



En los zapatos del que sufre. Aproximaciones epistemológicas y éticas a los ex Centros Clandestinos de Detención. O ¿con qué calzado visitar un campo de concentración?

Estela Schindel

Universidad de Konstanz, Alemania

E-mail: estela.schindel@uni-konstanz.de

Papeles del CEIC

ISSN: 1695—6494



Volumen 2013/1

93

marzo 2013

<p>Resumen En los zapatos del que sufre. Aproximaciones epistemológicas y éticas a los ex Centros Clandestinos de Detención. O ¿con qué calzado visitar un campo de concentración?</p>	<p>Abstract In the shoes of the sufferer. Ethical and epistemic approaches to the former Clandestine Centres of Detention or with which footwear should we visit a concentration camp?</p>
<p>Este artículo se ocupa del problema del acceso a los ex centros clandestinos de detención (CCD) de la dictadura argentina como objeto de investigación a partir de la figura del calzado. El acceso a los mismos se toma como metáfora para explorar el abordaje ético y epistemológico de estos lugares, pero también de manera literal: ¿Cómo, cuándo y hasta dónde poner el pie en ellos? Se exponen los modos en que en otros contextos históricos el zapato aparece como índice metonímico de la subjetividad y la identidad individual —o de su destrucción— y se destaca la perspectiva urbana del pisar y el caminar como modo de valorizar los afectos y las prácticas, en contraposición al paradigma planificador o a la imaginación cartográfica</p>	<p>This article deals with the problem of access to the former clandestine detention centers (CDC) of the Argentinean dictatorship as a research object using the shoe as a key analytical figure. The access to these places is meant as a metaphor of the ethical and epistemological approaches to them, but also in a literal sense: how, when and until what point to step the foot on them? The shoe is proposed as a metonymic figure that stands for individuality and subjectivity, as well as for their destruction, drawing on cultural traditions and uses in memorial art, particularly in reference to the Holocaust. The walking and the shoe are explored as keys to the knowledge and experience of space, in an approach that acknowledges the value of practices, affects and ethics, as opposed to the cartographical imagination or the planning paradigm.</p>
<p>Palabras clave Memoria, ciudad, desaparecidos, centros de detención, Argentina, Holocausto, cultura material.</p>	<p>Key words Memory, city, the disappeared, detention camps, Argentina, Holocaust, material culture.</p>

Índice

1)	Introducción	2
2)	El calzado como metonimia de lo humano	5
3)	Zapatos y exterminio: el calzado como índice e instrumento de la aniquilación	10
4)	El pie y la mirada en la ciudad latinoamericana	15
5)	Cartografías y umbrales: ¿Cómo acceder a los centros de detención?	21
6)	Encallecimiento, rostro y desnudez.....	27
7)	Bibliografía	30





1) INTRODUCCIÓN¹

El ex centro clandestino de detención (CCD) Virrey Cevallos está ubicado en pleno centro de Buenos Aires, sobre la calle que lleva ese nombre. Ocupa las tres plantas de lo que se llama una “casa chorizo”, una construcción típica porteña de comienzos del siglo XIX que se extiende a lo largo de un patio central hacia el pulmón de manzana. Reciclada como sitio de secuestro y tortura de prisioneros por los servicios de inteligencia de la Fuerza Aérea, es relativamente poco lo que se sabe sobre su funcionamiento en dictadura debido al escaso número de sobrevivientes. A falta de información fáctica, la casa ofrece en cambio un conocimiento de otro orden, no verbal, que impacta en el observador inevitablemente ante la pasmosa contigüidad del centro clandestino con las tiendas y viviendas típicas de clase media a uno y otro lado de la pared.

Durante una visita realizada en marzo de 2011, un investigador a cargo de recuperar la historia del lugar mencionó que a la restauradora que se ocupa de la mantención patrimonial del sitio, durante los primeros dos años de trabajo, le costaba entrar a la casa con los zapatos que usaba todos los días². Solía llevar un par de borceguíes como calzado de trabajo y se los ponía en la puerta, antes de ingresar,

¹ La investigación que sirvió de base a este artículo contó con el apoyo del Consejo Europeo de Investigación en el marco del proyecto “Narrativas del Terror y la Desaparición” (ERC Grant Agreement N° 240984) del Séptimo Programa Marco de la Unión Europea (FP/2007-2013) con sede en la Universidad de Constanza. Agradezco a mis colegas de ese equipo de investigación por sus aportes a una versión previa de este texto.

² El material empírico mencionado en este artículo fue recopilado durante una investigación realizada entre febrero y abril de 2011 en ocho ex centros clandestinos de detención (CCD) de la dictadura argentina “recuperados” en las ciudades de Buenos Aires, Córdoba y Rosario. Allí fueron entrevistadas en total 72 personas según el siguiente detalle: sobrevivientes (13), familiares de desaparecidos (8), miembros de los equipos de trabajo de los CCD (17), funcionarios a cargo de la gestión de los ex CCD (8), vecinos (14), activistas, artistas, periodistas y/o académicos (12). Este desglose, sin embargo, no es exacto puesto que en varios casos las personas entrevistadas pertenecen a más de una de estas categorías a la vez.



como un modo de generar una cierta distancia emocional con el lugar. Su nombre es Marta y, al consultarle el porqué, explica: “era marzo y hacía calor, pero usar sandalias o cualquier calzado más o menos abierto me provocaba verdadera aprensión, especialmente en el sector de las celdas (mientras que) los botines con suela gruesa me daban el aislamiento que necesitaba”³.

El hábito de Marta, de cambiarse los zapatos al entrar y al salir del ex CCD puede entenderse como un ritual de protección simbólica. El uso de botines de guerra parece desproporcionado ante la visión de una casa de aspecto tan inocuamente civil, igual a tantas otras que alojaron familias argentinas a lo largo del siglo XX, pero da la medida de la enorme carga emocional que genera el edificio y de la que Marta, mediante los borceguíes, buscaba protegerse. Para quienes trabajan en contacto con cuestiones que implican grandes montos de sufrimiento —y quizás especialmente para quienes, como Marta, toman contacto con su materialidad— estos pequeños gestos simbólicos cumplen un rol crucial separando el contacto con ellos del resto de la vida, como un modo de preservarla. Pequeños rituales o gestos como éste sirven para subrayar el umbral, la transición que implica el ingreso a una zona de excepción —así como hay transeúntes que se persignan o susurran un rezo al pasar por el lugar— indicando que se trata de un espacio de orden diferente al de la vida cotidiana. Fernando Reati (2011), él mismo ex preso político, relata que para llevar adelante sus intensas entrevistas a Mario Villani, sobreviviente de cinco centros clandestinos de detención argentinos, ideó un ritual que consistía en lavarse las manos antes y después de grabar y explica: “Es como entrar y salir de una iglesia, una sinagoga”. Reati seguía el consejo de un terapeuta especializado en víctimas de traumas de guerra, quien le explicó que escuchar esos testimonios equivalía a entrar en un terri-

³ Marta Carreras, comunicación con la autora, 8/2/2013.



torio sagrado, diferente de la vida cotidiana y que requería, por tanto, otra actitud. “Me dijo: ‘Tenés que hacer algún tipo de ritual antes y después de entrar en ese testimonio porque si no, no hay límite entre el mundo de tu vida y ese horror’.”

Del mismo modo, la 'sacralidad invertida' de los sitios de tortura, lugares donde se profanó y banalizó lo humano, es señalada por Marta con su pequeño ritual. Adentro y afuera remiten a dos dimensiones diferentes y el límite es destacado por un gesto que marca el cruce de ese umbral. En su estudio sobre la pureza y la contaminación Mary Douglas (1973) ve un vínculo primario entre el cruce de una línea, la transposición de un umbral, y la condición 'impura'. Lo que se considera sucio o 'impuro' en cada sociedad, para esta autora, revela información sobre el orden simbólico y las relaciones sociales. Ante una catástrofe como la desencadenada por el estado desaparecedor, capaz de esconder y a la vez exhibir el terror en plena ciudad, y de insertar espacios concentracionarios en una trama urbana 'normal', la demarcación y separación pueden operar, como sostiene Douglas, favoreciendo la apariencia, o la restauración, de un orden (Douglas, 1973: 17). Separando su cuerpo del suelo mediante la suela espesa del borceguí, Marta no deja que la continuidad topográfica de la casa con la ciudad cotidiana aplane la excepcionalidad del antiguo centro clandestino. Pero, ¿por qué precisamente cambiarse los zapatos? ¿Por qué no otro gesto, otro ritual? Es como si en el calzado hubiera una clave de entrada al sufrimiento acumulado contenido en la materialidad del ex CCD. Como si una sandalia abierta o el leve contacto de una suela delgada con el piso duro del lugar, dejaran ingresar a través del pie al cuerpo del visitante la intensa energía mortuoria del lugar.

La noción de que las ruinas asociadas a hechos traumáticos 'exudan' o ejercen una determinada afectividad —otorgándole una cierta agencia a la materialidad— es desarrollada convincentemente por Yael Navaro-Yashin (2012). Esta autora le confiere una cierta afectividad a las ruinas materiales, y observa 'energías emo-



tivas' que son exudadas por las propiedades y los objetos, es decir, que no se perciben sólo como efecto de la información o el mundo interior del sujeto sino que son fruto de su imbricación con el entorno material. Hablar de la 'energía' de una casa como la de Virrey Cevallos no remite necesariamente a la creencia en una fuerza sobrenatural, sino que indica la apertura a la percepción del sufrimiento ajeno padecido en el lugar.

El investigador que se aproxima al ex CCD tampoco está exento de esta cuestión. No sólo la información emotiva que sube desde el piso infame de la casa sino también, de manera más amplia, su estatuto mismo como objeto de investigación obligan a reflexionar sobre el modo de abordarlo: ¿Cómo acceder a él? La pregunta nos lleva a visitar el modo en que ha sido planteada la cuestión en otros contextos y remite a la intimidad entre zapato e individuo, así como al rol del pie en el conocimiento y experiencia de la ciudad. La asociación con los usos y antecedentes del calzado en ciertos rituales de duelo, en el universo concentracionario y en las prácticas memoriales de exterminios y masacres aportan elementos para pensar estos sitios de difícil acceso —físico y epistemológico— y permiten postular una pertenencia íntima entre zapato y subjetividad, así como su posible rol como índice o metonimia de lo humano y de la apertura al sufrimiento de los demás.

2) EL CALZADO COMO METONIMIA DE LO HUMANO

Los zapatos tienen una larga tradición en relación a la demarcación de espacios consagrados, así como en los usos asociados al duelo y la recordación. En el rito judaico, al volver de un entierro, los familiares del difunto se sacan los zapatos y los dejan en la entrada del hogar. Durante el período de luto riguroso (los siete días de shivá), además, los deudos llevan zapatos de tela o lona y no de cuero en señal de remordimiento y penitencia. Si es necesaria una excepción por razones médicas,



debe introducirse algo de tierra o guijarros en los zapatos para recordar al deudo que está en duelo. Considerado expresión de vanidad (como los espejos, que deben cubrirse), el calzado de cuero tampoco es usado por los judíos observantes en días de conmemoración solemne como Yom Kipur o Tisha be Av.

Más significativa resulta la indicación, en la tradición judía, de que nadie debe usar los zapatos del difunto. La ropa, todos los demás objetos personales, pueden heredarse o darse en caridad, pero el calzado debe ser inutilizable para los demás. Hay quienes los cortan con tijera, los deponen como residuos separados del resto o los queman; en cualquier caso, nadie debe calzar el zapato de un muerto. No hay una interpretación única de esta costumbre, pero puede conjeturarse que el zapato, como ninguna otra prenda, se amolda de manera irrepitible a la persona que lo lleva, hasta el punto de que mantiene la forma de su pie aun cuando deja de usarse (de modo que nunca está realmente vacío). El calzado establece una simbiosis íntima con su portador: toma su forma, se adapta a su contorno, adquiere su olor. La suela no se gasta igual para cada persona, el peso del cuerpo se deposita en forma despereja sobre cada parte de la planta, de modo que además del desgaste por las superficies transitadas allí se graba la impronta de cada contextura corporal: si supiéramos leerla, allí podríamos rastrear el recorrido singular de cada biografía. Quizás por eso los zapatos son referidos a menudo como testimonio de humanidad, de lo único e irrepitible del ser individual.

En la visión mística de la cábala el cuerpo es considerado el zapato del alma. Así como el calzado protege los pies de la suciedad, el alma requiere del cuerpo como protección en su viaje por el mundo físico, por eso su materialidad resulta superflua en días o espacios de alta espiritualidad (los judíos se descalzan en lugares sagrados, como Moisés ante la zarza ardiente bíblica) y tal vez por eso, además, no pueden transferirse a otras personas. Para la cábala los zapatos sirven a menudo



como un medio para separar lo sagrado y lo profano, vinculando los mundos de los vivos y los muertos –una de las explicaciones para la tendencia a construir lápidas con forma de zapato en cementerios ucranianos durante la década de 1840, cuando en círculos mesiánicos se esperaba una inminente redención (Parciack, 2008). Otras versiones místicas asocian la cantidad de huesos del pie, 26, con la divinidad a partir de la *gematria* (el sistema hermenéutico que relaciona los números con las letras) de modo que llevar un calzado, en este caso, ya no implica preservar el soporte físico del pie sino ante todo la divinidad que nos mueve desde él. La importancia del zapato para la integridad humana aparece mencionada en varios lugares en las fuentes judaicas: existe una bendición específica para agradecer por el cuerpo físico y los elementos cotidianos que se recita mientras se viste el calzado, el Rabí Akiva instruía a su hijo a no ir descalzo y el Talmud exhorta a los judíos a usar zapatos, hasta el punto de afirmar que una persona debería vender las vigas del techo de su casa si fuera necesario a fin de vestir sus pies (Nahshon, 2008: 3).

De todas estas interpretaciones se desprende una fuerte connotación del zapato como índice de la individualidad, pero también de la vulnerabilidad primordial de lo humano. Ambos elementos subyacen al uso del calzado como evidencia histórica e icono memorial del Holocausto, desde el uso de un zapato infantil tomado de Treblinka como evidencia en el juicio a Adolf Eichmann en 1961 hasta las monstruosas pilas de zapatos halladas en los campos de exterminio tras la liberación (Feldman, 2008). Como las montañas de anteojos, o de maletas, estos pares cumplen la función metonímica de hacer hablar a la parte por el todo: su amontonamiento y maltrato habla del tratamiento aplicado a sus dueños. Su volumen permite atisbar la dimensión del crimen más allá de las estadísticas, pero no es tanto su número, ni tampoco su iconocidad, lo que permite según Jeffrey Feldman (2008) acceder a la experiencia del crimen sino su registro de la experiencia corporal del asesinato. El



tacto polvoriento y el olor fétido del cuero putrefacto, afirma, permiten un contacto sensorial entre el pasado y el presente a través del resto material del crimen.

Algo en la imagen del zapato, sin embargo, es recurrente en el arte memorial más allá de esta lectura del objeto original y su valor testimonial. El monumento que recuerda a los judíos asesinados por los fascistas húngaros en Budapest, por ejemplo, se apoya en la cualidad metonímica de los zapatos para colocarlos en representación de las víctimas. Remiten también a la materialidad del crimen instalando, en este caso, como valor de testimonio la locación original: Poco antes de la liberación de la ciudad bandas fascistas ocuparon y saquearon los edificios habitados por judíos, asesinaron a muchos de ellos allí mismo y llevaron al resto a orillas del Danubio para, luego de hacerles quitar los zapatos, fusilarlos dejando caer sus cuerpos directamente al río. El monumento creado por Gyula Pauer y Can Togay reproduce en hierro y reinstala en la vereda junto a la orilla aquellos pares de zapatos en una obra que ha recibido aprobación y elogios. Pero también los herederos ideológicos de los asesinos saben de la elocuencia metonímica del objeto: Poco después de la inauguración, en 2005, varios zapatos fueron quitados con una motosierra y, algo más tarde, hallados en el río (Nahshon, 2008: 31).

Los zapatos son un motivo recurrente a la hora de evocar masacres e injusticias, que aparece en contextos y geografías distantes y mucho más allá de su lugar en la iconografía del Holocausto. Un grupo antimilitarista y feminista de Belgrado, *Women in Black* (Mujeres de Negro), realiza cada 15 de julio actos en Serbia y Bosnia-Herzegovina para recordar el aniversario del genocidio de Srebrenica. En 2010 ocuparon junto a varios artistas la calle peatonal principal de Belgrado y extendieron allí 500 pares de zapatos que habían sido donados por ciudadanos serbios. Cada par debía representar la vida y la muerte de una persona asesinada en la masacre, y llevaba un mensaje manuscrito escrito por la persona que lo donó. Simić y Daly



(2011) afirman que la campaña tuvo un profundo impacto como acto de reparación moral, más allá de los procesos judiciales por los crímenes de guerra en los Balcanes. La acción, denominada *One Pair of Shoes, One Life*, contribuyó según las autoras a que los ciudadanos serbios se aproximen a una aceptación pública de la responsabilidad por no haber prevenido el genocidio cometido en su nombre. El calzado ha sido usado también para llamar la atención sobre los femicidios en México, como en la acción de Elina Chauvet, una artista de Ciudad Juárez, con su obra *Zapatos Rojos*, iniciada en 2009. Se trata de una muestra itinerante e interactiva, en la que el público es invitado a colocar pensamientos o deseos dentro de los zapatos y a donar otros para integrar la obra. La autora, que quiso que la 'alfombra roja' formada por los más de 300 pares sorprenda a los peatones, alude con ellos a que las mujeres fueron secuestradas al ir al centro y a que los zapatos eran un elemento de identificación importante al hallarlas sin vida⁴. Desde un signo político distinto y una posición no de denuncia sino afín al poder estatal, varios grupos usaron los zapatos para conmemorar a los soldados y civiles muertos por la invasión de EE.UU. a Irak. La exhibición *Eyes Wide Open*, organizada por el American Friends Service Committee en 2004, muestra miles de pares de botas militares de cuero negro. En este caso, sin embargo, los pares no estaban apilados sino ordenados en filas parejas en una reminiscencia de las hileras de lápidas en los cementerios militares (Feldman, 2008: 127). En Argentina, las zapatillas se convirtieron en símbolo de los jóvenes muertos en el incendio de la discoteca Cromagnon, durante un concierto de rock, en diciembre de 2004. Este calzado informal indica aquí la adscripción a una cierta tribu urbana y la identificación musical con la banda que tocaba esa noche. En otra operación metonímica, según María Luisa Diz, “el hecho de que las imágenes de zapatillas

⁴ Ver: <http://www.cronicadechihuahua.com/Expone-artista-local-Zapatos-Rojos.html> (consulta 20/11/2012).



aparezcan colgadas como si fueran ropas, produce de nuevo, como efecto de sujeto, la idea de que los fallecidos fueron ‘colgados’ o ‘sacrificados’” (Diz, 2010: 15). Para esta autora, además, la representación de las zapatillas colgadas retoma la creencia popular según la cual denota una “zona liberada”, donde no existe “ley” ni “autoridad”, y tiene un antecedente en los enfrentamientos de violencia urbana en los barrios marginales de países como Estados Unidos, y también del conurbano bonaerense, donde se cuelgan de cables los pares de zapatillas de quienes mueren en luchas callejeras.

En estos diversos abordajes el pie y su envoltorio, el calzado, son tomados como cifra de lo humano e individual. No se trata, sin embargo, de un arquetipo o de una identificación inmutable y esencial. Por el contrario, la variedad de encarnaduras metonímicas del zapato expresa, en cada caso, el anclaje histórico y político de cada definición: la forma en que se recurre a los zapatos para la intervención memorial en cada caso —al igual que la definición de lo que es propiamente humano— es construida de manera específica e históricamente situada en cada contexto político y social. En los campos de concentración y exterminio, como se verá, su umbral fue llevado expresamente al borde de la animalidad, también recurriendo al zapato como instrumento y símbolo de la aniquilación.

3) ZAPATOS Y EXTERMINIO: EL CALZADO COMO ÍNDICE E INSTRUMENTO DE LA ANIQUILACIÓN

Convencida de que los objetos cotidianos no son a-históricos sino que poseen una existencia política concreta, la historiadora alemana Anne Sudrow (2010) realizó una monumental investigación que toma al zapato como clave de acceso al conocimiento sobre el régimen nazi. Allí se lee, entre otras cosas, cómo la prioridad otorgada a la industria armamentista a partir de 1933 y la escasez debido a la política de



autarquía (el rechazo de materias primas extranjeras) definió nuevas jerarquías en la producción y uso de bienes de consumo, incluido el calzado. Éste era estrictamente racionado y los zapatos o botas de cuero estaban prácticamente reservados a los soldados y jefes del partido. Sudrow describe también cómo los zapatos y la ropa de los judíos asesinados eran distribuidos y reciclados, para lo cual viajaban desde los campos de exterminio a todas partes de Alemania y las zonas ocupadas, donde eran reparados por mano de obra esclava. Ante la falta de cuero, en 1940 el ministerio de economía nazi ofreció a las empresas, para usar como materia prima, 20 millones de pares de zapatos usados provenientes de recolecciones en hogares y, sobre todo, de los campos de exterminio (Sudrow, 2010: 600-605). Según Sudrow hay pocos documentos de estas acciones porque el régimen procuraba no dejar huellas. Hay evidencia, sin embargo, de que en 1942 llenaron 825 vagones; en 211 vagones iban 111.000 pares de zapatos de mujer, 31.000 de zapatos de hombre, 22.000 de zapatos de niños y 24.000 de zapatos con suela de goma y botas; 7.000 pares adicionales tuvieron otros destinos para ser reparados por trabajadores esclavos y usados en los campos de concentración. Entre mayo de 1942 y diciembre de 1943 se llenaron 2.900 vagones de tren con ropa y zapatos para su “re-utilización”. Pese a estas acciones de distribución y reciclaje, cuando el ejército rojo liberó Auschwitz encontró allí 43.525 pares de zapatos usados (Sudrow, 2010: 607-623). Un poema escrito por Abraham Sutzkever en el ghetto de Vilna en enero de 1943, viendo los cargamentos de zapatos bajar desde los trenes, transmite el testimonio silencioso de estos singulares envíos y pregunta: “pero la verdad, zapatos/¿dónde están vuestros pies?” (citado en Nahshon, 2008: 29).

Los pies que correspondían a esos zapatos sufrían un trato particularmente cruel desde el momento en que pisaban los campos de concentración y exterminio. Al llegar los prisioneros debían entregar sus zapatos de cuero y recibían a cambio,



en el mejor de los casos, una suerte de zuecos de madera (durante meses, sobre todo en los campos para mujeres, andaban directamente descalzos). Estos zuecos dificultaban enormemente el andar, añadiendo un factor de tormento adicional a los trabajos y marchas forzadas y, sobre todo, causando heridas e infecciones que solían equivaler a ser enviados a la enfermería, es decir, a la muerte. A menudo la “selección” de quienes seguirían siendo explotados y quienes serían asesinados en las cámaras de gas por parte de los médicos de las SS consistía en mirarles los pies. El dolor y el tormento causado por el tosco calzado de madera desesperaba a los prisioneros, evoca Primo Levi, para quien la muerte comenzaba por los pies:

“Y no creáis que los zapatos, en la vida del Lager, son un factor sin importancia. La muerte empieza por los zapatos: se han convertido, para la mayoría de nosotros en auténticos instrumentos de tortura que, después de las largas horas de marcha, ocasionan dolorosas heridas las cuales fatalmente se infectan. Quien las padece está obligado a andar como si tuviese una bala en el pie (y he aquí por qué andan tan extrañamente los ejércitos de larvas que cada noche vuelven desfilando); llega a todas partes el último y por todas partes recibe golpes; no puede huir si lo persiguen; se le hinchan los pies, y cuanto más se le hinchan más insoportable le resulta el roce con la madera y la tela de los zapatos. Entonces lo único que le queda es el hospital: pero entrar en el hospital con el diagnóstico de *dicke Füße* (pies hinchados) es extraordinariamente peligroso, porque es bien sabido por todos, y especialmente por los SS, que de este mal aquí es imposible curarse” (Levi, 2002: 18).

Tras la liberación del campo, la recuperación de la condición humana plena va para Levi unida a la posibilidad de ponerse de pie y calzarse: “Tenía la clara impresión de que mientras no me pusiese en posición vertical, mientras no metiese los pies dentro de los zapatos, no encontraría la salud y las fuerzas” (Levi 2001, 19). Pero la verdadera lección acerca de la importancia del zapato para la supervivencia y la dignidad humana la recibe Levi de uno de sus compañeros de ruta luego del fin de la guerra, el Griego, quien le espeta que “no tener zapatos es de estúpido”.



“Me explicó que no tener zapatos es una falta muy grave. Cuando hay guerra, hay que pensar en dos cosas antes que nada: en primer lugar en los zapatos, en segundo, en la comida; y no viceversa como cree el vulgo: porque quien tiene zapatos puede salir en busca de comida, mientras lo inverso no es verdad” (Levi 2001: 25).

Levi recuerda la lección del griego como una sabiduría concreta pocas veces recibida en su vida. El calzado es una cuestión de supervivencia biológica. No por el extremo que refieren los testimonios de llegar a comer zapatos de cuero o encender montañas de calzado para darse calor (Sudrow 2010, 478), sino como condición para buscar el sustento y mantenerse vivo⁵.

La muerte que avanza en el cuerpo del prisionero desde los pies, el uso del calzado como cruel y lento instrumento de tormento que daña con cada paso que se da, no fue un subproducto de la vida en el Lager sino un método de exterminio que adquirió racionalización, sistematicidad científica y uso industrial en la llamada *Schuhprüfstrecke*, o “tricho de prueba de zapatos”, del campo de concentración de Sachsenhausen, en las afueras de Berlín. En el contexto de la política de autarquía se fomentaba el desarrollo de plásticos para suplir las materias primas extranjeras, lo cual implicaba la investigación sobre sustancias químicas y una importante participación de científicos. En la industria del calzado implicaba buscar reemplazos sintéticos del cuero y el caucho. Los distintos tipos de suelas se “ensayaron” empleando prisioneros como *Versuchspersonen*, o “conejiillos de indias humanos”, en la *Schuhprüfstrecke*, que comenzó a funcionar en junio de 1940. Se trataba de un tre-

⁵ En una línea de análisis relacionada habría que observar la función de distinción que tradicionalmente ha cumplido el calzado, especialmente de cuero, en cuanto indicador de diferencias de clase o de origen en términos de oposición entre lo urbano y lo rural. El sentido de humillación impuesto a los prisioneros que no portan zapatos adecuados no puede separarse de esta función diferenciadora. Aunque el análisis de estas variables excede el marco de este artículo, agradezco al/a la evaluador/a anónimo/a señalarme esta importante referencia.



cho de camino en el *Appelplatz* del campo recubierto con distintos tipos de superficie, donde los prisioneros debían “probar la resistencia de los materiales”. Según Sudrow, varias empresas que abastecían de materiales para reemplazar el cuero participaron del “experimento”, pagando una “tarifa de uso” diario por día y prisionero, mientras que varios científicos “evaluaban” los “resultados”.

Los supuestos experimentos eran en verdad un procedimiento destinado a aniquilar físicamente a los prisioneros llevándolos a una muerte segura (casi no hay sobrevivientes de esta acción). Recibían zapatos de cualquier tamaño, sobre todo más chicos, de modo que a las pocas vueltas ya tenían ampollas y heridas y la marcha se convertía en una tortura. Debían marchar, trotar o hacer ejercicios con ellos 9 horas al día, y al final de la jornada habían llegado a recorrer hasta 48 km. Cada día recibían un par distinto, para evitar deformaciones propias del uso —es decir, marcas individuales— y las medias o plantillas estaban prohibidas. A partir de 1943 debían cargar además bolsas con arena o piedras de 10 o 15 kg. Los prisioneros colapsaban a los pocos días y raramente soportaban más que algunas semanas. Al caer eran golpeados hasta la muerte o asesinados de otro modo. Las suelas —igual que las personas— debían usarse “hasta su desgaste completo” (Sudrow, 2010: 536-541). El envío al batallón de “prueba de zapatos” era particularmente temido por los prisioneros puesto que no era un “comando de trabajo” normal sino un cruento castigo y equivalía a una condena a muerte. Como forma de tortura, por otra parte, resultaba altamente “efectiva” para obtener informaciones de miembros de la resistencia.

Sudrow escribe que los “resultados” del “experimento” con materiales sintéticos se integraron en la industria del calzado y siguen usándose hasta hoy. Llama la atención que la autora, a quien cabe el mérito de haber rescatado del olvido e investigado a fondo esta práctica ominosa, use estas palabras sin entrecomillar. Al igual



que el texto de la visita guiada oficial al campo de Sachsenhausen, reproduce los eufemismos empleados por los nazis sin alcanzar a distanciarse de ellos: “experimento”, “prueba”, “resultados”. Resulta evidente, sin embargo, que la Schuhprüfstrecke no es sino otro de los impensables, macabros mecanismos de tortura surgidos en esos centros de experimentación en lo imposible que fueron los campos nazis. Si había alguna finalidad experimental ésta no consistía en “evaluar materiales” sino en todo caso los umbrales últimos de la condición humana. No sólo los prisioneros asisten al extremo de la deshumanización: se trata de experimentar también en la capacidad de infligir dolor, de anular la empatía hacia el otro —estar en sus zapatos— hasta la anulación total. No eran las suelas del calzado lo que se probaba, era la capacidad de generar a gran escala mecanismos colectivos de encallecimiento de la sensibilidad.

Hacer desgastar el zapato y la persona que lo porta hasta su destrucción total cierra el círculo que se abre con el despojo del calzado al llegar al campo de concentración, y anticipa al prisionero la aniquilación que vendrá. Levi recuerda cómo al dejar los zapatos éstos fueron barridos con una escoba y los 96 pares quedaron amontonados, mezclados, “desaparejados” (Levi, 2002: 11), el pie del alma sin su caparazón y el individuo imposibilitado de sobrevivir.

4) EL PIE Y LA MIRADA EN LA CIUDAD LATINOAMERICANA

En producciones culturales que se ocupan de los militantes sudamericanos de los setenta y de los regímenes que los persiguieron también se encuentra una identificación entre el calzado y el individuo que lo porta, tanto como afirmación de la subjetividad combatiente como en su carácter de dato último de la aniquilación. La reconstrucción de las contingencias de la formación guerrillera que traza Laura Alcoba en su novela *Los pasajeros del Anna C.* dedica algunos párrafos a la cuestión de los



botines de guerra y la orden de no quitárselos jamás: “Un guerrillero digno de tal nombre debe siempre calzar botas: una de las primeras cosas que les habían enseñado en Pinar del Río. En caso de emboscada, de ataque súbito del enemigo –cosa que podía ocurrir en cualquier momento–, había que estar siempre listo, y estar calzado era un elemento determinante” (Alcoba, 2012: 153). Como el Griego al aconsejar a Primo Levi, los combatientes latinoamericanos sabían de la importancia del calzado para resistir y sobrevivir.

Al caer, asimismo, el despojo del calzado anticipaba a la aniquilación. En una escena de la película *Garage Olimpo*, de Marco Bechis, el torturador observa los zapatos en buen estado de un secuestrado y le pregunta por su tamaño; al oír el número, le dice “Sácatelos. Adonde vas no lo vas a necesitar”. Ya condenado, el prisionero es privado de la dignidad del calzado. Los testimonios disponibles apuntan en una dirección similar: en el relato de Washington Pérez sobre su paso por el centro de detención Orletti, en Buenos Aires, se lee que los zapatos llegaban a amontonarse de a decenas mezclados y despojados de sus dueños. Cuando alguien mandó a buscar calzado para un secuestrado la respuesta de quien debía traerlo, relata Pérez, fue: “¿cómo voy a encontrarle los zapatos ahí abajo si hay como ochenta?” (en Secretaría de DD.HH. 2009).

Si la consideración de esta intimidad entre zapato y dignidad humana puede servir para algo en la aproximación al sistema concentracionario argentino, sin embargo, no es sólo debido a estas analogías con las prácticas deshumanizantes referidas arriba sino, de manera más profunda, por la interrogación sobre el lugar de la experiencia perceptual, condensada en el pie que pisa y que recorre –y sobre el encallecimiento o resistencia de su planta–, como una dimensión inextricable del abordaje del CCD como “objeto de investigación”.



En las teorías sobre el espacio y los modos en que éste es producido socialmente se tiende a contraponer la instancia de diseño, planificación, creación racional y distante, con el ejercicio de las prácticas, el hacer cotidiano, asociado a su vez al andar como principio básico de la vida en la ciudad. Si en el primer caso se trata de un momento mental, cerebral, ajeno a la experiencia, caracterizado por el ojo y la distancia, el de la práctica involucra el cuerpo y de manera muy fuerte la ciudad vivida y el caminar. Esta tensión se encuentra ya en la obra pionera de Henri Lefebvre (1991), quien en busca de un lenguaje común a la práctica y la teoría llama precisamente a superar el cisma entre las representaciones mentales, abstractas o metafísicas del espacio, y el espacio ‘real’, que es el ámbito práctico-sensorial del espacio social (Lefebvre, 1991: 14-15). En ese contexto, el mundo óptico y visual contribuye a fetichizar la abstracción, mientras que Lefebvre destaca la práctica social que resulta indisociable de la cuestión corporal, las extremidades, los órganos sensoriales. Ante la abstracción fetichizada del espacio, por tanto, destaca la experiencia vivida y espontánea de los “usuarios”, sus manos, sus pies. También Michel De Certeau (2000) contrapone la vista en altura, goce violento y dominador que aísla de la ciudad y desconoce las prácticas, al hacer de los “practicantes ordinarios de la ciudad”, los caminantes. Ajenas al espacio geométrico o geográfico de las construcciones visuales, panópticas o teóricas, las prácticas del espacio remiten a una experiencia antropológica, poética y mítica del espacio y, a diferencia de la aproximación visual, que implica distancia, suponen cercanía e intimidad.

Cuando De Certeau escribe que “la historia comienza al ras del suelo, con los pasos” (2000: 109), en referencia a la aprehensión táctil y cualitativa del espacio, no está lejos de la convicción, anticipada décadas antes por Martínez Estrada en su “microscopía de Buenos Aires”, de que “a la ciudad se la percibe con los pies” (Martínez Estrada, 1968: 89). De hecho la tensión entre la ciudad diseñada o concebida



de los expertos y la ciudad practicada, experimentada, caminada del hacer real tiene una larga tradición en América Latina. La disyunción entre mirada planificadora y práctica espacial impredecible está en la base de la condición urbana latinoamericana desde la colonización. Hija directa de la cruce entre el afán moderno, racional, planificador, letrado y el capricho de la realidad autónoma de su hacer concreto, la ciudad latinoamericana nace y se desarrolla en esa contradicción. En su estudio sobre el rol del intelectual y la palabra escrita en el surgimiento de las urbes de América Latina Ángel Rama (1984) expone convincentemente cómo la ciudad es allí un “parto de la inteligencia”: existe como representación simbólica antes de existir, encarna el sueño de un orden, expresa la conciencia razonante y la planificación que, ante el caos de la ciudad orgánica de la Europa medieval, dispone una nueva distribución del espacio como nuevo modo de vida. Proyecto racional, precisa de los signos —ya separados de las cosas— y de un esfuerzo de abstracción y sistematización. Esta “doble vida” de las ciudades atraviesa la historia de lo urbano latinoamericano desde la colonia hasta hoy. José Luis Romero (1977) lo entiende como la tensión entre “ciudad ideológica” y “ciudad real”, o entre desarrollo heterónimo (designado desde la metrópoli) y crecimiento autónomo (la fuerza del entorno autóctono que nunca se llega a dominar).

Esa contradicción, que desmenuza Romero, atraviesa y determina la ciudad latinoamericana hasta hoy, y recrea en diversas fases históricas la tensión entre planificación, urbanismo, conocimiento experto, por un lado, y hacer espontáneo, espacio de las prácticas, impredecibilidad del cotidiano, por otro. Esta tensión cristaliza en la paradójica historia de Brasilia, hija de la utopía, madre de la alienación urbana, pero se detecta también en el auge de las teorías desarrollistas que apostaron a la planificación en las décadas del '50 y '60 y su posterior desplazamiento por las in-



investigaciones volcadas al ámbito de lo comunicacional, del hacer de los habitantes, de la ciudad como artefacto cultural. ¿Por qué entonces trabajos como el de Martínez Estrada (1968) no se consideran imprescindibles a la hora de pensar en América Latina la ciudad? Inspirado por la obra de autores como Simmel (1903) y Freud (1930), que habían detectado tempranamente los malestares ocultos bajo el desarrollo tecnológico de las grandes urbes, pero enraizado hondamente en los dramas autóctonos de su país, el ensayista argentino diagnosticó con pluma certera la combinación de insatisfacción, infelicidad e indolencia sobre la que se sustenta, más que sobre los ladrillos, la gran ciudad. Lo arcaico siempre acecha bajo la capa de modernización y la ciudad designa en verdad “el nombre de una enfermedad nerviosa muy grave” (Martínez Estrada, 1968: 22). La urbe atrofia los sentidos: enturbia la vista, atrofia el olfato, embrutece el oído, encallece el pie. En la adaptación gestual que el ámbito metropolitano exige al urbanita (Simmel, 1903), la mano resulta torpe para percibir la ciudad:

“El tacto de la ciudad es percibido por los pies. La mano es inútil para palpar la ciudad. No podemos entrar con ella en contacto si no es por los pies; se la palpa caminando y es durísima. En verdad, refractaria. Esa es su piel, de pavimento [...] cuya dureza mineral perciben nuestros pies y la comunican en el cansancio y el mal humor a toda la psique... aisladora y hostil... especie de magma que separa al hombre del mundo” (Martínez Estrada, 1968: 89).

Después del pie, agrega Martínez Estrada reafirmando su condición metonímica del resto del ser, sigue el cuerpo entero como órgano urbano de palpación.



Los pasos y los mapas, la mirada ordenadora y las prácticas, aún buscan conjugarse en el pensamiento urbano latinoamericano⁶ que enfrenta ahora también el reto de crear herramientas para pensar el legado dejado por la experiencia dictatorial: una red de antros de terror clandestino a los que una ciudad como la descrita por Martínez Estrada les brinda condición de posibilidad. Christian Ferrer ha destacado el valor de la obra de Martínez Estrada para el conocimiento de la sociedad argentina y el menosprecio de que fue objeto por parte de la sociología institucional: según el padre fundador de la disciplina en Argentina, Gino Germani, en toda la producción de Martínez Estrada no habría “casi nada” rescatable. La desvalorización de su arte perceptivo, escribe Ferrer (2003), es extensible en su totalidad al género ensayístico: “Para la sociología la ciudad era la encrucijada de contabilidad estadística y leyes científicas”. Se trata de instrumentos insuficientes para comprender las subjetividades que hacen posibles, conviven con y/o reciben los efectos de un dispositivo concentracionario implantado en plena ciudad. Excluir la dimensión subjetiva o afectiva de su estudio⁷, necesariamente, arrojará resultados magros y dejará afuera los problemas más complejos que plantean tanto su uso en dictadura como la pregunta por sus efectos y estatuto hoy.

⁶ Las investigaciones que Armando Silva (2006) inició en Bogotá y extendió luego a otras ciudades latinoamericanas proponen por ejemplo transcribir al orden cartográfico ciertas prácticas y ejercicios de representación colectivos, a través de los símbolos urbanos de quienes viven y construyen la ciudad. Ambos registros —el cartográfico y el experiencial— se reúnen al invitar a sus informantes a identificar lugares de la ciudad evocando percepciones sensoriales, marcas, memorias afectivas, etc.

⁷ Según Nigel Thrift (2008) la falta de atención que han recibido las energías afectivas en los estudios urbanos o espaciales, pese a su relevancia para cuestiones como la pertenencia o la identidad —y podríamos agregar, las memorias traumáticas— debe atribuirse a un “cartesianismo residual” o a una división cultural del trabajo, que relega el tema a las artes creativas. Propone en cambio el reconocimiento de un patrón diferente de lo que entendemos por pensamiento que extienda la reflexividad más allá del sujeto cognoscente e incluya los ensamblajes y relaciones de cuerpos, mentes y afectos. Aquí, sin embargo, el sujeto —ese portador del zapato cuya huella única e intransferible era testimonio de su individualidad— se diluye en un imbricamiento no-discursivo y corre el riesgo de subsumirse en una red a-histórica que lo vuelva a anular.



Una indagación en profundidad de la recepción y efectos de los ex CCD debe ser capaz de dar cuenta de la energía afectiva que exudan sus ruinas (a menudo expresada por actores no informados ni mediados por una intelección política de su función, como personal de limpieza, de vigilancia o de la construcción), así como de la proyección de los límites transicionales sobre mediadores simbólicos (grupos sociales subalternos o no politizados, niños o incluso animales), así como de los silencios, las presencias espectrales o los gestos ritualizados que señalan sus zonas liminares, como el hábito de la restauradora en Virrey Cevallos que inspira este trabajo.

5) CARTOGRAFÍAS Y UMBRALES: ¿CÓMO ACCEDER A LOS CENTROS DE DETENCIÓN?

El estudio de Federico Lorenz (2007) sobre la militancia sindical en los astilleros de la zona norte del conurbano bonaerense se llama *Los zapatos de Carlito* e incluye en su propio título la reflexión sobre el rol del investigador y la importancia de la construcción de lazos empáticos con su objeto, en este caso sobrevivientes de un gremio aniquilado por el terror de Estado. Lorenz (2011) explicó cómo el vínculo surgido con sus informantes, quienes al final del trabajo lo consideraban ya un “compañero”, excedía el marco de la relación que el historiador construye habitualmente con el objeto que estudia. Relata cómo uno de sus entrevistados, Carlos Morelli, le obsequió el par de zapatos de trabajo que calzaba el día de la última, decisiva reunión gremial antes de la aniquilación del sindicato. El acto de entrega de los zapatos, que Lorenz destaca llevándolos al título mismo de su libro, da testimonio no sólo de una transmisión de saberes y experiencias entre generaciones y clases, sino ante todo de un modo de situarse ante el objeto de estudio cuando éste afecta las convicciones éticas y políticas del investigador y que vemos, una vez más, encarnar en el cal-



zado. El historiador recibe los zapatos del obrero cuya trayectoria estudia, y con ellos la invitación a calzarse esa historia.

¿Qué consecuencias tiene tomar en consideración el calzado, los pies, a la hora de analizar las prácticas en los ex centros clandestinos de detención? ¿Qué puede aportar este abordaje del espacio a la hora de intentar comprender su función y efectos? Las aproximaciones a los antiguos sitios del terror se apoyan a menudo en el lenguaje de la representación cartográfica⁸. Son intentos por localizar los lugares en mapas y esto es importante para dar cuenta de su pregnancia y de su continuidad con la ciudad del cotidiano. La paradoja del espacio concentracionario, según Giorgio Agamben (1998), es precisamente que se trate de un territorio interior pero situado fuera del orden jurídico, de que espacios exceptuados del derecho integren el catastro 'normal', la grilla oficial de la ciudad, sin discontinuidades topográficas como entre la casa de Virrey Cevallos y sus vecinas. Así, mediante la representación visual, el aparente orden de la cuadrícula se desbarata, poniendo en evidencia los agujeros negros que introducen en la regularidad del damero la irrupción de la excepción, el lugar sin ley, la heterotopía, la ciudad fuera de la ciudad.

Sin embargo, la operación cartográfica —parida por el poder— no se concilia inmediatamente con la experiencia y es incapaz de abarcar aquellos elementos más esquivos a las representaciones y abstracciones, que rozan zonas más viscosas como las del afecto, lo espectral o la abyección. Pensar los CCD en términos de su acceso, de la operación de ingreso a través de poner la planta allí, involucra aquello que intuitivamente sabía Marta, la restauradora de Virrey Cevallos, cuando cambia-

⁸ Ver por ejemplo los mapas digitales elaborados por el programa "Topografía de la memoria" de la organización Memoria Abierta en: <http://www.memoriaabierta.org.ar/ccd/index.htm> (Consulta, 12/11/2012)



ba el zapato por el borceguí: se trata de cruzar un límite, pasar una frontera, y para dar cuenta de ese pasaje es preciso atender a una fenomenología del pie.

Los relatos espaciales de los sobrevivientes cuando recorren los lugares donde estuvieron secuestrados tienden a tomar ciertos elementos del espacio como mójones narrativos. Estos breves hitos estructuran o pautan el testimonio, ayudando a organizar la experiencia arrasadora de la desaparición en torno a un anclaje temporal y espacial. En sus relatos, esas instancias de separación se asocian frecuentemente a escalones, umbrales o escaleras, que marcan la entrada al ámbito radicalmente otro del CCD. Son mencionados precisamente como elementos transicionales: cruzarlos, poner el pie en ellos, establece el límite decisivo entre el antes y el después, entre la vida ‘normal’ de superficie y la condición de desaparecido. Delia Galara, que estuvo secuestrada en el CCD La Ribera de la provincia de Córdoba, relata por ejemplo: “Me ingresan por esta puerta atada y vendada, y nos llevan hacia ese salón que está más allá... uno de lo que más se acuerda (es) de los escalones esos, que te ponen contra la pared y te tomaban ahí todos los datos de filiación”⁹. Al relatar su ingreso al centro clandestino de la ESMA, Víctor Bastera también destaca dónde puso el pie: “En esta plaza de estacionamiento me bajaron, recuerdo que me llevé por delante este escalón, porque tenía puesta desde ya una capucha, que me habían puesto en el coche, y de una trompada me bajaron por esta escalera al sótano”¹⁰. Evocando su cautiverio y la suerte de sus compañeros en el CCD Club Atlético, Delia Barrera explica así el significado de la escalera descubierta en las excavaciones del lugar:

“Este pedazo que encontraron hace poco es un pedazo de la escalera por donde nosotros bajábamos al campo. Por supuesto la

⁹ Entrevista con Delia Galara, Córdoba, 1/4/2011, destacado mío.

¹⁰ Entrevista con Víctor Bastera, Buenos Aires, 17/2/2011.



escalera no va a estar toda, pero tiene un significado muy importante para los sobrevivientes que haya aparecido este pedazo del campo y del horror porque por acá bajamos y descendimos al infierno que fue el Atlético”¹¹.

Ana Careaga, también sobreviviente del Club Atlético, dice: “Se encontró el primer escalón de la escalera, el único que está, que era el primero o el último que uno pisaba según fuera a entrar o salir del lugar y que es un lugar que todo el mundo pisó, todo el mundo pasó por ahí”¹². Carmen Lapacó, que estuvo secuestrada allí junto a su hija, yerno y sobrino, fue liberada a los pocos días pero no volvió a ver a su hija. En su testimonio explica: “yo tenía la obsesión de... la escalera esa que bajé... porque a mí me llevó a la vida y a mi hija la dejó en la muerte, entonces era obsesionada, todavía no se encuentra la escalerita (completa) pero ahí está”¹³. El traspaso de un umbral o un escalón resulta entonces un punto decisivo —y juega un rol estructurante— en estos relatos testimoniales. Allí se asocia el ingreso al CCD con el registro de la percepción de un paso, de un movimiento del pie.

También para los visitantes o vecinos el traspaso del umbral de ingreso al antiguo centro clandestino se percibe como un límite decisivo hacia un orden otro. Durante una conversación espontánea, una vecina de Virrey Cevallos relató detallados recuerdos sobre los procedimientos y acciones que vio allí en los años de la dictadura, antes de afirmar que, sin embargo, “nadie sabía nada” para luego manifestar su decidida resolución a jamás entrar al lugar: “Nunca crucé esa puerta y nunca la voy a cruzar”¹⁴. Otro vecino, según el equipo que trabaja hoy en Virrey Cevallos, ingresa todas las tardes al volver del trabajo y antes de irse a su casa.

¹¹ Entrevista con Delia Barrera, Buenos Aires, 14/3/2011.

¹² Entrevista con Ana María Careaga, Buenos Aires, 16/2/2011.

¹³ Entrevista con Carmen Lapacó, Buenos Aires, 14/2/2011.

¹⁴ Testimonio anónimo, vecina de Virrey Cevallos, Buenos Aires, 18/3/2011.



Si en los sobrevivientes el recuerdo está asociado a los lugares donde pusieron el pie, que marcan un límite y un mojón simbólico a su experiencia 'fuera del mundo', y para los vecinos parece indicar la disposición ética o afectiva hacia el sufrimiento ocurrido en su interior, las prácticas que tienen lugar hoy en los ex centros clandestinos ponen en juego a su vez límites y demarcaciones vinculados al pisar que afectan particularmente a los familiares y los equipos que trabajan hoy en los ex centros de detención. La hermana de un desaparecido visto con vida en el CCD El Olimpo, que participa hoy en un archivo de historias de vida de quienes pasaron por allí, dice sin embargo que aunque acude a menudo al centro recuperado nunca pudo acercarse al llamado "pozo", el sector del lugar donde estaban las celdas y salas de tortura¹⁵. Allí mismo, una sobreviviente recuerda que, al regresar al sitio ya bajo régimen constitucional, le causaba más angustia caminar por las veredas junto al lado exterior de los muros que entrar al lugar¹⁶. Un sociólogo que integra el equipo de trabajo del ex CCD Virrey Cevallos, hijo de desaparecido, manifiesta cómo al principio no podía comer dentro de la casa y salía a la vereda con su vianda:

"A mí particularmente me costó mucho, principalmente los primeros meses, inclusive a mí me costaba comer acá, yo no podía comer acá. Entonces era la hora del almuerzo, me iba a otro lugar, inclusive comía afuera, en la puerta y como que me fui adaptando de a poquito a la situación.(...) No creo que sea solamente por mi condición de hijo de desaparecido, otras personas que conocen la historia y que capaz que no tienen ningún familiar desaparecido, o que ni si quiera estuvieron ellos secuestrados, o perseguidos o nada, están metidos en la historia, también les cuesta entrar"¹⁷.

La cuestión de qué puede o debe hacerse en los ex centros clandestinos implica una permanente interrogación por el límite y su transgresión: ¿Pueden usarse

¹⁵ Entrevista con Patricia Navarro Roa, Buenos Aires, 7/2/2011

¹⁶ Entrevista con Isabel Cerrutti, Buenos Aires, 9/2/2011.

¹⁷ Entrevista con Leonardo Surraco, Buenos Aires, 15/3/2011.



las mismas instalaciones que sirvieron durante su uso como centro de tortura? ¿Debe evitarse reproducir ese uso sólo en aquellos espacios donde operaron los victimarios o en todo el lugar? ¿Qué está bien hacer y qué no? Se trata de un debate complejo e interminado —interminable— del que es tan difícil dar cuenta completamente como apurar una respuesta o conclusión única. ¿Se puede usar el mismo baño que usaban los secuestrados? ¿Se pueden comer las moras y paltas silvestres que crecen en el predio de la ESMA? ¿Es lícito organizar funciones de cine, obras de teatro, conciertos, muestras de arte? ¿Está bien reírse? ¿Pueden realizarse brindis de fin de año? ¿Puede asarse carne?¹⁸ Tanto si expresan una posición ideológica, un juicio moral o un rechazo visceral, del orden de la abyección, las diversas posturas implican una permanente definición y cruce de límites y fronteras, o bien su rechazo.

¿Puede plasmarse algo de esto en mapas, topografías, diagramas, con su abstracción y mirada objetiva desde un ojo desimplicado? Los intentos por capturar la espacialidad concentracionaria en tales dispositivos se detienen, como algunos visitantes, antes de ingresar a la zona más opaca y compleja de los antiguos centros clandestinos, así como los perros que acompañan las rondas en torno al ex CCD La Perla, según cuenta el personal, se empacan ante lo que era la sala de tortura resistiéndose a avanzar¹⁹. El acceso al espacio concentracionario implica en parte, literalmente, lo que señalaba Marta la restauradora con su pequeño ritual: es cruzar un

¹⁸ Estas últimas preguntas adquirieron fuerte resonancia pública en Argentina luego de difundirse que el Ministerio de Justicia, de quien depende la Secretaría de Derechos Humanos, había organizado un brindis con asado con motivo de fin de año el 27 de diciembre de 2012. Las enérgicas protestas y los debates —solo incipientes— a que el acto dio lugar pueden leerse en la prensa argentina de las primeras semanas de 2013.

¹⁹ Entrevista colectiva realizada el 29/3/2011.



límite, pasar una frontera, mediante un pasaje que se realiza —en primer lugar— a través de los pies.

6) ENCALLECIMIENTO, ROSTRO Y DESNUDEZ

El Bosque de la Memoria de la ciudad de Rosario, creado por el Museo de la Memoria de esa ciudad en un espacio verde, es una parquización joven, con árboles aún bajos. Fue creado como complemento del museo y ofrece a los familiares de desaparecidos un espacio de homenaje individualizado para sus seres queridos. Algunos restos hallados por los antropólogos forenses fueron enterrados y señalizados allí. A diferencia del cemento, el césped permite al visitante que el pie desnudo tome contacto táctil con el suelo de modo que “sube por las piernas al corazón la sensación de bienestar que suministra la tierra” (Martínez Estrada, 1968: 89).

La única intervención artística que hay en este bosque consiste en unas placas de hormigón que forman senderos sobre el césped y llevan impresas en bajorrelieve las huellas de pies desnudos. Los pares de plantas grabados en el cemento son de tamaños distintos, de niños y de adultos, y expresan la sensibilidad a flor de piel con que se nos invita a recorrer el lugar. Aunque plasmadas en un material duro, las huellas nos hablan de la extrema fragilidad que contiene la planta de pie expuesta y desnuda. La obra se llama “Presencias” y fue concebida por Julio Rayón, artista y ex preso político rosarino. Cuando recibió el encargo de realizar una obra sobre los desaparecidos integrada al paisaje del parque, explica, se preguntó cómo representar a personas que no están, y cómo hacerlo sin aludir de manera directa a la violencia para que no fuera ésta el motivo principal. Reflexionando sobre las profesiones que buscan seres desaparecidos, Rayón pensó en paleontólogos y arqueólogos y



decidió basarse en las “huellas de Laetoli”, las más antiguas impresiones de pies humanos conocidas hasta hoy²⁰. Son consideradas la primera demostración de bipedismo humano, aunque al hombre de Laetoli nunca se lo encontró²¹. Estas huellas prueban la existencia de aquel cuya evidencia material ha sido sustraída y expresan, una vez más, la metonimia que ubica a la planta del pie en la definición de lo humano. Según Rayón, la huella “era y es la certeza de una existencia más allá de sus restos”. El artista explica: “Trabajé entonces el proyecto de estas huellas y decidí que fuesen huellas de mujeres, hombres y niños abarcando las distintas edades, también decidí que fuesen 50 —*cincuenta* con “c” y *sin cuenta* con “s”— cincuenta en su número de realización y sin cuenta porque no podemos saber cuántos fueron los desaparecidos”²². La realización fue un ejercicio de participación colectiva y el autor dejó a cargo del equipo restaurador elegir a quiénes usarían para los moldes. Él nunca supo de quienes eran los pies y, agrega, “ese es parte del secreto, son anónimos como lo fueron los desaparecidos”. Los obreros, por último, decidieron dónde ubicar las placas con las huellas, imaginando historias o encuentros con ellas. Las huellas se pierden bajo el césped, como si pudieran seguir apareciendo por debajo. Rayón no quiso tampoco ponerle nombre a la obra para que fuera la elección del equipo del museo, que la llamó “Presencias”.

²⁰ Comunicación con la autora, 16/10/ 2012.

²¹ Las huellas de Laetoli llevan su nombre por un yacimiento paleolítico ubicado en Tanzania, donde en 1976 y 1977 se hallaron impresiones humanas preservadas en cenizas volcánicas datadas en millones de años. La importancia del hallazgo radica en que demuestra que aquellos homínidos caminaban erguidos, con pies sin el dedo gordo móvil propio de los simios y con el arco típico de los humanos modernos. Las huellas de Laetoli implicaron un gran cambio para los estudiosos de la evolución, ya que retrasaron a mucho antes el bipedismo considerado propio de nuestra especie: los rastros de las pisadas, aquí también, son índice de lo específicamente humano. Ver <http://www.homosapiens.com/2011/02/las-famosas-huellas-de-laetoli-sufren.html> (consulta, 18/10/2012).

²² Comunicación con la autora, 16/10/2012.



Detalle de "Presencias". Bosque de la Memoria de la ciudad de Rosario. Foto: magoyafilms.

El registro a través de los pies tiene un papel fundamental en la reconstrucción de su antiguo lugar de cautiverio que muestra Miguel, un arquitecto, en la película *Nostalgia de la Luz* del realizador chileno Patricio Guzmán. Cautivo con los ojos vendados en un antro de tortura de Pinochet, Miguel mide con sus pasos las superficies y distancias y tras su liberación puede, de memoria, trazar el plano exacto del lugar. Que en idioma inglés los pies (*feet*) se sigan empleando como unidad de medida es el resabio lingüístico de un tiempo en que la escala y la experiencia humana servían aún de parámetro para la aprehensión del mundo. Quizás la expresión, en esa lengua, “estar en los zapatos del otro” (*to be in someone else’s shoes*) sea también un residuo que mantiene poca relación con el ejercicio efectivo de intentar situarse en la posición de otro y aproximarse a su dolor. En todo caso, la expresión de hacer empatía, de ponerse en su lugar, no alude al sombrero, el calzón o la camisa sino precisamente al zapato, y eso quizás se explique por su imbricación con lo singular del individuo expuesta más arriba. Esta sospecha está lejos de poder ofrecer un método científico específico para investigar los sitios de memoria traumática, pero



propone situar su abordaje en la meditación sobre las exigencias éticas, epistemológicas —y por qué no de vestuario— que arroja el CCD como objeto de investigación. También el pie puede ser lo que Emmanuel Levinas (1996) considera el rostro: el llamado ético del otro que nos habla como un pedido y una orden e invoca nuestra responsabilidad. Para Levinas el rostro no alude al reconocimiento de los rasgos o la fisionomía —no es lo que llamamos cara— sino a un acercamiento, anterior a toda ley, fundado en la responsabilidad (como en la ética, quizás, que subyace al mandato bíblico de recibir al extranjero lavando sus pies). Rostro es la piel humana expuesta y desnuda, la vulnerabilidad extrema y al mismo tiempo el mandato de quien sufre y obliga a responder a su llamada. Lo opuesto, el equivalente a encallecerse, curtirse, endurecer la piel, nos acecha y da abundante ocasión de ejercerse en calles, universidades y memoriales del mundo global.

La apertura a la densa carga emotiva que emanan los ex centros clandestinos obliga a incorporar la reflexión sobre estas cuestiones e interrogar sobre cómo el objeto de estudio interpela y reta la afectividad. Los casos expuestos más arriba muestran cómo el tratamiento y la función del zapato, en cada ocasión, revelan información sobre el modo en que investigadores, sobrevivientes, trabajadores o visitantes tramitan su ingreso en estas zonas traumáticas de la vida social. Si reflexionar sobre las condiciones de acceso al propio objeto es una práctica recomendable en todo proceso de investigación, resulta en todo caso ineludible cuando se trata de ingresar a los antiguos centros de detención.

7) BIBLIOGRAFÍA

Agamben, G., 1998, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, Valencia.

Alcoba, L., 2012, *Los pasajeros del Anna C.*, Edhasa, Buenos Aires.



- De Certeau, M., 2000, *La invención de lo cotidiano 1. Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana/ITESO, México DF.
- Diz, M. L., 2010, “Nunca más... un Cromañón. Las representaciones sociales del pasado dictatorial en la configuración discursiva del acontecimiento Cromañón”, en *Actas del III° Seminario Internacional Políticas de la Memoria*, C.C.M. Haroldo Conti, Buenos Aires. En http://www.derhuman.jus.gov.ar/conti/2010/10/mesa-01/diz_mesa_1.pdf
- Douglas, M., 1973, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid.
- Feldman, J., 2008, “The Holocaust Shoe. Untying memory: shoes as Holocaust memorial experience”, en Edna Nahshon (ed.), *Jews and Shoes*, Berg, Nueva York, pp. 119-130.
- Ferrer, Ch., 2003, “Soriasis y nación. Técnica y sintomatología”, en *Lírica social amarga. Últimos escritos de Ezequiel Martínez Estrada sobre ajedrez, ciudad, técnica, paradoja*, Pepitas de Calabaza, Logroño.
- Freud, S., 1930, *Das Unbehagen in der Kultur*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Viena.
- Lefebvre, H., 1991, *The Social Production of Space*, Basil Blackwell, Oxford.
- Levi, P., 2001, *La tregua*, El Aleph, Barcelona.
- Levi, P., 2002, *Si esto es un hombre*, Muchnik, Barcelona.
- Levinas, E., 1996, *Ética e infinito*, Visor, Madrid.
- Lorenz, F., 2007, *Los zapatos de Carlito. Una historia de los trabajadores navales de Tigre en la década del '70*, Grupo Norma, Buenos Aires.
- Lorenz, F., 2011, “Desafíos historiográficos en la historia del pasado reciente”, entrevista en Quinto Sol. *Revista de Historia, Instituto de Estudios Socio-Históricos, Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam*, Vol. 15, N°2, disponible en: <http://www.fchst.unlpam.edu.ar/ojs/index.php/quintosol>
- Martínez Estrada, E., 1968, *La cabeza de Goliat. Microscopía de Buenos Aires*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Nahshon, E., 2008, *Jews and Shoes*, Berg, Oxford.
- Navaro-Yashin, Y., 2012, *The Make-Believe Space. Affective Geography in a Post-war Polity*, Duke, Londres.
- Parciack, R., 2008, “The Tombstone Shoe. Shoe-shaped Tombstones in Jewish cemeteries in the Ukraine”, en Edna Nahshon (Ed.), *Jews and Shoes*, Berg, Nueva York, pp. 65-75.
- Rama, A., 1984, *La ciudad letrada*, Ediciones del Norte, Hanover.



- Reati, F. y Villani, M., 2012, *Desaparecido. Memorias de un cautiverio*, Biblos, Buenos Aires, 2012.
- Reati, F., 2011, “¿Cómo habría actuado yo?”, entrevista en *Página/12*, 28/11/2011. En: <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/subnotas/182232-56771-2011-11-28.html> (consulta 8/12/2012).
- Romero, J. L., 1977, *Latinoamérica. Las ciudades y las ideas*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Secretaría de DD.HH., 2009, “Documento: Acompañamiento a Testigos y Querellantes en el Marco de los Juicios contra el Terrorismo de Estado. Estrategias de Intervención” (Segunda Parte), *Boletín Oficial de la República Argentina, Buenos Aires*, 10/8/2009, Año CXVII, Número 31.712, pp. 45. En: http://pjn.gov.ar/Boletines/2009/1Ra_Sup/0810.Pdf (consulta: 30/10/2012).
- Silva Tellez, A., 2006, *Imaginario urbano*, Arango, Bogotá.
- Simić, O. y Daly, K., 2011, “‘One Pair of Shoes, One Life’: Steps towards Accountability for Genocide in Srebrenica”, en *International Journal of Transitional Justice*, 5(3), pp. 477-491.
- Simmel, G., 1984 (1903), “Die Grosstädte und das Geistesleben”, en *Das Individuum und die Freiheit. Essais*, Wagenbach, Berlín, pp. 192-204.
- Sudrow, A., 2010, *Der Schuh im Nationalsozialismus. Eine Produktionsgeschichte im deutsch-britisch-amerikanischen Vergleich*, Wallstein Verlag, Göttingen.
- Thrift, N., 2008, “Intensities of Feeling: Towards a Spatial Politics of Affect”, en *Geografiska Annaler*, 86 B, 1, pp. 57-78.

Protocolo para citar este texto: Schindel, Estela, 2013, “En los zapatos del que sufre. Aproximaciones epistemológicas y éticas a los ex Centros Clandestinos de Detención. O ¿con qué calzado visitar un campo de concentración?”, en *Papeles del CEIC*, vol. 2013/1, n° 93, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco, <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/93.pdf>.

Fecha de recepción del texto: diciembre de 2012

Fecha de evaluación del texto: febrero de 2013

Fecha de publicación del texto: marzo de 2013