

AIBR
**Revista de Antropología
Iberoamericana**
www.aibr.org

**Volumen 17
Número 3**

Septiembre - Diciembre 2022
Pp. 473 - 489

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

Los fantasmas de Chicureo: Convivir con muertos en el barrio de Colina, Santiago de Chile

Laura Marina Panizo

Universidad Academia de Humanismo Cristiano (Santiago de Chile),
CONICET (Buenos Aires, Argentina)
laura.m.panizo@gmail.com

Recibido: 05.09.2020

Aceptado: 01.09.2021

DOI: 10.11156/aibr.170303



RESUMEN

Sucesivas experiencias de familiares de *desaparecidos* en la última dictadura militar en la Argentina me hicieron advertir, en el marco de mis investigaciones anteriores, sobre los muertos y su relación con los vivos. Experiencias de vecinos de la zona de Chicureo, en Santiago de Chile, en íntima relación con «fantasmas», volvió a plantearme interrogantes sobre las diferentes situaciones en las que los fallecidos intervienen en la vida cotidiana de los vivos. Las diferencias más evidentes entre los fantasmas en el caso de los desaparecidos y los fantasmas de Chicureo son que en el primer caso se trata de experiencias de personas adultas y que la relación entre vivos y muertos está fundada exclusivamente a partir de la muerte violenta de sus seres queridos. El caso de los vecinos de Chicureo que aquí expongo se trata niños que se comunican con muertos ajenos, es decir, pérdidas que son de otros. El objetivo de este ensayo es, junto con exponer mis primeras aproximaciones a la temática, encontrar espacios de diálogo con trabajos que desde las ciencias sociales traten sobre las creencias acerca de la vida y la muerte y permitan poner el centro de atención en la agencia de los muertos.

PALABRAS CLAVES

Muertos, apariciones, agencia, interacción y Chicureo (Chile).

THE AGENCY OF THE DEAD: EXPERIENCES WITH GHOSTS IN COLINA, SANTIAGO DE CHILE

ABSTRACT

Successive experiences of relatives of the disappeared in the last military dictatorship in Argentina made me pay attention, in the framework of my previous investigations, about the dead and their relationship with the living. When I arrived in Chile and I realized that several neighbors where I live had intimate experiences with ghosts, I asked myself again about the many situations in which the dead still participate in the daily life of the living. The most obvious differences, between the ghosts in the case of the disappeared and the ghosts of Chicureo, are that in the first case the experiences are from adults and the relationship between the living and the dead are founded exclusively on the basis of violent death of their loved ones. In the cases of the residents of Chicureo, the children communicate with the dead of others, that is, losses that belong to others. The objective of this essay, along with exposing my first approaches to the subject, is to find dialogue's places with social sciences works that put the center of attention on the dead's agency.

KEY WORDS

Deads, appearances, agency, interaction and Chicureo (Chile).

Introducción

Cuando visites la zona de Chicureo (Colina, de Santiago de Chile) vas a sentir que el cerro se viene encima, que el sol que raja la tierra lo sabe hacer también con la piel. Que el silencio por las noches es más amable que de costumbre, que en invierno, a veces, cae la nieve cuando no debería caer, y ocurren otras cosas inhabituales. Pero, sobre todo, como manifestaron algunos vecinos de la zona, también podés encontrar fantasmas. No están en los cerros, al parecer, o muy pocos habitan por las montañas. Se hospedan en las casas y aparecen en el pasillo, por la ventana, o en la bañadera. Puede que no sea en tu casa donde circulan. Puede ser en la de tu vecino, y tal vez, algún día, puedan cruzar tu portal. El portal que te lleva a esa otra realidad, el que conecta el mundo de los vivos y el de los muertos. Ese portal que tal vez no sea otra cosa que el límite entre las dimensiones. Me imagino el portal como lámina transparente pero resistente como la piel. Cortar la lámina, como cortar la piel y dejar que las nociones previas se dispersen, se desparramen, se confundan unas con otras. Pero me cuesta un poco encontrar el filo adecuado para cortar de tajo la piel y activar las sensibilidades. ¿Bastará solo con querer, para poder hacerlo? No sé si es una cuestión de querer, de todos modos. ¿Dones? ¿Múltiples sentidos? ¿Otras capacidades? ¿Experiencias de muerte violenta y extraordinaria? La antropología me había acercado a los fantasmas ya en varias oportunidades. La referencia a ellos aparecía con frecuencia en los testimonios de personas que habían sufrido la pérdida de sus familiares en el contexto de la desaparición forzada de la última dictadura militar. Muertes extraordinarias en donde la búsqueda del cuerpo y de la justicia formaban parte de la vida cotidiana. Ellos abrieron ese portal, el portal de la muerte. Porque la muerte no es solo un estado, una condición, sino también es un lugar (Durham, 2002). Habitaban la muerte en la vida cotidiana porque sus seres queridos seguían allí, misteriosamente representados. Seguían allí, y sus cuerpos mutilados, enterrados, sin localizar, desaparecidos y violentados, parecían marcar el rumbo de los muertos y los vivos. Mi director de tesis y de beca doctoral me había animado a profundizar en esas dimensiones que mis interlocutores mencionaban. Pero en aquel entonces, en palabras de él: «hui». Huía de los muertos porque me anclaba en las dimensiones ontológicas de los vivos. Como dijo muy bien Fiona Bowie (2003), los antropólogos somos muy buenos practicando el ateísmo metodológico, el agnosticismo, o la empatía. A mí, al igual que muchos de mis colegas, no me importaba cuestionar la veracidad de las experiencias que los sujetos sociales me compartían en el trabajo de campo. Tampoco me importaba reflexionar sobre la forma

en que mi ateísmo transformado en agnosticismo a lo largo de mi carrera profesional me hacía «huir» de aquella realidad compartida. Pero llegar a Chicureo volvió a golpear mi realidad. Aquí, algunos vecinos conviven también con los muertos. Pero no son sus muertos. Son muertos de otros. ¿De quiénes serán esos muertos que yo podría ver, pero no veo? Ahora me siento en condiciones de abordar el tema desde otro lugar. En palabras de Bowie: «¿qué tan difícil será estar verdaderamente abierto a las creencias de los demás y entrar en una forma de ver el mundo fuera del propio marco heurístico?»¹ (2003). Es que tengo a los fantasmas aquí: al otro lado de mi ventana. Sería magnífico encontrarlos tan solo al cruzar la calle. Poder preguntarles por qué razón están ahí, qué fue lo que ha pasado con sus vidas y sus cuerpos. Pero hay muchas maneras de entrar. Uno puede entrar y experimentar, habitando la muerte en el contacto con los otros (seres). Pero también puede entrar con las intenciones. Entrar también es dar lugar a lo que pasa, aunque no me pase. Entrar es dar entidad y nombrarlo. Abarcarlo sin reducirlo. Entiendo que es el momento de continuar por el camino que el trabajo etnográfico me había despejado alguna vez. Porque tal vez la antropología sea la única que, en palabras de Pablo Wright, «puede salvarme de la dictadura de mi habitus convencional, permitiéndome atravesar los fantasmáticos desiertos de la alteridad» (2008). Entonces, el objetivo de esta presentación es, junto con exponer mis primeras experiencias en el trabajo de campo, encontrar espacios de diálogo que me orienten a abordar el tema con los aportes de los estudios que desde las ciencias sociales tratan sobre las creencias religiosas, y que me permitan poner el centro de atención en la agencia de los muertos. Reflexionaré también sobre la forma en la que el trabajo de campo, como experiencia transformadora, interpela mi conocimiento y mis creencias relativas acerca de la vida y la muerte.

Arianna y Santiago

Arianna es una niña de ocho años de edad. La delgadez de su cuerpo muestra algo de su fragilidad. Es tímida, dulce y silenciosa. Pelo abundante, lacio, con una caída pesada hasta la cintura. Rubia y de ojos grandes y achinados a la vez. Yo no estaba haciendo trabajo de campo cuando empecé a conocerla en profundidad, estaba en la cocina de mi casa y ella también, tomando la merienda con mi hija. Mientras yo lavaba los platos empecé a escuchar relatos que no podía dejar de prestar atención. Le contaba a mi hija que veía fantasmas. Que le daban miedo. Que a veces

1. Traducción propia del inglés.

no podía dormir. Mi inquietud se fue agudizando a medida que Arianna avanzaba con los detalles. Me acerqué y le pregunté de qué tipo de fantasmas hablaba. Me dijo que eran personas muertas, en su mayoría desconocidas para ella, y que por eso le daban miedo. Las denomina *espíritus*, *fantasmas*, *gente muerta*, según el tipo de entidad. A veces ve a su «abuelito» (muerto) que llega para darle seguridad. Como si fuese un ángel. Me dijo que además de muertos que le dan temor, ella tenía ángeles. Me dijo también que su abuelito la usaba como canal de comunicación para mandarle mensajes a su abuela (viva). Que la mamá le dijo que no se tenía que preocupar por ello. Que podía ver fantasmas porque era una nena muy dulce y tal vez tenía una misión. Que de grande podía ayudar a muchas personas para que se comuniquen con seres queridos. Arianna repetía lo que le había dicho su mamá y cuando dejó de hablar, mi hija me interpelló enojada: «¿Por qué nunca me llevaste al cementerio a ver a la bisabuela Pirula?» Pensé en mi abuela Pirula y mis otros fallecidos. Malena trajo a nuestros muertos a la conversación. Estaba reclamando una comunicación con sus antepasados. Quería como Arianna comunicarse con sus seres queridos a los que, según ella, yo no les había dado un lugar. De repente la conversación sobre los fantasmas y muertos terminó. Ellas pasaron a otra cosa, salieron a la calle a jugar. Dejaron a los muertos y agarraron la bicicleta. Pero el tema había quedado ahí entre las paredes de mi cocina. Y yo no podía dejarlo ir. Pensé enseguida: los niños saben correrse de los lugares y las cosas con mucha facilidad.

Cuando llegó la noche y entró a mi casa Pamela, la mamá de Arianna, con otro de sus hijos, Esteban, no pude evitar preguntar. En esa oportunidad estaban también mi marido y mi otro hijo, Felipe. Le comenté lo que nos había contado Arianna y aseveré que sus hijos tenían ese «don». Esteban habló de los fantasmas que él también veía. De cómo se asustó con el hombre de la ventana y más aún con el de la bañadera. Dijo que estaba tratando de averiguar quién era el hombre de la bañadera. Mi marido no podía siquiera emitir palabras. Felipe estaba asustado, y antes de que los vecinos se fueran preguntó si en nuestra casa había fantasmas también. Pamela le dijo que no, que se quede tranquilo. Esa noche Felipe tuvo miedo para ir a dormir, pero al otro día se olvidó completamente del tema. Y yo me quedé pensando nuevamente en cómo los chicos pueden desplazarse de los lugares con facilidad. Pero pasaban los días y yo seguía anclada allí, en los muertos ajenos y también los propios. ¿Por qué nunca había llevado a Malena al cementerio? ¿Por qué ella quería también entrar a una realidad como la de Arianna?

Después de esta experiencia otros relatos sobre fantasmas empezaron llegar. Fue como dejar caer la primera pieza de un camino armado con

fichas de dominó. Y a medida que se iban volteando las fichas, unas con otras, aparecían no solo nuevos relatos, sino nuevas ideas y formas de indagación. Tal vez las fichas representen las estructuras que voy dejando caer. Una de esas fichas caídas la derribó Santiago.

Santiago, al contrario de Arianna, es versátil, revoltoso. Cuando habla tropieza con sus palabras, pero no deja de hablar. Se cae y se levanta una y otra vez. Sus ojos son inquietos, como sus pensamientos, y transparentes como su ingenuidad. Es alegre, divertido, sociable, cariñoso. Pero no era así cuando convivía con fantasmas. Cuando llegó a Santiago de Chile desde Buenos Aires, al igual que nosotros, su papá ya se había instalado, esperando la llegada de él, y el resto de su familia (su hermano y su mamá). Apenas entraron a su nuevo hogar, Santiago, de casi cuatro años, volvió a salir por la puerta, arrastrando una valija con la fuerza primitiva de un niño valiente. Como si hubiese sido expulsado dijo con convicción: *«Esta no es una casa para niños»*. Pero sus padres le pidieron que volviese a entrar. Era de noche, creo. O así me lo imaginé mientras Lore contaba. Los padres de Santiago pensaron cuan dificultoso les podía resultar a sus hijos haberse ido de su país, de su barrio, lejos de familiares y amigos. Pero el tiempo pasaba y Santiago seguía pensando que ese lugar no era para habitar. No solo lo pensaba, así lo sentía también. Estaba apagado, sin energía, eternamente cansado. Abatido al irse a dormir por las noches y por las mañanas también. Era porque Santiago veía gente muerta. Gente que habitaba en su casa. No se sentía cómodo en su nuevo hogar, pero tampoco podía conectarse con la realidad a la que se conectaban los demás. En el colegio le diagnosticaron autismo. Su abuela le dijo que los fantasmas no existían, cuando él le quiso explicar. Pero su mamá, que nunca antes había escuchado sobre esas cosas, lo empezó a entender/atender. Santiago entonces le hablaba algunas veces de lo que veía, y otras veces no. Pero no siempre podía hablar. El fantasma lo amenazaba. Era una presencia que se manifestaba físicamente, y que había sido vista por otros vecinos también. *«Ese hombre que está en tu casa expulsó a otros inquilinos»*, le comentaban a Lore. El fantasma de las destituciones le decía a Santiago que cosas malas le iban a suceder. Lore lo escuchó y le dio lugar. Le dio lugar a Santiago, y al muerto que hablaba con él. Entonces dejaron esa casa y ella empezó a investigar terapias holísticas alternativas para entender. El autismo se fue. *«¿Qué medicamento le dieron?»*, preguntaron en la escuela. Pero no le habían dado ninguna medicación. La solución fue la mudanza, y dejar a los fantasmas atrás. ¿Será que ellos están anclados en un punto del que no pueden salir? Santiago hoy tiene una maravillosa voluntad por zigzaguear la vida. Es que ya no están los fantasmas acechándolo. Ya nadie absorbe su encantamiento.

«Me gané un diploma al mejor estudiante de inglés», me dice entusiasmado a la salida de la escuela. Pienso a Santiago como un anfibio. Envío sus transformaciones, su dominio, su hiperactividad. Sabiendo que pudo salir, quisiera preguntarle cómo. ¿Cómo podría hacer yo para entrar si no quiero quedarme?

¿Cómo entrar?

Al tiempo que intentaba entrar, mi director me envía un enlace a un video subido en el canal Youtube titulado: «Ver para creer: esto es lo que pasó en un cuartel»². Los españoles que conducen el programa plantean un reto a un médium. Lo llevan sin que él lo sepa hacia una zona donde en el pasado ocurrieron hechos dramáticos en mitad de los años treinta, en el marco de la Guerra Civil española. El médium empieza a contar la historia que ve, los años treinta, disparos, bombas, y «allí», dice, señalando con el dedo, «están los muertos sentados». Los reporteros se sorprenden, y hasta cuando el médium visualiza las manos de niños queriendo salir de una fosa, lloran. Todos los que estamos viendo creemos que los muertos están realmente allí y que tal vez están de donde nunca se fueron. A los días que veo el video, cruzo a la casa de Pamela para pedirle ayuda con el pantalón de mi hijo. Su «asesora de hogar» (como llaman en Santiago a las mujeres que te ayudan en la casa) me dice: «Cuidado mi hijita, que estas tierras están malditas. Pasan muchas cosas feas por acá». «¿Es por eso que veo espíritus, Mami?», pregunta Arianna. «Sí, es por eso», le contesta. La saludo y le dejo el pantalón en sus manos. «Muchas gracias, Pame», le digo. Al tiempo que voy saliendo de la casa siento que voy dejando los fantasmas atrás. También escucho que se siguen cayendo las fichas de dominó de mi camino experiencial.

En Colina, donde habitan los fantasmas que les cuento, se libró la batalla de Chacabuco. Una decisiva batalla para la independencia de Chile. ¿Serán algunos de esos tantos muertos los que a los niños no los dejan dormir? ¿Serán al igual que los muertos de la Guerra Civil española, muertos combatientes o víctimas del combate?, ¿violentados?, ¿desnutridos?, ¿agobiados por el campo de batalla? ¿Es esa condición de muerte violenta y cuerpo maltratado lo que los emparenta con los muertos de la historia reciente? ¿Es porque son muertos antiguos sin familiares que los convoquen, que se conectan con «deudos adoptivos»? ¿O son los deudos y adeudados quienes se quieren conectar? Allí voy entonces, me propongo

2. En <https://www.youtube.com/watch?v=hRPDP1wMpz0>.

entrar. Al menos, al principio, entrar a lo desconocido con la pregunta para iluminarlo.

Fantasmas, desapariciones y muertes violentas

Los fantasmas aparecen en la vida cotidiana de los vivos «[...] *pero no por ser algo largo y blanco (como alguien definió al fantasma) [...] sino por ser un prodigio, un absurdo, como una cosa como en realidad no hay otra*» (Otto, 2007: 39). En el caso de los desaparecidos de la última dictadura militar argentina, y de la dictadura de Pinochet en Chile, varios familiares que conocí sentían que sus seres queridos *desaparecidos* «aparecían» en diferentes circunstancias para comunicarse con ellos. Algunos de ellos sentían que llevan a su *desaparecido* a cuestras, como si fueran ángeles. Otros se comunicaban para dar señales y explicaciones, y abrir caminos de búsqueda, ya sea en sueños o en apariciones en el mundo de la vigilia. Y como suele suceder con los fantasmas, el desaparecido que vuelve también puede hostigar y no dar tranquilidad. Consideremos que, en estos casos, la muerte violenta y la ausencia del cuerpo dificultaron las prácticas habituales de despedida y separación con los muertos. Sin cuerpo, no había posibilidad de un velatorio, de un entierro, pero tampoco de reintegro categórico en la vida social. Yo he llamado a este tipo de acercamiento a la muerte, *muerte desatendida*, porque no se le presta atención discursiva por parte la sociedad (Panizo, 2005). No hay un entendimiento legítimo que dé lugar al muerto en tanto muerto y al deudo en tanto tal, dentro de la estructura social. Con este tipo de muerte que Ludmila Catela ha denominado *muerte inconclusa* (da Silva Catela, 1998), ya que genera nuevos espacios y abre caminos, es posible que se abran espacios de la realidad para dar al desaparecido un lugar que no tenían. No eran ni muertos, ni vivos, no estaban en la casa ni en el cementerio. Estaban rondando en la vida, porque como «no murieron», tampoco se podían ir. Por eso es que también las exhumaciones e identificaciones de los cuerpos permitieron no solo el reconocimiento social, sino la realización de las prácticas de despedida y separación entre muertos y vivos (Panizo, 2005). Entonces, las muertes violentas con cuerpos ausentes me llevaban a comprender un tipo de enfrentamiento a la muerte como extraordinario. En este sentido, desde el psicoanálisis, la relación del deudo con el fantasma ha sido entendida muchas veces bajo el entendimiento del duelo patológico, obstaculizado. Desde esta perspectiva, el fantasma es creado por el deudo como un recurso para administrar la muerte cuando el duelo ha sido obstaculizado. Yo prefiero decir que lo disruptivo, lo que está fuera de lugar y que sacude la estabilidad de lo conocido, propone caminos de

búsqueda y puede producir aperturas de la realidad. La propuesta es pensar en que lo que hace la situación extraordinaria no es tanto crear la necesidad de buscar recursos para la administración de duelos dificultosos, sino una apertura de la realidad, que se puede experimentar por ciertos sentidos que se activan en determinadas situaciones. Vasta bibliografía desde la antropología da cuenta de la forma en la que ciertas comunidades, e incluso los antropólogos que las estudiaban, hicieron uso de drogas alucinógenas para establecer contacto directo con la esfera de lo que se ha denominado comúnmente «lo sobrenatural» (Castañeda, 1974; Reichel-Dolmatoff, 1975). Otras contribuciones desde la antropología nos dieron cuenta de la forma en la que esa «apertura» de la realidad se produce a través de los sueños. Estos pueden proponer una comunicación con los seres sagrados, incluidos los muertos, o dar mensajes, señales, advertencias (Nakashima Degarrod, 1992; Wright, 2008). El trabajo de Ludia Nakashima Degarrod nos da cuenta en este marco, de la forma en la que en el mundo *mapuche* de Chile los espíritus se comunican con los vivos a través de los sueños para informarles, entre otras cosas, acerca de su propia muerte (1992: 37). En el caso de los familiares de los desaparecidos, tanto en Argentina como en Chile, pude advertir ciertas sensibilidades que podrían ser activadas por las muertes extraordinarias que dejan ciertos vacíos en tanto se obstaculizan las ideas/creencias tradicionales sobre la muerte y la vida y sus prácticas asociadas. Estas sensibilidades permiten comunicación con sus seres fallecidos, ya sea a través de apariciones, diferentes percepciones físicas, o sueños. Así, los sueños, como verdaderos portales cosmológicos, permiten la experiencia con otros niveles de realidad (Wright, 2008: 242). Los ejemplos de otras experiencias religiosas, en contextos urbanos de la sociedad «occidental», como la de los espiritistas, nos permite también entender la relación entre vivos y muertos dentro de la misma línea: las personas que tienen la capacidad de percibir a los seres que ya no están convocan a los muertos (Gimeno, Corbetta y Savall, 2010). Gustavo Ludueña, que conecta la experiencia de familiares de desaparecidos de la última dictadura militar argentina con la Escuela Científica Basilio, se aproxima al espiritismo desde este lugar, focalizando en un ritual de posesión, que según el autor contó con la «supuesta» participación de una persona desaparecida bajo la dictadura. En este sentido, el autor analiza la forma en la que la incorporación de este espíritu a través de un médium puede ser entendido como un hito simbólico de representación de lo político (Ludueña, 2012).

Pero en el caso de Chicureo, la comunicación con los fantasmas no remite, al parecer, a experiencias traumáticas o extraordinarias que hayan tenido los vivos. Tal vez sí los muertos. Por otro lado, los muertos que

aparecen en el mundo de la vigilia de los vivos (no en los sueños) en general son muertos ajenos y los vivos no necesitan cruzar un portal o hacer un «viaje» para acceder a ellos. Suele utilizarse por la zona en donde hago trabajo de campo el concepto de «almas en pena» o el verbo «penar» para hacer referencia a los muertos, o la presencia de ellos, que por iniciativa propia aparecen en la vida cotidiana de los vivos (no necesariamente de los deudos) para que puedan resolver alguna situación que los inquieta y no les ha permitido concluir el pasaje de la vida hacia la muerte:

Algunos espíritus no están tranquilos porque dejaron cosas pendientes, que no resolvieron o no se dan cuenta que están muertos, entonces penan por tu casa, te apagan las luces de repente, o hacen ruidos (Paula, 21 de abril de 2020)³.

Hay seres que murieron de forma abrupta y ellos vuelven o se manifiestan para mostrar que ellos están ahí y quieren hacerse presente. No han asumido su nuevo estatus de muerto, como que no se dan cuenta (Ayelén, 15 de marzo de 2021)⁴.

Vemos entonces cómo diversas etnografías refieren la presencia de los difuntos en la vida cotidiana de los vivos. Los trabajos, como el de Bárbara Martínez sobre los habitantes del cajón, en Catamarca (2013 y 2014) y de César Bondar, sobre la comunicación con los niños difuntos (angelitos) en Corrientes (2012), o el de Jean Langdon sobre los del río Putumayo en Colombia (1996), también refieren sobre la forma en la que ciertos difuntos se comunican, se relacionan o se reencuentran con sus parientes. El trabajo de Bárbara Martínez, que da cuenta del ciclo anual y ciclo diario en San Antonio del Cajón de Catamarca, Argentina, muestra las diferentes formas en las que los muertos intervienen en la vida cotidiana de los vivos, a través de las lluvias, generando enfermedades, o apareciendo en el pueblo mediante silbidos o siluetas vagas y difusas (2014). Estos muertos, al igual que en los casos aquí tratados, pueden intervenir también en la vida de los vivos sin ser llamados. Pero en el caso de Chicureo, lo que vemos, en cambio, es que los muertos no tendrían tanto poder en provocar cambios en la vida cotidiana, pero sí en aparecerse de forma visible y concreta, para tener conversaciones con los vivos.

En general, estas temáticas son abordadas desde el convencimiento de que no es función del antropólogo cuestionar la veracidad de las creencias, sino entender y explicar la forma en la que las creencias dan lugar a

3. Vecina del barrio de Chicureo, Colina, entrevista personal realizada en el marco del trabajo de campo.

4. Vecina del barrio de Chicureo, Colina, entrevista personal realizada en el marco del trabajo de campo.

determinadas relaciones entre seres espirituales y sujetos sociales. De esta manera, focalizan en el marco cultural, de interpretación, o en las heterodoxias religiosas a que da lugar este tipo de comunicación entre vivos y seres espirituales. Así también, como ya he referido, desde el psicoanálisis el tema fue tratado por mucho tiempo en el marco de experiencias traumáticas, o duelos dificultosos. Dentro de la perspectiva del psicólogo Jon Mills, por ejemplo, los seres espirituales pueden ser entendidos como «*una co-creación de las influencias biológicas, psicológicas y culturales internas interactuando con estímulos externos distintos*» (Hunter, 2018).

Pero en el caso de Arianna y de Santiago, podríamos partir no desde el marco de entendimiento familiar, sino de la experiencia que de alguna manera sorprendió, en el ámbito privado. Los marcos interpretativos para estos hechos, que podrían ser posteriores a los hechos fundantes (la primera vez que Arianna, Santiago o Esteban se comunicaron o vieron fantasmas) pueden anclarse en la tradición católica, como el caso de Pamela, o en el caso de Lore, en una conexión entre nociones propias de la tradición judeocristiana, con posturas filosóficas y holísticas sobre la reencarnación. Pero, en todos los casos, los niños (quienes son aquí los permeables a la experiencia con el mas allá) o desconocen estas interpretaciones, o no las llegan a internalizar del todo. En este sentido podríamos preguntarnos si se trata de una religiosidad posterior a la experiencia y por fuera de las instituciones, o, por qué no, en palabras de Wright, «*islas de revelación numinosa opacas al control eclesial*» (2018: 2).

El tema de la «permeabilidad» de los niños, que acabo de mencionar, lo he leído en diferentes artículos, ya sea en los difundidos por medios de comunicación masiva⁵ o estudios de la llamada «ciencia espiritual», como la antroposofía (Grottogini, 2004): los niños están más cerca del mundo espiritual y sensitivo que los adultos.

Me refiero en este sentido a los «cuerpos permeables» como cuerpos abiertos a su entorno, afectados-afectantes, interactivos y dinámicos, en donde las entradas y salidas actúan como flujos constantes afectan a las subjetividades (Wainer, 2015: 46). Podríamos preguntarnos para los propósitos de esta investigación si el proceso de «racionalización científica» podría cerrar las aperturas propias de los cuerpos permeables de los niños, e inhabilitaría otros canales de percepción. De hecho, tres años después de que el hermano de Arianna me hiciera el comentario sobre el fantasma que vio en su bañadera, escuché en una conversación en su casa, cuando yo estaba dialogando con Arianna, que él nunca había visto fantasmas, que esas cosas no existen, y que su hermana estaba inventando todo. Este

5. Ver <https://www.culcobcs.com/cultura-entretenimiento/pueden-ver-fantasmas-los-ninos/>.

proceso de racionalización científica también lo sufrió el hermano mayor de ambos, según me cuenta su madre.

La pregunta entonces es cómo abordar estos casos específicos en donde, a diferencia de los otros casos citados, los muertos residentes en general son muertos ajenos, es decir, no se trata en principio de antepasados con los que se forjó una relación antes de la muerte. Por otro lado, las apariciones de personas muertas en la vida cotidiana sorprenden sin convocatoria previa a niños y son plenamente visibles para ellos. No deben cruzar ningún portal, ni tomar sustancias alucinógenas para encontrarlos. En otras palabras, me pregunto cómo abordar una investigación en donde la agencia principal la tienen los difuntos, quienes provocan, reestructuran, modifican y determinan la vida cotidiana de los vivos.

Los trabajos de algunos antropólogos nos dan el guiño para emprender el camino que me propongo. En principio, Edith Turner animaba a sus alumnos en las clases a que crean que existe un mundo espiritual, y que está en la naturaleza de universo tener todo ese abanico de comunicación⁶:

[...] Apoyar las experiencias de los espíritus como veraces aspectos del mundo de la vida de los pueblos con los que trabajamos; que fielmente se atiendan a nuestras propias experiencias con el fin de juzgar su veracidad; que nosotros no estamos reduciendo los fenómenos de espíritus u otros seres extraordinarios a algo más abstracto y distante en su significado; y que aceptamos el hecho de que los espíritus son ontológicamente reales para los que estudiamos (Hunter, 2018).

Así, tanto Turner como Wright (1994), Fiona Bowie (2003), y Jack Hunter (2018), entre otros antropólogos, proponen tomar distancia de los marcos más tradicionales y hegemónicos del materialismo reduccionista, que han dominado el discurso racional sobre la religión a favor de los enfoques fenomenológicos experimentales que pongan énfasis en las entidades no físicas y los procesos por los cuales se convierten en actores sociales (Hunter, 2018). Así, se deben abandonar los vicios antropológicos, que tienen «*el impulso de explicar o proporcionar una explicación racional de las creencias supuestamente irracionales de los demás, ya sea a través de un reduccionismo sociológico, psicológico o biológico*» (Bowie, 2003).

Pero ¿qué pasa con la experiencia? Bowie se plantea el dilema antropológico entre experiencia y creencia (2003) y sostiene que, si bien el estudio de la religión de los demás tiene un poder particular para desafiar

6. En «Entrevista a Edith Turner», por George Mentore. AIBR. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 4(3), septiembre-diciembre, 2009: 337-356.

los marcos conceptuales propios, muy pocas veces se logra entrar en esos mundos alternativos. Ella misma reconoce que al tratar de comprender las creencias y prácticas de brujería en Camerún, es posible que nunca haya compartido las experiencias de sus informantes, ni haya sentido su miedo ante un ataque de brujería⁷. Pero, por otro lado, después de la experiencia etnográfica, no puede concebir la moralidad o la relación entre la mente y el cuerpo de la misma manera que antes. Hay que partir, como sostiene la autora, de esa valiosa oportunidad o vulnerabilidad que tiene el antropólogo de entrar en nuevos mundos, a partir del deseo de comunicarse y experimentar con el «otro». Así también, sostiene Wright, que lo «nuestro antropológico» debe ser el cómo y no el porqué. De esta manera, hay que «*abrirse metodológica y etnográficamente a la experiencia de lo sagrado de la gente*» (2018: 3).

El punto es cómo iniciar el proceso de extrañamiento y desnaturalización, no solo para convertir lo extraño en familiar, sino lo que hemos convertido en familiar, en propio. Es decir, lo que desde la antropología se ha llamado «entrar en el mundo intersubjetivo de nuestros interlocutores». Desde esta perspectiva, la comunicación es la base del trabajo etnográfico, y no solo como contexto de recolección de datos, sino como proceso mismo de construcción de la realidad antropológica. En este sentido, sostiene Bob Scholte que el antropólogo debe entregarse al escenario etnográfico, y dejar que las cosas, la gente y sus conductas aparezcan y nos provoquen nuevas reglas de percepción (Wright, 1994: 350-351). Esta intersubjetividad, Pablo Wright la llama *desplazamiento ontológico*, ya que implica desplazar nuestro «ser en el mundo» a un lugar diferente, o permanecer en él, pero con una agenda ontológica diferente (1994: 367). En este aspecto son relevantes las reflexiones que realiza Jeanne Favret-Saada, en su trabajo sobre la brujería del Bocage, en Francia (2013). La antropóloga se involucró en un dispositivo metodológico que nada tenía que ver con el tradicional trabajo de campo de observación participante. Este dispositivo constaba en dejarse «afectar» por las lógicas de funcionamiento de la brujería, en donde, el ser embrujada o desembrujada, dio lugar a una comunicación no verbal, no intencional e involuntaria, que hacía que se olvidase que estaba trabajando en el campo, y por poder «observar» en el marco de su participación. Pero solo en esa situación en donde accedió a ser víctima de la brujería, los nativos compartieron información referida a su campo de estudio a través de una comunicación «solo aprehensible a través de la transmisión de una carga energética que era leída en el comportamiento y apariencia de los interlocutores» (Zapata

7. Traducción propia del inglés.

y Genovesi, 2013: 51). En este sentido, el desplazamiento ontológico implicó una crítica a la metodología antropológica tradicional, que no permite, según la etnografía, una experimentación directa de la lógica de la brujería tal como es experimentada por los «nativos». Así, «dejarnos afectar» por las realidades que experimentan nuestros interlocutores es «*abandonar nuestro principio de orientación etnocéntrico como única medida de la realidad y de las teorías que elaboramos*» (Zapata y Genovesi, 2013: 52). Dejarse afectar, es, volviendo a parafrasear a Scholte, dejar que las cosas que suceden en el campo entren y modifiquen nuestras formas de percepción. Un verdadero desplazamiento ontológico a través de las dimensiones.

El antropólogo brasileño José Jorge de Carvalho, en su maravilloso texto sobre el saber académico y la experiencia iniciática (1993) propone, en la misma línea, una vía adecuada para que nos dejemos «afectar». Su trabajo, que dejo aquí para lo último, pero no por ser menos importante, traza una línea en la tradición antropológica enmarcada en la búsqueda del conocimiento de la otredad, para mostrarnos del hilo, del que debemos tirar. De esta manera, el autor hace una crítica reflexiva a la tradición académica en la cual se inserta la antropología. Esta, que respondió con silencio durante décadas a la advertencia de Tylor sobre las capacidades y potencialidades humanas, extirpadas por el racionalismo (Carvalho, 1993: 77), debe ahora retomar las contribuciones de aquellos que, como Turner, propusieron enfrentar «*en cuerpo y alma la doble dimensión de lo empírico y lo metafísico*» (Carvalho, 1993: 82). La clave es atravesar al símbolo cultural. Interpretarlo objetivamente, pero enfrentándolo con subjetividad. Esto, dice el autor, tal vez ayude al antropólogo a ser cada vez más sensible en su observación de las capacidades humanas. Para ello, debemos volver sobre el hecho de que la antropología es una de las pocas disciplinas que aún mantienen la idea de *iniciación* a través del trabajo de campo, que propone una inmersión en lo humano extraordinario. Pero hay que salirse de la «*eterna fase del neófito*» en el ritual de paso, y «*asumirse definitivamente como un iniciado*» (Carvalho, 1993: 85).

Reflexiones finales

En lo que va de mis encuentros con los muertos ajenos, a través de los otros, a tres conclusiones pude llegar. En primer lugar, el reclamo de mi hija Malena sobre la forma en la que yo la alejaba de los muertos, me hizo entender que algo tan naturalizado en mí —el «vivir solo entre los vivos»— no era la única forma posible de transitar la realidad, aunque nuestra familia no haya sido víctima de muertes violentas y extraordina-

rias. Es que, por mis investigaciones, había entendido que la relación con los muertos era algo extraordinario dentro de la muerte extraordinaria. Pero el trabajo de campo en Chicureo, y el reclamo de Malena, me hicieron derribar algunas de mis estructuras y empecé a pensar en las diferentes formas posibles de traer a nuestros muertos a casa.

Por otro lado, pude entender por qué en el caso de Arianna y de Santiago, podemos hablar de fantasmas. Son entidades como los santos, los dioses y los ángeles, pero que a diferencia de estas (con quienes se puede tener conexión a través de diferentes prácticas), perturban y no dan tranquilidad. Están ahí porque siempre estuvieron, y molestan porque no los queremos allí. Es precisamente esa agencia del muerto la que me interesa abordar como objeto de estudio.

Por último, entendí cómo iniciar el camino a seguir para dar lugar a la agencia de los muertos, y dejarme afectar. En la última conversación que tuve con Arianna en su casa, ella me miró sobre mis hombros, como si alguien estuviese atrás. Al darme vuelta vi el paso fugaz de una figura y la sentí también corporalmente, con un escalofrío. Pero ella me dijo que no había nadie (creo yo, para que no me asustase). Luego me comenté que, al igual que ella, yo tenía mi ángel protector y estaba sentado ahí en el sillón, a mi lado. Cuando salgo de su casa por la puerta, me sentí un poco aliviada no solo porque había dejado a los fantasmas atrás, sino también porque empecé a pensar que tal vez yo tenía mi propio ángel guardián. Y no hice otra cosa que sonreír desde la casa de Arianna hasta mi casa.

Mi camino para seguir debe ser entonces, como lo han sugerido los antropólogos citados, entender las creencias y experiencias de Arianna y Santiago, no solo como reales para ellos sino como «posibles» para mí. Y eso implica, para mí, empezar a dar un lugar relevante a las emociones en el contexto del trabajo de campo.

Había comentado que en el caso de los desaparecidos en Argentina y en Chile, algunos familiares habían sufrido una apertura de la realidad impulsada por la necesidad de abrir los caminos de búsquedas. De alguna manera, podríamos decir que la muerte violenta y la desaparición de los cuerpos produjeron una tensión sobre esa «racionalidad científica» que los había formado a lo largo de su vida. De hecho, son comunes las referencias sobre esas «apariciones» como situaciones que van en contra de lo que habitualmente pensaban o entendían acerca de la vida y la muerte: *«Son cosas intransferibles... si a mí me decís, muchas de las percepciones que uno tiene... yo te tengo que decir que no, razonadamente no, pero las*

sentís, y si no las decís las está negando» (H., 11 de diciembre de 2002, entrevista personal)⁸.

Así como este familiar de un detenido desaparecido le dio lugar a las emociones y percepciones corporales para el entendimiento de la realidad, mi camino para poder entrar debiera ir por ese lado. Debiera tensionar entonces mi propio proceso de racionalidad científica, para volver mi cuerpo permeable, como el de los niños. Dice Michael Jackson en su trabajo sobre la intersubjetividad y el proyecto antropológico (1999) que la noción de *intersubjetividad* permite entender a las emociones, no como expresiones espontáneas de la sensibilidad interior, sino como imperativos propios de la intersubjetividad. Da lugar el autor, en el mismo trabajo, a las reflexiones de Merleau-Ponty acerca del hecho de que entendemos a los otros, no a través de la de la interpretación intelectual, sino mediante nuestra inclusión corporal en la experiencia y mediante el reconocimiento recíproco de las intenciones (Merleau-Ponty, 1975: 202-203). Dar lugar entonces a la experiencia del otro es dar lugar también a las emociones y percepciones en el trabajo de campo como producto de un habitar un espacio en conjunto entre nosotros y los fantasmas. Tratar de comprender el escalofrío o enaltecer el gesto de mi sonrisa en el marco de un habitar el barrio intersubjetivamente, podrían ser unos de los primeros pasos para poner en primer lugar la agencia de los muertos y dejarme afectar.

Referencias

- Bondar, C.I. (2012). Tanatosemiosis: comunicación con los niños difuntos. Tumbas, colores, epitafios, exvotos y memoria(s). *Runa*, XXXIII(2): 193-214.
- Bowie, F. (2003). *Belief or Experience: The Anthropologist's Dilemma*. En *Contemporary Conceptions of God: Interdisciplinary Essays*. C.G. Williams, Ed. UK: Lampeter: 135-160.
- Castañeda, C. (1974). *Las enseñanzas de Don Juan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Carvalho, J.J. (1993). Antropología: Saber académico y experiencia iniciática. *Antropológicas Nueva Época*, 5: 75-86.
- da Silva Catela, L. (1998). Sin cuerpo, sin tumba, memorias sobre una muerte inconclusa. *Historia Antropológica y Fuentes Orales*, 2(20): 87-104.
- Durham, D. (2002). Love and Jealousy in the Space of Death. *Ethnos*, 67(2): 155-180.
- Favret-Saada, J. (2013). «Ser afectado» como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico. *Avá. Revista de Antropología*, 23: 49-67.
- Gimeno, J.; Corbetta, J. y Savall, F. (2010). *Cuando hablan los espíritus*. Buenos Aires: Editorial Dunken.

8. Madre de Plaza de Mayo, línea fundadora en la Argentina, entrevista personal realizada en el marco del trabajo de campo entre 2002 y 2011.

- Grottogini, R. (2004). *Antroposofía. Una conquista espiritual de nuestra época*. Buenos Aires: Editorial Keir.
- Hunter, J. (2018). «Los espíritus son el problema»: *Antropología y la conceptualización de seres espirituales*. En <https://realidadtrascendental.wordpress.com/2016/02/14/los-espiritus-son-el-problema-antropologia-y-la-conceptualizacion-de-seres-espirituales/>.
- Jackson, M. (1999). *Minima Ethnographica: Intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago: University of Chicago Press.
- Langdon, J. (1996). ¿Mueren en realidad los chamanes? Narraciones de los siona sobre chamanes muertos. *Alteridades*, 6(12): 61-75.
- Ludueña, G. (2012). Estado y Nación en las Narrativas de Espíritus Desaparecidos durante la Dictadura Militar en Argentina, 1976-1983. *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 47(48): 181-216.
- Martínez, B. (2014). Dios, Cristo y el maligno: disputas cosmológicas y ciclos temporales en San Antonio del Cajón (provincia de Catamarca, Argentina). *Estudios atacameños*, 49: 177-196.
- Martínez, B. (2013). La muerte como proceso: una perspectiva antropológica. *Ciênc. saúde coletiva*, 18(9): 2681-2689.
- Merleau-Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Ediciones Península.
- Nakashima Degarrod, L. (1992). Sueños de muerte y de transformación d ellos Mapuche de Chile. En *La muerte y el más allá*. M.S. Cipolletti y E.J. Langdon, Comp. Quito: Ediciones Abya-Yala: 37-50.
- Otto, R. (2007). *Lo Santo. Lo Racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza editorial.
- Panizo, L. (2005). La construcción ritual de la muerte en el contexto de desaparición de personas: el análisis de un caso. *Antropología y derecho*, 5: 21-25.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1975). *The Shaman and the Jaguar*. Philadelphia: Temple University Press.
- Wainer, R. (2015). Permeable bodies: children, cancer, and biomedicine in Argentina. Tesis doctoral no publicada. The Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies (Anthropology). The University of British Columbia (Vancouver). En <https://open.library.ubc.ca/cIRcle/collections/ubctheses/24/items/1.0220756>.
- Wright, P. (2018). *Ser en el sueño. Crónicas de historia y vida Toba*. Buenos Aires: Editorial Biblos, Colección Culturalia.
- Wright, P. (2008). Sobre conceptos, metáforas y etnografía de la religión. *Diversa, Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina*. En <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/>.
- Wright, P. (1994). Experiencia, intersubjetividad y existencia. Hacia una teoría práctica de la etnografía. *Runa*, XXI: 347-380.
- Zapata, L. y Genovesi, M. (2013). Jeanne Favret- Saada: «ser afectado» como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico. *Avá*, 23. Posadas.

