as finalmente se reencuentren y la verdad triunfe, es preciso el recuerdo retrospectivo de los/as testigos/as; pero no sólo de los sobrevivientes de los centros de detención-desaparición sino de todos aquellos que pueden aportar información sobre los niños-jóvenes apropiados. Pues ello se pone de manifiesto en pasajes de la HA como los que siguen a continuación:

[Paula Cortassa] se convirtió en el primer caso resuelto que no estaba denunciado en la institución. Las dudas de Paula, quien conserva el nombre que le puso su familia adoptiva –Carolina–, empezaron cuando tenía 12 años. Al principio fueron pesadillas: explosiones, gritos, personas contra un paredón, en hilera, y militares enfrente. Luego escuchó detrás de una puerta a un pariente lejano: “En el 76 tendrían que haber muerto más de los que murieron”. Y entonces buscó su DNI, vio el año de su nacimiento, leyó un manual de historia, sacó cuentas y relacionó todo con sus pesadillas. Una mañana, cuando se animó, le preguntó a Agustina María Moro, su mamá adoptiva: “¿Soy hija de desaparecidos?”. Agustina se quedó helada. “No sé si es intuición, si se lleva en la sangre, pero yo sabía que mis padres no habían muerto en un accidente”, recuerda la joven. “Eso fue lo que nos dijeron –le contestó la mujer–, pero cuando quieras saber la verdad estamos dispuestos a viajar, preguntar y averiguar”.

En junio de 1998, Carolina comenzó la búsqueda de su identidad. “Me llamó un periodista santafesino y me ofreció hacer público el caso, como una posibilidad de que gente, aunque sea en forma anónima, llamara a mi casa aportándome algún dato”. Un mes más tarde sonó el teléfono. Era una mujer de Rosario que había leído la historia y visto la foto en el diario. La mujer dijo que la joven era muy parecida a una familia que conocía, más precisamente a un vecino que había desaparecido junto con su esposa embarazada y una chiquita de un año. “Esta mujer nos dio una dirección y dijo que allí nos íbamos a encontrar con la abuela Delfina”. Los padres adoptivos de Carolina fueron a lo de Delfina. La abuela, de 83 años, les contó que su único hijo había desaparecido con su nuera y su nietita de un año, y les mostró una foto de su nuera, que resultó parecida a Carolina. “Dos semanas des-

pués Delfina mandó por correo una foto de su nietita Paula Cortassa. Al ver la foto me reconocí, dije 'ésta soy yo'. Era la misma cara con 22 años menos", relata Carolina. A raíz de esta situación se hicieron lo más rápido posible los estudios de ADN. Para eso se localizó también a la abuela materna Alba, de 69 años, que vivía en Victoria, provincia de Entre Ríos. (APM, 2007: 131-132)

Los padres de Andrés, Pedro La Blunda y Mabel Lucía Fontana, se habían conocido durante la militancia. Ambos pertenecían a la organización Montoneros. Él era abogado, ella licenciada en Ciencias de la Educación. El 25 de enero de 1977 había nacido Andrés y tres meses después, el 20 de abril, los jóvenes habían sido secuestrados por fuerzas de seguridad en su domicilio de San Fernando. "A mí me dejaron en el departamento de enfrente, con una pareja de vecinos que me recibió sin saber nada de mí. Mis padres, por estar en la clandestinidad, no tenían contacto con nadie. Pero estos vecinos sí sabían mi fecha de nacimiento, porque habían tenido una hija hacía poco y esa semana se habían cruzado un par de veces con mi mamá", cuenta Andrés. La pareja se presentó ante el juzgado de menores de San Isidro y denunció que a los padres de Andrés se los habían llevado los militares. El juzgado no trató de contactar a ningún familiar, se hizo cargo del bebé y en pocos días lo dio en adopción.

Mientras tanto, los abuelos paternos de Andrés empezaron su propia búsqueda, con la certeza de que el niño estaba vivo, según testimonio del portero del edificio. "Los La Blunda —explica Andrés— buscaban por todas partes, pero no me encontraban. Finalmente localizaron la zona donde había ocurrido todo y se dirigieron al juzgado de menores de San Isidro, pero no les dieron ninguna información. Entonces acudieron a las Abuelas. Junto con ellas volvieron al juzgado y ahí sí les dieron todos los datos sobre mi paradero en aquel momento". En 1984, las Abuelas junto con la familia La Blunda localizaron a Andrés en Mar del Plata, donde vivía con sus padres adoptivos, quienes lo habían bautizado con el nombre de Mauro. "Yo tenía ocho años y me presentaron a mi familia biológica como 'tíos lejanos'. Las dos familias, de común acuerdo, decidieron esto en función de salvaguardarme y protegerme —recuerda Andrés—. En ningún momento me dijeron quiénes eran realmente los La Blunda. Me decían que eran amigos de mis tíos y, como yo era chico, me lo creí. Ni me lo cuestioné. Es más, cuando mi tío biológico venía de España, yo le decía tío sin saber que era mi verdadero tío". Cuando Andrés cumplió 20, su prima Carolina lo fue a visitar a Mar del Plata. Junto con su hermano y otra prima de España salieron a bailar. "En el boliche, hablando de una cosa y de otra, le pregunté a Carolina qué

clase de parentesco nos unía, porque para mí era simplemente una prima lejana. Ella se puso seria, como que quería decirme algo pero no se animaba. Entonces le pregunté qué le pasaba y ella se largó a llorar”.

–¡Hablá, hablá! –insistió Andrés.

–No me banco más la mentira –le respondió Carolina.

–¡Hablá, contame todo! –Sos hijo de desaparecidos. (APM, 2007: 140-141)

Retomando entonces el paralelismo con la interpretación foucaultiana, a propósito de ambos relatos se puede advertir que los terceros resultan cruciales para el desvelamiento de la verdad. En el caso de Paula Cortassa, el rompecabezas (de dudas, pesadillas, intuiciones, comentarios, fechas) se esclarece con la intervención-recuerdo de una vecina del matrimonio desaparecido. Mientras que, en lo que respecta a Andrés La Blunda, es la prima quien desvela la trama de su identidad. En este caso, además, es interesante resaltar la palabra-recuerdo del portero del edificio, la participación de la pareja que lo lleva al juzgado y el juzgado que, sin contactar primero a la familia y luego reteniendo información, como sucedió con gran parte de las apropiaciones, lo entrega en adopción y consume su desaparición. *Ergo*, las dos escenas dan cuenta –como diría Foucault– de la existencia de muchos fragmentos “repartidos en distintas manos”, los cuales tienen que acoplarse para que las historias puedan ser reconstruidas en su completitud.

Por consiguiente, estos relatos permiten afirmar e insistir en la idea de que si bien los/as nietos/as y las Abuelas funcionan *políticamente* como las dos caras de la verdad (de ‘la sangre’), entre ambas caras hay una diversidad de actores que deben intervenir a los fines de restablecer dicha verdad. En este sentido, además, esas historias hacen patente el juego entre saber y no-saber de y sobre uno/a mismo/a; porque, al igual que Edipo, el niño-joven apropiado *no sabe quién es* durante todo el tiempo que los testigos, que los terceros, permanecen callados. En este punto, si a Foucault le interesa demostrar que el problema de Edipo no es su no-saber (su memoria bloqueada, su inconsciente) sino su saber demasiado, su saber-poder de tirano,⁸ por nuestra parte quisiéramos enfatizar la ignorancia de Edipo respecto de un tipo de verdad, esto

⁸ Dice el filósofo: “Quiero demostrar que Edipo, colocado dentro de este mecanismo del símbolo, de mitades que se comunican, juego de respuestas entre los pastores y los dioses, no es aquél que no sabía sino, por el contrario, aquél que sabía demasiado, aquél que unía su saber y su poder de una manera condenable y que la historia de Edipo debía ser expulsada definitivamente de la Historia” (2003: 50).

es, la verdad acerca de su identidad personal. Leída de esta manera, la tragedia sofoclea exalta la *opacidad* de la perspectiva humana en torno de la propia identidad; y es por ello que entre Edipo y los acontecimientos, –como así también entre las Abuelas y los/as nietos/as– falta un tercero, un testigo, que conecte y unifique los fragmentos y recomponga la verdad, que es ‘la verdad’ de su identidad.

Pero además, entre ese saber fragmentario de los otros personajes (como Tiresias y el Servidor de Layo en el caso de *Edipo Rey* o la vecina, la prima y la tía en el caso de los/as nietos/as) y la ceguera *parcial* respecto de uno/a mismo/a, se abre la trama ética de la (construcción de) identidad personal. Porque es esa opacidad *parcial*, que nos impone nuestra corporeidad, la que funda nuestra radical dependencia –ética– de los/as otros/as. En efecto, si mi relato comienza *in medias res*, porque mi biografía comienza incluso antes de que yo haya nacido, es el *otro* quien –además de mí– se responsabiliza por (la veracidad de) mi historia, por mi nombre propio, por mi identidad. Y es precisamente este vínculo ético, que se entreteteje en el corazón de la vida misma, el que fue dañado por los apropiadores por medio de historias fragmentadas. Frente a ese daño, entonces, son las Abuelas –pero también los testigos que hablan y brindan información– quienes asumen la *responsabilidad* por el esclarecimiento de la identidad de los/as nietos/as.

A modo de cierre

A lo largo de este trabajo, en primer lugar, destacamos la organicidad del discurso público de los/as nietos/as restituidos/as (tomando el caso de Cabandié como paradigmático) con el discurso de APM. Más precisamente, señalamos la evocación de ‘la sangre’ como lazo indestructible entre los (ahora) jóvenes, sus progenitores y sus Abuelas. No obstante, en segundo lugar, repasamos la historia de los hermanos no-biológicos, Falco y Cabandié, la cual permitió evidenciar que esas narrativas de la consanguinidad conviven con otros discursos y construcciones alternativas de parentesco. En esta última dirección, además, se enfatizó el rol crucial de los terceros para el desvelamiento de la verdad. Pues, apoyándonos en el análisis de Foucault sobre “Edipo y la verdad”, se buscó mostrar un desplazamiento que, en lo que respecta a los mecanismos de enunciación de la verdad, va de la retórica (romántica) de la sangre al restablecimiento testimonial y “por mitades” de la verdad. En este sentido, poner en clave ‘edípica’ el proceso de restitución nos permitió destacar la ceguera parcial que afecta la identidad personal y que, por consiguiente, restringe el intento de dar cuenta –de forma absoluta y fehaciente– de sí mismo/a.

Referencias bibliográficas

Abuelas de Plaza de Mayo. (2007). *La historia de Abuelas. 30 años de búsqueda*. Buenos Aires: APM.

Arias, Lola (2009). *Mi vida después*. Buenos Aires.

Foucault, Michel. ([1978] 2003). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.

Quintana, María Marta. (2016). Emergencia y agencia de Abuelas de Plaza de Mayo: un análisis del proceso de subjetivación político-discursiva de la organización y de su producción de fundamentos de identidad en torno de los niños y jóvenes apropiados/restituidos. Tesis de doctorado en Filosofía. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

Sófocles. (2008). *Edipo Rey / Antígona*. Buenos Aires: Colihue.

Sosa, Cecilia. (2011). Queering acts of mourning in the aftermath of Argentina's dictatorship: The Mothers of Plaza de Mayo and Los Rubios (2003). En V. Druliolle and F. Lessa (Eds.), *The Memory of State Terrorism in the Southern Cone: Argentina, Chile and Uruguay* (63-79). New York: Palgrave.

_____ (2012). Queering Kinship. Performance of Blood and the Attires of Memory. *Journal of Latin American Cultural Studies*, Vol. 21, 221-233.

_____ (2013). Humour and the descendants of the disappeared: Countersigning bloodline affiliations in post-dictatorial Argentina. *Journal of Romance*, Vol. 13, N° 3, 75-87.

_____ (2014). *Queering acts of mourning in the aftermath of Argentina's dictatorship. The Performances of Blood*. Woodbridge: Tamesis.

Taylor, Diana. (2002). "You are here": The DNA of performance. *The Drama Review*, N° 46, 149-169.

