

José Ramos López

Huesos parlantes almas sufrientes

Primer puesto Concurso Internacional de Ensayo
"Latinoamérica a debate" 2020

José Ramos López

Perú, 1993

Antropólogo egresado de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, (Ayacucho, Perú). Perteneció a la etnia quechua de los Kanichis, de Cusco, y activista de derechos humanos. Cofundador del Círculo de Estudios José María Arguedas, en Ayacucho. Ganador del Concurso Nacional "Esquirlas de odio", organizado por el Lugar de memoria, la tolerancia e inclusión social, en 2016. Sus líneas de investigación se enmarcan en género y antropología de la violencia. Con experiencia en acompañamiento a afectados por el conflicto armado interno en la exigencia de sus derechos a la reparación, memoria y justicia.

Ediciones
UNALA

Imagen intervenida. Tomada de guettyimages.com
Antique medical scientific illustration high-resolution: eye surgery



HUESOS PARLANTES, ALMAS SUFRIENTES

JOSÉ RAMOS LÓPEZ

Primer puesto Concurso Internacional de Ensayo
“Latinoamérica a Debate” 2020



364.985
R175

Huesos parlantes, almas sufrientes / José Ramos López

Medellín, Colombia : Ediciones UNAULA, 2022. 117 páginas (Pensamiento Latinoamericano)

ISBN : 978-958-5495-99-9

- I. 1. Antropología forense – Perú
- 2. Investigación forense – Perú
- 2. Desaparición forzada – Ayacucho, Perú
- 3. Exhumación – Perú
- II. 1. Ramos López, José

SERIE PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

Ediciones UNAULA

Marca registrada del Fondo Editorial UNAULA

HUESOS PARLANTES, ALMAS SUFRIENTES

JOSÉ RAMOS LÓPEZ

© Universidad Autónoma Latinoamericana

© José Ramos López

Primera edición: noviembre de 2022

ISBN: 978-958-5495-99-9

ISBN-e: 978-958-5495-97-5

Hechos todos los depósitos legales que exige la Ley

Derechos de autor reservados

CORRECCIÓN DE TEXTOS

Ana Agudelo de Marín

DIAGRAMACIÓN E IMPRESIÓN

Taller Artes y Letras S.A.S.

Hecho en Medellín - Colombia

Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA

Cra. 55 No. 49-51 Medellín - Colombia

PBX: [57+604] 511 2199

www.unaula.edu.co

El arpa que toco será mi cajón, el violín que toco será mi vela
(Huesos parlantes, p. 47)

CONTENIDO

LA INVESTIGACIÓN ANTROPOLÓGICA FORENSE LOCAL Y LA AGENCIA DEL ALMA EN AYACUCHO (PERÚ)	11
1. Introducción	11
2. Derroteros del trabajo forense en el Perú desde el panorama latinoamericano	18
3. La investigación preliminar forense: labrar memorias en terrenos judiciales	30
4. Exhumación: profanando los cementerios del anonimato con la luz forense del reconocimiento	59
5. Análisis de los restos: la materialización del desaparecido y sus posibles sufrimientos	76
6. Reflexiones finales	104
BIBLIOGRAFÍA	109

LA INVESTIGACIÓN ANTROPOLÓGICA FORENSE LOCAL Y LA AGENCIA DEL ALMA EN AYACUCHO (PERÚ)¹

1. INTRODUCCIÓN

Dos años antes de culminar mis estudios de antropología en la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga me tropecé con un grupo de mujeres sentadas alrededor de una placa puesta en uno de los caminos que conducen a la estatua inmensa del libertador José Antonio de Sucre, en el centro de la plaza central de Ayacucho. A pesar de estudiar en una región fuertemente azotada por los años de la violencia, desconocía mucho lo que estaban haciendo las madres ahí, sosteniendo velas, flores y letras inmensas que decían “¿Dónde están? devuélvanme a mi desaparecido”. Era evidente que la Universidad había dado la espalda a la problemática ayacuchana y más aún a los años de la violencia, la ausencia de especialidades como psicología o antropología forense. La oscuridad iba cubriendo la ciudad y las velas

¹ Estoy en deuda con los comuneros de Hualla (Víctor Fajardo), Putis (Huanta), Accomarca (Vilcas Huamán), ANFASEP y Fernandina Jáuregui por compartir sus vidas e historias; a activistas de derechos humanos en Ayacucho, sus comentarios y reflexiones colaboraron en este escrito. Agradezco a Iván Ramírez por su lectura atenta y valiosas críticas. Los errores que pueda tener el presente escrito son responsabilidad mía, solamente.

irradiaban una luz potente y cálida. Esa noche del 28 de agosto del 2014 yo sentí, tan dentro de mí, aquella luz que mostraba los caminos a la búsqueda de personas desaparecidas. Se recordaba los once años de la entrega del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, y la actividad correspondía a una vigilia organizada por la Asociación Nacional de Familiares Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú – ANFASEP. Las palabras de Mamá Angélica Mendoza de Ascarza, de quien, en 1983, su hijo Arquímedes fue desaparecido por los militares, mencionó con voz entrecortada, “*Kunan kama manan yachanichu maypiraq kachkan, imaynacha wawaykunapas kachkan. Lliwta masqarani, ni pachantapas ni tulluntapas tariranichu. Kawsasanchu, wañurapunchu Manan yachanichu. Pachachantapas quwaychik pampanaypaq allin cristiano hina*”².

El pedido humanitario de Mamá Angélica y otras tantas voces referidas a almas que reclaman su entierro, que sufren al ser olvidadas o almas que sienten frío o calor por la exposición de sus huesos en el campo ayacucho o en el laboratorio del Instituto de Medicina Legal, pone en quiebre aquella concepción guiada por las ciencias objetivas de definir la muerte como el cese de la vida y reconoce la concepción local de ver la muerte, no como el fin de la vida, sino, más bien, la prolongación de la vida. El presente escrito intenta aproximarse al siguiente interrogante: ¿Cómo las formas de concebir/ sentir al muerto, por los familiares y funcionarios, pue-

² Hasta ahora, no sé ni dónde están, ni cómo están mis hijos. Los he buscado en todas partes, no he encontrado ni su ropa, ni sus huesos. Aunque sea denme su ropa para enterrarlo como buen cristiano.

de producir dolores crecientes en los familiares al experimentar la investigación antropológica en la región de Ayacucho?

La investigación antropológica forense es la que permite la recuperación, análisis e identificación de personas desaparecidas y establece las posibles causas de muerte y patrones de desaparición en contextos de violencia. En el Perú, el trabajo de los equipos forenses de la sociedad civil (Equipo Peruano de Antropología Forense – EPAF, Centro Andino de Investigaciones Antropológico Forenses – CENIA) y del Estado (Equipo Forense Especializado – EFE) enfrentaron contextos complejos, condiciones adversas y escenarios nuevos al aplicar los estándares internacionales y procedimientos de la investigación antropológica forense; la que se trata en la primera parte. En la segunda parte, muestra cómo el contexto minado de la posguerra condiciona los contenidos de la memoria al marco de la justicia transicional, lejos de ser restaurativa. Aquella ciencia forense tropieza, notoriamente, con las concepciones culturales de cómo tratar elementos pertenecientes a los muertos, las que son consideradas como sagradas desde la cosmovisión andina; constituye la tercera parte. Por tanto, están sujetas a rituales mortuorios, (emo)significaciones del desaparecido en el familiar y el alma como entidad viviente, por tanto, poseedor de agencia social y política. No tomar en cuenta la concepción de la muerte en el trabajo forense puede ser interpretado como actos de violencia simbólica, discriminación y exclusión, que corresponde a la cuarta parte, y las resistencias y apuestas políticas que emprenden los familiares de las personas desaparecidas se aborda en

un subapartado. El presente escrito intenta acercarse a los desencuentros constantes entre los funcionarios involucrados (fiscales y peritos) y los pobladores de las comunidades campesinas en el proceso de la investigación antropológica forense: investigación preliminar forense, recuperación de indicios y evidencias, y análisis *post mortem* e identificación. Desencuentros que, en vez de dignificar, (re)victimizan, sitúan al sujeto en estructuras de poder arraigadas a lo racial, étnico, cuerpos inciertos pensados como ‘no cuerpos’ y vidas pensadas como ‘no vidas’.

Como parte de la estrategia metodológica utilizo el acercamiento etnográfico donde el sujeto es un agente histórico y político, quien ordena, jerarquiza, silencia y nombra algunas experiencias. La experiencia del trabajo de campo se deriva del acompañamiento, entre 2015 y 2019, y compartir espacios públicos como conmemoraciones, aniversarios, vigiliass, marchas, misas, restitución de restos, mesas de trabajo y espacios privados (almuerzos, conversaciones y fiestas familiares). Ello se complementa con conversaciones profundas, sin tener el carácter de entrevista, con familiares que experimentaron la exhumación, y especialistas involucrados en la temática.

Privilegiamos las reflexiones del acto de conversar, en quechua, masticando la hoja de coca, la que se inscribe en la cotidianidad. Conscientes de que existe una gama de investigaciones que abordan de manera rigurosa las dimensiones de recuperar al muerto (Perosino, 2013; Ramírez, 2018) mediante acercamientos de la experiencia fotográfica del trabajo forense (Mejía, 2017; Moller, 2017), el mundo onírico (Cecconi, 2013), las prácticas discrimi-

natorias de la experiencia de exhumar (Koc-Menard, 2014; Robin, 2016), y los rituales mortuorios sin presencia del cuerpo (Rojas-Pérez, 2017; Del Pino, 2018; Cepeda, 2019). El desafío en esta ocasión es abrir otras problemáticas que se asoman como la agencia del alma, género, y discriminación. Dichos temas suelen estar relegados, anatemizados o considerados superficialmente. Con la seguridad de invitar a la reflexión y a repensar el trabajo forense pretendo exponer los hallazgos de mi investigación, no como una verdad absoluta, fija e invariable, sino para sumar interés, generar cuestionamientos que endulcen el debate.

1.1 Contextos en jaque: la búsqueda en temporalidades minadas

La desaparición en Latinoamérica ha sido una práctica generalizada y sistemática, producto de Estados de represión violenta (Chile, Brasil, Bolivia, Uruguay, Paraguay y Argentina) y conflictos armados internos (Nicaragua, Colombia, Guatemala y Perú). En América del Sur resaltan los países de Argentina, Chile y Perú por avances en las investigaciones judiciales por desaparición, utilizando mecanismos de la justicia transicional como la creación de comisiones de la verdad. En el polo opuesto la conforman Brasil, Uruguay y Paraguay, donde la justicia no ha avanzado por la ausencia de instancias oficiales de la verdad.

El conflicto armado interno (1980-2000) se refiere al periodo protagonizado por grupos alzados en armas (Partido Comunista Peruano, Sendero Luminoso, el 03 de abril de 1980, y Movimiento Revolucionario Túpac Ama-

ru – MRTA, el 04 de noviembre de 1987), las fuerzas armadas y comités populares de defensa, dando un saldo de 69.280 víctimas mortales, quince mil desaparecidos y más de seis mil quinientos sitios de entierros clandestinos. Recientemente [2018], la Dirección General de Búsqueda de Personas Desaparecidas actualizó la cifra a 20.329 personas. Por su parte, la Comisión de la Verdad y la Reconciliación “ha determinado que, entre 1980 y 2000, aproximadamente el 61% de las víctimas fatales provocadas por los agentes del Estado fueron mediante la desaparición forzada” (CVR, 2004, p. 55). Dicho procedimiento implicaba una selección de víctimas, que consiste en sustraer a un sujeto de la mirada pública y desaparecerlo. En menor medida, Sendero Luminoso, organización que, de manera sincronizada, utiliza “en forma concurrente y masiva el asesinato y la tortura como métodos de la ‘lucha armada’ y utiliza el secuestro como forma de reclutamiento” (CVR, 2004, p. 42). La violencia no afectó de forma similar ni estuvo dosificada equitativamente. Según el grupo etario, “fueron los hombres entre veinte y cuarenta y nueve años quienes conformaron el grueso de las víctimas fatales reportadas a la CVR (más del 55%), mientras que las mujeres de todas las edades sumaron poco menos del 20% de las víctimas” (CVR, 2004, p. 52). Pero dicha tecnología terrorista utilizada por ambas fuerzas desestructura, en primera instancia, a la familia, ya que un miembro se encuentra ausente, dando lugar a hondos sufrimientos en los familiares y amigos del desaparecido, acrecienta la duda de su vida, la eterna espera de su regreso y la total incertidumbre de su suerte y paradero. Y los que cargan con el inefable y profundo dolor

son las mujeres, que perdieron a su cónyuge, sin poder realizar el duelo. Además, las masacres no toleraban los entierros de acuerdo con la práctica ritual andina, lo que muestra la prohibición de trasladar los cuerpos a los cementerios, quedando en lugares profanos sin marcas ni cruces (Reátegui, Barrantes, & Peña, 2012).

A diferencia de otros países de América del Sur, donde mayoritariamente los desaparecidos tienen un rostro urbano, profesional y de clase media (Stern, 2009; CONADEP, 1997; Marchesi, 2002), en Perú el peso étnico, rural, analfabeto y la pobreza conforman el grueso de las víctimas desaparecidas. La lógica de la guerra fue guiada por el racismo, discriminación y abominación hacia compatriotas lejanos, vistos como el “atraso del Perú”. Aquellas distancias emocionales, muy vigentes, como refirió Degregori (2015), “las distancias que hay entre Lima y provincias no son solo físicas, espaciales. Existe una distancia emocional que hace que las diferencias no solo sean paisajísticas, sino jerárquicas: tendencialmente, cuanto más arriba estás geográficamente, más abajo te ubicas socialmente y más periférico en la estructura de sentimientos” (p. 185).

Ver a las comunidades rurales como sociedades posguerra implica tener en cuenta la modificación de las estructuras y relaciones de poder a causa de la guerra interna; la pervivencia de odios, rencores, venganzas y miedos entre ellos. Más aún cuando el vecino-familiar-autoridad está comprometido con la desaparición del familiar. Son escenarios donde ‘el que recuerda’ (*yuyaq*) sufre porque convive con ‘quien hizo desaparecer’ (*chinkachik*); ‘el que busca’ (*maskaq*) es motivado más

por la reparación económica que por la memoria, justicia, o viceversa. Realidades regidas por el miedo a los problemas del narcotráfico, las que son vistas como la continuación de la guerra. Son contextos en jaque, temporalidades minadas que hacen difícil humanizar al desaparecido. Sin embargo, la vivencia del conflicto armado interno y la violencia rutinaria no terminan consumiendo y opacando a los actores sociales. Si reparamos el uso, la (re)invención y la parafernalia de estrategias culturales para poder salir de estos ciclos de violencia, y las trayectorias de búsqueda emprendidas, veremos que los actores sociales innovaron nuevos sentidos de género; utilizaron su capital cultural para desarrollar la capacidad de resiliencia y resignificar la memoria. En este entramado social se inserta la investigación antropológica forense.

2. DERROTEROS DEL TRABAJO FORENSE EN EL PERÚ DESDE EL PANORAMA LATINOAMERICANO

La búsqueda de personas desaparecidas ha llevado a la consolidación de disciplinas capaces de clarificar al desaparecido, de situaciones inciertas a recuperar su identidad y memoria. El desarrollo de la antropología forense, en gran medida, se debe a la exigencia de familiares de soldados y víctimas de la primera y segunda guerra mundial. La antropología física, especializada en estudios bioarqueológicos, tuvo que abordar la nueva problemática mediante la adecuación de técnicas y métodos con otras disciplinas, surgiendo así las ciencias forenses. Las guerras desgarradoras dieron paso a la constitución de estándares internacionales de mecanismos, técnicas

y métodos del quehacer forense en contextos de violación a los derechos humanos. Ansttet & Dreyfus (2015) llaman a ese proceso como el “giro forense” que inicia desde 1980 y se caracteriza por las iniciativas globales de búsqueda a personas desaparecidas, la mundialización de las investigaciones antropológicas forenses y la diversificación de equipos profesionales especializados. Para ello, Ansttet y Dreyfus se basaron en casos concretos: Argentina inició la búsqueda de personas desaparecidas en plena dictadura (1983); desde 2000 se comenzó a desenterrar fosas en España como política nacional; miles de cuerpos víctimas del genocidio contra los Tutsis en Ruanda han sido exhumados y enterrados desde 1994; el esfuerzo de la comunidad internacional hizo posible la exhumación de miles de cuerpos en Bosnia y Kosovo, entre otros.

En Latinoamérica las desapariciones forzadas como práctica sistemática de represión estatal surgen desde 1960, con las dictaduras, los regímenes autoritarios, los conflictos armados internos, y las guerras civiles y genocidios. En dichos contextos minados inició el tortuoso camino de la antropología forense, influenciada por la experiencia internacional, que hizo frente a las exhumaciones desarrolladas por el propio gobierno por medio de institutos médico-legales. Rastrear los inicios nos lleva al trabajo de Clyde Snow, quien fue el creador e impulsor de los equipos de antropología forense en América Latina,

A principios de 1984, la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas – CONADEP, y las Abuelas

de Plaza de Mayo, organización no gubernamental de derechos humanos dedicada a la búsqueda de los niños desaparecidos junto con sus padres, solicitaron la asistencia del Sr. Eric Stover, entonces director del Programa de Ciencia y Derechos Humanos de la Asociación Americana para el Avance de la Ciencia (AAAS, Washington, D. C.). Stover organizó el viaje de una delegación de expertos forenses norteamericanos a Argentina, donde encontraron varios cientos de esqueletos exhumados sin identificar, almacenados en bolsas plásticas en los depósitos polvorientos de varios institutos médico-legales. Muchas bolsas contenían los huesos de más de un individuo. La delegación hizo un llamado urgente solicitando la interrupción inmediata de estas exhumaciones acientíficas. Entre los miembros de la delegación de la AAAS estaba el Dr. Clyde Snow, uno de los expertos más reconocidos mundialmente en antropología forense... Él convocó a arqueólogos, antropólogos y médicos para comenzar las exhumaciones y análisis de restos de esqueletos utilizando las técnicas de la arqueología tradicional y la antropología forense. Snow volvió a la Argentina en varias oportunidades durante los siguientes cinco años, entrenando a los actuales miembros del EAAF y ayudando a la formación del Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF)³.

La preocupación de Snow por crear centros capaces de hacer frente a la realidad demandante se configuró al conformar el Equipo Argentino de Antropología Forense – EAAF, en 1984; en 1991 formó la Fundación de

³ Historia del Equipo Argentino de Antropología Forense, consultado el 29 de setiembre del 2019. Recuperado de https://eaaf.typepad.com/founding_sp/.

Antropología Forense de Guatemala – FAFG, seguido de Chile, en 1989, con el Grupo de Antropología Forense – GAF; y ayudó en la formalización del Equipo Peruano de Antropología Forense – EPAF, en 2001. De manera independiente, el Centro Andino de Investigaciones Antropológicas Forenses – CENIA, en 2003; en 2005 el Equipo Colombiano Interdisciplinario de Trabajo Forense y Asistencia Psicosocial – EQUITAS. Con posterioridad, en 2013 se fundó el Equipo Mexicano de Antropología Forense – EMAF. Todos ellos situados desde la sociedad civil que coadyuvan al Estado en la investigación forense de manera indirecta y como peritos de parte.

Desde los gobiernos estatales, la incorporación de especialistas multidisciplinarios forenses comenzó en el siglo XXI, por citar algunas experiencias: en Perú, en 2003 se creó el Equipo Forense Especializado – EFE dentro del Ministerio Público; por su parte, en Chile, desde 2009, funciona la Unidad Especial de Identificación Forense – UEIF; en 2005, en Uruguay se creó el Grupo de Investigación en Antropología Forense de Uruguay – GIAF, como equipo independiente perteneciente a la Universidad de la República, que pasó al Estado en 2017; En México, en 2017 se fundó el Programa Nacional de Exhumaciones e Identificación Forense, a cargo de la Procuraduría General de la República. Guatemala constituye un caso excepcional al establecer la tarea exclusiva del trabajo técnico de las investigaciones a la Fundación de Antropología Forense de Guatemala, producto del convenio con el Ministerio Público.

En otros países, las fiscalías estatales son las encargadas de las exhumaciones, en coordinación con institu-

ciones especializadas en la búsqueda de personas desaparecidas y de análisis de datos genéticos. En Argentina, desde el 2009, el Banco Nacional de Datos Genéticos – BNDG es el encargado de la identificación genética de los restos de personas víctimas de desaparición forzada, en conjunción con la Comisión Nacional por el Derecho a la Identidad – CONADI, y la Unidad especializada en casos de apropiación de niños durante el terrorismo de Estado, perteneciente a la Procuraduría de Crímenes contra la Humanidad del Ministerio Público. En 2017, Colombia agudizó su trabajo desde la Unidad de Búsqueda de Personas dadas por Desaparecidas en el contexto del conflicto armado – UBPD, trabajo coordinado con el Registro Nacional de Desaparecidos, perteneciente al Instituto Nacional de Medicina, y la Unidad Nacional de Fiscalía contra los Delitos de Desaparición y Desplazamientos Forzados.

Se pueden evidenciar tres formas de constitución de lo forense: esfuerzos por construir una disciplina forense especializada en contextos de violaciones de los derechos humanos, impulsado por organismos no gubernamentales, estatización de lo forense como equipo multidisciplinario, y la continuación de prácticas estatales con la incorporación parcial de la investigación forense. Dichas formas responden a lógicas históricas, culturales, políticas y humanitarias que complejizan la aplicación de las ciencias forenses en un contexto diverso. Las investigaciones judiciales a grupos de poder, por delitos de desaparición, y el tratamiento de los derechos humanos como agenda del pasado, junto a una memoria negacionista, constituyen las dos razones principales para la

obstaculización del trabajo forense en varios países de Latinoamérica.

El trabajo antropológico forense en el Perú se remonta a la determinación de responsabilidades del Ministerio Público en procesos judiciales por desapariciones forzadas. En los inicios, las exhumaciones eran realizadas por el Instituto de Medicina Legal, siendo la problemática de desaparecidos un escenario nuevo en el que no contaban con especialistas ni los protocolos adecuados para la intervención forense, tal como relata un especialista forense sobre el caso de La Cantuta⁴.

[...] el año 94 sucedió el caso de la Cantuta, pero aparecieron unos testimonios de dónde estaban enterrados los cuerpos de unos estudiantes y profesores de la Universidad de La Cantuta, Entonces, fueron a exhumar la gente de medicina legal, de la fiscalía que no había [contaban con] arqueólogos en esa época y estaban haciendo un desastre en la excavación (Entrevista a especialista de una ONG forense, mayo del 2019).

Cardosa (2017) identifica un primer momento de intervención de profesionales pertenecientes a equipos forenses:

En febrero del 2001, la fiscal Flor de María Alba, encargada del caso de la Embajada de Japón, solicitó a los antropólogos forenses Clyde Snow y José Pablo

⁴ Se refiere a la desaparición forzada de nueve estudiantes y un profesor sustraídos de la residencia universitaria en la Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle, La Cantuta, en manos del grupo paramilitar “Colina” del ejército peruano, el 18 de julio de 1992. Véase: Cubas: 1998, para una lectura sobre la investigación fiscal; y Sandoval: 2002, sobre las tensiones entre la memoria y olvido.

Baraybar (del Tribunal Penal Internacional, que juzgó los crímenes de guerra en la ex Yugoslavia - TPIY, desde 1996 hasta 2002), como peritos oficiales para el caso. El caso de la Embajada de Japón sirvió para aplicar por primera vez en el Perú los estándares internacionales de la Investigación Antropológica Forense - IAF (p. 72).

La participación de José Pablo Baraybar coadyuvó en el reconocimiento social del EPAF, desde su trabajo de difusión de los procedimientos y conocimientos forenses a funcionarios públicos, organizaciones de víctimas, activistas de derechos humanos y al público académico. La experiencia adquirida de sus miembros, compuesta mayoritariamente por arqueólogos, hizo que la Comisión de la Verdad y Reconciliación los incorporara como peritos oficiales supeditados al Instituto de Medicina Legal. La exhumación realizada en el distrito de Chuschi (Aya-cucho) es un punto de ruptura entre la CVR y el EPAF, tal como lo manifiesta Carlos Bacigalupo en un medio de prensa televisiva nacional anunciando la renuncia del EPAF:

[...] nos piden que emitamos un informe durante una actuación en la que, en realidad, no fuimos considerados por el propio ministerio público como peritos, tal como consta en la respectiva resolución de la fiscalía de la nación número 151, en donde se establece que para el proceso de exhumaciones existe un jefe de peritos que es una persona del Instituto de Medicina Legal, que para el proceso de análisis de morgue hay un médico del Instituto de Medicina Legal, encargado por la fiscal de la nación para efectuar esas diligen-

cias y que a nosotros nos reduce, a pesar de los buenos oficios de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, eh, a seguir apoyando el trabajo que vienen realizando los peritos del Instituto de Medicina Legal. Es más grave aún señalar que en una resolución previa, eh, la fiscal de la nación establece que los gastos que origine la implementación de la morgue de campo, en el lugar de la exhumación, serán sufragados por la Comisión de la Verdad y Reconciliación a través del Equipo Peruano de Antropología Forense, o sea, nosotros, quienes financiamos esta investigación y que estábamos poniendo nuestros buenos oficios como peritos finalmente salimos siendo, eh, solamente asistentes y apoyo del Instituto de Medicina Legal. Bien, nosotros hemos aceptado esa situación y bueno, hemos seguido adelante en esta tarea⁵.

Esta coyuntura de transición democrática (2000 -2001) se puede comprender por la presión política de grupos comprometidos con las desapariciones forzadas que cuestionan la CVR y obstaculizan el trabajo forense, ya que es la encargada de mostrar, científicamente, las probables causas de muerte con evidencia probatoria dentro de procesos judiciales. Las Fuerzas Armadas del Perú, agrupaciones políticas como el fujimorismo, la Alianza para la Revolución Americana – APRA, y sectores conservadores, ven como amenaza el develamiento de la verdad, prefiriendo una memoria negacionista e impunidad (Poole & Rénique, 2018). EPAF abrió el camino enarbo-

⁵ Entrevista a Carlos Bacigalupo Salinas sobre la renuncia del equipo forense de la CVR, realizada por César Hildebrandt en el programa “A las 11 con Hildebrandt”, emitido por el canal televisivo 4, el 31 de mayo de 2002. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=nnrGW7z3lh0>.

lando la investigación forense con base en los criterios básicos del enfoque humanitario, teniendo que asumir una posición crítica;

Fue también difícil porque no había una tradición de antropología forense en el Perú, nosotros habíamos sido muy críticos con la fiscalía y con los equipos de medicina legal de las fiscalías porque estaban malogrando las evidencias de las fosas. Las excavaban muy mal. Y la Fiscalía no le gustaba recibir críticas, y entonces los fiscales no querían que el EPAF participara [...] Entonces, nos generó una división y un enfrentamiento desde el comienzo en el campo, en el terreno entre los técnicos de la Fiscalía, los investigadores, los médicos legales y el EPAF. Pero a medida que nos fuimos enfrentando con la Fiscalía, la Comisión de la Verdad iba diciendo nosotros no podemos estar en esta pelea (entrevista a especialista de una ONG forense, mayo del 2019).

Desde ahí, el rol del EPAF se caracterizó por la sensibilización y denuncia de irregularidades dentro del proceso de las investigaciones antropológicas forenses, así como por el patrocinio de casos como peritos de parte en Cantuta, Cabitos, Accomarca, Putis, Hualla, entre otros. La sociedad civil tuvo un rol importante en promover iniciativas de sensibilización y apoyar al Estado para la recuperación del desaparecido como “... la recolección de fichas *ante mortem* del Equipo Peruano de Antropología Forense y el cateo de sitios de entierro realizados por la Comisión de Derechos Humanos y el Centro Andino de Investigaciones Antropológico Forenses (CENIA)” (Reátegui, Barrantes & Peña, p. 61). CENIA, fundada por la

antropóloga colombiana María Inés Barreto, en agosto de 2003, dedicada al desarrollo de la antropología forense en el campo de los derechos humanos. Desde su creación, CENIA participó en investigaciones preliminares, elaboró un Banco de muestras biológicas de familiares de las víctimas, y realizó labores de peritaje en los casos de Winkumachay, Pomatambo y Parcco alto (Ayacucho), Lucmahuaycco y Chumbivilcas (Cusco), Pichanaki (Junín) y el Frontón (Lima). Al igual que el EPAF, vendrían a constituir la punta de la lanza de la antropología forense generando espacios de coordinación y transmisión de conocimientos con funcionarios involucrados en las investigaciones antropológicas forenses.

Los esfuerzos del Estado Peruano para atender las 6.432 denuncias por desaparición forzada y doscientas cinco denuncias por ejecución extrajudicial registradas hasta la culminación del conflicto armado interno, según el reporte de la Defensoría del Pueblo (2000, p. 88), han sido muy vagos por la ausencia de equipo especializado y políticas pertinentes. En los años posteriores se acrecienta el número de denuncias por violaciones de derechos humanos, producto del trabajo de la CVR. Barrantes y Chacón (2016) resaltan el trabajo de la Fiscalía de la Nación al iniciar investigaciones forenses de gran envergadura, como los casos de Pampas, Tayacaja y Churcampa, en la región de Huancavelica, en un contexto de aprendizaje. Empero, hacía falta la uniformización de los criterios de investigación forense y la necesidad de contar con un equipo multidisciplinario para la exhumación de restos. En respuesta a ello, la Fiscalía de la Nación creó el EFE dentro del Instituto de Medicina

Legal y Ciencias Forenses⁶, cuya función encomendada era atender las solicitudes de exhumación de la Fiscalía Especializada en Delitos contra los Derechos Humanos y la Fiscalía Especializada para la Desaparición Forzada, Ejecuciones Extrajudiciales y Exhumación de Fosas Clandestinas de Lima. Es decir, que no atendía los requerimientos de las demás fiscalías nacionales. Esta medida centralista sería modificada en diciembre, al crearse una fiscalía especializada en derechos humanos en Ayacucho⁷, y atender a la fiscalía provincial de Huancavelica, Huancayo y Huánuco.

El EFE tuvo que atravesar situaciones límites debido a la lenta implementación de las condiciones necesarias para el trabajo forense como infraestructura, normativas bajo el parteaguas humanitario, laboratorios equipados para el análisis forense, presupuesto, personal en formación:

Hasta mayo de 2012, había solo dos peritos del IML, con maestría en antropología forense: Roberto Parra, joven puneño fundador del EFE, que se desempeñaba hasta hace pocos meses como asesor de Dávila, y que ahora trabaja para la oficina del CICR en Colombia, y Luis Rueda, que aún comanda el equipo de peritos en Ayacucho (COMISEDH, 2012, p. 57).

De 2002 hasta el 2011, el Instituto de Medicina Legal exhumó 1.196 cuerpos, de los cuales se identificaron

⁶ Resolución 1262-2003-MP-FN, 13 de agosto de 2003.

⁷ Resolución 2036-2003-MP-FN, 12 de diciembre de 2003, que creó la Fiscalía Especializada en Derechos Humanos, Desapariciones Forzadas, Ejecuciones Extrajudiciales y Exhumación de Fosas Clandestinas del Distrito Judicial de Ayacucho.

quinientos ochenta y cinco mediante métodos de antropología y odontología forense; y sólo cuatrocientos setenta y cinco fueron entregados hasta abril de 2012. En este proceso de aprendizaje las fichas de *ante mortem*, las exhumaciones y el análisis *post mortem* se desarrollaron de manera inadecuada. Muchos de los esfuerzos de diálogo entre el Estado y la sociedad civil para la mejora de las intervenciones forenses, los cambios en la normativa que dificultan el trabajo de los peritos y el desarrollo de políticas favorables, han resultado truncos por malentendidos, poca disposición y el trabajo personalista. No obstante, el trabajo articulado de organizaciones de víctimas, organizaciones sociales, activistas de derechos humanos, ONG, instituciones estatales, lograron que se aprobara la ley n° 30470 (Ley de Búsqueda de Personas Desaparecidas durante el periodo de Violencia 1908-2000), el 22 de julio del 2016. Dicha normativa abrió paso al enfoque humanitario en la identificación, recuperación, análisis, restitución y entierro digno de restos humanos, a fin de frenar el sufrimiento de los familiares. Es decir, que la judicialización es alternativa. En esa línea, el 23 de abril del 2018, la Dirección General de Búsqueda de Personas Desaparecidas presentó el Registro Nacional de Personas Desaparecidas y Sitios de Entierro – RENADE, documento oficial que actualizó la cifra de desaparecidos a 20.329. Por último, el 29 de agosto del mismo año aprobó la creación de un Banco de Datos Genéticos, indispensable para el almacenamiento y centralización de perfiles genéticos de familiares y restos de personas desaparecidas, facilitando el proceso de identificación. Jave *et al.* (2018) resaltan la capacidad

de agencia de las organizaciones de víctimas en promover políticas públicas que coadyuven al trabajo de las instituciones involucradas, a pesar de enfrentarse a tendencias negacionistas a la agenda de justicia, memoria y reparación. En tal sentido, Luis Landa, en una reciente ceremonia de restitución de restos⁸, mencionó que, desde el año 2005 al 2019, se lograron recuperar 2.924 restos humanos, de los cuales 2.011 se lograron identificar y mil ochocientos fueron entregados a sus familiares. Los resultados son producto del trabajo de las fiscalías penales supraprovinciales de Ayacucho y Huancavelica, juntamente con el equipo forense especializado de Ayacucho. En otras palabras, la implementación de políticas humanitarias en la recuperación de personas desaparecidas posibilita un escenario positivo para los familiares, el equipo forense y la sociedad peruana.

3. LA INVESTIGACIÓN PRELIMINAR FORENSE: LABRAR MEMORIAS EN TERRENOS JUDICIALES

La formalización de la desaparición de un familiar mediante la denuncia en el Ministerio Público ha sido una práctica, casi exclusiva de zonas dominadas por la lectoescritura, colectividades pertenecientes a la clase media y con acceso a las instituciones del Estado durante el tiempo de la violencia. La Defensoría del Pueblo (2000) reportó 5.750 expedientes de denuncias por desaparición forzada entre 1983 y 1996, de los cuales, el 54% el denunciante tenía algún vínculo parental con el desapa-

⁸ Ceremonia de restitución de sesenta y cuatro cuerpos, desarrollada en la catedral principal de Ayacucho, el 27 de junio del 2019.

recido; el 46% fue realizado por organismos de derechos humanos, asociaciones sociales, comunidades campesinas, vecinos, dirigentes comunales. De acuerdo con la distribución geográfica, según los distritos judiciales en los que se presentaron las denuncias, Lima registra el 39.4% (1.583), Ayacucho el 34.6% (1.399), seguido por Huánuco (9.9%), Apurímac (7.9%), Junín (3.7%), y otros (4.4%). De las 2.964 solicitudes de constancia por desaparición forzada presentada a Defensoría del Pueblo, se entregaron 1.890 hasta el 30 de junio del 2013 (Defensoría del Pueblo, 2013, p. 27). Muchos no pudieron denunciar la desaparición por no tener registros legales que demostraran la existencia de la persona desaparecida, por la destrucción de documentos civiles y religiosos, producto de la actuación de las fuerzas del orden y los grupos alzados en armas. La falta de reconocimiento legal de la situación del desaparecido los relegó a un ámbito de incertidumbre jurídica: no tener acta de defunción, no estar inscrito en el Registro Único de Víctimas, no poder reclamar herencias del desaparecido, entre otros. Para miles de personas que viven en comunidades campesinas y amazónicas el acceso a la justicia resultó un camino tortuoso de trámites engorrosos y viajes prolongados, enfrentándose a la indiferencia de los funcionarios del Estado en tierras ajenas que discriminan por idioma, raza, economía e instrucción educativa. Del Pino (2017) llama peregrinaje político a esta práctica de líderes campesinos en busca del gobierno para denunciar los abusos y el abandono en ciudades que contaban con la presencia inconclusa del Estado.

Una de las conclusiones del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR, 2003) demuestra que la muerte y la desaparición fueron distribuidas según geografía, clase y etnicidad. En la mayoría de los casos, las víctimas fueron campesinos pobres, con poca conciencia de sus derechos, con un difícil acceso a la justicia, con débiles redes sociales y con escasos contactos urbanos. De las 69. 280 víctimas fatales, la población campesina constituye el grueso de las víctimas “[...] el 79% vivía en zonas rurales y el 56% se ocupaba en actividades agropecuarias” (p. 245). Además,

La CVR ha podido apreciar que, conjuntamente con las brechas socioeconómicas, el proceso de violencia puso de manifiesto la gravedad de las desigualdades de índole étnico-cultural que aún prevalecen en el país. Del análisis de los testimonios recibidos, el 75 por ciento de las víctimas fatales del conflicto armado interno tenían el quechua u otras lenguas nativas como idioma materno (p. 246).

La intensidad de la discriminación étnica y racial experimentada en el conflicto armado interno se extiende hasta los tiempos actuales bajo mecanismos históricamente contruidos para diferenciar, marginalizar y estigmatizar a grupos subalternos mediante discursos oficiales que asumen a las poblaciones afectadas por la violencia como víctimas pasivas, engañadas y que no poseen agencia política. Fávori ⁽²⁰¹⁸⁾ sugiere que la narrativa hegemónica de la CVR, más que acercarse a las poblaciones afectadas en un contexto complejo y diverso, ha construido sujetos bajo la condición de “víctimas sin

autoría” en la lucha contrasubversiva basándose en criterios étnicos⁹. Consideró que, el trabajo de la CVR, fue de vital importancia para poblaciones étnicas porque les confirió el reconocimiento y una forma de acceder a la ciudadanía.

Muchos familiares de personas desaparecidas acogieron aquella categoría social propuesta por el Estado mediante el Plan Integral de Reparaciones – PIR¹⁰, que define a la víctima como aquella persona o grupo de personas que, debido al proceso de violencia, sufrieron actos u omisiones que violaron normas del derecho internacional de los derechos humanos, tales como: ejecución extrajudicial, asesinato, desaparición forzada, entre otros. Y excluye a los miembros de organizaciones subversivas. Esta normativa impide la inscripción en el Registro Único de víctimas de desaparecidos y familiares que colaboraron en acciones armadas contra el Estado, impidiendo el acceso a la reparación. Es necesario precisar que, en tiempos de la violencia, se tuvo una lectura dicotómica resumida en inocente o involucrado, que excluía una comprensión compleja, ya que para los campesinos había distintas formas de involucramiento, desde dar un vaso de agua hasta ser partícipe en las incursiones que realizaban. Razón por la cual, muchos familiares idealizan al desaparecido como ‘víctimas sin autoría’ para

⁹ “[...] a CVR tentar separar vítima e perpetrador senderista de acordo com perfis étnicos e raciais diferentes, de forma que os primeiros são definidos como camponeses indígenas e os segundos como mestiços-mistis e, sobretudo, como mestiços-cholos-descampesinizados-desindianizados. Notar essa divisão nos parece importante para trazer à tona uma discussão de fundo para entender a representação do que chamamos de questão indígena feita pela Comissão no Relatório Final” (p. 213).

¹⁰ Decreto Supremo n.º 015-2006-JUS, Reglamento de la ley n.º 28592, ley que crea el Plan Integral de Reparaciones.

poder acceder a los programas de reparación. Acción que implica silenciar memorias en el testimonio, que pone en duda su representación como ‘víctima inocente’. Las repercusiones de este silenciamiento intencionado, de personas comprometidas con los grupos insurgentes, ante las instancias del Estado generan una incomodidad social muy alta en personas que han sido afectadas directamente por ellas. En mi experiencia como activista en derechos humanos he podido constatar que, en varias comunidades campesinas de la región de Ayacucho, se dio un fenómeno de ‘(re)invención del sujeto’ en el desempeño de la guerra, teniendo un recorrido de campesino-militante-defensor de la patria-víctima-promotor del desarrollo comunal. “Los que nos hicieron daño ahora son autoridad”, “son los primeros en recibir la reparación”, o: “yo soy más víctima y él ha sido compañero [militante de Sendero Luminoso]”, son frases que condensan significados, cuestionan aquella representación de “víctima sin autoría” y describen escenarios de poderes locales emergentes producto de la “reinversión del sujeto”. Denomino ‘(re)invención del sujeto’ a aquellas prácticas políticas de identificación y reconocimiento que adoptan determinados sujetos sociales en relación con ciertos poderes dominantes, principalmente en situaciones de reconstrucción del tejido social. La política de reparación del Estado ha generado una diferenciación entre quienes se definen como ‘víctimas’ y ‘afectados’¹¹ en la atención preferente y reparación (Ramírez, 2017).

¹¹ Las organizaciones de desplazados internos por los años de violencia construyeron una narrativa hegemónica de reconocerse como “afectados” para diferenciarse de las “víctimas” (personas torturadas, violentadas, familiares desaparecidos, muertos) a pesar de que muchos de sus integrantes tengan múltiples afectaciones.

Con mayor recurrencia se presenta la idealización del desaparecido en las declaraciones judiciales al colocar la denuncia penal sobre desaparición ante el Ministerio Público, requisito primordial para empezar la búsqueda de la persona desaparecida e iniciar la investigación preliminar forense. Es necesario precisar que la agencia ejercida por el denunciante sobre la memoria para usos judiciales responde a una lógica popular muy difundida: la agilización del proceso judicial al ser ‘víctimas puras’, al ser el desaparecido un actor comprometido con la vulneración de derechos humanos (perpetrador). Siendo la selección una característica principal de la memoria, el familiar escoge recuerdos adecuados y destina toda peligrosidad que atente contra la representación del desaparecido al terreno del olvido, silencio, secreto. El acto de recordar y silenciar, siguiendo a Trouillot (1995), significa manejo de poder con el fin de ocultar las verdades indecibles o cambiar la imagen de aquello que incomoda.

Retomando, la primera etapa de la investigación antropológica forense se denomina investigación preliminar forense que busca reconstruir el contexto social, político, económico y cultural de los hechos, así como recolectar la información sobre las circunstancias de la desaparición, los posibles responsables y el sitio de entierro. Esta labor es encomendada al antropólogo social del EFE, quien mediante el uso de la ficha *ante mortem* recoge información sobre el perfil biológico (características físicas), información médica (anomalías, patologías y lesiones), y la dimensión socio histórica de los hechos. Aparte de esa función, el antropólogo social es la bisagra entre los familiares del desaparecido y el Estado,

generando un ambiente de confianza con los familiares a través de: la explicación del proceso de la investigación forense antropológica en lo penal y humanitario; la toma del testimonio y el llenado de la ficha *ante mortem* en su domicilio, en la mayoría de los casos ubicados en comunidades campesinas lejanas; la consulta sobre los contenidos del informes periciales al familiar de acuerdo con sus motivaciones de la búsqueda, habiendo situaciones donde el perpetrador es su vecino que, en una probable judicialización, agravaría más lo penal, por lo que recuperar los restos del desaparecido para un entierro digno es el camino más eficaz; la facilitación del informe pericial al fiscal sobre el entendimiento de la desaparición y el direccionamiento de los responsables; y el contacto constante con el familiar durante el proceso, absolviendo las dudas, miedos, del familiar.

El ejercicio de la memoria dentro de la investigación judicial es muy dinámico. No es una mera descripción de los hechos ocurridos en el pasado, tampoco es neutral ni un relato fidedigno sobre la desaparición. Más bien es una acción de significación sobre el hecho, intencional, maleable por traer el pasado al presente, que busca negociar el pasado con (re)interpretaciones y cuestionamientos. Labrar memoria en terrenos judiciales produce un ambiente tenso, moviliza temores, crea expectativas, reconoce una memoria oficial, suprime la diversidad de narrativas, valora los hechos lineales, fechas (razón) e ignora las interpretaciones locales basadas en la cosmovisión andina. Por ejemplo, las poblaciones quechuas utilizan una narración no lineal con presencia de seres no humanos. Como señala Jelin, “el testimonio judicial

sigue un libreto y un formato preestablecido, ligados a la noción de prueba jurídica, fáctica, fría y precisa” (p. 109). Entonces, ¿qué significados asignan los familiares a esa primera etapa y cómo se manifiesta el alma del desaparecido? Para responder esta pregunta presentaré el caso de Fernandina Jáuregui a fin de ampliar el marco de entendimiento, teniendo en cuenta el tipo de desaparición, los perpetradores, la zona de procedencia, el alma visto como sujeto social, género, la concepción sobre la justicia y la reparación.

La primera corresponde a la desaparición del campesino Julián, natural de la comunidad de Paqcha, distrito de Vinchos¹², el 13 de febrero de 1990, por ronderos campesinos. En ese año, Fernandina Jáuregui Taco tenía dieciocho años y estaba comprometido con Julián de veintitrés años. Tras la ausencia de su esposo, empezó a indagar y reconstruir su desaparición, buscó en los cuarteles de Huamanga, Huanta, sin encontrar respuesta. Luego de conocer la detención de su esposo por los ronderos, por sugerencia de parientes, puso una denuncia en el poder judicial en 1991. Hasta fines de 1991 estuvo en la comunidad de Paqcha, siendo violentada por miembros de Sendero Luminoso y los ronderos campesinos. Tras conocer la denuncia efectuada por Fernandina, los ronderos intensificaron su accionar violento para culpabilizarla como militante de Sendero y desaparecerlo. La ronda central de Vinchos, en esos años, estaba dirigido

¹² Distrito perteneciente a la provincia de Huamanga, región Ayacucho, ubicado al suroeste de Ayacucho; está a 3.200 msnm. La principal actividad económica son la agricultura y la ganadería. En los años iniciales del conflicto armado interno presentó un gran apoyo a Sendero Luminoso.

por Ricardo Astoray quien asumía todas las responsabilidades de los actos cometidos por esa organización de defensa. Las rondas eran integradas por comuneros de Huayllay, Alporquna y Opanqa, comunidades cercanas a Paqcha. La relación entre las comunidades muestra un pasado conflictivo por tierras, linderos, identidades y disputa del poder local, la época de violencia fue una oportunidad excepcional para ajustar cuentas del pasado (La Serna, 2008; González, 2011; Del Pino, 2017 y Heilman, 2018).

Las sendas de búsqueda emprendidas implicaban situaciones límites, poner en riesgo la vida, relegar las necesidades individuales para pensar en el otro y enfrentar la desaprobación social por transgredir los roles tradicionales asignados a las mujeres de la zona rural. ¡Se ha perdido mi esposo!¹³ (*Chinkarura señorniy*), un estado que posibilita un futuro incierto sobre la condición del desaparecido que oscila entre la vida o la muerte; la que intenta (re)establecer el doble bienestar: de las personas y las almas.

Iba ir a buscar a los ronderos. Ahí me hacía soñar,
¡no vienes por favor! me rogaba llorando, no vienes
diciendo, pero me aparecía con su trusita, sin zapato,
con su casaquita, con su gorrita, con su camisa me
aparecía, igualito he encontrado [en la exhumación],
su gorrita estaba adentro nomás, se habrá caído (Fernandina, comunicación personal, mayo 2019).

¹³ Si bien en el quechua Chanca “mi esposo” es equivalente a “*qusay*”, sin embargo, hay una polifonía de usos según el contexto, lo relacional y el lugar de enunciación del sujeto que comunica; pudiendo usar “*yanay*” para situaciones de enamoramiento, “*señorniy*” para convivencia e indicar relaciones de poder.

En los Andes, el sueño (*muspana*) es una vía principal que presagia el futuro mediante la interpretación de símbolos convencionales; es el espacio idóneo, liminal, para la manifestación de las almas que expresan sus quejas, deseos y necesidades. En plena guerra interna, los sueños han sido revelaciones sociales cuyo mensaje era la prevención de actos violentos, masacres y enfrentamientos. Además, se asume al alma como una entidad propia, con vida, con necesidades e intereses, pero en una dimensión distinta, regida desde la ‘cosmopolítica’, parafraseando a De la Cadena (2015). En ese sentido, el alma de Julián se presenta como un mensajero que evita la exposición de la vida de Fernandina a situaciones violentas. También ejercerá presión ante sus perpetradores, manifestándose en las noches mediante pesadillas,

Cuando han entrado dice, no dejaba mi señor [esposo], no les dejaba de noche. Cuando dormían de noche también les sacaba de su cama y afuera ya se daba cuenta. Sacaba dice, en su sueño decía, revelación, trae a mi esposa, diciendo. Entonces ya estaba denunciado, ya estaba con denuncia entonces eso ya sabían pues ellos. Y estaban viniendo, permanente venía, noche también venían. Me decían tú estabas denunciando y ya pensabairme ya (Fernandina, comunicación personal, mayo 2019).

Las constantes amenazas de muerte, torturas y militarización de la vida cotidiana en las comunidades de Vinchos hicieron que Fernandina se desplazara hacia Ayacucho. En diciembre de 1991, Ricardo Astoray, presidente de las rondas campesinas Central Vinchos, quien

además era evangélico, hace llamar a Fernandina para tener una conversación secreta en su domicilio. Ella interpreta ese gesto como algún mensaje de su esposo con posibilidad de estar vivo. En el encuentro narra la matanza y las tormentosas noches ocasionadas por el alma del desaparecido.

Lo mataron al día siguiente nomás. En carnaval hicieron la matanza ebrios, yo no estaba, por eso no sé dónde lo han enterrado. [...] no me deja dormir, quiere llevarme, estoy volviendo loco ya. Es su alma. Mi esposo era bien caprichoso, no tenía miedo, cuando yo decía *imacha kakuchkan, militarkuna hamukuchkan, imatapas ruwawasun, llaqtakunamanta runa apachkan, ripukusun. ¡Imatam manchakunki! Wañuchuan wañusunmiki mana quchanchikmanta hinaspanchikqa riki paykunaqa hukchu allin dejan, nispa nirqa*¹⁴ (Fernandina, comunicación personal, mayo 2019).

La muerte violenta, el privarle de los rituales mortuorios desapareciendo su cuerpo en las montañas, causar sufrimientos a la familia y condenarle a penar en el mundo terrenal, provocan que el alma inicie un proceso de reclamo hacia su perpetrador, exigiendo la restitución de su debido tratamiento. Además, Fernandina describe el carácter de su esposo, estas atribuciones también son asignadas al alma del desaparecido. En el imaginario mítico andino, las almas que penan pueden provocar la

¹⁴ Qué cosas habrá, los militares están viniendo, cualquier cosa nos pueden hacer, están llevando personas de los pueblos, hay que irnos. ¡Qué te asustas! si morimos moriremos pues de no tener ningún pecado después de eso otros no dirán que han hecho bien, así me dijo (traducción mía).

locura (*muspay kawsay*), padecimiento lento hasta provocar la muerte. Para eximirse, se recurre a los médicos andinos (*hampiq*), quienes mediante rituales logran la armonía con el alma (Pariona, 2017). La influencia de la religión evangélica hace que tome otra vía más moderna. Para remediar esa situación, Ricardo recurre a uno de los principios evangélicos: pedir perdón y ayudar al prójimo (Fernandina) para frenar la venganza efectuada por el alma de Julián.

De esta forma, Ricardo brinda su declaración en la fiscalía penal de Ayacucho, siendo privado de su libertad hasta que duren las investigaciones judiciales. Las amenazas se intensifican contra Fernandina, quien se desplaza hacia la selva de Ayacucho, escenario que impide seguir el proceso judicial. Fernandina resignifica su vida truncada por el paso de la violencia, conformando una nueva familia y retorna a Ayacucho en tiempos de paz. Después de saber la muerte de su esposo, Julián, deja de buscar su cuerpo; en respuesta a ello su alma reclama el recuerdo mediante apariciones en sus sueños,

Sueñoyniypi niwan, waqaspa tuparuni hinaspa niwan imata waqanki, ama waqaychu, ñuqaqa Limapi kachkani¹⁵, estoy trabajando en Lima, bastante plata estoy reuniendo, así me ha dicho. Por qué lloras, por qué escapabas, cuando está viniendo yo escapo. Ahora tengo otro esposo, cómo me va encontrar diciendo (Fernandina, comunicación personal, mayo 2019).

¹⁵ En mis sueños me dice, llorando me encuentro con él entonces me dice por qué lloras, ya no llores, yo estoy en Lima.

Es necesario pensar en clave de género para estar consciente de cómo las estructuras de dominación masculina impiden, silencian y prohíben hacer memoria cuando el desaparecido es el esposo anterior. Para Fermandina iniciar un nuevo compromiso significaba cumplir con los mandatos sociales de género que exigen olvidarse del primer compromiso; es decir, desistir de la búsqueda del cuerpo de Julián. Sin embargo,

El 2007 creo que ha levantado [el caso judicial] de vuelta, el Estado del canto dice revisa, cuál es para seguir, cuál es para continuar. Ahí empezó a mandarme notificaciones a mi casa, ahí empezó problema con mi esposo cuando llegó notificación a mi casa. Por qué si ya has dejado ya ese caso estaba archivado, seguro tú estás andando, tú habrás hecho levantar me ha dicho. ¡Por qué tienes que andar si ya estás junto conmigo!, me ha dicho, querría separarse así, vamos a separarnos, tú quieres continuar tu caso todavía, entrégame mis hijas y quédate, vayate donde tu suegra, la familia de tu esposo, continúa tu problema, me ha dicho. Ahí he ido al corte, al juez yo he dicho doctor ya no puedo seguir, yo tengo otra familia formada, entonces ahorita yo estoy en problema, yo no quiero seguir ya ese caso. Ustedes me han dicho que está archivado ya, por qué no han seguido cuando estaba en cárcel esa persona. A mí me han amenazado, querrían matarme, todo daño me han hecho, entonces yo me he escapado con mi vida, ustedes lo han dejado. Ese año no me han apoyado, cuando hablaba yo en quechua no escuchaban ustedes, me reían y ahora quieren continuar por qué, ellos estarán continuando pues yo le he dicho. Entonces me ha dicho no es eso señora, Estado me ha dicho. [...] Voy a continuar, pero hasta

encontrar le he dicho, voy a seguir hasta encontrar. Mi vida corre peligro. Yo también voy a averiguar dónde está enterrado. Hasta el 2010 siempre gastaba de su plata, iba y venía, a veces caminaba, cualquier cosita siempre gastaba su plata de él [actual esposo]. A veces de eso me reclamaba, mi plata estas gastando me decía. Su familia [de mi anterior esposo] me criticaba, me decía que tú estás haciendo eso por recibir plata, sobre reparación (Fernandina, comunicación personal, mayo 2019).

De ello se discierne que, primero, las desigualdades de género donde el hombre defiende el bienestar patriarcal (Pateman, 2000), caracterizado por la posición subordinada de la mujer, juega un papel muy importante en normativizar la memoria en contenidos, sujetos, narrativas y emociones. Se impone una memoria regulada por los intereses del hombre a fin de ocultar cualquier cuestionamiento a su masculinidad, puesto que la mujer constituye el depositario del honor familiar. La transgresión de las ‘normativas de la memoria’ otorga la potestad al Estado patriarcal, personificado en el esposo o la comunidad, de castigar de acuerdo a la gravedad. No obstante, pese a contextos de dominación existen ‘resquicios de la memoria’ por las que fluyen, se condensan y se materializan en liberar el presente del pasado impuesto, y reescribir la historia en sus propios términos. Aunque esta apuesta implique la soledad como característica principal en el proceso de búsqueda del familiar desaparecido. Segundo, las poblaciones marginadas con desigualdades históricamente persistentes conciben la justicia como algo distante (largas horas de viaje), ajeno

(lenguaje técnico y distinto a su idioma materno), lenta, prolongada, usos de artimaña regidas por el dinero, mas no por la verdad (corrupción). A pesar de ello, el acto político de “caminar a la puerta del Estado” (*Estadu punkunman puriraniku*) para presentar denuncias de desaparición da cuenta de una ciudadanía que transita espacios dominados por la “lecto-escritura”, con predominancia de funcionarios discriminadores de “saco y corbata” (*apu runa hina*). Un gobierno del que no se sienten parte, pero se ven obligadas a ingresar al sistema¹⁶ a fin de ser escuchadas, reconocidas como mujeres víctimas que cargan el dolor y hacen llamado a la compasión ante la impunidad campante. Tercero, por último, las colectividades ajenas a la experiencia de búsqueda de personas desaparecidas piensan que la reparación económica es la motivación principal de las personas que asumen esta responsabilidad humanitaria. Enunciar la frase “por plata hacen eso” (*qullqirayku rurachkanku chayta*) da cuenta de un entramado de significados anclados en el riesgo, miedo por la representatividad y prestigio de la comunidad/familia; los que son expresados en tono de disconformidad colectiva. En otras palabras, es una manera de protección frente a situaciones de amenaza que dañen la reputación de los comuneros defensores de la nación (ronderos). Sin embargo, es necesario precisar que las instituciones encargadas de la certificación (CR), reparación (CMAN), la identificación mediante la inves-

¹⁶ A pesar de las limitaciones establecidas por el Estado, muchas mujeres rurales han hecho uso del sistema judicial, desde tiempos anteriores al CAI, para problemas de tierra, conflictos intercomunales y violencia, tal como muestran algunas investigaciones históricas (Heilman, 2018; Pereyra & Condor, 2015; Urrutia, 1982 y Thurner, 2006).

tigación antropológica forense (EFE) y la restitución de personas desaparecidas (DGBPD), son concebidas por la población como instituciones que quieren ‘develar la verdad’ y genera discusiones dentro de las comunidades de Ayacucho. Estas resistencias locales, principalmente, se consolidan cuando el EFE inicia el proceso de la investigación antropológica forense.

Por ejemplo, van y obligan, amenazan. Bueno para la fiscalía, ah ¡tú no quieres que exhume!, estás en contra, es una ley dicen, no, no, no. Entonces hay una obligación. ¿Por qué? Porque en las exhumaciones simplemente son un entierro digno y luego tratar de ubicar a los perpetradores, a los asesinos, no. Entonces es difícil para los comuneros, a veces han estado entre ellos, les crea más conflicto a veces, no. Entonces no quieren hablar, no quieren que se exhume (Edilberto Jiménez, comunicación personal, junio 2019).

En esa línea, si el conflicto armado interno en la mayoría de las comunidades campesinas se ha caracterizado por la violencia íntima, una guerra “entre prójimos”, como calificó Theidon (2004), al adentrarse en las intersubjetividades sobre el paso de la guerra en la vida de las personas; entonces, cabe preguntarse, cómo exigir justicia en contextos en los que el vecino es el perpetrador y detentor del poder local, por tanto, normativiza la memoria local mediante la imposición de secretos y silencios públicos. Sobre este punto reflexionaré más adelante.

Personificar al desaparecido es el otro aspecto principal que experimenta la familia al participar en esta primera etapa de la investigación antropológica forense.

A pesar del encuadre judicial, el sujeto que hace memoria, a través de ella, le da rostro humano al desaparecido relatando su personalidad, pasatiempos y aspiraciones,

Él pensaba estudiar, terminar su estudio y ser algo, así decía. Él estaba en quinto año, un añito nomás me falta decía, voy a terminar, voy a ser algo, a Lima todavía voy a llegar. Era personero del chino [Alberto Fujimori], este año voy a trabajar, con chino voy a trabajar decía. Tícllas voy a entrar decía. Tenía capacidad. Algún dirigente habrá sido en mi comunidad (Fernandina, comunicación personal, mayo 2019).

Empero, narrar al otro da apertura a una vuelta reflexiva sobre el pasado. Cuestionar y comprender la humanidad del perpetrador por sus actos deshumanizantes, “[...] *imaynata sintikuraku aw, pero en cambio ñuqaykuya chaykunata ruraptinkuqa llumpayta sufriraniku, waqaraniku, hinaptin paykunaya mana comprendewaqkuchu*”¹⁷. A su vez, coadyuva a encontrar respuestas sobre el hecho funesto al mirar desde el lente cultural andino, una forma local propia de avanzar en el proceso de duelo, de curarse, de ser resiliente.

Y cantaba, a veces yo digo será su destino para eso, yo digo. Cantaba a veces, él cantaba, decía, este, *ladoykipi kaptiy piñakunki icha ripukusaq waqallankim nispa, chay violinta tocaq, arpatapas tocaq* (te molestas cuando estoy a tu lado, quizá cuando me vaya solo llorarías, decía). También decía *arpacha to-*

¹⁷ Cómo se habrán sentido, pero en cambio nosotros hemos sufrido y llorado muchísimo cuando nos han hecho eso [sobre la desaparición], entonces ellos pues no nos han comprendido.

caskaysi cajónchallaypas kanka, violincha tocaskaysi velachallaypis nispan. Takispa tocaq, chaynan ñuqa nini chaynachu suerte karan (el arpa que toco será mi cajón [féretro], el violín que toco será mi vela, decía. Tocaba cantando, por eso yo digo así habrá sido su suerte). Tal vez algo habrá hecho y no me avisa. Y decía: cuando muera mis perros nomás van [a] ladrar, mis pueblos terminarán, *manañas kankañachu, llaqtallaypiñas allqu aullanqa nispa takiq y chaynaya pasakuran, chay chinkasqan watalla chay terruco yaykuramun, wañurachiwanku. Ronderokuna hamurun chinkarachiwanku allqulla aullakurqa llaqtallaypi* (ya no habrá más, en mi pueblo el perro aullará así cantaba y así mismo ha pasado, ese mismo año que ha desaparecido los terroristas han entrado, nos han matado. Los ronderos han venido y nos han hecho desaparecer solo los perros han aullado en mi pueblo). La verdad como cantaba, como hablaba eso ha pasado. A veces pienso que algo malo habrá hecho. Dice que igualito a Cristo han sacrificado (Fernandina, comunicación personal, mayo 2019).

La centralidad del alma en la producción de sentido acerca de la desaparición condensa experiencias culturales que permite adentrarnos a intersubjetividades de la población quechuahablante. Así, frases como “su destino”, “su suerte”, son lecturas culturales hechas con base en la actuación de una persona/alma conocedora de su muerte pronta. En esa posición, su alma va pronosticando el futuro e inicia su recorrido de despedida durante dos años, tiempo estimado para que el alma sepa su muerte. Además, Fernandina introduce una cuestión silenciada al significar el pasado: la posible culpabilidad

de Julián. Ya que la memoria tiene el carácter de ser una producción inconclusa, es imprescindible comprender “los testimonios no solo como un texto, sino como un evento, una performance, en la que se encierra una interacción social” (Macher, 2014, p. 32).

En consecuencia, en la investigación preliminar forense hay un claro ‘encuadramiento de la memoria’, en palabras de Pollak (1989), donde aquellas formas de elaboración de los testimonios anclados en lo sensorial, subjetivo y onírico, son pistas alternativas que pueden ayudar a comprender los sentidos del alma del desaparecido.

3.1 Un paréntesis para los que no denuncian: La tierra donde al terminar una vida comienza otra

¡Yo no quiero que esto se judicialice! porque si se judicializa habría otros problemas que no podría resolver. Porque tengo al lado viviendo, porque mi vecino es el que asesinó a mi padre que estoy buscando, una cosa así. Hasta los familiares nos dicen, bueno no querremos que esto ya se cuente o se diga en sus informes al fiscal, lo que querremos es solamente recuperar los restos de mi padre, quiero llevarlos a un cementerio, quiero llevarles sus flores, hacerle el culto, el ritual que se merece (Nory Condor, comunicación personal, junio 2019).

Se hace urgente responder el interrogante pospuesto, cómo exigir justicia en contextos en los que el vecino es el perpetrador y es parte del poder local. Con la introducción del enfoque humanitario en la búsqueda de personas desaparecidas desde el 2018, hay una flexibilidad

en el proceso y un constante diálogo horizontal entre el familiar y los funcionarios del Estado. No obstante, sigue muy presente el componente judicial reflejado en la práctica institucional del Ministerio Público: la denuncia ante la fiscalía apertura la búsqueda. De acuerdo con las directrices de la Oficina General de Búsqueda de Personas Desaparecidas, amparadas en el enfoque humanitario, ya no es necesario hacer la denuncia judicial, pero en Ayacucho recién asumió algunas de sus funciones en junio del 2019, teniendo como limitante la poca asignación de presupuesto y la débil coordinación interinstitucional.

Pretender aproximarnos al acto de ‘no denunciar’ desde el marco de los derechos humanos puede tentarnos a pensar en conclusiones simplistas, paternalistas, dicotómicas, englobadas en el desconocimiento de los derechos humanos por la población afectada y su respectiva instrucción en el uso pleno de sus derechos. No es una práctica que únicamente obedece al desconocimiento, la ignorancia o al extendido analfabetismo, sino, también responde a contextos límites donde la justicia pierde su esencia al ser un aparato más del poder *establishment*. La prevalencia de desigualdades persistentes en las zonas rurales hace más complicad el ejercicio de la ciudadanía plena. Según la Constitución política del Perú, precisa que “todo ciudadano tiene derecho a participar en asuntos públicos”¹⁸, la naturalidad de la participación puede ser ejercida individual o colectivamente, pudien-

¹⁸ Artículo n.º 31 de la Constitución Política del Perú.

do responder a lo político, económico, social, cultural y ambiental. El mundo letrado, la razón, civilización y desarrollo, son los pilares que asume esta ciudadanía oficializada. Es la que se extiende a culturas locales, andinas y amazónicas con distintas lógicas de ser político. Es necesario replantear la categoría de ciudadanía porque implícitamente hace alusión a personas que viven en la ciudad, lo civilizado y lo ordenado. Lógicamente, habrá otro grupo poblacional que será considerado como lo “salvaje”, “incivilizado y desordenado”. Es decir, el presupuesto teórico que encierra la categoría ‘ciudadano’, está siendo pensado como unidireccional, condicionante (debe ser), y occidental¹⁹. Los mismos presupuestos usados en los años de violencia por los agentes del Estado, rondas campesinas y los grupos alzados en armas para justificar la violencia ejercida contra poblaciones rurales, catalogadas como “el atraso”, “indios degenerados del pasado inca” (Méndez, 2000). Dicha realidad vigente en muchas comunidades rurales configura las relaciones de poder, autoridad en un nuevo escenario: sociedad de posguerra.

Nos dicen que todos somos iguales, tenemos derechos para poder denunciar, recibir reparaciones y buscar a los desaparecidos; pero a la hora de la hora algunos se sienten más ciudadanos porque han aprovechado el *sasachakuy tiempo* (tiempos difíciles) a su conveniencia. Y nos prohíben con amenazas, así es pe. Son autoridad y ya son de la ciudad, pero para el ciudada-

¹⁹ La ciudadanía en un país pluricultural, multilingüe, no puede reducirse a una sola forma, sino a muchas. Por ello, es necesario pensar en ciudadanías. Para un sustento teórico véase Kymlicka, 1996.

no de pie, comunero ¿Qué queda? Nada, solo vivir con odio dentro de ti nomás (Policarpio Calderón, Conversaciones informales, setiembre 2018).

Esta percepción compartida pone en tapete la actualidad del pasado, el señalamiento íntimo del enemigo/vecino/familiar y el costo tormentoso de convivir en los tiempos actuales. Comunidades con fosas clandestinas conocidas, pero impedidas de contar al público externo, poderes locales erigidos a base de la muerte de líderes campesinos y el sufrimiento de sus familiares son caracteres transversales en comunidades que tuvieron un apoyo considerable a Sendero Luminoso, tales como La Mar, Víctor Fajardo, Huanca Sancos y Vilcashuamán. El aprovechar la guerra para su conveniencia, aludido por Policarpio Calderón, trae a colación reflexionar sobre el proceso de pacificación o, mejor dicho, ¡la imposición de la paz! En palabras de Arent, “la paz es la continuación de la guerra por otros medios” (2005, p. 18). En consecuencia, las comunidades no experimentaron un proceso de pacificación ni mucho menos la reconciliación, más bien una (re)fundación del orden comunal en nombre de la paz, realizado por los nuevos detentores del poder local, el ‘sujeto móvil’: campesino-militante-defensor de la patria-víctima-promotor del desarrollo comunal. Es decir, la refundación no es paz ni guerra, sino una negociación del establecimiento de criterios básicos para la convivencia.

La trayectoria plural de la (re)invención del sujeto social acorde con las corrientes de poder es una vía para comprender la mantención del poder local, sin ser relegado ni perder sus privilegios ganados en la guerra.

Por citar el ejemplo de la comunidad de Acco, ubicada en el distrito de Tambo, provincia de La Mar (Ayacucho), donde conocí a Indalicio Janampa, de cincuenta y cinco años, quien me brindó un panorama sobre la lucha del Estado contra el narcotráfico en la selva del VRAEM (Valles de los Ríos Apurímac, Ene y Mantaro). En la explicación ponía énfasis en su capacidad de mando mediante el uso de la fuerza y la violencia en el conflicto armado interno para obtener el reconocimiento social en la institucionalidad local. Ambos elementos resaltados fueron aprendidos por la larga historia de explotación, al ser familias pobres y reducida parentela (*waqchas*); y reproducida para acceder a una movilidad social que asegure la mantención del poder que oscila entre “mandar o servir”.

La ejecución de políticas de impunidad propugnadas por Alberto Fujimori, en su segundo gobierno, como la ley de arrepentimiento y el proceso de pacificación, tuvieron un eco de resonancia invertida con la que se amparaban los ‘sujetos móviles’²⁰ en las comunidades andinas. Bajo acuerdo público, registrado en actas comunales, y en algunas ocasiones con la presión de personas externas a la comunidad (militares, funcionarios, autoridades espirituales), pautaron relegar el pasado para construir un futuro nuevo mediante discursos potentes como “amistarnos, olvidar el pasado y comenzar como nuevas personas”. Vivir junto al vecino/enemigo/familiar sin tener otra elección significa exponer la vul-

²⁰ El sujeto móvil hace referencia a la característica cambiante, de tránsito, de un sujeto social en la forma de identificación, de sentido y forma de representarse como arrepentidos-convertidos.

nerabilidad, asumirla, encarnarla para sobrevivir; para proteger las vidas corporales. Como Butler ha constatado, “incluso en situaciones donde se presentan modos antagónicos y obligados de coexistencia, surgen ciertas obligaciones éticas” (2014, p. 77). Representar la vulnerabilidad genera sujetos dóciles a los acuerdos políticos sobre el pasado realizado por los ‘sujetos móviles’ a fin de reforzar el poder infundido. Silenciar el pasado, fundar secretos a fin de conservar los privilegios de los acuerdos políticos y reprimir memorias peligrosas que pongan en cuestión la nueva institucionalidad local. González (2015, p. 102) conceptualiza esta situación como ‘secreto público’ que “consiste en <<saber lo que no debe saberse>> también incluye <<saber lo que no debe decirse y lo que no debe preguntarse>>”; y el silencio “se define en la transmisión y representación de ese pasado, en la intención de qué historias y verdades dar a conocer y cuáles callarlas” (Del Pino, 2017, p. 45).

Normativizar la memoria implica formas de silencio, secretos públicos y verdades ocultas, las que ponen en jaque el acto de denunciar a los ‘sujetos móviles’. No obstante, el ejercicio de recordar es una actividad cotidiana, encuentra grietas para seguir produciendo sentidos sobre el pasado traído al presente, dando posibilidad de encontrar caminos alternativos anclados en la música, el arte y el sueño donde el acto de denunciar pierde fuerza. Y surge formas de (con)vivir difuminando la separación del *kay pacha* con el *hanaq pacha*.

Al ver su cuerpito, he llorado y dije en mi conciencia
ahora me voy con mi esposo. Así en mi manta, todo

su cuerpito ya huesito, hemos cargado y calladitos sin que sepa nadie lo llevamos a Perqa y lo enterramos con toda la manta al lado de mi casa. Ahora vivimos como juntos y siempre le prendo su velita, y él siempre me cuida y cuida a sus hijos (Jiménez, 2009, p. 297).

A continuación, mostraré la experiencia de Santona Allcca, quien considera el sueño como un espacio de encuentro, de confluencia de dos dimensiones distintas (mundo de los vivos y el mundo de los muertos) y extensión de la vida. Una forma de hacer memoria, de resiliencia local desde la cosmovisión andina. Tal como advierte Del Pino (2017), no descuidar la centralidad de la naturaleza en la memoria.

En el radiante sol de mediodía, una sombra diminuta se extendía precipitadamente en el campo, donde antes albergaba una laguna, acompañado de un sonido agonizante. ¡*Cachicachi urmachkan!* (Helicóptero está cayendo) gritó el *tayta* (padre) Severino Parián al vislumbrar aterrizar aparatosamente al helicóptero de los militares. Una espesa humareda se extendía del helicóptero haciendo huir a sus tripulantes. Halos de fuego surgían del interior y las hélices emitían un sonido melancólico anunciando su descanso. Comuneros empezaron a salir de las casas contiguas llevando palas, baldes y picos. Tras un trabajo mancomunado apagaron las llamas sedientas.

¡Por culpa de ustedes cholos cochinos casi morimos! dijo el capital Camión. La impotencia de no distinguir al enemigo, el frío de los Andes y la muerte de sus soldados retroalimentaba su desprecio hacia los comuneros. En

tanto, los campesinos de Huanca Sancos²¹, formados en columnas frente a la bandera peruana, hacían el esfuerzo de seguir las voces enérgicas de los soldados, quienes proclamaban los vivas al Perú y anunciaban la muerte de los terroristas.

Fueron dos horas llenas de amenazas, acusaciones y violencia expresadas en empujones, patadas, culatazos que los militares ejercieron para infundir miedo. En el ocaso, mientras el convoy militar surcaba el horizonte rumbo a Huamanga, desde los prominentes cerros bajaban los *tutapuriqkuna* (terroristas) haciendo loas al partido comunista. En la plaza principal de Huanca Sancos hicieron juicio popular a tres personas por robo, violencia familiar y por traición al partido. Severino Parián, presidente de la comunidad, se encontraba en cuclillas, gotas de sangre mezcladas con el sudor se depositaban en su poncho, con una sola ojota y sin sombrero hacían dar cuenta la brutalidad con la que fue sacado de su casa por los *tutapuriqkuna*. Se le acusaba por haber ayudado a los militares. Convencido de su muerte, Severino, a sus treinta años, se puso a contemplar los últimos destellos de luz en las nubes, las que se tornaban de color rojizo. Se encomendó a los *Apus Wamanis* y la mamacha Inmaculada Concepción dando sus últimos respiros ostruidos por la sangre.

Con ropa negra, los ojos entumecidos por el llanto, Santana Huamán ingresaba a su hogar paternal. La muerte de su padre por la lucha de la gratuidad de la enseñanza en Huanta marcó la infancia de Santana Allecca.

²¹ Se encuentra a 3.408 m.s.n.m., al sureste de Ayacucho. Su principal actividad económica es la crianza de vacunos, ovinos y camélidos andinos.

Luego de diez años, el sentimiento de frustración y dolor era el mismo que experimentó al dejar su pueblo. Tras tres noches enteras de caminar bajo la luz de la luna llena desde Huanca Sancos, cargando en su espalda a su bebe con una manta y con una talega que contenía una bolsa con hojas de coca, documento de identidad y un mantón. “*Mana imayuq hampukunim, qusaypas wañu-chkaran, mana pampaspa qatiwaranku chay tutapuri-qkuna*” (sin nada me he venido, hasta mi esposo estaba muriendo, sin enterrarlo me han arreado esos senderistas) exclamaba con voz entrecortada por el llanto. Le contaba a su madre sobre cómo no le permitieron enterrar a Severino, a pesar de haber invocado la condición humana del terrorista.

Cada día nuevo le atormentaba el recuerdo insistente de no haber podido darle una cristiana sepultura. Dónde ponerle una cruz con su nombre, velas o llevarle flores si su cuerpo está perdido. El sufrimiento de Santona crecía aún más cuando su esposo le visitaba en sus sueños guiándola por un camino empinado hasta mostrarle donde estaba. ¡No puedo ir al cielo porque el lugar donde me enterraron está sin cruz, sin misa!, decía. Santona, desde pequeña había aprendido que los muertos antes de ir al *hanaq pacha* (cielo o el mundo de arriba) recorren por todos los lugares donde estuvo despidiéndose de sus conocidos. Que en el día de los muertos se preparaba una ofrenda a base de comida, bebida, flores y música que más les gustaba porque el alma del muerto desciende y saborea su esencia. Pero también había aprendido que un alma olvidada sin rituales mortuorios se quedaba en el *kay pacha* (tierra o este mundo) padeciendo de frío, de

hogar, hasta condenarse volviéndose en un ser del *uku pacha* (infierno o el mundo de adentro).

En sus rezos, dirigidos al señor de Pachapunya, depositaba su fe en la forma más pura. Su único pedido era poder encontrar el cuerpo de Severino. Luego del encuentro con lo sagrado, la incertidumbre se desvanecía para dar paso a halos de tranquilidad. Sin embargo, la espesura del sufrimiento se transformaba en aquella fuerza que la empoderaba (re)significando la vida.

El *sasachakuy tiempo* (tiempos difíciles) había cobrado vidas de comuneros a tal punto de haber botaderos de cadáveres como Huatatas, Infiernillo, Purakuti, Ayawarkuna. Se veía a mujeres revisando cada cuerpo hasta encontrar a su familiar dificultándose por la excesiva presencia de perros, puercos, aves rapaces, que devoraban los cuerpos. ¡Entre prójimos, se mataban! Pero la guerra, provocada por Sendero Luminoso, no solo padecieron los hombres. Las divinidades que residían en las montañas (*Apu Wamani*), en los lagos (*qucha*), ríos (*mayukuna*) también sufrieron. Un día antes de que la cruz del Apu Pachapunya sea dinamitada por los tuta-puriqkuna (terroristas), Santona tuvo una experiencia onírica donde el *Apu* le suplicaba llevarle a su casa para descansar. En paralelo, las personas de la comunidad de Chamana tuvieron el mismo sueño. Algo va pasar, el Apu quiere decirnos algo, eran las voces que se escuchaba en cada hogar. Por momentos, miraban la imponente montaña de Pachapunya con deseos de saber lo que acontecería.

Un ruido estruendoso se expandía desde la montaña hasta el valle de Luricocha. Eran las cuatro de la tarde,

el cielo se cubrió de nubes negras, luces efímeras del relámpago, el sonido triste del trueno y la lluvia torrencial eran los quejidos de la Pachamama (madre tierra) por haber visto despedazar al *Apu* Pachapunya. Al instante, la noticia alarmó a los comuneros quienes emprendieron el viaje de rescate llevando los retazos de la cruz a sus casas. Al día siguiente, llevaron a cabo una asamblea comunal reconstruyendo la cruz con sogas hechas a base de ichu y lo colocaron en la capilla de Chamana. Llenos de indignación, se organizaron para hacer vigilancia y combatir a los terroristas.

Ya en años de pacificación, Santona ocupó cargos públicos administrando justicia como juez de paz no letrada, logrando organizar a las víctimas de la violencia política de los años de 1980 a 2000. Además, realizó gestiones para la construcción de la escuela, la posta médica y la capilla del señor de Pachapunya. Los rostros de la muerte ya no le daban miedo, construyó su ciudadanía a partir del dolor. Pero todos los días, en el ocaso contemplaba el horizonte. Antes de dormir, dejaba la puerta entreabierta y se sumergía en la profundidad de los sueños para encontrarse con Severino. Al cerrar los ojos comenzaba a abrir sus recuerdos y vivir en sueños.

El relato de Santona nos sitúa un panorama donde la dimensión onírica permite el encuentro con el desaparecido; producto de esa experiencia, Santona lee las señales de la naturaleza como la manifestación del alma del desaparecido, con ello, se da un ejercicio de la memoria ligada a la naturaleza, almas, seres no humanos y deidades locales como el *Apu*. Además, el desplazamiento y la búsqueda de reconocimiento le llevaron a (re)elaborar

su vida liderando procesos de búsqueda de reparación para su pueblo.

4. EXHUMACIÓN: PROFANANDO LOS CEMENTERIOS DEL ANONIMATO CON LA LUZ FORENSE DEL RECONOCIMIENTO

Lanita que le tejió,
reconocía el punto arroz
sobre los huesos,
que eran sus huesos...
Lanita que le tejió,
en el polvo yacía el color
a ceniza del tiempo,
tintura de lo incierto,
lanita que le tejió²²

(Pamela Rodríguez, canto para la inauguración
de la Chalina de la Esperanza)

Ropas desteñidas por el paso de treinta y tantos años, hilos de lana de alpaca aferrados a proteger los huesos del contacto con la tierra. Una pincelada tras otra del forense redescubre la anatomía ósea del desaparecido y una voz cercana, entrecortada, se hace presente: “¡Es mi muerto! Mi corazón ya lo sabía, por la chompa que le tejí con mis propias manos a mi esposo”. Esta experiencia compartida por muchos familiares en la etapa de la exhumación, y otros tantos en la identificación de prendas inspiraron la campaña “Chalina de la Esperanza”.

Impulsado por el Colectivo Desvela, junto a otras organizaciones de afectados (ANFASEP y Coordinadora

²² Consultado el 17 de abril del 2019. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=Ny7SNvhMLeQ>.

Nacional de Organizaciones de Afectados por la Violencia Política – CONAVIP), y no gubernamentales (EPAF), durante noviembre de 2009 y enero del 2011. La finalidad de esta iniciativa era interpelar a la sociedad peruana sobre la magnitud de las desapariciones y las agendas pospuestas de verdad, justicia y reparación. Muchos familiares de desaparecidos lograron tejer piezas de la chalina inscribiendo el nombre, año y lugar del desaparecido; una especie de extensión de la corporeidad del desaparecido mediante el punto que más le gustaba, que se inscribe en el tejido, convirtiendo en hilos de la memoria. Esta campaña no solo sensibilizó a la comunidad peruana de la problemática de los desaparecidos, sino que “aportó visibilidad a los ausentes y les dio a los participantes la oportunidad de reclamar justicia y verdad” (González, 2015, p. 216). Además de ser espacios en los que las memorias confluyen, resalta la sanación, la dignificación y la sororidad como componentes significativos de la actividad porque “tejer era abrir un espacio común de diálogo franco y abierto entre ellas, comenzaban a narrar sus propios relatos personales, sus pérdidas” (Ulfe, 2015, p. 91). Por tanto, la ropa es un lugar donde se sedimenta la memoria.

La exhumación consiste en recuperar los restos óseos de las fosas clandestinas mediante métodos procedentes de la arqueología con la finalidad de reconstruir la escena del crimen reparando en los patrones de ejecución e identificar el *modus operandi* de los posibles responsables. El registro de objetos encontrados dentro de la fosa (ropa, documentos, armas, balas, entre otros) son registradas por el fiscal asignado y el perito responsable para

ser considerados como evidencia probatoria en caso de seguir con la judicialización de la desaparición. Antes de adentrarnos a la significación del desaparecido, en esta etapa de la investigación antropológica forense resulta ineludible hacer algunas precisiones respecto a las fosas clandestinas, la muerte y la necropolítica.

Todos nosotros hemos experimentado la pérdida de un ser querido, un momento de dolor profundo, angustia, de crisis sentimental y social. Para darle continuidad a nuestras vidas tenemos que realizar determinados rituales de pasaje para el difunto, que son moldeados por la cultura del individuo. Dichos rituales dan sentido al proceso de duelo y ofrecen una alternativa, en la que se debe seguir pautas establecidas para que el alma del difunto encuentre y prosiga su camino al otro mundo. En contextos de guerra las muertes de un pariente, un vecino, un paisano o un extraño se incrementan. El escenario tuvo lugar en comunidades con poca, por no decir nula, presencia del Estado, donde el grupo mayoritario son analfabetos, y tienen una lengua materna distinta al español. A ello, sumemos la violencia desplegada bajo una necropolítica por el Estado, por un lado, y por las fuerzas subversivas que generó el temor de que la muerte tocara la puerta; o, más aún, que sus cuerpos sean desaparecidos, quemados y que no se permita realizar los rituales pertinentes. Durante el conflicto armado interno (1980-2000), por la cantidad abrumadora de muertos, se hizo notorio que la población campesina había resistido lo peor de esos años, ya que el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR, 2003)

demuestra que la muerte y la desaparición fueron distribuidas según geografía, clase y etnicidad.

El Informe Final de la CVR²³ (2003) habla de un aproximado de setenta mil muertos, quince mil desaparecidos, cifras impactantes. De la totalidad de víctimas fatales del conflicto armado interno, 79% vivía en las zonas rurales y 75% tenía el quechua u otras lenguas nativas como idioma materno. El escenario de guerra eran aquellas regiones azotadas por la pobreza, concentrándose la mayoría de los crímenes en las regiones de Ayacucho, Apurímac, Huancavelica y Junín. Por tanto, Ayacucho es la región que concentra más del 40% de los muertos y desaparecidos, es decir, por cada diez, cuatro son ayacuchanos. La CVR logró identificar doscientas quince masacres cometidas por PCP-SL²⁴ y ciento veintidós perpetradas por agentes del Estado, que se expresan en ejecuciones extrajudiciales, por mencionar casos como Accomarca, Putis, Lucanamarca, Uchuraccay, Cayara, el Frontón, Cabitos n.º 51, etcétera. Se registraron seis mil cuatrocientos sitios de entierro clandestinos que se encuentran desplegados por el territorio nacional, el 60% se encuentran en Ayacucho (COMISEDH, 2012, p. 22). Fue en este lapso que emergieron numerosas fosas o sitios

²³ Comisión de la Verdad y Reconciliación, *Informe Final*. 1ª ed. Lima, CVR, 2003, pp. 211-213.

²⁴ Nombre con el cual, de forma corriente se le conoce al Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso. Un grupo subversivo que declaró la guerra al Estado peruano en 1980, con una lógica teleológica y con un solo camino a la transformación, es decir, a través de la guerra popular. Para un análisis detallado sobre su formación y consolidación véase Degregori, 1990; Favre, 1984; Granados, 1987; Gorriti, 1990; Degregori, Coronel, Del Pino, & Starn, 1996, y Portocarrero, 2012.

de entierro y botaderos de cadáveres en cerros, parajes, abismos, ríos, etcétera²⁵.

Existe una relación de correspondencia directa entre masacres y fosas clandestinas, ya que la primera conlleva a la segunda. En varios de los casos señalados la población tenía conocimiento de las fosas clandestinas, pero no podían desenterrar, por más que su familiar desaparecido estuviera ahí, por varias razones. Una primera es no poder identificar de forma aseverada al desaparecido; segundo, porque desenterrar implicaba anular pruebas para el proceso judicial, ya que no registraría las probables razones de su muerte y tortura; y, tercero, la reinante geografía del miedo²⁶ que existía, y aún perdura, en Ayacucho.

Este periodo generó los ‘cementorios del anonimato’. Para comprender el significado de esta categoría tenemos que desglosar lo que significa el cementerio. Entendemos cementerio, en términos coloquiales, como un lugar en el cual se depositan los cadáveres y posee un contenedor de elementos simbólicos (como los nichos, lápidas, retratos, etcétera), cargado de un fuerte aspecto social y cultural que reorienta el sentido de la muerte y permite extender la memoria del fallecido, quien se convierte en un antepasado espiritual, quien, desde arriba,

²⁵ El botadero de cadáveres más conocido se encuentra a pocos kilómetros de la ciudad de Ayacucho, en la quebrada de Infiernillo y el abismo de Huatatas.

²⁶ En sociedades que atravesaron una guerra se fortalece el miedo y la violencia que se ancla en el espacio público para darle un sentido diferente al lugar, lo que se denomina una geografía del miedo distribuida en la sociedad ayacuchana. Para un análisis del miedo en Ayacucho véase: Rojas, 2012; Vergara, 2007; Vergara, 2010; Vergara, 2014; y Gutiérrez, 2013.

los vigila, deviniendo en guardián. Adriana Hernández (2011) se centra en mostrarnos “el cementerio como un recuerdo y como un espacio público que, de alguna manera, es el reflejo de la espontaneidad sobre lo que es el ritual de la muerte englobado en espacios concretos” (Hernández, 2011, p. 19). Entonces, un “cementerio del anonimato” es un no lugar donde se encuentran restos humanos sepultados sin ningún criterio simbólico y con ausencia de rituales mortuorios; personas torturadas, ejecutadas extrajudicialmente y cuerpos cremados que imposibilitan su identificación, que pierde límites la identidad y permite el surgimiento del anonimato.

Este planteamiento se basa en la propuesta de Marc Augé (1998), quien sostiene que un ‘no lugar’ es un espacio que indican sentidos no identitarios, no relacionales y no históricos, espacios en los cuales es difícil tener referencias donde somos anónimos, donde no somos personas, sino individuos. La búsqueda incesante del cuerpo responde a las lógicas culturales que “parametran” enterrar al fallecido para que su alma pueda transitar hacia la otra vida. Pero, si lo anterior se trastoca, el alma perdurará en el mundo de los vivos y atormentará a sus seres próximos, provocando apariciones en sus sueños, pidiendo la realización de los rituales mortuorios.

Retomamos la propuesta que el cuerpo es una construcción sociocultural, y no un simple órgano que cumple funciones biológicas. El cuerpo “es el eje de nuestra relación con el mundo, el lugar del tiempo y la existencia, es el territorio en que se elaboran y diseminan las significaciones que constituyen las bases de la existencia individual y colectiva” (Mejía, 2005, p. 13). Por esta

razón, los familiares perseveran en la búsqueda del cuerpo del desaparecido a enmiendas de hacer construcciones simbólicas sobre su mala muerte y para la iniciación y sostenibilidad de los rituales mortuorios, pilares primordiales para transitar por el proceso de duelo. A la par, en los familiares del desaparecido siempre se encuentra presente el ausente, ya que “el espacio doméstico permanece habitado por nuestro muertos y las creencias ulteriores que alejan al muerto a un más allá no llegan a destruir jamás la convicción de que éste vive también en el más acá de los vivos: el muerto está presente-ausente, aquel a quien amamos está aquí aunque ya no esté aquí” (Morin, 1974, p. 154).

Si bien, el *hanaq pacha* (dimensión divina), *kay pacha* (dimensión terrenal) y el *uku pacha* (dimensión del caos ordenado) en el cosmos andino no son espacio/tiempo más allá de la realidad, como la visión cristiana, sino más bien, son dimensiones confluyentes, en constante relacionalidad, complementariedad y reciprocidad²⁷. El alma del muerto (*aya*) reside en el *hanaq pacha* actuando como ‘guardián de la familia’ y desciende al *kay pacha* cuando se le evoca, pudiendo ser en visitas a su tumba, todos los santos, celebraciones de misa en su nombre. Además, cumple el rol mensajero mediante revelaciones en los sueños. Tanto el alma como entidad, con ser y necesidades, se remonta a los tiempos prehispánicos. Ber-

²⁷ Lozada (2006) llama la atención de cómo algunos estudios sobre la tripartición en la cosmovisión andina han seguido la lógica de la doctrina católica de manera pasiva y acrítica, perdiendo de vista al hombre andino como ‘ser relacional’.

nabé Cobo, en su *Historia del mundo nuevo* (1565 /1965), citado por Valle (2012, p. 51), menciona que:

Otras naciones pensaban que las ánimas de los difuntos se quedaban en este mundo, y que unas veces tenían gozo, y otras eran afligidas, y andaban vagas y solitarias, padeciendo hambre, sed, frío, calor y cansancio. Y que ellas y sus fantasmas solían visitar a sus parientes y a otras personas en señal que habían de morir o les había de venir algún mal.

Mientras que su cuerpo yazca en el cementerio posibilitará la eficacia simbólica de las ofrendas para los muertos. En cambio, el desaparecido (*chinkaq*) se convierte en un ser liminal que no pertenece a ninguna de las dimensiones, pero transita por ellas implorando actos rituales que compensen su ‘mala muerte’, su pérdida del cuerpo. Ricoeur (2008) denomina ‘malos muertos’ a los insepultos, aquellos que experimentaron una muerte violenta o prematura. Si al paso del tiempo, su familia (ayllukunan) lo abandona, en recuerdo y ritualmente, se convertirá en un ser del *uku pacha* y hará padecer (*ñakarichinqa*) a sus familiares como castigo.

En la actualidad, después de quince años de funcionamiento del EFE, hay un procedimiento favorable para el familiar y los peritos, producto de las políticas humanitarias implementadas recientemente. No obstante, el tortuoso camino emprendido muestra hendiduras profundas instaladas en el imaginario colectivo. Muchos desfases en los sentidos de interpretación sobre el tratamiento de los elementos, pertenecientes a la dimensión de la muerte como ‘objetos de análisis’, han correspon-

dido a las primeras exhumaciones realizadas en comunidades ayacuchanas. La práctica forense ha tropezado, inclusive pisoteado, las concepciones culturales de los pobladores, teniendo una actitud distante a ellas. Los cementerios de la *anonimidad*, las fosas clandestinas, son considerados como espacios sagrados y, por tanto, exige una pertinencia cultural como pedir permiso a las almas de los desaparecidos mediante rituales que impliquen masticar hojas de coca, fumar cigarros, beber aguardiente y, en especial, encomendarse a los *Apus Wamanis* o santos católicos a fin de dotarle protección y fuerzas durante el contacto con elementos pertenecientes a la muerte. No proceder de esa forma expone la vulnerabilidad de las almas de los vivos proclives a sufrir de susto (*mancharisqa*), viento del muerto (*ayawayra*), debilidad (*iquyasqa*); en otras palabras, la etiología en las zonas rurales explica que no solo los cuerpos se enferman, sino que también las almas se enferman, siendo la muerte o los seres no pertenecientes al *kay pacha* los causantes de tales males. Puesto que,

El contacto con “el muerto” con frecuencia es vivenciado como “contaminante”, puede ocurrir que, con posterioridad a esa actividad, quienes participaron en la excavación desarrollen síntomas que, desde la psicología, se consideran psicossomáticos, pero que son producto de creencias culturales propias. Sería conveniente que, una vez designadas las personas que van a apoyar en la exhumación, quienes están encargados del acompañamiento psicossocial les sugirieran que “se preparen espiritualmente” para ello, dando cabida con esto, tanto a consultas con especialistas

locales (curanderos) como con ministros religiosos (cualquiera que sea su creencia), y, paralelamente, brindarles un espacio previo de preparación psicológica grupal para reforzar sus recursos personales y culturales (CAPS & REDINFA, 2008, p. 41).

El Centro de Atención Psicosocial – CAPS, junto con la Red para la Infancia y la Familia – REDINFA, fueron los primeros en llamar la atención sobre las dificultades del proceso de investigación antropológica forense en comunidades rurales, para lo cual elaboraron una propuesta para mejorar el acompañamiento a los familiares, privilegiando la parte psicológica en contextos comunitarios. La importancia de este documento reside en sugerir caminos alternativos que palien el sufrimiento del familiar por el tratamiento sin pertinencia cultural de los huesos del familiar desaparecido. Aunque la incorporación en el trabajo del EFE ha sido parcial, pues los especialistas forenses ‘respetan sus creencias, pero no comparten’, generando un distanciamiento pronunciado con los familiares. Y se inserta dentro de la figura históricamente construida de funcionario, aquel que no habla su idioma, venido de la ciudad, activando recuerdos de experiencias discriminatorias y racistas. Comúnmente se les denomina como aya *aspiqkuna* (los excavadores de muertos) a los peritos, quienes hacen hablar a los muertos palpando sus huesos. En Putis²⁸, cuando intercambié palabras con

²⁸ El centro Poblado de Putis está ubicado al noroeste de Ayacucho, a 4.000 metros de altitud. Adscrito al distrito de San José de Secce, provincia de Huanta, región Ayacucho. Perteneció al VRAEM, razón por la cual son territorios constantemente considerados como ‘zonas de emergencia’ por la lucha contra el narcotráfico.

Gerardo Fernández, me comentaba con asombro cómo a los forenses los males de la muerte no les afectaba porque eran los interlocutores del desaparecido. En tanto que la profanación de los cementerios del anonimato, bajo la luz forense, busca dar nombre y rostro al desaparecido a fin de gozar con un reconocimiento social en la comunidad.

Me asombro pe. Cómo a ellos no les coge el *aya* [muerte] por agarrar sus huesos y llevarlos para el análisis. Nosotros en cambio pidiendo permiso al alma perdido, chaqchando [masticando hojas de] coca y aún eso un paisano se enfermó del alma. Seguro es la voluntad del alma, no, como le está ayudando para que vaya al cementerio por eso no le hará nada. Sabe también el alma las intenciones de esos señores. Es como si el alma del muerto le contará su sufrimiento al antropólogo (Gerardo, comunicación personal, abril 2019).

El caso de Putis es un hecho relevante para el Perú y la comunidad forense por la magnitud de la violencia ejercida por las fuerzas armadas, mayor recuperación de cuerpos en una sola fosa clandestina, tras veinticuatro años de búsqueda. En nombre del Estado, bajo la consigna de proteger la vida de los peruanos, el Ejército del Perú un 13 diciembre convocó a toda la comunidad de Putis para explicar su lucha contra los senderistas y la apuesta por el desarrollo comunal. Los militares mandaron a los campesinos a cavar un área destinada para una piscigranja comunal, mientras reunían en cuartos separados a niños y mujeres. Luego de violar a las mu-

jeros, acribillaron a los pobladores enterrándoles en la misma fosa. Y quemaron vivo a los niños encerrados en un cuarto. Según versiones locales, más de ciento veinte personas murieron. Luego de la matanza comenzó la diáspora a otros pueblos quedando inhabitada hasta 1996, fecha del retorno a sus comunidades con el acompañamiento del Programa de Apoyo al Repoblamiento – PAR (1993). En tiempos de posconflicto la zona de Putis se ha convertido en una vía dominada por los narcotraficantes, ya que es un tránsito de los ‘mochileros’ (personas que llevan droga), ocasionando estados de miedo y represalias de los policías. El 2008, por iniciativa de los líderes comunales, se logró la categoría política de Centro Poblado de Putis, integrado por ocho comunidades (Putis, Cayramayo, Saywallamaniyuq, Viscatán, Mama, Orqowasi, Rodeo y Rumichaca). Y desde el 2015 realizan gestiones para la distritalización de Putis, una exigencia amparada en los sufrimientos para continuar con la reconstrucción comunal.

El proceso de exhumación estuvo a cargo del EFE, en colaboración con el EPAF, desde mayo hasta setiembre de 2008. Según información del Ministerio Público, de las ciento veintitrés personas reportadas en la fosa común se recuperaron noventa y dos cuerpos: treinta y dos menores de diecisiete años, once personas entre diecisiete y veintiún años, y cuarenta y seis mayores de veintiún años. La mayoría de los cuerpos son mujeres, dentro de ellas, tres en estado de gestación. Y la restitución de noventa y dos cuerpos se realizó el 29 de agosto de 2009; hubo un porcentaje mayor de ‘no identificados’ (NN); “deceso de familias enteras hizo imposible la identifica-

ción por ADN” (Ugaz, 2015, p. 36). Elipio Quispe Huamán, comunero de Rodeo, comentaba que “vivimos sobre los muertos”, haciendo referencia a la cantidad de fosas clandestinas conglomeradas en la región. Al respecto de las exhumaciones aduce,

*Primerochata Putispi qallaykurqa riki exhumaciónqa, hinaspanmi cintata churaspanku hurquraku. Hamuraku paykuna, hurkura, mana ñuqayku tupararikuchu, paykuna cuidadochallawan hurkurqaku. Chaymantaña kay ultimo exhumación yachachiwaraku chay antropólogokuna como familia directo karari hinaptin paykuna yachachiwaraku kayna kaynata nispá capacitawaraku, kikiyku casi familiaña hurqumuraniku paykuna yachachiwasqankuhina*²⁹ (Elipio Quispe Huamán, comunicación personal, abril 2019).

Elipio distingue que, las exhumaciones en un primer momento, era un trabajo ‘de ellos’ (*paykunalla*) y que, en las postrimerías, involucra a los familiares o personas de la comunidad para apoyar en excavar la fosa (*familiaña hurqumuraniku*). Al consultarle de cómo se sintió participando en las exhumaciones expresó una satisfacción de “poder ayudar a mis almas queridas que *chaypiqa kara riki total mana yuyasqa* (han estado olvidadas por la situación de miedo)”. Además de expresarnos la

²⁹ Sí, inicialmente en Putis han comenzado las exhumaciones, entonces han puesto una cinta y han sacado [los cuerpos]. Ellos han venido, han sacado, nosotros no nos hemos acercado, ellos con mucho cuidadito lo han sacado. Después ya en esta última exhumación nos han enseñado los antropólogos, como familiar directo era yo, entonces nos han enseñado así así diciéndolo, nosotros mismos casi como familia hemos sacado de lo que ellos nos han enseñado.

sensación de calma (*hawka*) experimentada en el cuerpo y alma del familiar, manifestándose en el corazón tranquilo. Hasta el 2019, en Putis se realizaron cinco exhumaciones (Putis, Muyuurqu, Kinuawayku, Llamayniyuq y Tokas) y son vistas con buenos ojos por los campesinos, pero el proceso de restitución les genera disconformidad por la demora o porque son considerados como NN. La orientación de significados sobre la experiencia de la violencia, las exhumaciones y la restitución de restos, han pasado a constituir hitos muy importantes en la historia de Putis, coincidiendo con los hallazgos de Portugal (2017). A pesar de ello, las acciones del Estado para resarcir las continuidades de la guerra van de mal en peor; puesto que la reparación colectiva para la comunidad de Putis, implementada por la municipalidad distrital de San José de Secce, con asesoría de la CMAN, ha sido la construcción de una piscigranja. Y otra vez la vuelta de tuerca en producir dolor y recuerdos tormentosos de la masacre.

Otra cuestión muy presente durante las exhumaciones, caracterizadas por el paradero incierto del cuerpo, es la importancia de la revelación del alma sobre su ubicación, información que proporcionan a los familiares mediante el sueño (Cecconi, 2013), señales (Rojas-Pérez, 2017) y corazonadas (Mejía, 2017). Retomamos el caso de Fernandina Jáuregui, quien en una de las exhumaciones programadas para su vecina en la comunidad de Paqcha, distrito de Vinchos, caprichosamente había ido sin el consentimiento del fiscal en marzo del 2010. Según las investigaciones del Ministerio Público, con base

en la declaración del responsable de la desaparición Ricardo Astoray, concluyeron que el cuerpo de su esposo fue arrojado al río de Vinchos. Fernandina nos contó que tomó esa decisión porque sentía una corazonada, “mi corazón me hablaba que está ahí”, un lenguaje corporal se enunciaaba siendo el móvil de acción.

Qampataqa mayo aparun nispa, altopatapi huk señorapa niwaran. Manaya creeranichu, entregamuanqa nispa, huknin tarirunki, huqnin dejarunki, mana chayna quedasaqchu. Tukuyta resakuni hinaspay nini aman kedarunkichu ah, kachkanki, mayu apasunkimanchu qaya, hamusaq hinaptinga kuyuchinki, rumitapas kacharimunki, imatapas kuyuchinki chaypi fijakusaq, ciudasaqmi, maytapas qawasaqmi, ñawiyqa samanaqchu nispay ñuqaqa, rimachkani³⁰
(Fernandina, comunicación personal, mayo 2019).

El petitorio de Fernandina suplica la manifestación del alma mediante la naturaleza, condensa significados muy presentes dentro del imaginario colectivo. El canto de un ave, el vuelo de los halcones, el movimiento de árboles, arbustos, o el desprendimiento de piedras son interpretadas como el mensaje del alma, la presencia del alma.

³⁰ Me dijo que de mí [el cuerpo desaparecido] el río se lo había llevado, en arriba solo está de la señora. No le he creído, me tienen que entregar diciendo, uno vas a encontrar, otro vas a dejar, no voy a quedar así. He rezado muchísimo y le dije [al alma del desaparecido] no te vas a quedar ah, estás ahí, el río no te ha llevado, voy a venir y entonces vas a hacer mover, piedras vas a soltar, cualquier cosa haces mover en eso yo me estaré fijando, voy a mirar a cualquier lugar, mis ojos no van a descansar diciendo pues yo estoy hablando.

Paykunaqa siqakuchkan, señorapas kusişqaya richkan, ñuqaya más preocupado kachkani (ellos están subiendo, la señora está yendo feliz pues, yo pues estoy más preocupado). Sus hijos todos de Lima habían venido, ellos están contentos, entonces yo estoy triste subiendo. Cuando hemos llegado espinas habían crecido. No sé de dónde han salido, empecé a llorar, cómo has venido hasta acá, acá has venido tú en cambio yo te estuve buscando en otro sitio, hablando me lloré hasta cansar. La señora me mira nomás, no llora la señora, tranquila ella está. He puesto al lado de la espinita, está flor te he traído, más lo que querías, más lo que gustabas, la flor lo que sembrabas en tu huerta, esta flor te gustaba, huele pues esa flor, saborea pues diciendo, hablando yo lloré (Fernandina, comunicación personal, mayo 2019).

Las sensaciones corporales experimentadas por Fernandina, como el “llorar hasta cansar”, son traducidas como presencia del alma que tanto se ha buscado, un acto dignificador, purificador y sincero que se comparte con el alma por el encuentro. El diálogo, entablado con el alma, es visto por los fiscales y peritos como desviaciones psicológicas, como algo contaminante, lleno de prejuicios: “la fiscal me miraba extraño, ¡por gusto lloras si de ti no está!, me decía. Los que escarbaban, también tenían miedo de mí, de que me desmayara porque no habían traído una psicóloga. Y me miraban feo solo por llorar”. A pesar de la duda de los funcionarios, Fernandina tenía toda la seguridad de que el cuerpo de su esposo se encontraba ahí, el lenguaje corporal le anunciaba: mi corazón sabe (*sunquymi yachan*). El ofrecimiento de Fernandina de darle flores ‘que más te gustaban’ muestra el

restablecimiento del afecto con el ausente, un elemento simbólico para afianzar la comunicación. Por tanto, el cuerpo se convierte en un territorio de duelo, de sanación y referente simbólico tanto para el alma como para el familiar.

Así empezó a escarbar más y aparece su casaca, yo miro, miro y cuando apareció su casaca de él, azulcita era su casaca. Esa casaca es mi esposo. A la señora le preguntan qué color era su casaca de tu esposo, la señora no se recuerda. Más tierra botan, es mío, más alegre me he quedado. Uno, nomás han encontrado. Igualito lo que me apareció en mi sueño, era, con su casaquita, con su gorrita, con su trucita nomás, era igualito lo que ha aparecido en mi sueño. Yo ya me pongo más tranquila. Cuando he encontrado yo he dicho gracias señor, yo he encontrado a tu hijo, acá se termina mi pesadilla, ahora si voy a descansar. (...) Yo decía papá [Dios] hazme ver, aparécelo, aunque sea como muerto, vivo, no sé cómo, no voy a hacer problemas a las personas que están haciendo daño, eso sí te prometo, no voy a hacer problema, pero hágame ver, hazme encontrar, eso nomás quiero, yo le he dicho. Con eso me recordé y más problema para hacer, he quedado con el señor [Dios], no más ya porque el señor me ha ayudado hasta ahora a encontrar lo que he pedido, me ha escuchado, me ha ayudado, yo también voy a cumplir (Fernandina, comunicación personal, mayo 2019).

La experiencia onírica sirve como capital para la ubicación e identificación del desaparecido debido a los datos que brindan o poseen las almas en los sueños. Así la ropa con la que se fueron vistos en sus sueños son

las prendas con las que se les encuentra en las exhumaciones. El encontrar después de búsqueda prolongada genera una sensación de calma, alivio y bienestar. Es necesario centrar la mirada en cómo cuestiones de fe pueden significar otros modos de justicia distinta a la legal, siendo eficaces para los familiares. Fernandina es católica y hace una promesa con Dios que si encuentra a los restos de su esposo ya no obrará justicia por los medios humanos, sino que le dará la potestad que las administre él mediante su justicia divina. Las divinidades locales como vírgenes y santos católicos han jugado un papel muy importante en anunciar desgracias en el pueblo, como describe Robin (2013), al referirse de cómo el patrón San Luis ha protegido de masacres el pueblo de Huancapi. En tiempos actuales dichas divinidades han pasado a administrar justicia divina, por lo que nuestra mirada desde el enfoque de derechos humanos no debe simplificar el hecho como una suerte de olvido y renuncia a la verdad, sino más bien contextualizarlas y entender las distintas lógicas que encierran en un campo complejo.

5. ANÁLISIS DE LOS RESTOS: LA MATERIALIZACIÓN DEL DESAPARECIDO Y SUS POSIBLES SUFRIMIENTOS

Los “huesos sin nombre (restos anónimos) y nombres sin cuerpo (los desaparecidos)”, en palabras de Huffschild (2015, p. 195), son una constante que los peritos forenses enfrentan en su trabajo con la posibilidad de otorgarle una identidad, un nombre; es decir, humanizarlos. A esta etapa se le denomina también como el análisis *post mortem*, que consiste en establecer los parámetros

biológicos y sociales de la víctima basándose en los estudios aplicados a los huesos. Puesto que “el examen de los restos óseos permite estimar la edad, sexo, estatura, patrones raciales, rasgos individuales, patologías como dolencias, malformaciones o enfermedades, accidentes, lesiones anteriores, cercanas y posteriores a la muerte que hayan dejado huella en el sistema óseo” (EPAF, 2009, p. 47). Dichos análisis se realizan en el laboratorio del Instituto de Medicina Legal ubicado en Ñawinpuquio, zona periurbana de Ayacucho. El EFE realiza informes exhaustivos por el equipo multidisciplinario compuesto de antropólogos sociales, arqueólogos, médicos, odontólogos, y forenses para su identificación. En algunas ocasiones, cuando son fosas con gran cantidad de restos, realizan exhibiciones de prendas para efectivizar su reconocimiento del familiar que desconoce el paradero del desaparecido. También se aplican pruebas de ADN a los familiares teniendo efectividad en los últimos tres años de labor institucional, puesto que en los trece años iniciales del EFE el insuficiente presupuesto destinado para equipos y compra de reactivos complicaba la situación haciendo pedidos constantes de sangre a los familiares, lo que generaba una incomodidad y larga espera en la identificación (Robin, 2016).

Si es posible la identificación de los restos exhumados, el fiscal a cargo del caso dispone la custodia de los restos en el laboratorio del Instituto de Medicina Legal hasta gestionar la documentación correspondiente a la restitución (certificado de defunción, constancia de inhumación). Mientras no se culmine con los trámites

burocráticos, que dependen de la voluntad del fiscal, los restos seguirán almacenados en dicho lugar.

Otros casos responden al conocimiento colectivo de entierros apresurados hechos por la misma familia en tiempos de la guerra. Para ello, la práctica de ‘ratificaciones de identidad’ hecha por los forenses, advierte Barrantes y Peña (2017), de “personas que fueron asesinadas y cuyos restos fueron enterrados informalmente por los mismo familiares” (p. 100), muchas veces son tomadas como casos simples desde el punto de vista técnico. Socialmente este hecho es interpretado de manera muy práctica y sencilla por los familiares; “¡qué cosas todavía hacen! si yo misma las he enterrado y he reconocido cuando han exhumado”, mostrando su disconformidad en la demora del retorno de los cuerpos de sus familiares. En algunos casos, al aplicarse las pruebas de ADN no coincidían con el reconocimiento hecho por el familiar y no se le entregaba. Estas situaciones pudieron haberse dado debido a la inadecuada infraestructura, equipos y mal almacenamiento de las muestras de sangre recogidas en los inicios, práctica denunciada por COMISEDH (2012) y las organizaciones de afectados. Recuerdo que el 28 de agosto del 2011, cuando aún era estudiante de antropología, Mamá Angélica Mendoza, presidente honoraria de ANFASEP, pronunciaba un discurso en la vigilia a la placa de la CVR; ubicado en ese entonces en el piso de la plaza central de Ayacucho. “No es posible que nos nieguen a nuestros muertos, mi socia lo ha identificado, lo ve en sus sueños y su alma de su esposo se queja diciendo que está en un cuarto frío. (...) Yo pido a las autoridades que se haga bien, que haya laboratorio bien

hecho para que no pasen estas cosas”, fueron las palabras cortantes y llenas de indignación.

Las limitaciones presupuestales destinadas al EFE se deben a la poca voluntad política de las autoridades porque la agenda de derechos humanos y reparación es considerada como parte del pasado, por tanto, no prioritaria. Estas priorizaciones refuerzan los sentidos de significación respecto a la indolencia de la sociedad y del Estado (funcionarios y autoridades). Lo que lleva a preguntas existenciales sobre el lugar que ocupa la vida del familiar y la vida (alma) sedimentada en los huesos del desaparecido en relación con las otras vidas; “acaso mi vida no vale tanto como la de...”. Las disposiciones afectivas y éticas reguladas por la política excluyente, selectiva y diferencial, inscrita en una larga tradición histórica de desprecio, genera “vidas que no se califican como vidas”, como denomina Butler (2010).

Así como la exhumación puede ser motivadora para los familiares, el periodo de análisis hasta la restitución es un factor que agrava el estado emocional, provoca hondos y mortales preocupaciones sobre el sufrimiento del alma. En líneas posteriores intento aproximarme a la producción del dolor que experimentan los familiares en relación con el ‘encierro del alma’ en los laboratorios forenses.

Mientras que para la antropología forense los huesos son materia de análisis e investigación científica, para los familiares son los que materializan al desaparecido de su estado liminal, en tanto almas guardianes de su cuerpo, que imploran el recuerdo y entierro. Los familiares explican que las almas han perdido su fuerza y están

sobreviviendo por los mínimos actos rituales hechos a su nombre como las misas, ofrendas en el día de los muertos y conmemoraciones en más de treinta y cinco años. Razón por la cual no pueden hacer enfermar al alma de quien les analiza. En el imaginario colectivo esa etapa constituye una de las más tormentosas por dos razones: la posibilidad de que el cuerpo identificado socialmente, más no por las ciencias forenses, sea considerado como NN; y el doble sufrimiento del familiar/alma por la espera larga de la restitución.

En el caso de Fernandina Jáuregui los análisis forenses para su identificación duraron tres meses después de la exhumación. Las constantes visitas a la fiscalía de Ñawinpuquio y al Instituto de Medicina Legal, explica ella, que generaron presión para que avance porque si no obraba de forma insistente probablemente hubiera durado mucho más.

Ese año (2010) iba cada semana a averiguar mi caso, no podía dejarlo porque ya uno conoce cómo es el Estado de lento, los que trabajan ahí no tienen voluntad. Tienes que rogarles, hacer que se compadezcan de ti. Te discriminan, terca, ignorante me han dicho por no entenderles. Si lo hubiera dejado, uf *haykaqkama-cha suyayman kara* (hasta cuándo hubiera esperado) (Fernandina, comunicación personal, mayo 2019).

Se muestra la agencia que posee producto de una ciudadanía a partir del dolor. Además, resalta que las instituciones públicas son lugares proclives a sufrir discriminación, para lo cual desarrolló estrategias de resistencia y enfrentándolas. Luego de haberse hecho las pruebas

forenses, validando la identidad de su primer esposo, los trámites legales (acta de defunción) demoraron otro par de meses más. La posición firme de Fernandina, haciendo uso de los derechos aprendidos al ser presidente de una organización de desplazados no retornantes en Ayacucho, le permitieron cumplir sus deseos a pesar de la primera negativa del EFE, quienes apuestan por entregas masivas de restos identificados para lograr un mayor impacto en la sociedad peruana.

Daba *todo sus muelitas*, todo ha coincidido, mi cabellito me ha pedido. (...) tienes que esperar, con varios ya te vamos a entregar. No, yo me opuse, yo me preocupé más por el alma de mi esposo, no me pueden seguir haciendo sufrir, que se haga como yo quiero, sino no va ser ya como reparación para mí, diciendo han aceptado. El 2011 *pampamuni* (lo he enterrado), 13 de febrero me ha entregado, en carnaval, 13 de febrero ha desaparecido, ese mismo día me ha entregado. En su aniversario.

Fernandina ancla su memoria en el día de la desaparición de su anterior esposo con motivos de (re)significar su muerte y continuar con el proceso de duelo pospuesto; sitúa el evento de restitución en un hito fijado en los terrenos del tiempo/espacio y pasa a ser un aniversario más de su desaparición, constituiría “fechas infelices” para conmemorar, parafraseando a Jelin (2012).

De manera muy distinta sucede con el análisis de restos pertenecientes a fosas clandestinas masivas. El análisis es más prolongado por la cantidad de restos, depende de la disposición de los familiares para colaborar con

muestras de ADN o de la inexistencia de familiares por la cruenta guerra, como nos informa Floriano Mendoza, comunero de Rodeo, al referirse al caso de la primera exhumación en Putis (2008): “... familiar *kaqkuna interesa tomankuman, mana rikurirachin*, a veces *wañullanku más accidentipi hinaspá manaña kanñachu* familia interés *tomanankupaq. Chaywan demoramun riki* (los familiares deben tomar interés, no aparecen, a veces han muerto en accidentes y entonces ya no hay familia que tome interés. Con esas cosas demoran pues)”. Desde el EFE, conjuntamente con EPAF, se realizaron exhibición de prendas en Huanta (30 y 31 de agosto), San José de Secce (1 y 2 de setiembre) y Putis (3 y 4 de setiembre) en 2008. Dicha actividad activó la memoria de muchos pobladores, quienes relataron sobre sus muertos, la guerra y los desaparecidos que aún faltan por exhumar; así como expresar la solidaridad con el pueblo de Putis por la magnitud de la violencia. Aroni explica que los campesinos asesinados “(...) no tenían documentos de identificación, es decir, ni siquiera existían legalmente, no eran ciudadanos peruanos” (2009, p. 44). Fue importante el trabajo de la Asociación Paz y Esperanza en el registro de sitios de entierro y la estimación aproximada de quinientas cincuenta personas entre desaparecidas y muertas, y sesenta y seis fosas. Gerardo Fernández, ex presidente de la asociación de víctimas por la violencia política Centro Poblado de Putis, explica los esfuerzos por traer todos los cuerpos para enterrarlos en un solo campo sin olvidarse de los cuerpos no identificados,

“(...) han identificado casi cuarenta y tantos [de los noventa y dos cuerpos exhumados], el resto casi no

se ha podido identificar porque no hay su hijo, papá o mamá no hay. Han exhumado, pero necesitan ADN y ya toda la familia está muerta, ¡Dónde sacamos la muestra! No queda pe, entonces como familia allá nosotros todo recogemos. Sabemos tal nombre, pero no hay identificación exacta también. Toda la familia [pueblo] quiere, enterramos, enterramos un lugar como una... para dar velas, para dar algunas florcitas. Un lugar como lugar santo” (Gerardo Fernández, Conversación personal, junio 2019)

Resalta cómo el paso de la guerra tuvo costos de vida muy altos desapareciendo familias enteras. Sin embargo, la colectividad reclama la entrega de los cuerpos que no han sido identificados para que descansen conjuntamente con aquellos que se les ha devuelto su identidad. Por ser un hijo de Putis, un paisano y compartir el mismo destino funesto hacen que la población haga suya a los restos no identificados llamándolos “*chinkaqninchikkuna*” (nuestros desaparecidos) o “*almaninchikkuna*” (nuestras almas). Aunque ahora los pobladores de Putis son, en su mayoría, evangélicos aún toleran ciertas creencias respecto al sufrimiento del alma. Al preguntarle a Gerardo sobre cuál hubiera sido el destino de las almas si solo hubieran aceptado los restos identificados, tras una larga pausa, comentó que “estarían depositados en el laboratorio y sus almas estarían penando, sufriendo de frío; hubiera sido una condena a nuestra propia familia”. Esta decisión comunal también da apertura a la realización del duelo colectivo y posibilita la humanización del vecino, en contextos conflictivos eclosionados por la guerra.

En esa línea, Sergio Condoray, comunero de Viscatanpata, de sesentaún años, perdió a veintidós familiares cercanos en 1984 por los militares tras estar huyendo de la guerra. Se desplazó continuamente hasta llegar a Huanta, donde en la actualidad vive. Asimismo, fue presidente de afectados en Putis. En el 2012 exhumaron dieciocho cadáveres en el paraje de Qenhuahuayco, perteneciente al distrito de San José de Santillana, de los cuales fueron restituidos once cuerpos en setiembre de 2018. Aproximadamente, entre los años 2014 y 2015 se exhumaron en Moyoorqo doce cuerpos de los que, hasta ahora, no entregan los resultados del examen de ADN.

Mi mamá, mi hermano, mi hermana, el otro mi hermano y mis sobrinitos, mis cuñadas, también de mi cuñado sus familias ahí han sido como dieciocho, como dieciocho inocentes hemos exhumado. Ahora sigue todavía, falta el ADN, todavía no nos entrega completo, como falta todavía entonces ya, sí porque tengo preocupaciones, entonces lo estaba exigiendo, yo le he dicho una vez a la abogada [fiscal], todo o nada yo voy a recibir. Por eso yo dije, en Putis como ha pasado en fosa grande, los que están identificados con su nombre, a los que no están identificados con su código nomás, así que hagan porque no va ver ningún problema porque son nuestras familias. Pero aún eso no han querido pues, no han querido, por eso para mí era recibir todo. Todo, entonces de ahí pues, como no han querido ya pues, pa que pueden acelerar, según que van recibiendo para que puedan acelerar hemos recibido así por partes. Ahora me preocupan mucho los otros cuerpos que están en el laboratorio. A veces sufriendo los veo en mis sueños y *chayta qawas-*

pa kay sunquypim dururayun, rumi hina kachkan (y viendo eso este corazón se ha puesto muy duro, como una piedra está) (Sergio Condoray, conversación personal abril 2019).

El pedido explícito de recibir a todos sus familiares exhumados, sean identificados o no, es una forma de mitigar la prolongación del dolor; pero al ser negado por los funcionarios, guiados por la lógica forense, acrecienta la producción del dolor generando ‘corazones duros’. Si bien, de acuerdo con las disposiciones de intervención del EFE no puede hacer la restitución de cuerpos en tanto no sean identificados por falta de pruebas. Sin embargo, la comunidad propone para este caso que los cuerpos encontrados puedan ser restituidos porque proceden de un mismo evento violento. Como muchos, Sergio es evangélico y al consultarle si para los evangélicos es importante recuperar al cuerpo si su alma se va al lado de Dios, nos respondió:

En mi caso, yo quiero verlo pes. Con mis ojos enterrarlo, por ejemplo, esos huesitos tienen valor. A veces la gente, como yo soy evangelio yo sé pues. Por ejemplo, hay algunos evangelios dicen una vez que está muerto, ya su alma está con Dios y el cuerpo ya no importa ya, dicen. No es eso, un día ese huesito va resucitar, según la Biblia, va resucitar para la juzgación, para... va pelear con Armagedón, bien claro dice la Biblia, todo va enterrar, aire va integrado, mar va integrar, todo va integrar, ahí levantarán dice como polvo del mar, dice. Levantarán, yo lo resucitaré dice, yo lo juntaré los huesitos, los tendones y las carnes y los espíritus dice bien claro. Por eso yo valoro los

huesitos, para que pueda resucitar (Sergio Condoray, conversación personal, abril 2019).

La religión juega un papel muy importante en pautar el tratamiento al desaparecido y en el proceso de investigación antropológica forense. Las nociones del cuerpo, alma y espíritu son muy diferentes entre los evangélicos y los católicos. Mientras para los primeros la muerte es una decisión divina de Dios su cuerpo se convierte en tierra y solo el espíritu asciende al lado de Dios para gozar del descanso eterno; por el contrario, para los católicos el alma de una ‘mala muerte’ sin entierro es condenada a penar sin poder seguir el destino normal, por lo que es importante el cuerpo para que el alma descanse en paz. Estas dos concepciones se erigen encima de la cosmovisión andina, inscribiéndose, reescribiéndose, en ocasiones establecen diálogos interreligiosos. Para Sergio, la iglesia evangélica le ha ofrecido una mejor visión de la vida, le ha protegido y le ha provisto de fortaleza espiritual para afrontar situaciones tan extremas de la guerra. A ello, Del Pino (1996) resalta la importancia de cómo la religión evangélica pudo dar explicaciones a la guerra como ‘castigo divino’, dotando un nuevo sentido de vida, calma y tranquilidad en la región norte de Ayacucho. Sin embargo, Sergio visibiliza elementos correspondientes a la religión católica (alma que sufre) y la cosmovisión andina (mi corazón se ha puesto duro) presentes en su narrativa, posibilitando nuevas lecturas como “yo valoro los huesitos”. Esto nos sugiere dar apertura interreligiosa porque si seguimos enmarcando

a las comunidades en tal o cual creencia suprimimos la diversidad de creencias e imponemos credos llegando a jerarquizarlas.

Ahora, el caso del reciente distrito, antes Centro Poblado, de Oronqoy³¹, provincia de La Mar, Ayacucho, presenta una realidad más dramática. El 20 de octubre de 2015 se instaló temporalmente un laboratorio de análisis forense en Oronqoy. Era la primera vez en la historia del EFE a fin de identificar los treinta y nueve restos exhumados de la fosa Estacayoc, en agosto del mismo año. Los familiares se negaron al traslado de los cadáveres hasta el laboratorio del Instituto de Medicina Legal, Ayacucho, por el temor a que “no vuelvan” (sean NN), la desconfianza fundada históricamente a los funcionarios del Estado, quienes “suelen comprometerse, pero no trabajan”, y las dificultades de devolverlos por lo lejano e inaccesible del lugar. Braulio Orihuela, ex alcalde de Oronqoy, explica que el Ministerio Público accedió a su petición a regañadientes; “querremos que estén en un solo lugar. Acá, en Oronqoy. Si los llevan hasta Huamanga, ¿cómo los recuperaríamos? A veces no hay plata ni para los cajones, cómo los traeríamos desde allí, quizá como NN se quedarían allá [en el laboratorio], si somos un pueblo aislado”. Oronqoy fue escenario de los más desgarradores asesinatos de las fuerzas del orden y senderistas, siento una “tierra de muertos”. En conver-

³¹ Oronqoy está a los 3.700 metros de altitud, hace cuatro años logró ser distrito. Integrado por quince comunidades (Santa Carmen, Huallhua, Yerbabuena, Mollebamba, Ninabamba y otros), no existe una carretera que conecte con el distrito más cercano, Chungui, por tanto, tienen que emprender un viaje de ocho horas hasta llegar al puente Kutinachaka (Puente de retorno), carretera vial próxima a Andahuaylas.

saciones con Edilberto Jiménez, retablista y antropólogo muy comprometido con los pobladores, comenta,

Oronqoy de toda la población que habría habido unos trescientos antes de la guerra, solo quedaron cinco personas sobrevivientes, hay una sola ancianita que vive ahora en el mismo pueblo, por ejemplo. De todo y los demás han huido, han huido, se refugiaron mucho. Entonces todos los de Oreja de Perro, todos los de Oronqoy, están en Abancay, están en Andahuaylas.

Claramente la CVR (2003) identifica a Chungui como el distrito más afectado del país, con el mayor número de víctimas (1.381 personas muertas y desaparecidas que representan al 17% de la población). A partir de 1985, la zona de Oronqoy, también conocida por los militares como Oreja de Perro, ha sido una tierra inhabitada hasta el año 1993, donde más de trescientos comuneros repoblaron y reconstruyeron la comunidad devastada por la guerra. Por más de treinta y cinco años los líderes locales siguen “tocando puertas” de instituciones públicas para que el Estado deje de darles la espalda y atienda a sus proyectos de desarrollo vial y social. Después del 2015 se realizaron otras exhumaciones, resaltando los casos de Isachayoc y Cabracancha. Edilberto Jiménez nos informó que los restos estaban en la casa encerrados y abandonados sin el debido respeto que se merecen.

Primero la casa, es una casa particular de un campesino. El techo está de paja ¿no? no es ni calamina, no es teja, nada, paja. Ya, entonces la comunidad había pedido diciendo que, por favor, que déjenos la llave ¿no? para nosotros prender vela a nuestras almas, prender vela ¿no? Ministerio no quiso, no, no.

Nada entonces y luego hay goteras, el comunero que lo alquiló está preocupado, son cuatro años que está en esa casa, Ya y de ahí y dice [la gente] por ejemplo ¿no? para qué lo sacan para que esté encarcelado en la casa, ¿no? siguen sufriendo, están encarcelados ¿no? Luego también dicen que están frío nuestras almas, ¡frío! y luego en cada cierta hora están penando. La casa, está cerca, casi cerca en la placita, bueno Oronqoy es un pueblo abandonado, no hay una plaza grande, nada, nada, las casitas son de paja, un techo de paja, unas cuantas calaminas y es difícil de llevar también cemento, ladrillo como no hay carretera.

Como lo advertimos anteriormente, hay un desfase en los sentidos de interpretación respecto a los restos; mientras que para los forenses constituyen materia de análisis, por ser tratados como objetos, para las familias constituyen elementos invaluables y sagrados que merecen ser tratados bajo rituales a fin de disminuir los padecimientos del alma. El tratamiento de los forenses hacia los huesos y el lento camino a la restitución, por cuestiones burocráticas³², retroalimenta representación insensible del Estado frente a poblaciones marginadas, discriminadas por la raza, etnia; en otras palabras, no constituye parte del colectivo común sino se les afina a los confines del “otro”. El trabajo forense, en otros contextos, es el componente principal para el recuerdo y la sanación de las heridas; pero en la forma como se está obrando en la actualidad desalienta realizar las

³² La restitución de restos en Oronqoy fue anunciado a fines del 2017, siendo pospuesto a otras fechas (2018) sin llegar a concretizarse hasta que recién la primera semana (1 al 4) de agosto del presente año se hizo la entrega de sesenta y cuatro cuerpos.

exhumaciones. En la comunidad de Chapi, distrito de Chungui, Koc-Menard (2014) encuentra distintas motivaciones para que una familia inicie recuperar al desaparecido a través de las ciencias forenses, las que chocan con los mandatos del Estado: el hacer memoria. Explica, “mientras que la intención de las exhumaciones puede ser llevar la clausura a las familias de las víctimas, las familias no siempre experimentan de esa manera. (...) Pero muchos no reconocen la importancia de recordar la guerra para poder seguir adelante con sus vidas” (p. 287). Además de visibilizar el temor del regreso de los tiempos de violencia, por la presencia de remanentes de Sendero Luminoso y el control del narcotráfico. Es así que los esfuerzos del Estado para gobernar los cuerpos de los desaparecidos en el conflicto armado interno tienen distintas respuestas, en algunas de restitución, reparación, justicia y, donde hubo débil presencia del Estado, ha engendrado distancias emocionales, sociales y políticas.

El relacionamiento entre el Estado y los familiares, en esta etapa, se agrava mucho más no solo por los aspectos señalados líneas arriba, sino por el trato inhumano por los funcionarios públicos, distanciándose de vivir una experiencia dignificadora. Robin (2016), al explorar la experiencia de las exhumaciones en familiares del caso Soras, da cuenta de que las políticas de compasión, expresadas en la investigación antropológica forense, están plagadas de la reproducción de discriminación racial y étnica expresada en una violencia simbólica e inscrita a estructuras coloniales de dominación. Así como las políticas de reparación están lejos de dignificar al familiar, más bien, al contrario, reproduce situaciones de exclu-

sión. Las prácticas discriminatorias hechas por los servidores públicos son una afrenta al dolor del familiar, es echar sal a la herida abierta que intenta cicatrizar. En algunos casos, el retorno de los restos a sus pueblos, para tener un entierro digno, ha tenido que pasar por actos inhumanos, como ser enviados en sacos dentro de las bodegas del transporte público, vista muy de cerca por Janeth Matta, trabajadora de COMISEDH. Lo cierto es que los constantes traspiés de los funcionarios relacionados con la humanización del desaparecido se extienden a lo largo de las comunidades y se inserta en el imaginario colectivo como “soportar el sufrimiento otra vez por el Estado”. Siendo razones desmotivadoras para apostar en el trabajo del Estado; situación que les permite buscar otras alternativas como encomendar el alma a la Pachamama, Apus Wamanis, santos católicos, a Dios y, en otros casos, en sí mismos.

En consecuencia, si bien hay muchos clichés que la comunidad académica y externa utiliza para nombrar el trabajo de los forenses como “el que hace hablar a los muertos”, “saben escuchar al muerto” o “el lector de la muerte”. Sin embargo, el diálogo suprime el alma de los restos que analiza obviando la pertinencia cultural. Para Juana Carrión, ex presidente de ANFASEP, el diálogo sostenido no es horizontal, sino que está marcado por la objetividad de la ciencia forense: “si hablarían con los muertos sabrían cómo sufre esa alma, pero no se entienden pues. Uno hablará cosas técnicas y no entenderá el alma, quechua habla pes. Tienen que hablarle con el corazón, con la cabeza nomás no escucha también el alma”. No solo tiene que ver con el derecho a la dignificación

del familiar, sino también implica pensar en la ‘ética del cuerpo muerto’ como un ser con derechos, como sugiere Perosino (2013) para la realidad argentina, es decir, el cuerpo sin vida tiene el derecho de ser nombrado, tratado con respeto, ser identificado y reconocer su sufrimiento. Acciones que nos ayudarán a transitar por las complejidades del terreno ayacuchano.

5.1 Ser un no cuerpo: a propósito de los NN y los esfuerzos por su entierro digno

*Mundupiraq kawsaq runa / A los que viven todavía en la tierra
wakcha alma qayasunki / les dice una pobre alma
aylluykuna llapallanchik / a todas mis familias
aman qunqallawankichikchu / por favor no me olviden
Kuyasqallay runakuna / Mi amada familia
waway, churi, taytay, mamay / mi hija, hijo, padre, madre
misallatam misachinkichik / por favor, háganme misa
mañaykuywan yuyawankichik / con oraciones recuérdense
(San Gregorio, cántico religioso para difuntos)*

Los cánticos de San Gregorio son utilizados en los rituales mortuorios y en el día de los muertos, 2 de noviembre, para renovar las relaciones con el muerto. En ocasiones, este cántico religioso ha servido como articulador de sentidos para comprender el sufrimiento del alma del desaparecido, convirtiéndose en el canto para las almas con cuerpos inciertos. Comúnmente se realiza una misa en su nombre cuando es el aniversario de su desaparición, en su cumpleaños o cuando el alma lo pide a través de los sueños. La forma de interceder del alma no solo es la vía del sueño, sino también en conversaciones con extraños que activan su recuerdo (del alma),

por presagios de animales, vegetales y por el lenguaje corporal (corazón duro, pena, sensaciones en el cuerpo).

Los rituales para el alma son aún más necesarios si no le ha dado un entierro digno porque al caminar por distintas dimensiones necesita fuerza espiritual para continuar con las revelaciones de su cuerpo; las que son utilizadas como “... informaciones, como voces que participan en la ubicación de las fosas, en la elaboración de un mapa y una geografía de la muerte” (Cecconi, 2013, p. 180). Pero para las almas aprisionadas en cuartos fríos (laboratorio), considerados como NN, expresan su padecimiento a sus familiares y, en caso de no haber, a los vecinos, conocidos y hasta sus mismos perpetradores. Fernandina Jáuregui, por ejemplo, me comentó de las constantes pesadillas que sufría Ricardo Astoray cuando su esposo estaba en laboratorio. Lo veía en un cuarto frío con la misma ropa que fue desaparecido y,

“[...] lo agarró de su mano fuerte, fuerte, me cuenta pues, y su cuerpo de Ricardo estaba enfriándose, largo rato dice lo ha agarrado, casi hasta la mitad de su cuerpo ya estaba frío. Si hubiera enfriado todo mi cuerpo hubiera muerto me ha dicho. Y de ahí nomás me he preocupado, y le he hecho llevar misa, de repente se puede volver alma mala. Le he hablado así para que perdone él también”.

En las comunidades, para referirse a las personas desaparecidas, emplean dos acepciones: *chinkaqninchikkuna* (nuestros desaparecidos), que hace referencia a su condición de muerte violenta y el cuerpo incierto; y *almanchikninkuna* (nuestras almas) se refiere a la

vida de las almas en otras dimensiones con cualidades y necesidades. En Putis, por ejemplo, Sergio Condoray comentaba sobre las quejas de las almas, en sus sueños, por haberle abandonado en otra ciudad, por hacer que sufran las almas:

“[...] me reclaman a mí, seguro porque puse interés en que se exhume. No puedo reconocer su rostro, saber quién es, a veces de espalda lo veo y se viste igual que uno de Putis pe. [...] por eso yo quería que nos entreguen todo ya, sean identificados o no, como en la primera exhumación de Putis, con código lo han enterrado. Así pueden estar junto a los otros y no como ahora, como *wakcha alma* (alma solitaria)”.

En ese marco de comprensión, los cuerpos no identificados constituyen una preocupación para los familiares y son “casos pendientes” para los forenses. En 2012, COMISEDH advertía que la gran demanda de exhumaciones desbordaba el trabajo del EFE, “los miles de muertos que aún permanecen enterrados o los restos que aún faltan por identificar, y que permanecen en los almacenes del IML [Instituto de Medicina Legal], en sus sedes de Lima y Ayacucho, desbordan el trabajo de estos funcionarios como las cajas de cartón con restos óseos sobre los anaqueles” (p. 53). En la actualidad se estima un aproximado de novecientos restos no identificados en el laboratorio del Instituto de Medicina Legal³³. Frente a esta realidad, ANFASEP y organizaciones activistas de derechos humanos en Ayacucho elaboraron una propuesta para remediar esta situación.

³³ Información proporcionada por un trabajador del EFE en marzo de 2019.

Antes de adentrarnos a la iniciativa, vale la pena aclarar que en el presente trabajo se concibe a las almas como un ser, con entidad, con vida y, por tanto, con decisiones y necesidades. En esa dirección, utilizamos el aporte de Perosino (2013) en considerar al cuerpo muerto como poseedor de agencia; dice,

[...] El cuerpo muerto tiene agencia para afectar la experiencia y es más que un conjunto pasivo de sustancia manipulable y dispuesta por la sociedad con el objetivo de obtener diversos fines ajenos al cadáver. [...] Si no es una condición necesaria la existencia de intención en el acto el cuerpo muerto podría ser agente de determinados eventos; además, se puede entender que ser agente es causar acciones o eventos, pero no necesariamente implica la realización activa de los mismos por el agente de los mismos (p. 188).

Al aplicarlo al caso ayacuchano cobra mayor fuerza puesto que no es solo la acción del familiar, sino el alma del desaparecido juega un papel muy importante anunciándose en los sueños, previniendo desgracias; y en el plano público, logrando incidencia en las políticas de gobernar el cuerpo desaparecido. Por citar el caso de ANFASEP, la experiencia de desaparición de un familiar cercano fue el elemento común que logró construir una comunidad de cuidado y defensa; ya que “el cuerpo muerto desaparecido estaría afectando de manera parcial o total la rutina de los familiares cuando estos emprenden la búsqueda activa del desaparecido y su identificación” (p. 189). Así como la materialización del desaparecido en fotografías, paisajes sonoros, paisajes sociales y sueños.

O las prácticas espaciales constantes en la búsqueda del ausente, especialmente por las mujeres, madres, hermanas o esposas, quienes incorporaron dentro de su itinerario cotidiano una nueva práctica espacial de buscar a su ser querido. Desde andanzas por huaycos, cuevas, ríos, hasta llegar a los botaderos de cadáveres (Huata-tas, Purakuti, Infiernillo), fueron cargando al espacio de emociones de dolor, coraje, impotencia, llanto. El espacio mismo se convierte en un espacio encarnado que se comprende como una experiencia vivida, sentida y trazada.

Por ello, ANFASEP, organización pionera de víctimas por la violencia política, quienes, desde 1983, han exigido al Estado peruano la verdad, justicia y reparación sobre las graves violaciones a los derechos humanos. Desde los inicios han ido denunciando diferentes casos de desapariciones forzadas, especialmente los sucesos acaecidos en el Cuartel Los Cabitos BIM n.º 51 de Ayacucho, durante 1983 a 1985, quienes realizaron ejecuciones extrajudiciales, incineración de cuerpos en La Hoyada, campo de entrenamiento militar. Rojas-Pérez (2017) denomina a esa práctica como “terror estatal”, que se caracteriza no solo por la producción de muertes masivas, sino por borrar toda evidencia de su existencia. Los cuerpos cremados en La Hoyada correspondían a campesinos sometidos a una muerte anónima, convertirlos a “víctimas sin nombre” (Rojas, p. 55). ANFASEP acompañó el proceso de exhumaciones que abarcó desde 2005 hasta 2011, a cargo del Ministerio Público y el Equipo Forense Especializado, en el que se recuperaron ciento nueve cadáveres y se identificaron catorce cuerpos hasta el presente año, los que fueron restituidos a sus familiares. El proceso

fue dificultoso porque tuvieron limitaciones, ya que los militares obstruían el avance. A pesar de ello, en el 2005 se encontraron evidencias como fosas clandestinas, restos óseos, tanque de combustible, horno donde cremaron restos y cenizas.

En estos contextos, “el objetivo principal de ANFASEP fue localizar a sus familiares desaparecidos, ya fueran vivos o muertos. Para ello, se acercaron a las diferentes dependencias oficiales a exigir la información que les era negada” (CVR, 2003: 53). La discriminación, el abandono y la indiferencia eran obstáculos en la búsqueda, ellas afianzaron sus derechos mediante actos de coraje para reclamar la justicia. Institucionalmente, en 2007 se publicó el libro *¿Hasta cuándo tu silencio?* Y en 2015 se reeditó agregando nuevos testimonios y agendas por trabajar. Da cuenta sobre la labor institucional y los logros alcanzados como: ser la organización pionera en defensa de los derechos humanos, la creación del comedor popular “Adolfo Pérez Esquivel”, que funcionó doce años (1984-1996), siendo un espacio de cuidado, socialización y soporte; en 1991 lograron adquirir un local propio; ser promotoras de la creación de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos; el arduo apoyo a la CVR; trabajos de la memoria que incluyen “El muro de la memoria” (2000), “Retablo de la memoria” (2002), el museo de la memoria “Para que no se repita” (2005), conseguir reconocimiento legal para “La Hoyada: santuario de la memoria” (2013); los reconocimientos como hacedora de la paz; acompañamientos en la entrega de restos; y la labor de juventud ANFASEP.

Ser ciudadana, para las socias de ANFASEP, es equivalente al acto de “caminar en grupo” (*huñuylla puriniku*). La forma de entenderlo está circunscrita a tres temporalidades que se entrelazan: buscando al desaparecido por los botaderos de cadáveres y puertas del cuartel; la lucha por el reconocimiento, las reparaciones y la justicia; y por la preservación de la memoria. Se muestra que lo público es la realización de la ciudadanía, la que opera fuera del hogar e ir a su encuentro. Mamá Adelina García, actual presidente, resalta la importancia de hacer gestiones e incidencia social.

“Hemos aprendido a tocar puertas de las instituciones, hablar sin miedo, a caminar gritando nuestro sufrimiento para que nos hagan caso. A veces te invitan a un evento, capacitación y tienes que caminar nomas pues [...] desde inicios hemos hecho eso, para las reuniones de ANFASEP también. Ahí nos enterábamos de cómo iban las reparaciones, las exhumaciones”.

Ahora, es importante comprender la fijación de una identidad institucionalizada teniendo en cuenta el contexto y las estrategias políticas que encierra. Atravesando campos de miedo y silencio tejieron un sentido de pertenencia con miras a conformar un “nosotras víctima”, a viva voz pronuncian “¡Hemos perdido a nuestros hijos, a nuestros esposos, somos madres!” “¡Apóyennos en nuestra lucha, no sean indiferente!”. Construyen una representación social de la experiencia vivida, socialmente elaborado y privilegian la desaparición del familiar relegando otras afectaciones. Se distinguen y marcan

distancia con “otras” organizaciones, los desplazados³⁴. Los testimonios compartidos por una mayoría se convierten en discursos hegemónicos, se imponen prácticas sociales sobre el cuerpo y las emociones. En términos de Butler (2010), se funda un “marco de reconocimiento” que pretende contener, vehicular y determinar los objetivos de la Asociación. Posibilita establecer preferencias y priorizar acciones en detrimento de otras. A ella se la imprime (emo)significaciones, una identidad cualitativa “que se forma, mantiene y manifiesta en y por los procesos de interacción y comunicación social” (Jürgen, 1987: 145). Los actores sociales se (auto)identifican en forma autónoma y abrazan la nomenclatura de “víctima” proveniente del esquema jurídico, aunque conozcan la polifonía de identidades, las zonas grisáceas, muestra de la agencia social.

Ante la gran cantidad de cuerpos no reconocidos, el pedido de ANFASEP de dar descanso a las almas en un lugar donde los familiares que no encuentran a sus desaparecidos puedan llevar flores y colocar ofrendas. La propuesta era convertir La Hoyada en un campo santo que brinde descanso a los cuerpos no identificados; además de ser un lugar de memoria sobre los desaparecidos. La idea fue madurando, con ayuda de otras instituciones, se concretó iniciar mesas de diálogo con autoridades nacionales, regionales y locales. El proceso comenzó un setiembre del 2007 y se consolidó en mes de agosto del 2014, donde las autoridades anunciaron la construcción

³⁴ Las organizaciones de desplazados centran su demanda en atender los efectos que tuvo el desplazamiento forzado (movilidad).

de ‘La Hoyada, Santuario en memoria’. Desde el Gobierno Regional de Ayacucho, los intentos por construir un lugar de memoria han sido muy vagos. Ni las políticas de reparación han sido asumidas dentro de los instrumentos de gestión como el Plan de Desarrollo Concertado y Plan Bicentenario 2024. Lo que impide la asignación de presupuesto para el expediente técnico hasta el 2021 de acuerdo con el Plan Multianual de Inversiones. Los funcionarios públicos se encuentran poco sensibilizados sobre la importancia de La Hoyada y su constante remoción. La constancia de ANFASEP ha logrado conseguir la protección y conservación de La Hoyada³⁵, la constitución de una Comisión Multisectorial Pro Construcción e Implementación del “Santuario de la Memoria”³⁶; y la inscripción en Registros públicos de una extensión de 07.054 Ha³⁷. Sin embargo, el lento proceso judicial contra los invasores obstruye la realización de medidas de independización del territorio.

Por tanto, la gobernanza territorial del Estado (funcionarios) sobre La Hoyada se caracteriza por: primero, una constante debilidad en la sostenibilidad de los acuerdos entre distintos actores; segundo, la postergación de la espacialidad de la memoria al último plano durante

³⁵ Ordenanza Regional n.º 021-2013-GRA/CR de fecha 25 de noviembre de 2013, de DECLARATORIA, como Zona de Conservación y Protección del Sector de “La Hoyada” de la Provincia de Huamanga, en una extensión de 3.6 Ha.

³⁶ Resolución Ejecutiva Regional n.º 630-2014-GRA/PRES de fecha 12 de agosto de 2014.

³⁷ Ordenanza Regional n.º 008-2015-GRA/CR, que DECLARA como zona de conservación y protección el sector de “La Hoyada”, Distrito “Andrés Avelino Cáceres”, de una extensión superficial de 07.054 hectáreas inscritas en la Partida Electrónica n.º 40038518 de los Registros Públicos.

ocho años de gestión del gobernador Wilfredo Ocorima; tercero, el lento avance en los procesos judiciales inserto en entramados de corrupción y tráfico de tierras. Y cuarto, la imposición de diseños de La Hoyada pensados en “fierro y cemento”, mas no en la conservación de “lugar/espacio como testigo”. Y los retos son grandes no sólo para Carlos Rúa, actual gobernador, sino para la pluralidad de ciudadanos, de asumirlo como un compromiso ético con miras al bicentenario de la independencia.

ANFASEP, desde el 2005, comenzó a realizar ceremonias conmemorativas de reconocimiento y dignificación a sus familiares mediante romerías, misas, velatorios, rituales en semana santa, día de los santos. Se enfrentó también a las constantes invasiones y pugnaron con los negociantes de terrenos, poniendo una cruz denominada “La cruz de La Hoyada”, en 2007, símbolo que retrata la lucha incesante que atraviesa para frenar las invasiones. Jave (2017) menciona al respecto que “la presencia de los invasores en apropiarse de un lugar sagrado destinado a albergar a las personas desaparecidas que no sean identificadas (NN) para darle una connotación distinta, responde a una racionalidad de necesidad social”. Esta organización, cohesionada por demandas de verdad, justicia y reparación, pero también por sentidos de pertenencia, sentidos identitarios que se sustentan en la cultura, el idioma quechua, y haber sido afectada.

La gobernanza territorial está mediada por la experiencia que marca sus vidas: el tener a un familiar desaparecido, la búsqueda y las prácticas conmemorativas hacen que la memoria se sedimente en el territorio. Por

ello, el clamor de conservar el escenario natural (cementeros clandestinos), las estructuras internas y externas (horno, instalaciones) para que hablen por sí solas. En tanto, se convierte en un lugar de memoria (Nora, 1989), con prácticas conmemorativas coadyuvando a la resiliencia y el cierre del ciclo de duelo. La materialización del recuerdo en el territorio se ancla en elementos significativos como el tanque de combustible, las fosas, los hornos mediados por rituales de sanación y comunicación, tales como la vela, la cruz, la coca, las flores y ofrendas alimenticias para las almas. Partiendo de la cosmovisión andina, ANFASEP pone en práctica trabajos comunales de reciprocidad como la *minka*³⁸ para la limpieza de La Hoyada, realizadas desde 2017 hasta la actualidad. Asimismo, la celebración del “aniversario de La cruz de La Hoyada” cada 16 de julio, con la colocación de chalinas, y la celebración de la misa dan cuenta que se inscribe dentro de una práctica religiosa de la fiesta de las cruces. Por último, la colocación de cruces resulta ser una forma de dar vitalidad a un espacio marcado por el horror y una forma de habitar simbólicamente generando una comunicación directa con el desaparecido.

A su vez, las almas de los desaparecidos resguardan y gobiernan el lugar de la memoria. De acuerdo con la cosmovisión andina, existe el gobierno de divinidades como los *apus* (seres de la montaña), la *pachamama* (madre tierra), las *paqchas* (cascadas), entre otras, que tienen un territorio delimitado. A su vez, ejercen poder, tienen soberanía y gobiernan entre los hombres, su territorio

³⁸ Práctica proveniente desde la época prehispánica que consiste en el trabajo colectivo por el bien común sin ningún medio de pago.

de manera relacional (Del Pino, 2017). Si en tiempos de la violencia, La Hoyada, bajo el control de los militares, se dio un proceso de normalización de los actos violentos de manera sistemáticas, ocasionando la presencia de seres mitológicos andinos caracterizados por ser portadores del mal: *Pistakos*, *nakaq* y *qarqachas* (Vergara & Ferrúa, 1989; Córdor & Pereyra, 2017). Las nuevas modificaciones de los seres imaginarios visibilizaban el profundo temor de los hombres andinos al estar en medio del conflicto armado y la concepción dicotómica del Estado: proteger a la víctima y legitimar al degollador (Degregori, 1989). En el proceso de construcción de La Hoyada muchas almas que no tienen lápidas ni cruces anunciaban a sus familiares su paradero mediante los sueños. También su condición de estar penando en este mundo, muriendo de frío o calor, y que se le celebre una misa. Con la postura de cruces en La Hoyada, las almas encontraron una morada fija convirtiéndolo en un territorio sagrado y vigilándola. Los rituales señalados líneas arriba son ‘técnicas del no-cuerpo’, en palabras de Cépeda (2019), en tanto son “formas de vivir la imposibilidad del duelo y manejar la incertidumbre que van más allá o que no requieren del mismo en su ausencia” (p. 5).

Por ello, para la población quechua, la morada del alma después de la muerte es una de las principales preocupaciones donde los familiares juegan el rol de asegurar su transición a la dimensión espiritual mediante rituales mortuorios desde el entierro, llevar el luto por un año y entregar ofrendas el día de los muertos. Todas ellas buscan evitar el sufrimiento del alma. Así, de acuerdo con la creencia cristiana, en la resurrección el

alma utilizará su cuerpo para recibir el juicio divino. De ahí reside la importancia de encontrar el cuerpo, darle un entierro y asegurar el bienestar del alma. La Hoyada, responde a ese pedido.

6. REFLEXIONES FINALES

Los ausentes están presentes penando por aquí y por allá. Los años pasan, pero sus voces silenciadas aún son transmitidas por sus familiares. Su presencia es ineludible a tal punto de haberse constituido en personas imperdibles dentro de la cotidianeidad. Miles de almas fueron el coste de la mantención del orden en el *sasachakuy tiempo* (tiempos difíciles) percibidas como vidas que no importan. Desde la visión forense, Parra y Palma (2005) señalan que “existen cientos de sitios clandestinos de entierro, que albergan a personas desaparecidas en el Perú, las cuales claman su rescate de las fronteras de la vida y la muerte. Más aún, continúan en el peligro incesante de volver a desaparecer, pero esta vez para siempre, en manos de las severas complicaciones geográficas y medioambientales que cada día destrozan sus cuerpos” (p. 14). Empero, desde la visión común de los pobladores hay cuerpos que están en el corazón de la madre tierra, que no quieren salir porque aman a su tierra y sus chacras. Como hemos demostrado a lo largo del texto, la imposición de los funcionarios y peritos sobre la concepción de la muerte como culminación de la vida permite el tratamiento de los restos como “objetos”, dando lugar a dolores crecientes en los familiares. El trabajo forense, con las limitaciones presupuestales, de personal

e infraestructura para dar respuesta a la exigencia de identificación y restitución de restos, intenta frenar el sufrimiento de los familiares. Sin embargo, en algunos casos, dichas limitaciones son sentidas por las poblaciones como una experiencia de exhumación que prolonga la fuente constante de dolor, de divisiones, de humillación y de violencia simbólica.

Hacer memoria bajo el marco judicial sitúa al individuo en la categoría construida por el Estado de “víctimas”. Suprime la autoría diversa del desaparecido y simplifica los contextos en jaque donde resulta riesgoso exigir justicia en contextos en los que el vecino es el perpetrador y es parte del poder local. Además, las estructuras de dominación masculina impiden, silencian y prohíben hacer memoria cuando el desaparecido es el esposo anterior. Ejercer poder sobre el cuerpo, emociones y la sexualidad ha sido un campo orquestado para (re)producir la imagen social de “madres corajes” mediante prácticas culturales de duelo, como llevar ropa de luto hasta que aparezca el cuerpo del desaparecido, el acto de llorar a fin de interceder en la humanidad del otro. Rehacer la vida siendo mujer con un hombre, teniendo como desaparecido al esposo, era una prohibición social porque se interpretaba como la pérdida de la condición de viuda y nuevas responsabilidades de atender al marido reciente bajo el riesgo de olvidar/silenciar al desaparecido esposo. El mandato sobre el campo de la sexualidad obraba bajo la sospecha, la ridiculización y la estigmatización de aquellas mujeres que eran consideradas como transgresoras del precepto “no traicionen la memoria del esposo desaparecido”.

En el proceso de la exhumación y análisis de restos, el tratamiento de los elementos pertenecientes a la dimensión de la muerte como ‘objetos de análisis’ ha tropezado, inclusive pisoteado, las concepciones culturales de los pobladores. Las que son procesadas como interiorización de la violencia, tanto estructural como simbólica, que opera dentro del campo de la subjetividad arraigándose a lo étnico, lo pobre y lo marginal, situando al sujeto en una zona dominado por el dolor creciente. Pero sin dejar de lado las resistencias, resiliencia y estrategias culturales. La presencia de la memoria dentro del terreno de la violencia produce impases en el abordaje tradicional de la violencia en la que se privilegiaban las magnitudes y costos. Dicho presupuesto resulta insuficiente. Pensar en violencias acumuladas que el familiar-pobre-migrante-indígena-rural-analfabeta vivenció antes, durante y después del CAI, como es el caso de las exhumaciones. Es así que difumina los estancos de la violencia y apuesta por un tratamiento procesual, dinámico y acumulativo; admite la presencia soterrada, exponencial y remanencias en las distintas temporalidades, pero que son entrelazados por la permanencia de la violencia. No solo es reconocer dicha continuidad como una persistencia de la violencia, sino que nos insta en reparar cómo en el ínterin se performa, se condensa, se acumula y se reproduce con otros matices más soterrados.

Los esfuerzos del Estado para gobernar los cuerpos de los desaparecidos en el conflicto armado interno engendran distancias emocionales, sociales y política con la población afectada. Muchas comunidades aún tienen presente en su memoria la forma deshumanizadora con

que fueron tratados los cuerpos de sus familiares desaparecidos en el tiempo de la violencia; no contentos con la muerte, mutilaron, cremaron y desaparecieron cuerpos, negando el derecho al duelo y entierro a los familiares. Este recuerdo se activa en tiempos de la exhumación al ver que los restos del familiar están siendo tratados sin respeto, encerrados por tiempos prolongados, casi como una regularidad en temporalidades distintas. Los recuerdos, olvidos y silencios del pasado reciente operan de formas muy variadas y diversas en la cotidianidad de “hacerse ancianas” (*payachana tukuchkani*), donde la sensibilidad está en la punta de las yemas del dedo y la experiencia de violencia-dolor-soledad se siente doblemente. Y sentir aquella violencia simbólica desplegada por la incapacidad del Estado refuerza las distancias emocionales, raciales y discriminatorias con larga tradición en la historia peruana.

Por otro lado, el desaparecido participa en la vida cotidiana y está presente emocionalmente en la vida de los familiares. Concebir el alma como un ser con agencia nos lleva a pensar en los diálogos con los familiares para el doble reconocimiento, centrados en el desaparecido, con fotografías y símbolos (banderola y la cruz “no matar”), se convierten en caja de resonancia para interpelar al público peruano. De esta forma, lograron reformas en las políticas de reparación en 2016: a) reconocimiento de la doble afectación, b) priorización de la reparación para adultos mayores, c) transferencia del derecho a la educación, d) ley de búsqueda de personas desaparecidas, y e) creación del Banco Nacional de Datos Genéticos. A su vez, bajo mesas de trabajo con ONG, funcionarios y

organizaciones afectadas, gestionaron políticas de reparación en el plano regional y provincial.

Cabe la urgencia que el Estado destine mayor presupuesto a las instituciones encargadas de atender las políticas de reparación, justicia y búsqueda de personas desaparecidas con la finalidad de recuperar a miles de peruanos, y de esta forma pensarnos como un país diverso que atiende las deudas de la guerra, más aún en el contexto celebratorio de los doscientos años de vida republicana. Es necesario que el trabajo forense incorpore las prácticas culturales de la región en sus intervenciones con pertinencia cultural. Además de comprender las costumbres, rituales acerca de la muerte y entender las comunidades como contextos complejos en las que existen distintas motivaciones, prohibiciones y secretos fundados que dificulten la aceptación de las exhumaciones. Y es aún más importante tener la sensibilidad de tratar al otro familiar/alma como una vida visible a fin de combatir presupuestos discriminatorios y racistas tan naturalizados en nuestros actos. Solo a través de la escucha de las percepciones sobre las exhumaciones y sus demandas podemos avanzar en dignificar a los miles de deudos producto de los años de violencia.

BIBLIOGRAFÍA

ANFASEP. (2015). *¿Hasta cuándo tu silencio? Testimonios de dolor y coraje* (2 ed.). Lima: ANFASEP - GIZ.

Ansttet, E., & Dreyfus, J.-M. (2015). Introduction: why exhume? why identify? En E. Ansttet, & J.-M. Dreyfus (eds.), *Human remains and identification. Mass violence, genocide and the 'Forensic Turn'*. Manchester: Manchester University Press.

Arendt, H. (2005). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.

Aroni, R. (2009). La memoria de Putis: de la 'piscitumba' a un campo santo. *Ideéle*(194), 43-44.

Augé, M. (1998). *Los no lugares. Espacios del anonimato, una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.

Barrantes, R., & Chacón, M. (2016). *La implementación de medidas de búsqueda de personas desaparecidas producto de un conflicto armado interno: comparación entre los casos de Perú y Guatemala a fines del siglo XX e inicios del XXI*. (Tesis de maestría) Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Barrantes, R., & Chacón, M. (2017). Las medidas de búsqueda de personas desaparecidas de Perú y Guatemala: retos para la implementación de la Ley de búsqueda de personas desaparecidas de Perú. + *Memorias. Revista académica del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social*(1), 87-109.

Butler, J. (2010). *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. Madrid: Paidós.

Butler, J. (2014). Vida precaria, vulnerabilidad y ética de cohabitación. En B. Saez (ed.), *Cuerpo, memoria y representación:*

Ariana Cavarero y Judith Butler en diálogo (págs. 47-79). España: Icaria Editorial.

CAPS, & REDINFA. (2008). *Lineamientos básicos para el acompañamiento psicosocial en procesos de investigación forense*. Lima: Centro de Atención Psicosocial, Red para la Infancia y la Familia.

Cardosa, C. R. (2017). Investigación antropológica forense y memoria en la búsqueda de personas desaparecidas en contextos de violaciones de derechos humanos en el Perú. +*Memoria(s). Revista Académica del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la inclusión Social*(1), 69-85.

Cecconi, A. (2013). Cuando las almas cuentan la guerra: sueños, apariciones y visitas de los desaparecidos en la región de Ayacucho. En P. Del Pino, & C. Yezer, ed. *Las formas del recuerdo: etnografía de la violencia política en el Perú* (págs. 153-192). Lima: IEP, IFEA.

Cepeda, M. (2019). *Muerte e incertidumbre en Ayacucho: Un estudio sobre el no-cuerpo y sus técnicas entre familiares de personas desaparecidas durante el conflicto armado interno*. (Tesis de Maestría en Antropología) Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Cobo, B. (1965). *Obras completas* (Vol. II). Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, Tomo XCII.

Comisión de Derechos Humanos (COMISEDH). (2012). *Los muertos de Ayacucho. Violencia y sitios de entierro clandestinos*. Lima: COMISEDH.

Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). (2003). *Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: CVR.

Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2003). Conclusiones generales del Informe Final de la CVR. En *Informe Final* (págs. 245-266). Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación. Tomo VIII.

Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas. (1997). *Nunca más* (sexta ed.). Buenos Aires: Eudeba.

Cóndor, N., & Pereyra, N. (2017). Curandero, qanras y condenados en el tiempo de la violencia: la representación de una desaparición en Ayacucho. + *Memorias. Revista académica del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social*(1), 41-56.

Cubas Villanueva, V. (1998). *La Cantuta: crónica de una investigación fiscal*. Lima: Palestra Ediciones. Coordinadora Nacional de Derechos Humanos.

CVR. (2004). *HATUN WILLAKUY: Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación Perú*. Lima: CVR.

De la Cadena, M. (2015). *Earth beings. Ecology of Practice across Andean Worlds*. New York: Duke University Press.

Defensoría del Pueblo. (2000). *La desaparición forzada de personas en el Perú (1980-1996)*. Lima: Defensoría del Pueblo.

Defensoría del Pueblo. (2013). *A diez años de verdad, justicia y reparación. Avances, retrocesos y desafíos de un proceso inconcluso*. Informe Defensorial n.º 162. Lima: Defensoría del Pueblo.

Degregori, C. I. (1990). *El surgimiento de Sendero Luminoso*. Lima: IEP.

Degregori, C. I., Coronel, J., Del Pino, P., & Starn, O. (1996). *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima: IEP.

Del Pino, E. (2018). *El lugar del desaparecido en los familiares y socias(os), de ANFASEP, Ayacucho*. (Tesis de maestría en Psicología Comunitaria) Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Del Pino, P. (1996). Tiempos de guerra y de dioses: ronderos, evangélicos y senderistas en el valle del río Apurímac. En C. I. Degregori (ed.), *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso* (págs. 117-188). Lima: IEP.

Del Pino, P. (2017). *En nombre del gobierno. El Perú y Uchuraccay: un siglo de política campesina*. Lima: La Siniestra Ensayos, Universidad Nacional de Juliaca.

Equipo Peruano de Antropología Forense (EPAF). (2009). *Desaparición forzada en el Perú. El aporte en la investigación Antropológica forense en la obtención de la evidencia probatoria y la construcción de un parteaguas humanitario*. Lima: EPAF, CNDDHH.

Fávori, F. E. (2018). *A questão indígena na Comissão da Verdade e Reconciliação do Peru*. (Mestrado em Filosofia) São Paulo: Universidade de São Paulo.

Favre, H. (1984). Perú: Sendero Luminoso, horizontes oscuros. *Qué hacer*, 25-34.

González, O. (2015). Testimonio y secretos de un pasado traumático: los tiempos de peligro en el arte visual de Sarhua. *ANTHOPOLOGICA* (34), 89-118.

González, O. (2011). *Unveiling Secrets of War in the Peruvian Andes*. Chicago: University of Chicago Press.

González, O. (2015). Visualización de una política de duelo excluyente: iniciativas artísticas por los desaparecidos. En L. Huber, & P. Del Pino, comps, *Políticas en justicia transicional: miradas comparativas sobre el legado de la CVR* (págs. 199-229). Lima: IEP.

Gorriti, G. (1990). *Sendero: historia de la guerra milenaria del Perú* (Vol. 1). Lima: Apoyo ediciones.

Granados, A. M. (1987). El PCP Sendero Luminoso: aproximaciones a su ideología. *Sociología y Participación*(37), 15-32.

Gutiérrez, J. (2013). Los imaginarios sociales sobre la inseguridad ciudadana en la ciudad de Ayacucho. *ALTERITAS, Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos*(n.º 2), 115-123.

Heilman, J. P. (2018). *Rebeliones inconclusas. Ayacucho antes de Sendero Luminoso*. Lima: La siniestra ensayos.

Huffschnid, A. (2015). Huesos y humanidad. Antropología forense y su poder constituyente ante la desaparición forzada. *Athena Digital*, III(15), 195-214.

Jave, I. (2017). *El santuario de la memoria La Hoyada, Ayacucho. El proceso de diálogo y negociación en la construcción de un*

espacio de memoria. Cuaderno de trabajo n.º 44, Departamento de Ciencias Sociales. Lima: PUCP.

Jave, I., Blanco, C., Button, E., Lovón, C., Mendoza, G., & Reátegui, F. (2018). *Organizaciones de víctimas y políticas de justicia*. Lima: Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Jelin, E. (2002). *Las conmemoraciones: las disputas en las fechas in-felices*. Madrid y Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Jiménez, E. (2009). *Chungui: violencia y trazos de memoria* (Segunda edición). Lima: IEP, COMISEDH, DED.

Jürgen, H. (1987). *Teoría de la acción comunicativa* (Vol. II). Madrid: Taurus.

Koc-Menard, N. (2014). Notes from the Field: Exhuming the Past After the Peruvian Internal Conflict. *International Journal of Transitional Justice*, 8, 277-288.

Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.

La Serna, M. (2008). *The Corner of the Living: Local Power Relations and Indigenous Perceptions in Ayacucho, Perú, 1940-1983*. (Tesis de doctorado en Historia) San Diego: University of California.

Lozada, B. (2006). *Cosmovisión, historia y política en los Andes*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.

Macher, S. (2014). *Mujeres quechuas: agencia en los testimonios de las audiencias públicas de la CVR*. Lima. (Tesis de Maestría en Estudios de Género): Pontificia Universidad Católica del Perú.

Marchesi, A. (2002). “¿Guerra o ‘terrorismo de Estado’? Recuerdos enfrentados sobre el pasado reciente uruguayo”. En E. Jelin, *Las conmemoraciones: las disputas en las fechas “in-felices”* (págs. 101-147). Buenos Aires: Siglo XXI.

Mejía, I. (2005). *El cuerpo post-humano en el arte y la cultura contemporánea*. México: UNAM.

Mejía, M. (2017). *El dolor del retorno: exhumación y entrega de víctimas de la violencia política en el Perú*. Lima: Apu Editorial.

Méndez, C. (2000). *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú* (2ª ed.). Lima: IEP, (Documento de Trabajo 56, Serie Historia 10).

Moller, J. (2017). *Paisajes ausentes: Memorias del pasado reciente del Perú*. Madrid: Turner.

Morin, E. (1974). *El hombre y la muerte*. Barcelona: Editorial Kairos.

Nora, P. (1989). Between Memory an History: Les lieux de Mémoire. *Representations*, 26.

Pariona, W. (2017). *Hampiq: salud y enfermedad en Ayacucho*. Lima: UNMSM, UNSCH.

Parra, R., & Palma, M. (2005). “Desde el rincón de los muertos y la memoria de sus familiares. Aportes forenses de la antropología a los derechos humanos”. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* (Ed. Electrónica)(39).

Pateman, C. (2000). El estado de bienestar patriarcal. *Contextos*, n.º 5, PUCP/DEG.

Pereyra, N., & Córdor, N. (2015). Desaparecidos en la penumbra del atardecer: disputas privadas, memoria y conflicto armado interno en San Miguel (Ayacucho). *ANTHROPOLÓGICA* (Año XXXIII, n.º 34), 63-88.

Perosino, M. C. (2013). Praxis, ética y derechos humanos en torno al cuerpo muerto. (Tesis de Doctorado en Historia) Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Pollak, M. (1989). Memoria, olvido, silencio. *Estudios Históricos*, 2(3).

Poole, D., & Rénique, G. (2018). *Perú: tiempos del miedo. Violencia, resistencia y neoliberalismo*. Lima: Punto Cardinal.

Portocarrero, G. (2012). *Profetas del odio: Raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Portugal, T. (2017). “Sembrando sobre tierra arrasada: memoria de la violencia en Putis a partir del testimonio de Gerardo Fernández”. En F. Denegri, & A. Hibbett, editoras, *Dando cuenta: estudios sobre el testimonio de la violencia política en el Perú (1980-2000)* (págs. 265-282). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Ramírez, I. (2017). “La diferencia es que ellas son desplazadas y yo soy víctima: desplazamiento interno y agenda posconflicto en el Perú”. *Papel Político*, 1(22), 127-157. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.papo22-1.ddvd>.

Ramírez, I. (2018). Recuperar la muerte. Breve estado de la cuestión sobre la búsqueda de personas desaparecidas por el conflicto armado interno en el Perú. *Revista Argumentos*, 1(12), 5-13.

Reátegui, F., Barrantes, R., & Peña, J. (2012). *Desapariciones forzadas y derechos de las víctimas: la respuesta humanitaria a las demandas de verdad, justicia y reparación*. Lima: IDEHPUCP, Fundación Konrad Adenauer.

Ricoeur, P. (2008). *Vivo hasta la muerte. Seguido de fragmentos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Robin, V. (2013). “Con San Luis nos hemos hecho respetar”. La guerra, el santo y sus milagros: hacia la construcción de una memoria heroica de la guerra en Huancapi (Ayacucho, Perú). En P. Del Pino, & C. Yezer, eds. *Las formas del recuerdo: etnografía de la violencia en el Perú* (págs. 193-234). Lima: IEP, IFEA.

Robin, V. (2016). Restoring the dignity of the war’s disappeared? Exhumations of mass graves, restorative justice and compassion policies in Perú. *Human Remains and violence: An Interdisciplinary Journal*, 2(2), 39-55.

Rojas, C. (2012). “El miedo en la ciudad de Ayacucho”. *Alteritas. Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos*, 27-47.

Rojas, J. (2015). “La Hoyada: de sitio de entierro a lugar de memoria”. En C. Desvela, *Chinkaqkuna. Los que se perdieron* (págs. 53-56). Lima: Colectivo Desvela.

Rojas-Pérez, I. (2017). *Mourning Remains. State, Atrocity, Exhumations and Governing the Disappeared in Peru's*. California: Stanford University Press.

Sandoval López, P. G. (2002). *El olvido está lleno de memoria. Juventud universitaria y violencia política en el Perú: la matanza de estudiantes de La Cantuta*. (Tesis para optar el título de Licenciado en Antropología) Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Stern, S. (2009). *Recordando el Chile de Pinochet en vísperas de Londres 1998*. (J. Garreaud, Trad.) Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.

Theidon, K. (2004). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Turner, M. (2006). *Republicanos andinos*. Lima: IEP; CBC.

Trouillot, M.-R. (1995). *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

Ugaz, P. (2015). "Putis es el Perú". En: Colectivo Desvela, *Chinkaqkuna. Los que se perdieron* (págs. 31-46). Lima: Colectivo Desvela.

Uffe, M. E. (2015). "El arte de tejer por todos y todas". En: Colectivo Desvela, *Chinkaqkuna. Los que se perdieron* (págs. 88-91). Lima: Asociación Civil Colectivo Desvela.

Urrutia, J. (1982). *Comerciantes, arrieros y viajeros huamanguinos, 1770-1870*. Tesis de Licenciatura. Ayacucho: UNSCH.

Valle Araujo, J. H. (2012). *El wakcha en el relato andino de tradición oral* (Ganador del Premio Copé de Oro de la III Bienal de Ensayo). Lima: Ediciones Copé.

Vergara, A. (2007). *Pandillas y pandilleros, juventud, violencia y cultura*. Ayacucho: MININTER-UNSCH.

Vergara, A. (2010). *La tierra que duele de Carlos Falconí. Cultura, música, identidad y violencia en Ayacucho*. Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

Vergara, A. (2013). *Etnografía de los lugares. una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad. Primera edición*. México: Ediciones Navarra.

Vergara, A. (2014). Miedos contemporáneos: imaginarios y símbolos del cuerpo vulnerable. *ALTERITAS. Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos* (n.º 3), 13-45.

Vergara, A., & Ferrúa, F. (1989). “Ayacucho: de nuevo los degolladores”. En: J. Ansión, *Pishtacos: de verdugos a sacaojos* (págs. 123-135). Lima: Tarea.



HUESOS PARLANTES, ALMAS SUFRIENTES

se imprimió en el Taller Artes y Letras S.A.S., en noviembre de 2022

Para su elaboración se utilizó papel Bond Avena 70 g
en páginas interiores y Propalcote 250 g en carátula.

Fuente tipográfica: Century Schoolbook 11 pt

PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

HUESOS PARLANTES, ALMAS SUFRIENTES

José Ramos López [2022]

EL DISCURSO DE LA PIRÁMIDE. LA OTREDAD Y LA SOLEDAD MEXICANA DE OCTAVIO PAZ A TRAVÉS DEL CINE NACIONAL (1933-1976)

Obed González [2022]

FRAGMENTOS DE UN DISCURSO URBANO PARA LATINOAMÉRICA

Pedro Conrado Sonderéguez [2019]

COLOMBIA A LA DERIVA DE LA JUSTICIA TRANSICIONAL. VERDAD, JUSTICIA Y REPARACIÓN: IMPERATIVOS DEL TRIBUNAL ESPECIAL PARA LA PAZ

Yennesit Palacios Valencia [2019]

CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. MEMORIAS DE SU CREACIÓN Y ACTUACIÓN

Manuel Ventura Robles [2017]

FUNDAMENTOS PSICOLÓGICOS Y SIMBÓLICOS PARA LA INTEGRACIÓN LATINOAMERICANA

Asier Morales Rasquin [2017]

INTEGRACIÓN LATINOAMERICANA ¿POLÍTICA O ESTRATEGIA?

Carlos Alberto Montoya [2017]

HISTORIA DE LAS MATEMÁTICAS EN COLOMBIA

Gabriel Poveda Ramos [2016]

DESARROLLO REGIONAL Y REGALÍAS

Uber Puerta López [2015]

No tomar en cuenta la concepción de la muerte en el trabajo forense puede ser interpretado como acto de violencia simbólica, discriminación y exclusión.

El libro *Huesos parlantes, almas sufrientes* intenta acercarse a los desencuentros constantes entre los funcionarios involucrados (fiscales y peritos) y los pobladores de las comunidades campesinas en el proceso de la investigación antropológica forense: investigación preliminar forense, recuperación de indicios y evidencias, y análisis *post mortem* e identificación. Desencuentros que, en vez de dignificar, re-victimizan, sitúan al sujeto en estructuras de poder arraigadas a lo racial, étnico, cuerpos inciertos pensados como 'no cuerpos' y vidas pensadas como 'no vidas'.



UNAULA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA LATINOAMERICANA

e-book

