

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ESCUELA DE POSGRADO



PUCP

**Muerte e incertidumbre en Ayacucho:
Un estudio sobre el no-cuerpo y sus técnicas entre
familiares de personas desaparecidas durante el
conflicto armado interno peruano**

TESIS PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE
MAGÍSTER EN ANTROPOLOGÍA

Autor

Mario Renato Martín Céspedes Cáceres

Asesora

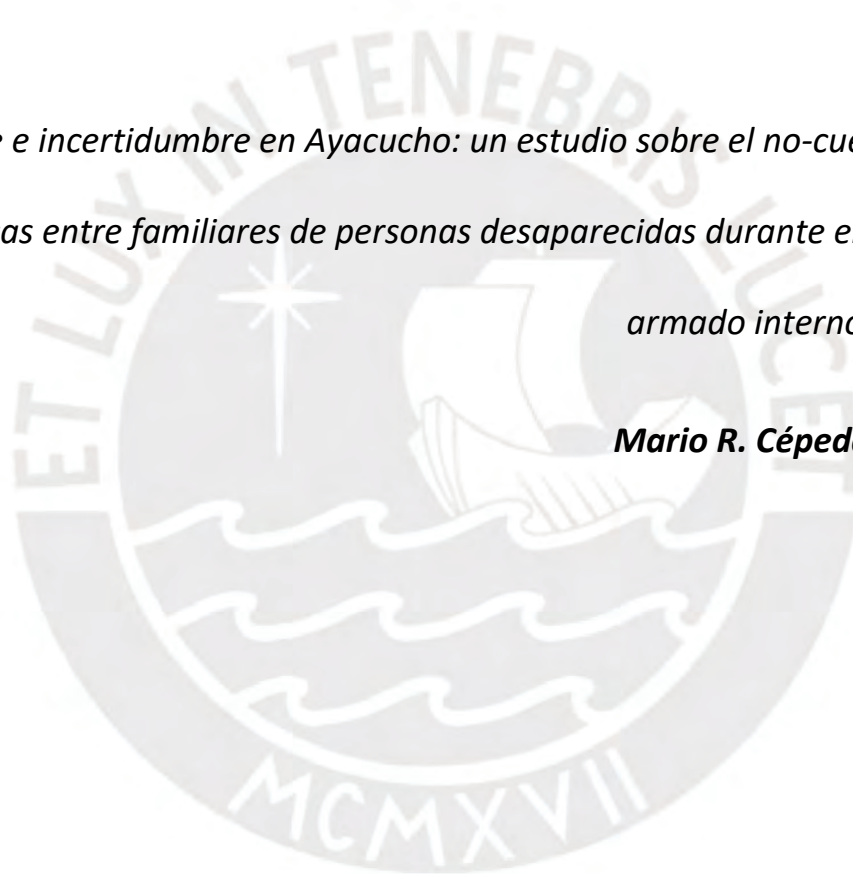
María Eugenia Ulfe Young

Abril, 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 peruano

Mario R. Cépeda Cáceres



*En memoria de aquellas ausencias
que se hacen presentes en cada una de estas escenas*



La investigación explora las formas en que los familiares de personas desaparecidas durante el conflicto armado interno peruano han seguido adelante con sus vidas luego de la experiencia violenta de la guerra. Estos familiares son todos miembros de la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú (ANFASEP). El estudio parte de una reflexión teórica sobre la desaparición forzada como objeto de estudio de la Antropología para incidir en la importancia que tiene el cuerpo en la construcción de sujetos, identidades y, en especial, del duelo como proceso ritual sobre la muerte. La investigación se inscribe dentro de las reflexiones teóricas respecto al conflicto armado interno peruano —en especial en su relación con Ayacucho como un espacio de memorialización— y de la muerte y la violencia en los Andes como procesos que permiten formas particulares de aprehender la realidad. Dentro de este marco, la investigación propone la construcción de la categoría teórica del *no-cuerpo*, la cual, ligada a la incertidumbre de la desaparición, se contrapone a la del *cuerpo*, ligado a la certeza de la muerte. Este ejercicio permite ir más allá de la caracterización que se presenta en el *Informe final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) sobre las víctimas del conflicto armado, para acercarse a un nuevo tipo de sujeto que se denomina *sujeto-víctima*. De esta manera, se comprende a las socias de ANFASEP como sujetos-víctima en la medida en que su trayectoria ha estado marcada por un proceso de autorreconocimiento que, a partir de su acción política, las llevará a la construcción de ciudadanía desde los márgenes del Estado. Finalmente, la investigación revela que los sujetos-víctima se enfrentan a la imposibilidad del duelo desplegando una serie de técnicas que les permiten dar respuesta a la incertidumbre, así como continuar con sus vidas luego de más de tres décadas de búsqueda.

Palabras clave: muerte, desaparición forzada, duelo, cuerpo, Ayacucho

ABSTRACT

This study explores the ways in which relatives of people who disappeared during the Peruvian internal armed conflict have continued their lives after the violent experience of war. These relatives all belong to the Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú (ANFASEP). The study starts with a review of forced disappearance as an anthropological object, and then it moves on to explore the importance of the body in the construction of subjects, identities, and especially grief as a ritual process on death. Framed into a theoretical reflection on the Peruvian internal armed conflict (in particular, its relationship with Ayacucho as a memorialization space), the study introduces death and violence in the Andes as processes that allow particular ways of apprehending reality. In this line, it proposes the new theoretical category *no-cuerpo*, linked to the uncertainty of disappearance, as opposed to *cuerpo*, linked to the certainty of death. Doing so allows us to move from the characterization of the armed conflict's victims introduced in the *Final Report* of the Truth and Reconciliation Commission (CVR) to a new type of subject called *sujeto-víctima*. The members of ANFASEP are construed as *sujetos-víctima*, as their trajectory has been marked by a process of self-recognition that makes it possible for them to construct their citizenship from the margins of the State through political action. Finally, the study reveals that *sujetos-víctima* endure the impossibility of mourning by deploying techniques to cope with uncertainty and to continue their lives after more than three decades of search.

Keywords: death, enforced disappearance, grief, body, Ayacucho

Índice

GLOSARIO	i
AGRADECIMIENTOS	ii
PREFACIO	iv
PARTE I: ESCENAS ANTES DE LA DESAPARICIÓN	1
CAPÍTULO I: FAMILIARES, DUELO E INCERTIDUMBRE O CÓMO INTRODUCIRNOS AL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN	3
1.1. <i>¿A qué se enfrenta la investigación?</i>	4
1.2. <i>¿Por qué la desaparición es objeto de la Antropología?</i>	10
1.3. <i>El sentido de este trabajo etnográfico</i>	18
1.3.1. Dos campos, una misma investigación.....	20
1.3.2. ¿Por qué esta investigación es cómo es?.....	27
CAPÍTULO II: ENFOQUE TEÓRICO O CÓMO PENSAR EN EL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN	36
2.1. <i>Estado de la cuestión</i>	37
2.2. <i>Marco teórico</i>	54
PARTE II: ESCENAS DESPUÉS DE LA DESAPARICIÓN	65
CAPÍTULO III: APUNTES DESDE EL CAMPO O CÓMO SE APREHENDE LA MUERTE Y DESAPARICIÓN	67
3.1. <i>¿Cómo son las socias de ANFASEP? Apuntes sobre los sujetos-víctima</i>	70
3.1.1. Culturalmente e institucionalmente situadas	76
3.1.2. Vinculadas a discursos y prácticas de derechos humanos	81
3.1.3. Transitan de lo individual a lo colectivo y viceversa	86
3.2. <i>La exigencia de reconocimiento: apuntes sobre ciudadanía a partir de la violencia</i> ..	89
3.3. <i>¿Cómo comprenden la violencia? Más apuntes sobre lo individual y lo colectivo</i>	96
3.3.1. Muerte y desaparición	98
3.3.2. Identidad: ¿madres-víctimas o madres y víctimas?	106
3.3.3. Cuerpo y duelo	124
3.3.4. Verdad y justicia	127
CAPÍTULO IV: LAS TÉCNICAS DEL NO-CUERPO O CÓMO SE BUSCA HACER —PERO NO ES— EL DUELO	137
4.1. <i>Lo colectivo</i>	144
4.1.1. La asociación	145
4.1.2. La compulsión por la búsqueda.....	150
4.1.3. Las romerías o visitas a sitios de entierros masivos.....	154
4.2. <i>Lo individual</i>	163
4.2.1. La práctica religiosa: las misas.....	165

4.2.2.	La Ofrenda	169
4.2.3.	Los sueños	174
EPÍLOGO.....		182
BIBLIOGRAFÍA: TEXTOS CONSULTADOS O LO QUE SE DEBE LEER PARA COMPRENDER LA INCERTIDUMBRE		187
ANEXO: METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN O CÓMO CONOCER LA INCERTIDUMBRE		198
1.1.	<i>Enfoque metodológico</i>	<i>199</i>
1.2.	<i>Enfoque operativo de la investigación</i>	<i>203</i>
1.3.	<i>Sobre los informantes.....</i>	<i>204</i>
1.4.	<i>Enfoque para la recolección de datos</i>	<i>208</i>



GLOSARIO

ANFADET	Asociación Nacional de Familiares de Desaparecidos, Ejecutados Extrajudicialmente y Torturados
ANFASEP	Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú
APRODEH	Asociación Pro Derechos Humanos
CICR	Comité Internacional de la Cruz Roja
CONAVIP	Coordinadora Nacional de Organizaciones de Afectados por la Violencia Política
Corte IDH	Corte Interamericana de Derechos Humanos
CVR	Comisión de la Verdad y Reconciliación
EPAF	Equipo Peruano de Antropología Forense
IDEHPUCP	Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú
ONU	Organización de las Naciones Unidas
PCP-SL	Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso
PUCP	Pontificia Universidad Católica del Perú
SIDH	Sistema Interamericano de Derechos Humanos

AGRADECIMIENTOS

Explorar las escenas que aquí se presentan fue un trabajo arduo que no solo demandó esfuerzo personal, sino también el invaluable apoyo de muchas personas que me permitieron encontrar algún sentido en mi propia incertidumbre sobre la desaparición. Por ello, les doy las gracias. En primer lugar, a María Eugenia Ulfe, Makena, amiga y maestra desde mis primeros años de la aventura antropológica —dos veces asesora, como jugando con vicuñas neoliberales y globalizadas—, quien, entre muchos libros, historias e inigualables risas, me ha enseñado a ser el antropólogo que hoy soy. También a mis amigos de Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú (IDEHPUCP) —mi querido IDEHPUCP que me ofreció el tiempo, espacio y conocimiento para pensar, diseñar y desarrollar esta investigación—, en especial, la comprensión y apoyo (en permisos y charlas) de Iris Jave —de quien aprendí, entre muchas otras cosas, cómo es trabajar mientras se escribe una tesis— y Félix Reátegui —el Maestro Félix, amigo y guía desde el primer invierno frío en Nueva York, sin cuyas siempre iluminadas palabras (¡y esquemas!) mis apuntes y notas jamás habrían cobrado sentido frente a mis ojos—. Tampoco puedo dejar de mencionar a mis nuevos amigos del Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas de la Pontificia Universidad Católica del Perú (CISEPA), que me vieron y animaron en las últimas jornadas de estas escenas; cuyas canciones, risas —¡y gritos! — me dieron un respiro en los largos días de escritura; en especial a Carmen Ilizarbe y Alvaro Castro, sin cuyas incesantes preguntas sobre mis avances, este texto seguiría en eterno proceso. También, a Mercedes Figueroa, Cobrilla, que de colega se convirtió en amiga —y compañera de largas jornadas de corrección— y cuyo trabajo con familiares de personas desaparecidas en Lima me hizo pensar en lo distinto que es Ayacucho; Meche, que esperó más que yo para ver esta tesis terminada. A los amigos de Huamanga, sin cuya ayuda jamás podría haber comenzado; quiero reconocer, valorar y agradecer el apoyo desinteresado de Anival Cayo y José Carlos Ramos. También a otro amigo de espíritu huamanguino —y ahora internacional— que sin quererlo me inició en el trabajo de

*pensar en y sobre la tragedia de las personas desaparecidas: Rafael Barrantes, tremendo consejero en el proceso de diseño de esta investigación. Cómo olvidar a los amigos que me vieron comenzar a escribir y con los que pude compartir por primera vez la experiencia de presentar estas escenas en mayo del 2017: Diego Uchuypoma y Julieta Chaparro —ambos, que a la distancia me acompañaron y animaron en esta extraña vida de ser un estudiante de posgrado—. A Paola, mi hermana, que noche tras noche recibió correos con avances y contó las palabras a medida que estas escenas crecían; que noche tras noche me alentó a no rendirme y me enseñó la locura que es ser un estudiante que persigue —y consigue— sus sueños; que me enseñó que la academia existe y que la universidad era el mundo al que yo pertenezco; que de hermana y guía es de las mejores cosas que la vida me han dado. A Olga, Mario, Fiorella, Miguel, Daniela, Alonso y Gabriel que jamás pierden la fe en mí, incluso cuando yo la he perdido; gracias por estar siempre ahí. Y ni qué decir de mis otras hermanas que por largo tiempo me escucharon y alentaron para que yo pueda acabar con la investigación antes de que ella acabe conmigo: María Alejandra Carrillo, Giancarlo Mori y Ximena Flores —quien a montañas y una jungla de distancia jamás dejó de preguntarme sobre cómo iba este reto de escribir y que, además, con infinita valentía y paciencia ya lleva dos tesis mías en su haber—. También, por supuesto, a Karen Bertola y Vanessa Cuentas, quienes desde el séptimo piso me ayudaron en los momentos claves en los que me tocó llevar estas escenas al papel. **Por último, pero más importante, a cada una de las socias de ANFASEP que me permitieron conocerlas y saber sobre sus historias, y que dedicaron su tiempo para que yo entienda quiénes son. Estas escenas son solo un intento —nunca completo— por comprender sus vidas y sus experiencias amargas, pero también sus luchas, logros y esperanzas en que el Perú puede ser un país más justo y verdadero.***

Narrando escenas de la desaparición

La desaparición construye una historia a lo largo del tiempo que narra la violencia que atravesó las vidas de miles de personas; las ganas de seguir adelante de los que quedaron en vida; el amor incansable de aquellos que buscaron por décadas y de los que siguen buscando; las formas como los peruanos y peruanas nos aniquilamos, y en las que tratamos de perdonar —si es que podemos hacerlo— y seguir adelante. Como un drama del teatro, la desaparición —y esta investigación— se compone de una sucesión de escenas que van marcando la vida de los actores. Mi objetivo en este texto no es contar una historia particular de alguno de estos actores; mi objetivo es conocer la forma como se ha configurado esta pieza teatral, cómo pensar la desaparición incluso antes de que esta ocurra y las formas como se responde a la misma luego de acontecida. Este texto cuenta una versión de este drama; recoge reflexiones, relatos y enseñanzas para darle sentido a la violencia y a la manera como los sujetos responden a ella cuando todo parece perdido.

Adoptando el enfoque de la *performance*, mi trabajo está planteado en y desde la acción de los propios sujetos. De esta manera, el mundo se despliega es una construcción permanente y sucesiva que ocurre desde los propios actores en tanto individualidades y colectividades. En otras palabras, parto de comprender la acción de las personas como constituyente de la realidad. Tomando esta acción con compacidad creadora, este trabajo se aproxima a los sujetos en el campo para reconocerlos, observarlos, cuestionarlos y comprenderlos; los fenómenos sociales son, así, una cadena de actos sucesivos cargados de significación que crean y modifican el mundo donde ocurren. Me interesa comprender estos actos, retratarlos y representarlos en este texto. Por todo esto, esta tesis está planteada como una pieza de teatro; como una narración en acciones y diálogos que se presentan frente a los ojos del observador y cuentan una historia compleja. La interpretación del público, mi interpretación, construye, a su vez,

propuestas de escenas sobre las experiencias de los actores que leeremos a continuación. En suma, así como una obra nos conmueve e interpela, las acciones retratadas en estas escenas construirán una narración desde mi propia posicionalidad en esta realidad en constante elaboración y, por lo mismo, estas escenas tienen tanto de las experiencias de los sujetos como de mi propia sensibilidad en el campo.

De esta manera, concuerdo con Veena Das (2008) cuando afirma que incluso en las acciones violentas los sujetos vulnerados son capaces de responder y crear nuevas realidades que modifican el pasado para conseguir resultados en el presente (76-81). Junto al lector, veremos que las socias de la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú (ANFASEP) se transforman a partir de su comprensión de la experiencia violenta; en las escenas posteriores a la desaparición, estas se convertirán en sujetos políticos a partir de su propia acción. Das afirma que “[e]l lenguaje funciona más para *producir* una realidad particular que para *representarla*” (pg. 77), es decir, la enunciación del pasado en el presente crea al mundo y sus sujetos y, por lo tanto, “[l]a construcción de la memoria se encuentra aquí fuertemente atada a la construcción de una identidad concreta” (Ídem). Las socias de ANFASEP se irán convirtiendo frente a nosotros a través de estas escenas en sujetos de derechos, en ciudadanas desde su propio dolor.

A lo largo de la extensa narración sobre la desaparición, me interesa que el lector me acompañe a pensar dos escenas particulares del drama que implica la ausencia de 20 mil peruanos y peruanas. En primer lugar, revisaremos cómo pensar la desaparición, cómo comprender la magnitud de la experiencia violenta y las herramientas que la Antropología ofrece para dar sentido teórico a la misma. Las escenas iniciales de esta obra serán, entonces, aquellas que permitan pensar la desaparición como un problema etnográfico; una propuesta para entender lo que ocurrió en los Andes y que puede servir de marco introductorio para otros dramas similares. En segundo lugar, revisaremos las formas como las socias de ANFASEP han respondido

al drama particular que les tocó vivir; una propuesta desde el campo sobre lo que viene después de la experiencia violenta, de las respuestas de los que quedan para buscar y sobrevivir. Un estudio de caso que permite dar luces sobre el impacto de la desaparición en el entramado simbólico que compone la sociedad.

Dos juegos de escenas componen una narración parcial sobre la desaparición. Mi objetivo con este texto no es presentarle al lector el drama completo (este es muy extenso, complejo y doloroso para una sola investigación y para una sola persona). Mi objetivo es poder demostrar que pensar la desaparición forzada, la muerte y la incertidumbre requiere de una aproximación que vaya más allá de las explicaciones clásicas dadas por la Psicología. En otras palabras, partiendo de la experiencia de los sujetos, esta aproximación debe dar formas a procesos individuales y colectivos que transforman la realidad en la infinita capacidad de las personas por seguir adelante incluso cuando su propia agencia es negada. Esta es, pues, una investigación antropológica que recoge el punto de vista de los propios sujetos y propone una interpretación propia sobre los mismos tratando de confluir distintas tradiciones personales y académicas.

En el proceso, espero que el lector comprenda que la experiencia violenta de la desaparición altera por siempre el mundo de los que quedan en vida e imposibilita que vivan su duelo, pero, también, les permite vivir nuevas experiencias, construir nuevos discursos y convertirse en nuevos sujetos. En su intento por acabar con las personas, la desaparición produce nuevos ciudadanos capaces de interpelarnos y convertir al Perú en uno en el que verdaderamente cada uno de nuestras personas desaparecida nos pese.

Tiempo después, pude descubrir, y espero que el lector también lo haga, que las socias de ANFASEP son la prueba viviente de que todo intento por callar las voces de los más vulnerables es siempre una oportunidad para que ellos callen a los que los vulneran y se conviertan en dueños de su destino y del nuestro. No esperemos a que estas escenas se repitan nuevamente en el país; aprendamos las lecciones del pasado y permitamos que aquellos que claman verdad

y justicia puedan conseguirla. Nunca más esperemos que 20 mil peruanos y peruanas ya no estén entre nosotros para reconocer que todos somos iguales y que merecemos ser parte de este siempre difícil proyecto que llamamos *Perú*.



PARTE I: **ESCENAS**
ANTES DE LA
DESAPARICIÓN

¿Por qué los cuerpos de los muertos nos llaman y nos duelen?

People make war to achieve certain ends, aka what is desired or hoped for, and when war ends, when it is over, they continue to struggle, if by other means. Through these experiences, they assume different identifications. In other words, if people make war, war also makes people. Such assumed identities —which can look two-faced or false— destabilize assumptions, what we think we know.

Diane M. Nelson. *Reckoning. The Ends of War in Guatemala*

¿Qué es el duelo?

Grief is that human emotion which expresses death's rupturing of relationships. But, as a form of self-reflection, it also reflects the depth of human life itself: life, not as some abstract idea, but as the very physical experience of ourselves and of those with whom we live and work.

Douglas J. Davies. *Death, ritual and belief. The rhetoric of funerary rites*

¿Y por qué debemos seguir recordando?

While “official” histories may be used to justify and maintain military regimes or authoritarian tendencies of civilian governments, history can also become a tool for the empowerment of the hitherto powerless.

Victoria Sanford. *Buried Secrets. Truth and Human Rights in Guatemala*

CAPÍTULO I: **FAMILIARES, DUELO E**

INCERTIDUMBRE O CÓMO

INTRODUCIRNOS AL

PROBLEMA DE

INVESTIGACIÓN

1.1. ¿A qué se enfrenta la investigación?

Esta investigación explora las formas como los familiares de personas desaparecidas en Ayacucho durante el conflicto armado interno y que pertenecen a la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú (ANFASEP) han atravesado procesos de duelo y las técnicas que han puesto en práctica para afrontar la desaparición ante la ausencia del cuerpo. Busca analizar cómo, a partir de patrones culturales particulares, los familiares de personas desaparecidas sobrellevan la muerte. Esta investigación trae la experiencia de la resiliencia al ámbito cultural desde un enfoque y método etnográfico; en ese sentido, reflexiona desde la Antropología sobre las formas de resiliencia y cómo estas se encuentran culturalmente marcadas; por lo tanto, plantea pensar en cómo actúan los familiares en su propio contexto social y cultural. En este caso, me interesa explorar la realidad sobre la realidad sobre la violencia, cómo los familiares la procesan socialmente, y buscan respuestas. El duelo tradicionalmente gira en torno a la ritualización del cuerpo, es decir, el proceso por el cual se vela, se entierra y se visita el cuerpo de la persona fallecida es una forma de esta. Por lo tanto, la investigación pretende evidenciar que el duelo, tal como suele ser comprendido, no se vive de una única manera y que la forma en que un sujeto se aproxima a la desaparición de su familiar está culturalmente marcada por lo que entendemos sobre la incertidumbre y la muerte. En ese sentido, el proceso de comprender la muerte de la persona, ante la ausencia del cuerpo, accionará una serie de técnicas alternativas al duelo en la medida en que el anclaje simbólico del proceso no se encuentra presente.

Parto de comprender el duelo como un mecanismo de paso que utiliza al cuerpo del fallecido como ente aglutinador de lo simbólico en el momento liminal. La desaparición forzada rompe con estos mecanismos rituales al introducir un grado de incertidumbre y produce lo que llamo *una ausencia permanente*, una liminalidad extendida. La investigación, en ese sentido, busca comprender las formas del duelo y las técnicas simbólicas y rituales frente a la desaparición (es

decir, las formas de respuesta a la ausencia permanente) y cuestionar lo que se ha entendido hasta ahora como el duelo en torno al cuerpo y la verdad sobre el mismo.

El cuerpo como fenómeno cultural, como símbolo por el cual se aprehende la realidad, es el que servirá como punto de partida para el análisis. A través de la comprensión del cuerpo y el rol que este juega en el duelo, estudio los procesos por los cuales se simboliza y se procesa la incertidumbre para emprender las técnicas de respuesta. Así, construyo la categoría *cuerpo* como un núcleo simbólico-conceptual por el cual transitan los mecanismos de duelo y las respuestas frente a la incertidumbre que trae la desaparición. En otras palabras, la desaparición produce en los familiares un panorama que cuestiona el proceso mismo de duelo y activa distintas respuestas. La relación entre los sujetos y el cuerpo o lo que llamo *no-cuerpo* (es decir, con las formas de vivir la imposibilidad del duelo y manejar de la incertidumbre que van más allá o que no requieren del mismo en su ausencia) permitirá que descubramos cómo se aprehende la desaparición y se producen las técnicas de respuesta.

El duelo y las respuestas frente al mismo (ya sea para superarlo, como para buscar alternativas al mismo) se ha estudiado desde varios ángulos en las Ciencias Sociales (Cecconi 2008, Davies 2002, García 1996, González 2015, Gordon 2008, Malinowski 1982, etc.) y la Psicología (Al-Adeeb 2016, Barios 2015, Basharat et ál. 2014, Boss 2001, Freud 2002, etc.). Por lo general, ha sido visto como un proceso social, cultural y psicológico en respuesta a la pérdida de los sujetos y la ausencia que esta significa. En ese sentido, esta investigación no se está adentrando en un campo sin explorar sino en un escenario bien construido y con cánones y debates ya existentes. La Antropología (y en especial la Antropología peruana) no ha logrado seguir el desarrollo del fenómeno de la desaparición forzada al igual que otras disciplinas con las que busca dialogar, como la Psicología. Comprender el duelo desde una óptica antropológica significa comprender la muerte como un hecho cultural, como una forma socialmente construida e interpretada que permite que los seres humanos se relacionen con su mundo y lo ordenen. Dentro de este marco,

el duelo juega un rol fundamental en el ciclo de reproducción sociocultural, un producto netamente funcional a las necesidades fisiológicas del medio, nos diría Malinowski. El duelo permite aprehender la muerte y procesarla. ¿Qué sucede cuando este proceso se rompe, cuando la cadena por la que opera la cultura pierde uno de sus eslabones? La desaparición forzada afecta directamente esta cadena dentro de la concepción andino-occidental sobre la muerte (de la cual no se ha dicho mucho), pues retira del escenario el sujeto sobre el que opera: el cuerpo fallecido. Partiendo del debate sobre el duelo y la muerte en la Psicología, tomo la desaparición como un fenómeno de *pérdida ambigua* (Boss 2001), es decir, como un proceso en el que la pérdida de un sujeto (la muerte, en este caso) no puede ser procesada por la colectividad a la que pertenecía y este hecho desestructura el orden tradicional de significados. Boss asegura que la pérdida ambigua produce una situación de desgaste físico y emocional en los sujetos que la enfrenten al prolongarse la incertidumbre por un tiempo indefinido:

Ahí vemos el absurdo de no estar seguro sobre la presencia o la ausencia de alguien. Las personas anhelan la certeza. Hasta el conocimiento cierto de la muerte es referible a la continuación de la duda [...] [L]a incertidumbre impide que las personas se adapten a la ambigüedad de su pérdida reorganizando los papeles y las normas de su relación con los seres queridos, por lo que las relaciones de pareja o familia se congelan en esa situación [la ausencia permanente] (Ibíd. 19-20).

El tema de esta investigación extrapola este planteamiento al espectro cultural para estudiar cómo la incertidumbre desgasta también los símbolos que componen la cultura y, con esto, los procesos y lazos sociales a los que se encuentran atados. En suma, la investigación parte de un fenómeno bien estudiado para adentrarse en el terreno de lo cultural con el fin de comprender un caso particular que permita dar luces del proceso social.

La violencia afecta de manera diferenciada a los sujetos, ya sea por sus características individuales (como la forma de afectación en relación con su salud física y emocional), por sus

características colectivas (como su posición en la sociedad, antes, durante y después de la violencia) o por las interpretaciones socialmente construidas sobre la misma. En ese sentido, no todos los sujetos reaccionan ni desarrollan respuestas similares. Las capacidades que cada persona tiene para afrontar lo devastador, dar respuesta a lo mismo y seguir adelante recibe el nombre de *resiliencia* (Hewitt et ál. 2016: 128). La resiliencia es la posibilidad de establecer estrategias para afrontar disrupciones extremas de la normalidad. Como concepto teórico, la resiliencia nace en los estudios de la Psicología Social y ha sido ampliamente utilizada para comprender los procesos postraumáticos luego de conflictos armados y dictaduras, por ejemplo, en los casos de Colombia (Hewitt et ál. 2016), Argentina (Valdebenito et ál. 2007), Iraq (Al-Adobe 2016), Pakistán (Basharat et ál. 2014), o Perú (Barrios 2015). De esta manera, se plantea como la capacidad que tienen las víctimas para sobreponerse a la violencia en un aparente intento por retomar sus vidas en un nuevo escenario. Asimismo, el Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR) resalta la necesidad de establecer y acompañar estrategias individuales y colectivas de resiliencia como eventos conmemorativos, redes de soporte colectivo y asociaciones como ANFASEP con el objetivo de brindar herramientas a los familiares lidiar y aprender a vivir sus vidas luego de la violencia desde un enfoque psicológico y psicosocial (2015: 24). Al traer el concepto de resiliencia al ámbito de lo cultural, se complejiza y adquiere nuevas ramificaciones. Por esta razón, propongo que es necesario repensar la resiliencia desde una óptica que permita visibilizar la agencia de los sujetos y la multiplicidad de estrategias que estos despliegan de manera individual y colectiva. En este tránsito desde la Psicología a la Antropología, la resiliencia se transforma en lo que llamaré *técnicas del no-cuerpo*.

Las técnicas del no-cuerpo permiten dar sentido a las expectativas de verdad y justicia, a la acción misma de la búsqueda, a las relaciones que se construyen al interior de la organización, etc. El inglés tiene una palabra para la acción de pensar, crear, estimular, estimar, evaluar, etc. la realidad, es decir, la acción de *calcular* una realidad específica a partir de un proceso más o menos consciente de los sujetos: *to reckon*. Este verbo, cuya traducción resulta imprecisa del

todo en español, implica la acción de determinar los hechos en base a estimaciones y, a la vez, aceptarlos como reales; *reckoning* será esta estimación, pensamiento, creación, estimulación, estimación, evaluación, etc. sobre la realidad de la pérdida. La antropóloga norteamericana Diane Nelson (2009) reconoce este proceso en la sociedad guatemalteca luego del conflicto armado y se pregunta sobre cómo los guatemaltecos pueden reconstruir su país y su mundo en un contexto en el que la violencia sigue presente y en el que los sujetos han sido transformados por la misma. En nuestro caso, las técnicas del no-cuerpo son esta acción de la que habla Nelson (*to reckon*), pero en un proceso particular de fortalecimiento de la organización, creación de identidades, innovación, ejercicio de ciudadanía y acción política.

El trabajo con los miembros de ANFASEP sirve como estudio de caso para ampliar las posibilidades de análisis de las categorías descritas desde una óptica etnográfica, de tal manera que se desarrolla una aproximación desde lo cultural a procesos sociales que han sido entendidos solo en su magnitud psicológica-emocional. En ese sentido, el tema presentado aquí intenta abrir un nuevo sendero en lo trabajado en torno a las formas en las que la desaparición forzada afecta a los sujetos y sus sociedades, un sendero etnográfico en el que sean los propios sujetos (los familiares) los que nos señalen cómo han respondido, por qué lo han hecho así y qué resta por hacer. No se trata, pues, de una investigación *sobre* ANFASEP propiamente sino *a partir de* ANFASEP. En otras palabras, la organización será la puerta de entrada hacia sus miembros, el campo de la investigación, pero no el sujeto de estudio. Esta es una decisión metodológica-operativa que marcará este trabajo y sus resultados. En suma, el caso de estudio se enfoca en las socias de ANFASEP y las estrategias frente a la incertidumbre de la desaparición que se despliegan desde su experiencia en la organización.

La pregunta central de esta investigación es la siguiente: ¿De qué forma se procesa la desaparición y muerte de una persona víctima de desaparición forzada durante el conflicto armado interno en Ayacucho por parte de sus familiares pertenecientes a la Asociación Nacional

de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú en un contexto de incertidumbre y duelo? Con el fin de responder esta pregunta, la investigación explora, primero, cómo se aprehende la incertidumbre en torno a la desaparición entre los familiares de personas desaparecidas y qué rol juega el cuerpo en el proceso; y, segundo, qué técnicas se ponen en marcha entre los familiares de personas desaparecidas para procesar la incertidumbre en torno al cuerpo y la imposibilidad del duelo.

El cuerpo de los sujetos es el punto de partida para explorar el proceso que se traza desde la desaparición, el duelo y la incertidumbre, y las respuestas a la misma. El cuerpo resulta central, pues permitirá cuestionar nuestra propia concepción sobre el duelo, vincular un mismo proceso desde culturas distintas y comprender cómo la desaparición de los sujetos (es decir, la anulación de los cuerpos como materialidades) afecta los procesos ritualmente contruidos del duelo al introducir una alta carga de incertidumbre. El cuerpo y lo que llamo *no-cuerpo* serán las categorías de análisis teórico sobre las prácticas culturales a las que nos aproximamos. El no-cuerpo es el proceso en el que el descarte de la materialidad del cuerpo no implica el descarte de la persona para sus familiares, por lo que activará una serie de respuestas y mecanismos que actuarán frente a la incertidumbre de la ausencia física bajo los patrones de las relaciones sociales. La investigación, pues, se inscribe en una más larga tradición antropológica en la que se distingue entre el sujeto y la persona (Mauss 1873). Por lo tanto, propongo que el no-cuerpo genera un nuevo proceso para los familiares que no pueden activar el duelo de forma normalizada y, en ese sentido, se producen técnicas de respuesta a las que se aproximará la investigación. Junto al lector, se explorarán diversas maneras como se manifiestan estas formas en Ayacucho (que pueden ir desde la continuación de la búsqueda por la restitución del cuerpo hasta la acción política y la relación con el Estado), todas ellas enmarcadas en las necesidades que la desaparición genera en los familiares, desde la búsqueda por verdad y justicia (en las distintas maneras en la que esta puede ser entendida) hasta el ejercicio pleno de la ciudadanía y la restitución de derechos, pasando por el olvido y el silencio, o la necesidad constante de

recordarlo (CICR 2014: 31-68). Veremos que estas formas de respuesta no buscan remplazar al cuerpo como núcleo simbólico del proceso del duelo, sino generar alternativas distintas de respuesta frente a la muerte ante la incertidumbre por la desaparición.

1.2. ¿Por qué la desaparición es objeto de la Antropología?

El duelo en muchas sociedades se constituye como un rito de paso que permite procesar el vacío dejado por la persona y, a su vez, es una ventana para que los sujetos y la comunidad asuman sus funciones y puedan seguir adelante (Malinowski 1982: 60). Es un proceso de continuidad individual y social. No obstante, ante hechos extremos como la violencia y la desaparición, los procesos rituales y simbólicos por los que se procesa la pérdida en el duelo se rompen al introducirse una alta carga de incertidumbre, tanto por el propio paradero de la persona como por los mecanismos que deben procesar la pérdida. La desaparición daña el tejido social y, por ello, es un hecho que debe ser comprendido desde una perspectiva multifocal (Reátegui et ál. 2012). Hablar de las personas desaparecidas implica cierto grado de indeterminación en cuanto a cifras que permitan calcular la magnitud de la catástrofe, pues es imposible conocer el número exacto así como la ubicación de cada una de las víctimas; no obstante, esta barrera de orden cuantitativo no imposibilita el abordaje ni análisis del problema desde una metodología cualitativa que permita profundizar en la magnitud de la violencia así como en las consecuencias que la misma puede tener hasta el presente (Ibíd. 37).

La Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) pudo recoger la identidad (con nombres y apellidos) de 22 507 personas muertas y desaparecidas en los veinte años del conflicto y un total de 4644 sitios de entierro clandestino a nivel nacional. Por su parte, para el 2002, la Defensoría del Pueblo había recogido 6 303 casos (2002: 261). Este número ha ido creciendo a lo largo de los último doce años de culminado el mandato de la CVR. Para el 2012, la base de datos del Instituto de Medicina Legal reportaba ya 16 731 personas desaparecidas en todo el país (Ministerio de Relaciones Exteriores 2012), con un poco más de 2000 cuerpos recuperados, de

los cuales aproximadamente 1000 habían sido identificados y cerca de 920 restituidos. Finalmente, en el 2018, la Dirección General de Búsqueda de Personas Desaparecidas del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos¹ dio a conocer que el listado Base del Registro Nacional de Personas Desaparecidas y Sitios de Entierro asciende a 20 320 peruanos y peruanas desaparecidas (Ministerio de Justicia y Derechos Humanos 2018). En ese sentido, estamos ante un problema de magnitudes extremas en el país y que recientemente ha cobrado nueva relevancia en la discusión pública.

Reátegui et ál. (2012) refieren lo siguiente:

Podemos calificar esta situación como una catástrofe humanitaria. Hay quienes señalan que el concepto de catástrofe humanitaria es en sí mismo contradictoria; pues, según la Real Academia Española, la catástrofe significa “suceso infausto que altera gravemente el orden regular de las cosas” y humanitario es aquellos “que mira o se refiere al bien del género humano”. La contradicción radicaría en que al emplear la expresión catástrofe humanitaria estaríamos diciendo que un suceso infausto ha producido el bien al género humano, Pero hay otra acepción de humanitario que es la que nos interesa aquí: “que tiene como finalidad aliviar los efectos que causan la guerra u otras calamidades en las personas que las padece”. Podríamos hablar entonces de acción humanitaria. Aquí vamos a entender por catástrofe humanitaria un suceso infausto que requiere de acción humanitaria. (pg. 39).

¹ Esta dirección general “es el órgano de línea encargado de diseñar, implementar y ejecutar el Plan Nacional de Búsqueda de Personas Desaparecidas, articulando y disponiendo las medidas relativas a la búsqueda, recuperación, análisis, identificación y restitución de los restos humanos; así como administrar el Registro Nacional de Personas Desaparecidas y de Sitios de Entierro”, a su vez, se componen de dos direcciones: la Dirección de Registro e Investigación Forense y la Dirección de Atención y Acompañamiento (Ministerio de Justicia y Derechos Humanos del Perú s/d).

En ese sentido, nos encontramos ante una tragedia que tiene amplias repercusiones en la sociedad peruana. Asimismo, para cada una de las personas o familiares afectados, esta tragedia tiene un impacto diferenciado y único en el que convergen múltiples factores culturales y sociales y que los exponen a distintos grados de vulnerabilidad. La forma como se conceptualiza la desaparición y la muerte son distintas dependiendo de los marcos culturales en los que los sujetos se encuentran.

A la fecha, el Estado ha venido avanzando en la búsqueda de las personas desaparecidas a través del Ministerio Público y el Poder Judicial en sus distintos niveles de coordinación, muchas veces con el apoyo de organizaciones de la sociedad civil y, recientemente, bajo la tutela del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. Esta respuesta ha sido lenta y limitada, lo que ha llevado a situaciones en las que se revictimiza a los familiares, así como problemas e incertidumbres difíciles de superar ante lo entrampado que resulta el sistema de justicia en el Perú. Frente a este escenario, el jueves 26 de mayo del 2016:

El pleno Congreso de la República aprobó con sesenta y ocho votos a favor, cero en contra y cuatro abstenciones, la Ley de búsqueda de personas desaparecidas durante el periodo de violencia 1980 – 2000 [Ley N. 30470] que había sido promovida desde el año pasado por un colectivo de instituciones de la sociedad civil, organizaciones internacionales como el Comité Internacional de la Cruz Roja, y apoyada por la Defensoría del Pueblo. La decisión tomada en el congreso —exonerada de dictamen preliminar en la Comisión de Justicia y Derechos Humanos por acuerdo de la Junta de Portavoces— significa un cambio trascendental en el enfoque con el que ha venido trabajando el Estado en las últimas décadas. (Céspedes y Gómez 2016).

Así, vemos que se ha generado una serie de expectativas de los familiares que esperan algún tipo de respuesta por parte de las autoridades, la cual, por un lado, toma años en llegar, quebrando el proceso de reparación simbólico, y, por otro, no responde a las demandas y necesidades de los propios familiares a partir de supuestos y patrones culturales distintos (CICR:

2014). A este panorama debemos sumarle el impacto psicológico causados por la violencia, la pérdida de la estructura familiar y el proceso trunco del duelo (con la carga social y cultural que este implica como ritual de paso que busca curar las heridas y vacíos dejado por la persona que no está más). La imposibilidad de llevar adelante el duelo niega los mecanismos de reproducción social y produce distintos niveles de afectación psicológica, social y cultural en los sujetos (Ídem). Estas afectaciones deben ser entendidas como categorías más amplias que la de la Psicología clínica tradicional. La desaparición es en un fenómeno de ramificaciones amplias que debe ser comprendido desde distintas disciplinas.

El camino por el cual un familiar llegaba a la restitución del cuerpo implicaba una serie de pasos que demandan tiempo, esfuerzo y dinero, lo que produce una carga simbólica para las familias, testigos y demás involucrados el proceso penal. Es recién con la Ley N. 30470 que se ha decidido implementar en el Perú el enfoque humanitario, el cual que apunta a la búsqueda de las personas desaparecidas y la satisfacción de las necesidades de sus familiares más allá de procesos judiciales. Resta aún mucho por avanzar en esta línea, en especial, en aspectos relacionados con las diferencias culturales entre los distintos grupos y colectividades que conforman la categoría *víctima*. Es en esta línea en la que inscribo la presente investigación, pues utiliza el enfoque etnográfico para complejizar sentidos comunes y cuestionar criterios estándares con los que se responde a los familiares de las personas desaparecidas.

En este panorama, nos encontramos con dos supuestos básicos que esta investigación busca analizar. Por un lado, los procesos duelo giran siempre en torno al tratamiento simbólico del cuerpo, razón por la cual los familiares tendrían como fin máximo la restitución del cuerpo de la persona desaparecida. Por otro lado, las formas de respuesta siempre están ligadas a la búsqueda de verdad y justicia (desde lo penal hasta la construcción de la memoria), lo cual es el interés de todos los familiares de las víctimas de desaparición. Parece que es a partir de estos dos supuestos que el Estado ha venido actuando desde el enfoque judicial-penal para dar

respuesta a las necesidades reales o imaginadas de los familiares. Propongo que esta perspectiva produce un desencuentro entre las demandas culturalmente enmarcadas, por un lado, y la acción del Estado, por otro. Por ello, es necesario comenzar a pensar las categorías de verdad y justicia de una manera mucho más amplia, más allá de lo jurídico, con el fin de encontrar mayores puntos en común con la multiplicidad de necesidades y anhelos que los familiares tienen respecto a su situación, así como las respuestas que implementan para sortearla. Esta reflexión es necesaria a fin de comprender la acción de los propios sujetos respecto a su situación.

En el detalle de las fotografías que aparecen en las siguientes dos páginas, se puede apreciar la estrategia que la Dirección General de Búsqueda de Personas Desaparecidas del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos ha diseñado y viene implementando para dar respuesta a las necesidades de los familiares de las personas desaparecidas. Se puede observar que todo el plan de acción gira en torno al cuerpo; sin embargo, apunta a la búsqueda y restitución del mismo como único mecanismo. La respuesta oficial del Estado peruano, así, se articula en torno a una única noción sobre la muerte y necesidad de restitución y no contempla otras formas en las que los familiares procesan la experiencia violenta y la pérdida.



Imagen tomada en el Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social a la exhibición Búsqueda de personas desaparecidas entre 1980 y 2000 con enfoque humanitario. Captura:

24 de marzo de 2019.



Imagen tomada en el Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social a la exhibición Búsqueda de personas desaparecidas entre 1980 y 2000 con enfoque humanitario. Captura:

24 de marzo de 2019.

Desde una lectura etnográfica del problema, el cuerpo cobra un lugar central al ser el objeto sobre el que actúa la desaparición de manera directa, destruyendo simbólicamente a los sujetos. Marcel Mauss (1973) señala que los cuerpos son herramientas que los sujetos van aprendiendo a utilizar de sociedad en sociedad; de esta manera, el cuerpo el cuerpo debe ser entendido, también, como un espacio de lo abstracto que, más allá de lo biológico, opera en los márgenes de las Ciencias Naturales, en el espacio de los fenómenos sociales. Para Mauss, las formas como nuestros cuerpos se comportan, las formas como los utilizamos y nos permiten comprender el mundo, serán *técnicas* socialmente aprendidas (Ídem). Este marco permite entender que la incertidumbre de la desaparición se manifiesta en torno a las formas como tanto el cuerpo como el no-cuerpo son procesados socialmente en la liminalidad del duelo. En otras palabras, la desaparición rompe con las técnicas del cuerpo en el procesamiento de la muerte y, por lo tanto, imposibilita llevar adelante el duelo como práctica ritual socialmente aceptada. Con esto, se debe dejar de pensar que la única forma de reparar el daño y vacío social causado por la desaparición es a través de la restitución. Es evidente que el cuerpo es esencial en muchas culturas como forma de superar el duelo; sin embargo, no constituye el único patrón o la única técnica por el cual se procesa la muerte o desaparición de una persona. Es necesario comprender distintas prácticas e imaginarios respecto a la relación con la desaparición y muerte y lo que esto representa con el fin de poner en debate la manera como se debe responder. Esto permitirá brindar luces sobre las respuestas que se perfilan en los sujetos a partir de aprehender la incertidumbre en torno al cuerpo de su familiar y las formas en las que manejan la *ausencia permanente*.

Así visto, el interés en esta investigación es, de un lado, cuestionar nuestra propia concepción sobre el duelo como una vivencia universal y, de otro lado, comprender las distintas formas en las que se reacciona frente a la incertidumbre de la desaparición y se activan respuestas ante a la imposibilidad ritual del duelo y el manejo de la incertidumbre (*reckoning*). Por esta razón, me propongo conocer, por un lado, cómo el cuerpo se vuelve un objeto cultural en ANFASEP que

materializa las prácticas en torno a la muerte y, por el otro, cómo la incertidumbre se manifiesta de formas distintas al procesar el no-cuerpo. En otras palabras, cuando alguien desaparece, el cuerpo se descarta, de modo que las técnicas del no-cuerpo cobran importancia para performar el proceso liminal que ocupa el duelo.

1.3. El sentido de este trabajo etnográfico

La metodología de la investigación es cualitativa de enfoque y método etnográfico. Asimismo, tiene un carácter exploratorio al realizar la extrapolación de categorías desarrolladas en disciplinas distintas a la Antropología. La investigación de campo se realizó entre noviembre del 2016 y agosto del 2017 en la ciudad de Huamanga (Ayacucho). El resultado del campo fue una serie de entrevistas individuales y colectivas realizadas, en su gran mayoría, en el local institucional de ANFASEP, así como páginas de apuntes de observación y un archivo visual del local y los principales espacios de memoria de la ciudad. En ese sentido, el trabajo de investigación estuvo caracterizado por cuatro jornadas a Huamanga desde Lima en momentos claves iniciándose la semana posterior a la celebración del Día de Todos los Santos/Día de Todos los Muertos en noviembre del 2016, el Día de los Derechos Humanos en diciembre del mismo año, una semana antes de la Semana Santa 2017, y la semana de la XIV conmemoración de la entrega del *Informe final* de la CVR en agosto del 2017, que coincidió con el fallecimiento de la lideresa histórica de ANFASEP, Angélica Mendoza.

Cada uno de estos momentos en el campo fueron momentos específicos que se decidieron y acordaron de manera previa en conjunto con la Junta Directiva de la organización. En ese sentido, la investigación no se desarrolló en jornadas prolongadas de tiempo en el campo que permitieran comprender dinámicas cotidianas, acompañar procesos de larga extensión, conocer y familiarizarse con el espacio físico y social, comprender la lengua, etc. Este detalle resulta fundamental para comprender las formas y alcances de la investigación.

Huamanga y ANFASEP no eran espacios extraños para mí. La ciudad me es sumamente familiar desde que era estudiante de pregrado en Antropología en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Asimismo, Ayacucho, en general, y Huamanga, en particular, han sido lugares donde he desarrollado investigaciones relacionadas a la memoria del conflicto armado interno por varios años antes de esta tesis. Por ello, aproximarme al tema no fue difícil; incluso en lo personal, se podría decir que he aprendido a generar un mecanismo de defensa que me permite pensar, oír, hablar y escribir el conflicto sin perecer en el intento. Además, Huamanga me era familiar en extremo, con un cariño particular que se tiene al lugar que te fascina y en el que descubres tu pasión etnográfica.

Esta familiaridad con el campo puede resultar, no obstante, abrumadora si es que como investigador no lograba posicionarme en una relación que permita comprender aquellos espacios y personas que conocía. Mi propio posicionamiento frente a la organización necesitó de una reflexión profunda debido a mi cercanía a muchas personas, por un lado, y la condición en la que me presentaba a los sujetos, por otra. Las socias de ANFASEP con las que trabajé tienen distintas trayectorias y experiencias individuales dentro de un contexto mayor de exclusión y discriminación y, al mismo tiempo, expectativas respecto a mi trabajo en y desde la organización. De esta manera, mi presencia en el campo no fue neutral. La forma como me construí frente y en relación a las socias de ANFASEP influyó en el trabajo realizado, así como en mi propuesta de interpretación. Las voces de las socias están presentes dentro de mi propia narración. Creo que el poder contar sus experiencias dentro de un marco ordenado en los estándares con los que la academia trabaja llevó a tener un texto como el que está aquí presente. Es esta tensión entre la representación y la autorrepresentación la que se construye desde la familiaridad.

El Museo de la Memoria y el emblemático mural de su fachada habían sido parte de mis recorridos y experiencias huamanguinas en más de una ocasión. El primer paso del trabajo

implicó ingresar en este nuevo espacio social y presentarme y presentar mi investigación y sus oscuras intenciones. Son “oscuras” porque trabajo con recuerdos y respuestas a la desaparición, pero también porque las investigaciones antropológicas suelen ser confusas y difíciles de explicar, porque trabajar con la cultura no es sencillo, sobre todo cuando esta se expresa en prácticas, imaginarios y, como veremos hacia el final de este texto, sueños. El ingreso a ANFASEP fue menos complicado de lo que imaginé. La junta directiva, su equipo técnico y las socias mostraron en todo momento interés y apertura por la investigación. El respaldo de la PUCP y de mi trabajo previo en el Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú (IDEHPUCP) fueron excelentes cartas de presentación, así como mi compromiso con ser lo más transparente posible con los resultados, no difundir identidades individualizadas y devolver mis hallazgos.

ANFASEP resultó un espacio social homogéneo y heterogéneo a la vez. Más adelante, detallo cómo se construyen y componen las identidades que surgen y viven en la organización. Por el momento, basta decir que su composición mayoritariamente femenina, quechua, de adultas y adultas mayores, hace de ANFASEP un espacio con un perfil socioeconómico y demográfico más o menos similar. Las formas en las que cada una de las socias experimentó la violencia, cómo ha procesado el conflicto, la relación que guardan con el Estado y la sociedad, el capital acumulado, así como las historias personas hacen de la organización, a su vez, un espacio diverso y rico en testimonios, historias y memorias. Es en la convivencia entre la heterogeneidad y la homogeneidad que esta investigación se desarrolla.

1.3.1. Dos campos, una misma investigación

Como ya he mencionado, el campo de la investigación se constituye en un espacio geográfico (la ciudad de Huamanga, Ayacucho) y uno social-institucional (ANFASEP). Esta doble comprensión del campo implicó pensar la investigación desde dos perspectivas operativas. Por un lado, desde un punto de vista más amplio, se trata de un campo complejo en el que los sujetos

interactúan en relaciones sociales definidas en un contexto organizacional y se trasladan entre sus puntos de orígenes y la ciudad de Huamanga. Por otro lado, desde un punto de vista más específico, como un fenómeno particular, el campo se presenta como un contexto del cual se extraen lecciones y luces para seguir profundizando en el tema.

Esta investigación no es un trabajo etnográfico sobre las desapariciones en la ciudad de Huamanga ni mucho menos una historia sobre ANFASEP. Esta investigación se desarrolla en el punto de convergencia entre Huamanga y ANFASEP, acercándose a los sujetos que se trasladan entre estos escenarios y lo conforman: las socias de la organización. Esta investigación es sobre personas que han tenido que implementar nuevas formas de aprehender la realidad, aprendiendo técnicas que buscan remplazar la acción imposibilitada. ¿Dónde? Huamanga, pero también ANFASEP. De esta manera, el campo lo entiendo como un flujo dinámico y el trabajo etnográfico como un intento por recorrerlo y representarlo ante el lector de estas líneas. Se trata de una interpretación de una interpretación a la que invito a cuestionar y proponer una nueva y propia lectura.

¿Dónde Huamanga? Huamanga es la capital de la región Ayacucho. Se ubica a más de 2700 metros sobre el nivel del mar en los Andes peruanos. Desde Lima, se puede acceder por vía terrestre luego de unas ocho horas aproximadas de viaje (a través de la Carretera Vía los Libertadores con conexión con la Carretera Panamericana Sur) o por vía aérea en menos de una hora. Históricamente, la ciudad se ha encontrado en la vía que comunica la región sur de los Andes y el Altiplano con la costa, razón por la cual fue un centro de acumulación de riquezas durante el periodo colonial y sigue siendo un importante punto de paso de vías terrestres.

Alrededor de la ciudad se encuentran las provincias de Huanta, La Mar, Vilcashuamán y Cangallo las cuales fueron, según la CVR (2003a: 98-104), las zonas donde el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL) inició la lucha armada en 1980 con una estrategia agresiva de penetración que se extendió hasta 1982 por lo menos. Ya hacia 1981 se registraría la primera

víctima fatal en la ciudad de Huamanga, un pequeño comerciante no identificado por la Comisión de la Verdad y Reconciliación (Ibíd. 99). Asimismo, a partir de 1983, son estas las provincias las primeras en militarizarse como respuesta a la violencia subversiva, constituyéndose en los peores años del conflicto armado interno en número de muertes y violaciones a los derechos humanos:

En todo caso, el ingreso de las Fuerzas Armadas a las provincias de Ayacucho, la instalación de bases contrasubversivas y la oposición que pudo entonces manifestarse, aunque inicialmente sin real respaldo, llevaron al PCP Sendero Luminoso a cambiar su relación con las comunidades e incrementaron, como consecuencia, la intolerancia y la coerción. Un círculo de violencia y de muerte empezó a cercar desde ambos bandos a las comunidades. Fue el peor momento de la guerra en las zonas rurales de Ayacucho. El PCP-SL ya no realizaba sólo asesinatos individuales en rituales de juicio popular, sino aniquilamientos colectivos, operaciones punitivas, arrasamientos (muerte, asaltos, violaciones, incendio de viviendas, robos, etc.). Estas operaciones también se realizaron contra pueblos y comunidades por la Marina de Guerra o el Ejército en las zonas bajo su control. En muchos casos, unas u otras operaciones punitivas fueron apoyadas (por los comités populares, en un caso, o por los Comités de Autodefensa, en el otro) por comunidades tradicionalmente enfrentadas con la que iba a ser castigada; con ello, resolvía viejos conflictos. Ambos buscaron apoyarse en unas comunidades para atacar a las otras; nadie ahorró vidas. En un sólo año —1984—, se produjo el 30% de las muertes de los veinte años de conflicto recogidas en los testimonios por la CVR. (Ibíd. 105).

Vemos así que son estas provincias en las que se ejecutan las acciones de violencia más cruenta durante el conflicto, llevando a que “[...] el paulatino control de las fuerzas armadas se asoció tanto al establecimiento de bases contrasubversivas como a la consolidación de los Comités de Autodefensa, que terminaron por constituirse bajo la intensa presión militar, incluso en zonas que habían sido reacias como las provincias de Vilcashuamán y Cangallo” (Ibíd. 115). Es así como la ciudad de Huamanga se constituye, rápidamente, en un espacio intermedio de refugio para

miles de personas desplazadas desde las zonas rurales frente a la violencia, razón por la cual su casco urbano sufrió una rápida expansión. Muchas de estas personas desplazadas, posteriormente, se verían forzadas a migrar hacia la costa y, en última instancia, a Lima².

En cuanto a la ciudad de Huamanga, resaltan los hechos ocurridos en el Cuartel N. 51 “Los Cabitos” y en la Unidad de Inteligencia “La Casa Rosada”. Ambos lugares se convirtieron en espacios de detención, tortura, asesinatos extrajudiciales y desaparición de más de un centenar de personas (CVR 2003d: 71). Estos espacios se vuelven centrales en la memoria sobre el conflicto en la ciudad y han pasado a significar hitos en la lucha por la verdad sobre las violaciones a los derechos humanos. Es justamente en torno a esta lucha que se forman los primeros movimientos de víctimas. Así, por ejemplo, “en 1983, una veintena de mujeres familiares de desaparecidos, hijos, esposos, padres, hermanos decidieron crear la Asociación Nacional de Familiares Detenidos, Desaparecidos en Zonas de Emergencia (ANFASEP) con sede en Ayacucho. Durante muchos años sólo estuvo integrada por mujeres en el intento de no seguir exponiendo a los varones, que en la época parecían la población más vulnerable” (CVR 2003b: 381). Sin embargo, la población femenina también sufría los ataques de la época:

Siguiendo su política de reivindicaciones públicas, el PCP-SL dejó establecido la autoría de atentados y asesinatos en Lima contra las dirigentes más conocidas. En todo el país, los testimonios y denuncias de la CVR confirman que fue el principal perpetrador de asesinatos contra dirigentes femeninas. Sin embargo, no se puede dejar de mencionar que cuando se trata de dirigentes de organizaciones de familiares de desaparecidos y de estudiantes universitarias se indican como presuntos responsables a los agentes de las Fuerzas Armadas. (Ibíd. 370).

² Para una referencia introductoria mayor sobre este proceso, consúltese: Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). Informe final. Tomo VI, Capítulo 1, acápite 1.9.1. Lima: CVR.

El *Informe final* de la CVR describe cómo confluyeron en la defensa de los derechos humanos tanto el movimiento desde las organizaciones no gubernamentales como las asociaciones de víctimas (que buscan conocer la verdad en torno a los familiares y perpetradores) formadas en Ayacucho (Ibíd. 381). Vemos, entonces, que Huamanga se convierte en un espacio estratégico no solo en el desarrollo del conflicto, sino también en la comprensión del mismo. Ahí donde antes confluía la riqueza, confluyó la violencia y la muerte y, en las últimas décadas, las luchas por la memoria (y la justicia).

¿Dónde ANFASEP? La selección de ANFASEP como el otro componente del campo fue un proceso que llevó más tiempo y reflexión. En sus inicios, la investigación estaba pensada en Huamanga y el acceso a los informantes se haría a través del muestreo por conveniencia y bola de nieve. No obstante, el tiempo planificado para toda la investigación en el lugar (a modo de “momentos”) ponía un plazo muy limitado para llevar a cabo un trabajo de campo extenso y sin un patrón definido de informantes. Como una decisión operativa y metodológica, aposté por complementar la comprensión del campo ahondando en ANFASEP como un componente esencial del mismo. Esta decisión me permitió delimitar el campo en extensión geográfica-social y temporal: el trabajo de recolección de información se realizó entre los meses de noviembre de 2016 y agosto de 2017. ANFASEP y sus miembros se constituyeron como la pieza clave para armar un rompecabezas inicial en el que la investigación se adentraría.

La Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú (ANFASEP) es, sin lugar a equivocarme, la asociación de víctimas del conflicto armado interno más importante del país. ANFASEP se forma el 2 de setiembre 1983 en la primera reunión, casi clandestina, en las instalaciones de la Municipalidad Provincial de Huamanga (Soto 2015: 27-28). Surge a partir de la iniciativa de un grupo de mujeres (muchas de ellas acompañadas por niños) que se reúnen con el objetivo de establecer una red de ayuda y soporte frente al contexto de violación sistemática y generalizada de derechos humanos del que eran víctima. Así, “[e]n

sus inicios, ANFASEP era una agrupación bastante pequeña y frecuentemente volátil, debido al miedo que las acciones de los bandos en conflicto provocaban en la mayor parte de la población” (Ibíd. 15). Ana María Tamayo (2003) agrega sobre los orígenes de ANFASEP en Huamanga que “[e]l clima de zozobra existente en aquel entonces [1983] demandó en un comienzo una operatividad semiclandestina de esta pequeña organización que inicialmente agrupó a no más de una decena de familiares afectados, mujeres todas ellas” (pg. 98); asimismo, agrega: “[s]in compartir una ideología común, **los familiares se movilaron inicialmente en forma individual y después en forma colectivas** para recuperar al familiar detenido-desaparecido” (Ídem)³. La trayectoria de ANFASEP es, de esta manera, una trayectoria de luchas y aprendizajes a partir del terror en el que se vivía durante los primeros años del conflicto armado interno.

Esta trayectoria marcará, sin dudas, las experiencias y las formas como se retratan las socias de la organización incluso treinta y cuatro años después durante mi trabajo de campo: “esta organización —creada inicialmente para tareas de asistencia social, pero que pronto extendió y multiplicó sus alcances— cumplió un papel invaluable no sólo en la defensa de las personas afectadas por la violencia, señalando los culpables de los atropellos cometidos, sino que luchó por afirmar el respeto de los derechos humanos y, en general, por promover y desarrollar una cultura de paz en nuestro país” (Lerner Febres 2015: 11). Salomón Lerner agrega:

Esas declaraciones están inevitablemente impregnadas de dolor, y ese dolor, como sabemos, es insondable e irreparable. Nada puede compensar cabalmente la pérdida de un padre, una madre, un hermano, ni los años de zozobra, ni el largo tiempo de humillación que significó, cuando no el menosprecio, la indiferencia general de la sociedad hacia quienes debían ser, más bien, acogidos y reconfortados. (Ibíd. 11).

³ El resaltado es propio; esta característica y devenir entre lo individual y lo colectivo marcará de manera profunda las técnicas del no-cuerpo como se verá en el capítulo IV de este texto.

Esta huella en la memoria de ANFASEP, que ha marcado su propio devenir, no se limita a un recuerdo y conmemoración, sino que se ha vuelto acción política que ha transformado roles de liderazgo y género.

En 1985, Adolfo Pérez Esquivel, Premio Nobel de la Paz 1980, visitó Huamanga como parte de su trabajo en la Comisión Internacional de Investigación de los Derechos Humanos en el Perú y tomó contacto con las socias de ANFASEP. El apoyo de Pérez Esquivel ha sido clave en la formación política de la organización y su establecimiento como símbolo de la lucha por los derechos humanos en Ayacucho. Las socias de ANFASEP junto al premio Nobel organizaron la primera marcha pública por las calles de Huamanga (Soto 2015: 32), presentándose fuera del anonimato y la clandestinidad de las reuniones iniciales. El impacto de la marcha y del apoyo Adolfo Pérez Esquivel en la organización fue tan grande que el pequeño comedor popular administrado por las socias para los niños huérfanos recibió su nombre y amplió su actividad en el espacio del Sindicato Único de Trabajadores de la Educación de Huamanga.

Es recién en 1991 que ANFASEP consigue su propio local en el espacio que ocupa hasta el día de hoy en la cuadra 14 de la Prolongación Libertad, Esquina del Parque de la Memoria. Como fruto de la labor del comedor en este nuevo local y conformada por adolescentes de la década de 1990, nace la Juventud ANFASEP en el 2002, organización satélite que buscaba dar continuidad a la labor realizada por las primeras socias de la década anterior (Soto 2015: 38). Esta ola de renovación en la organización se materializa en el mural pintado en el local de la organización “El muro de la memoria” y la actividad pública “El retablo de la memoria”. Estas iniciativas han dado paso al Museo de la Memoria en el segundo piso del local (Ibíd. 47-50):

ANFASEP, en reuniones de trabajo, va fortaleciendo la idea de generar un espacio de memoria, pues el lugar donde se derramó la sangre de muchos peruanos, donde hubo dolor y sufrimiento, donde yacen polvo y ceniza, debía erigirse en un lugar de memoria. Se concluyó demandar a las autoridades locales, regionales y nacionales la declaratoria

de dicho lugar como Santuario de la Memoria y su transferencia correspondiente. La idea concebida en el seno de ANFASEP es implementada a través de documentos, que son presentados a las diferentes autoridades del Gobierno Local, Regional y Nacional. Las demandas se iniciaron un 4 de diciembre de 2007, fecha en que se presentaron los primeros documentos, pero que no tuvieron eco en los sucesivos gobiernos, hasta el pasado mes de agosto del 2014, en que el Ministro de Justicia, Dr. Daniel Figallo, anunciara en ceremonia pública en la misma Hoyada la transferencia de los predios de la Hoyada al Gobierno Regional de Ayacucho con fines de construcción del Santuario en Memoria de las Víctimas de la Violencia. Se señalaba, además, que constituía un compromiso del Gobierno y del Estado la implementación de espacios de memoria en nuestro país y en especial en la Hoyada. (Ibíd. 56).

Por todo esto, ANFASEP se ha convertido en un espacio de confluencia de actores sociales y políticos, y mi campo de estudio.

1.3.2. ¿Por qué esta investigación es cómo es?

Al pensar la etnografía, Rosana Guber (2001) comenta que esta tiene tres significados o interpretaciones relacionadas. Por un lado, como **enfoque**, la etnografía apunta a “una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros (entendidos como “actores”, “agentes” o “sujetos sociales”)” (pg. 12-13). En otras palabras, la etnografía busca construir el conocimiento a partir de pensar el mundo como lo piensan los otros y, para esto, se necesita conocerlos y conocer sus interpretaciones, en el proceso que Clifford Geertz llama *doble o triple interpretación*. De esta manera, el enfoque etnográfico tiene por objetivo conocer la realidad que otros grupos humanos construyen y, por lo tanto, requiere la capacidad y la intención de pensar como el otro en un ejercicio de permanente contraste con nuestras propias categorías y sentidos comunes a partir de la descripción:

Estas ciencias [sociales] observan tres niveles de comprensión: el nivel primario o "reporte" es lo que se informa que ha ocurrido (el "qué"); la "explicación" o comprensión secundaria alude a sus causas (el "por qué"); y la "descripción" o comprensión terciaria se ocupa de lo que ocurrió para sus agentes (el "cómo es" para ellos). Un investigador social difícilmente entienda una acción sin comprender los términos en que la caracterizan sus protagonistas. En este sentido los agentes son informantes privilegiados pues sólo ellos pueden dar cuenta de lo que piensan, sienten, dicen y hacen con respecto a los eventos que los involucran. (Ídem).

Comenta Guber, la etnografía:

Como un, método abierto de investigación en terreno donde caben las encuestas, las técnicas no directivas -fundamentalmente, la observación participante y las entrevistas no dirigidas— y la residencia prolongada con los sujetos de estudio, la etnografía es el conjunto de actividades que se suele designar como "trabajo de campo", y cuyo resultado se emplea como evidencia para la descripción. Los fundamentos y características de esta flexibilidad o "apertura" radican, precisamente, en que son los actores y no el investigador, los privilegiados para expresar en palabras y en prácticas el sentido de su vida, su cotidianidad, sus hechos extraordinarios y su devenir. Este status de privilegio replantea la centralidad del investigador como sujeto asertivo de un conocimiento preexistente convirtiéndolo, más bien, en un sujeto cognoscente que deberá recorrer el arduo camino del des-conocimiento al re-conocimiento. (2001: 16).

Es decir, como **método**, la etnografía es el proceso de recolección de información caracterizado por las técnicas no directivas (que implican la interacción y la relación intersubjetiva con los sujetos) en el mismo lugar donde los sujetos se encuentran y los hechos ocurren. De esta manera, el método etnográfico implica el "estar ahí" en relación al "estar aquí" de Geertz (1989). La etnografía implica pensar en metodologías que se aproximen de manera reflexiva a los informantes en el campo y que los reconozcan como sujetos de conocimiento, implica pensar

técnicas e instrumentos flexibles en un planteamiento dinámico donde existan más preguntas que certezas o ideas de respuesta:

Este proceso tiene dos aspectos. En primer lugar, el investigador parte de una ignorancia metodológica y se aproxima a la realidad que estudia para conocerla. Esto es: el investigador construye su conocimiento a partir de una supuesta y premeditada ignorancia. Cuanto más sepa que no sabe (o cuanto más ponga en cuestión sus certezas) más dispuesto estará a aprender la realidad en términos que no sean los propios. En segundo lugar, el investigador se propone interpretar/describir una cultura para hacerla inteligible ante quienes no pertenecen a ella. Este propósito suele equipararse a la "traducción" pero, como saben los traductores, los términos de una lengua no siempre corresponden a los de otra. Hay prácticas y nociones que no tienen correlato en el sistema cultural al que pertenece el investigador. Entonces no sólo se trata de encontrar un vehículo no etnocéntrico de traducción que sirva para dar cuenta lo más genuinamente posible de una práctica o noción, sino además ser capaz de detectar y reconocer práctica o noción inesperada para el sistema de clasificación del investigador. La flexibilidad del trabajo de campo etnográfico sirve, precisamente, para advertir lo imprevisible, lo que para uno "no tiene sentido". La ambigüedad de sus propuestas metodológicas sirve para dar lugar al des-conocimiento preliminar del investigador acerca de cómo conocer a quienes, por principio (metodológico), no conoce. La historia de cómo llegó a plantearse esta "sabia ignorancia" será el objeto del primer capítulo. (Guber 2001: 16-17).

La etnografía como método pone en el centro de la construcción del conocimiento a los sujetos: al nativo, por un lado, y al etnógrafo, por el otro. Entre ambos se construye el nuevo conocimiento e interpretación etnográfica. En ese sentido, el antropólogo es su propio instrumento de recojo e interpretación que se vale de guías para poder conseguir eso que quiere saber. La intersubjetividad de los sujetos juega un rol fundamental en la etnografía, pues es en ella en la que emergen las respuestas a la ignorancia etnográfica.

Finalmente, como **texto**, la etnografía es el intento de [im]poner cierto orden a la experiencia de los otros desde la descripción del etnógrafo. En ese sentido, la etnografía es el resultado del recorrido por el conocimiento en el campo desde preguntarse cómo es el mundo para los otros; es “la descripción textual del comportamiento en una cultura particular, resultante del trabajo” (Guber 2001: 18). El texto etnográfico es un intento y propuesta de representación del mundo de los otros recogido en la interpretación y la relación desde la curiosidad y la ignorancia.

Mi investigación transcurre entre dos de estas tres manifestaciones del trabajo etnográfico: como enfoque y como método. El trabajo está planteado, sin dudas, desde un enfoque etnográfico en la medida en que se pregunta por cuáles son las respuestas y sentidos que los familiares le dan a la desaparición desde un contexto particular como es ANFASEP. Como enfoque, la investigación intenta recoger la forma en la que los sujetos miran, comprenden y realizan su mundo luego de la experiencia violenta. Este intento parte de la inquietud sobre cómo es el duelo entre ellos o si se puede o no hablar de duelo al no existir el cuerpo (y, si no se puede hablar de duelo, ¿qué hay entonces? ¿Una distorsión, una transformación, un prolongamiento?). Esta duda me empujó a conocer a las socias de ANFASEP, a compartir el espacio de su organización y a acompañarlas en las calles de Huamanga. Esta duda organizó mi investigación a partir del método etnográfico, mis preguntas personales y las de los instrumentos estuvieron orientadas a conocer para comprender y describir; cada una de las socias son sujetos de conocimiento, sus experiencias las han marcado y en la interacción con ellas hubo mucho que aprender. Las entrevistas, conversaciones informales y observación fueron las formas en las que nos relacionamos y en las que nuevas dudas embargaron el proceso de investigación.

Sin embargo, como texto, debo cuestionarme si lo que está aquí escrito y que el lector encontrará es una etnografía. Si bien he procurado ser lo más descriptivo y reflexivo posible a lo largo de todo el documento, el lector descubrirá, sin duda, que este no es un texto que narra y

detalla cada aspecto de la vida y experiencia de los sujetos. No es un documento cuyo valor se encuentra en la minuciosidad del detalle cotidiano. Este texto, y mi forma de construirlo y de redactarlo, responde más a una lógica autorreflexiva y de ensayo que a una descripción o relato netamente etnográfico. La forma de desarrollar el trabajo de campo, a lo largo de periodos distintos del tiempo, y de interpretar las experiencias amargas de las socias de ANFASEP me han llevado a producir un texto que se construye como reflexiones a partir de sus propias vidas, duelos trancos y respuestas a la experiencia violenta. Esta es mi forma muy personal de representar el campo y a los sujetos; es una propuesta de lectura a la vida de las socias de ANFASEP que busca hacer justicia a lo que compartieron conmigo. No pretendo construir un sentido único de verdad (he ahí la razón de la escritura como ensayo) sino una lectura de las memorias en disputa sobre el conflicto y las técnicas que permiten que las miembros de ANFASEP puedan seguir adelante con sus vidas.

Si bien la descripción es el insumo principal para proponer mi interpretación, el lector notará que la interpretación gana espacio a la descripción. Mi redacción y esa inclinación hacia el ensayo sobre la descripción es lo que Michael Jackson (2017: 46) llama *writing with care*. Se trata de preocuparse tanto por no revelar las identidades de los informantes como por recoger el sentido humano de su experiencia, lo emocional, lo que nos mueve y transforma. El ejercicio de *writing with care* es especialmente útil, afirma Jackson, en situaciones donde la experiencia de los sujetos ha sido ya ampliamente cubierta y ha trascendido a otros espacios como el de los medios de comunicación (Ídem). Por lo tanto, este texto es mi interpretación de sus experiencias. Son mis palabras escritas que buscan recoger lo que ellas han vivido y podido contarme. Se trata de mi producto, de mi experiencia y mi propuesta de respuesta a mi curiosidad e ignorancia etnográfica.

Resulta interesante el debate que Joanne Rappaport (2007) propone sobre la escritura etnográfica. La autora plantea un contrapunteo con el texto de James Clifford *Sobre la autoridad*

etnográfica (2001) al presentar las diversas formas en las que el trabajo antropológico construye conocimiento en colaboración con los informantes en el campo. Rappaport plantea que lo que para Clifford termina siendo una utopía es, en Latinoamérica, un proceso real y cotidiano que se plasma en diversas formas no textuales. Así, los productos distintos a la etnografía como texto tienen un impacto profundo en los sujetos con los que los antropólogos trabajamos. Este proceso es lo que ella denomina *etnografía en colaboración*. En medio de este debate, es importante preguntarse si esta vinculación con los informantes es siempre igual, si es que nuestra posicionalidad como investigadores (como miembros de la academia) no nos coloca en diversos espacios de enunciación. Si bien coincido con Rosana Guber (2004) en que el conocimiento social se construye en la relación con los sujetos en el campo, esta construcción no puede ser tomada como aséptica. Ya hacen mucho tiempo la Antropología ha reconocido que nuestra presencia en el campo no es neutral y que, por lo tanto, nuestros resultados construyen su validez en maneras distintas a las de las ciencias naturales a las que en el siglo XIX nos quisimos parecer.

Los productos etnográficos construyen representaciones y verdades en lo que James Clifford y Georges Marcus (1986) denominan *proceso retórico*. Si nuestra relación en el campo no es neutral, tampoco lo será el proceso de construcción del conocimiento. Esta dificultad aparente puede ser salvada a partir del reconocimiento del antropólogo dentro de esquemas que estructuran su presencia y relación en el campo. Sexo y género, etnicidad, clase, lengua, etc., atraviesan el quehacer etnográfico. En mi caso, el trabajo con las socias de ANFASEP parte de reconocerlas como sujetos de conocimiento, mi propia inquietud y curiosidad antropológica, y los objetivos ulteriores que esta investigación se propone para mi propio desarrollo personal. En ese sentido, mi escritura busca ser transparente en estos tres aspectos. Si bien a lo largo de los últimos años he aprendido y me he maravillado con lo que cada una de las socias de ANFASEP me ha relatado, no fue mi intención escribir junto a ellas este texto, mucho menos convertirme en su voz o siquiera pretender ser un representante autorizado de sus vidas.

Mi escritura implica un compromiso político sin dudas. Al trabajar con una población que se ha enfrentado a un sinnúmero de violencias por más de treinta años, estoy ahondando en su dolor y sus respuestas no de manera gratuita. El principio de no lastimar no solo se aplica a cada una de ellas sino también a mi como instrumento de trabajo. Lo político está igualmente implicado en la producción de un material (esta investigación) que, basado en la vida de cada una de las socias, circulará fuera de ellas en un ámbito sobre el que pocas injerencias podrán tener: la academia. Finalmente, implica un ejercicio político pues sentará “verdades” sobre la vida de otros ya que:

Aunque este estilo escritural abierto al público general es un horizonte hacia el cual deberíamos dirigir mucho más nuestros esfuerzos, es un hecho que la academia se ha consolidado como un discurso y práctica de expertos con todos los efectos de verdad que esto supone. Así, en las disputas políticas que nos convocan no se puede desconocer el lugar del discurso experto y sus articulaciones con tecnologías de gobierno específicas. Si la intencionalidad es la transformación social uno no puede “darse el lujo” de abandonarla a la derecha y a las posiciones conservadoras el terreno de los conocimientos expertos, donde se sedimentan imaginarios. La academia, por tanto, es un terreno donde se dan disputas políticas por establecer las formas adecuadas de concebir el mundo social. (Restrepo 2016: 81-82).

Esta “verdad” tiene mucho de personal. Lo personal de esta “verdad” no solo está en las historias de las socias de ANFASEP. Está también en las formas como yo represento estas historias. Mi escritura y este texto son muy personales para mí. Sin embargo, no se debe de olvidar que “lo personal es político”⁴ y, por lo tanto, hasta la escritura etnográfica más íntima implica un compromiso con los informantes.

⁴ Para una referencia más clara sobre esta frase se puede consultar el famoso ensayo de 1969 de Carol Hanisch que lleva ese nombre: http://www.diariofemenino.com.ar/documentos/lo-personal-es-politico_final.pdf

Pese a todo esto, el lector podría sentir por momentos que mi texto es de una interpretación fría y distante (“sin sentimientos”, me dijeron alguna vez). El hecho es que este texto nunca podrá tener los sentimientos de incertidumbre, miedo, desesperación, furia, etc. que cada una de las socias de ANFASEP ha experimentado. Jackson afirma que el etnógrafo podrá mostrar algo, pero, en el fondo, jamás podrá conocerlo del todo, pues es un testigo de procesos que busca conocer, pero cuya interpretación final les pertenece a otros (2017: 47). Este texto es un ejercicio de interpretación que se vale de múltiples herramientas para cumplir su objetivo. En retrospectiva, pienso este texto como una construcción en la que confluyen múltiples tipos y estilos que, lejos de restarle valor etnográfico, lo enriquecen. Clifford Geertz (1989), en *El antropólogo como autor*, reflexiona sobre la relación del texto etnográfico con otros cánones de escritura y la forma como el yo etnográfico se vale de recursos literarios para construir su presencia, marcar sus ideas y llevar al lector a sus conclusiones. Este texto es, en esa medida, una etnografía que se vale del ensayo para realizar el viaje interpretativo y describir los procesos que las socias de ANFASEP compartieron conmigo a través de sus relatos.

Mi texto es, pues, un intento por comprender, sistematizar y compartir una curiosidad académica que nace a partir de mi propia experiencia en Ayacucho sobre la vida de las socias de ANFASEP. Como suele suceder en los trabajos antropológicos, nos aproximamos a una realidad construida por el investigador sobre los sujetos, una realidad que ellos mismos no cuestionan o sobre la que no reflexionan de manera sistemática; se trata pues de una ficción académica fundamentada en la curiosidad etnográfica. Esta ficción, sin embargo, no niega ni oculta la realidad, sino que es un ejercicio de traslado de una realidad a otra, así como lo hace la literatura, el cine o las artes expresivas (Pandian y McLean 2017: 1). Las ficciones no son engaños; son formas que se le da a la realidad para poder compartirla. El texto escrito ha sido el vehículo para este proceso por lo menos desde fines del siglo XIX. Reflexionar sobre cómo se escribe y no solo sobre lo escrito permite complejizar la etnografía como producto académico y preguntarse

hasta qué punto el tránsito entre ambos mundos lo hace solo el etnógrafo o es acompañado por sus informantes y lectores.

Coincido con Pandian y McLean (2017) al afirmar que los textos antropológicos son tan participativos como lo puede ser la etnografía como método y enfoque. De esta manera, el texto tendrá, por momentos, las voces de las socias de ANFASEP; asimismo, en otros momentos describirá los intentos de comprender sus experiencias desde mi punto de vista; finalmente, propondrá una interpretación sobre la experiencia de vida de las informantes. En el proceso, reflexionaré sobre cómo son ellas, cómo han llegado a ser lo que son y qué les espera en un contexto tan particular como fueron los años 2016 y 2017 en el Perú en materia de desaparición forzada.



CAPÍTULO II: ENFOQUE TEÓRICO O

CÓMO PENSAR EN EL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

2.1. Estado de la cuestión

Muerte e incertidumbre en los Andes: una introducción a la cuestión sobre familiares de personas desaparecidas durante el conflicto armado interno en Ayacucho

Para comprender el panorama general en el que se enmarca la investigación, he decidido operar dentro de dos categorías-marco. Por un lado, la desaparición forzada requiere ser vista como un fenómeno sociocultural y no solo jurídico. Por otro, la violencia y la muerte en los Andes requieren ser vistos como fenómenos socioculturales ligados a imaginarios y prácticas rituales. En torno a la desaparición forzada, reviso el desarrollo de los principales instrumentos internacionales en la materia y la múltiple afectación a los derechos humanos que esta implica; asimismo, muestro que la desaparición forzada entendida como fenómeno jurídico no se contradice con la desaparición forzada entendida como fenómeno sociocultural una vez que se comprenden los enfoques judicial-penal y humanitario. En cuanto a la violencia y la muerte en los Andes, presento un panorama que reconstruye los cuestionamientos sobre los mecanismos sociales de control de la violencia entendida como un fenómeno liminal y la relación que esta tiene con la muerte pensada como un hecho social.

Ayacucho postconflicto. Antes de iniciar esta revisión es importante ubicarnos teóricamente en el campo. Ayacucho, en general, y Huamanga, en particular, han sido espacios de investigación tradicional de la Antropología en el Perú y de los estudios relacionados al conflicto armado interno en específico. En ese sentido, existe una larga tradición académica en la que esta etnografía se inscribe (González 2011, Milton y Ulfe 2011, Degregori 2011, Del Pino y Yerzer 2013, Huber y Del Pino 2015, Degregori et ál. 2015, Crisóstomo 2018, por mencionar algunos). Mi propósito en esta sección no es dar un recuento extenso y detallado de lo que ya se ha dicho, sino reflexionar en torno a lo que sabemos sobre la consolidación de Ayacucho como un espacio de memorialización luego del trabajo de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Es dentro de

esta nueva ola de estudios sobre la violencia en la que la desaparición forzada emerge como un fenómeno académico en el Perú.

Sin lugar a dudas, el *Informe final* de la CVR es el estudio más extenso y exhaustivo con el que se cuenta para introducirse en los veinte años de historia del conflicto armado. El informe construye un relato y una verdad sobre la violencia que resulta complicado de afrontar y procesar; y es que “[e]l resultado de investigar la verdad oficial es un asunto engorroso y complicado” afirma Priscilla Hayner (2008: 33). Y es que las comisiones de la verdad, en su labor por descubrir las atrocidades del pasado, van produciendo expectativas cada vez más grandes; tropiezan con verdades incómodas, falsas realidades y silencios dolorosos; y generan nuevos campos sobre los que el Estado y la sociedad civil avanzan (Ibíd. 34). Quiero llamar la atención sobre el tercer punto, pues la investigación sobre el pasado no solo abre las puertas para la acción del Estado en materia de justicia y reparación, o de la sociedad civil ampliando los márgenes de la ciudadanía; también crea un espacio de conocimiento para la academia. En el Perú, Ayacucho se ha convertido en el principal escenario de la violencia y los intentos por comprenderla⁵.

En esa línea, Margarita Saona comenta que “[l]a forma en que nos vinculamos a los espacios es parte de nuestra experiencia y, por lo tanto, tiene un impacto en la forma en la que recordamos” (2017: 142). El proceso por el cual Ayacucho se convierte no solo en el espacio de la guerra, sino también de la memoria en el Perú ha marcado profundamente las formas en las que pensamos la región y a sus ciudadanos. De esta manera, Ayacucho se convierte en sí mismo en un espacio de memoria y los ayacuchanos en víctimas del conflicto. Lo que sabemos de Ayacucho ahora no puede pensarse sin el conflicto armado interno. Justamente desde esta perspectiva, Ponciano Del Pino (2017) reflexiona al reconstruir la historia de la comunidad de Uchuraccay:

⁵ Al respecto, consúltese el recuento que hace Camila Malca (2015) sobre el proceso transicional peruano.

Entender la violencia en estas comunidades [pertenecientes a la provincia de Huanta] exige ir más allá de los actores armados, de Sendero luminoso, de las Fuerzas Policiales y de las Fuerzas Armadas. Actores que son responsables directos de la violencia, que operan bajo una estructura institucional y política pero cuyo accionar no era homogéneo, iba tomando forma en el camino y en la dinámica de relaciones en las que intervenían. Por eso, el interés por comprender la dinámica intracomunal, de localizar la violencia y conocer cómo se estructura en condiciones históricas concretas.

Los conflictos intracomunales tienen especial relevancia en este análisis. Debo decir que no son excepcionales ni es esta historia ni en las comunidades campesinas. Estos conflictos se extienden en un contexto histórico y político particular, sobre todo en la década de 1970, impactados por proyectos de reforma y modernización impulsados por el gobierno militar de Juan Velasco Alvarado. En este escenario, el orden social local y el sistema de autoridad tradicional se ven afectados, dando lugar a que los conflictos intracomunales se extiendan y algunos lleguen a instancias políticas y judiciales nacionales. Estos conflictos no solo fragmentaron y polarizaron las relaciones sociales, también provocaron violencia.

La violencia intracomunal, íntima, es central en la historia de la guerra, pero es silenciada de las narrativas de la violencia que se transmiten en estas comunidades. Esa es la historia que me interesa en esta parte, historias que dan forma a los silencios de la guerra, silencios entendidos como producción social. (Ibíd. 41).

De igual manera, José Luis Rénique (2015) comenta sobre Ayacucho previo al conflicto:

La peculiar realidad ayacuchana conformaba —en palabras de Carlos Iván Degregori— una suerte de Hunan andino, en alusión al papel de esa región china en el desarrollo de las visiones campesinistas de Mao Zedong. Enclavada en la sierra central del Perú, Ayacucho era un ejemplo prominente del patrón de desarrollo desigual del Perú del XX: la prosperidad exportadora le había eludido persistentemente. A su “atraso” se sumaba el carácter “indio” de su cultura para complementar su marginación; su debilitada clase

señorial había sido incapaz de reclamar las reivindicaciones residuales que a otras regionales de la sierra le habían permitido, al menos, aliviar el aislamiento, salvo por una insólita decisión que tendría consecuencias inesperadas: la reapertura de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga [UNSCH], fundada en 1677 y clausurada en 1885, finalmente reabierta en 1959. A inicios de los años 70, a contramano con la decadencia generalizada de la región, la UNSCH emergía como una “universidad de punta” que aspiraba jugar un papel dinamizador de la vida local. Como observaría Degregori, el surgimiento de una entidad educativa moderna en “la región más pobre y con una de las estructuras más arcaicas de país, produjo un verdadero terremoto social”. Por ello “su impacto global no fue sólo decisivo sino inesperado, tanto para los grupos dominantes regionales como para el Estado, aunque este tardaría mucho más en advertirlo”. Tenía 302 estudiantes la UNSCH en 1960; casi 3 000 diez años después y poco más de 6 000 en 1980. Esa emergente realidad social —con sus excepcionales conexiones con el hinterland rural ayacuchano— proporcionó el contexto para el crecimiento del senderismo; sus desconcertantes características que explican el inicial desdén con que las autoridades le vieron inicialmente. (pg. 136-137).

En la misma línea argumentan Nory Córdor y Nelson Pereyra (2014) al reconstruir la historia de Francisco Buendía, un campesino de la provincia de La Mar desaparecido en 1984. Córdor y Pereyra señalan que las disputas previas al conflicto armado y la declaratoria de emergencia se ven acentuadas durante la violencia, llevando a que los conflictos de tierra devengan en asesinatos selectivos por parte de los actores armados como forma de demostrar su efectividad y poder local. De esta manera, “la utilización de aquella máquina de violencia para solucionar y vengar los conflictos privados revela la suspensión de los códigos morales y la adopción de soluciones radicales que lindan con la desaparición o eliminación de los opositores” (Ibíd. 86).

En suma, Ayacucho era ya un espacio complejo y convulsionado antes del inicio de la lucha armada del PCP-SL. Lo que sabemos con extensa profundidad sobre las décadas de 1980 y 1990 en Ayacucho se inscribe en los procesos de los años previos y las transformaciones que la

sociedad urbana regional atravesó frente a las condiciones de las comunidades rurales. La CVR ha producido un discurso sobre el conflicto que tiene raíces en estas condiciones estructurales de la segunda mitad del siglo XX, pero cuyo foco se centra en el campo creado en el *Informe final*, lo que podría llamar *Ayacucho postconflicto*.

Este texto se inscribe en este periodo en la medida en que la desaparición forzada como acto se prolonga en el tiempo más allá del conflicto hasta la actualidad. Jeffrey Gamarra comenta sobre el escenario transicional ayacuchano que, a pesar de que se habla del final del conflicto armado en el año 2000, en Ayacucho esto no quiere decir que la violencia se haya extinguido necesariamente del todo, pues en ciertas zonas de la región la guerra continúa mientras que muchas comunidades siguen sufriendo los impactos de la violencia de las décadas pasadas (5-6). En ese sentido, el trabajo que desarrollo se inscribe en el proceso que Gamarra llama *reconciliación*: “[p]ero a menudo se olvida que verdad y reconciliación no se vinculan directamente, en tanto la primera se base en verdades fácticas contrastables con la parte de la realidad referida, la segunda se basa en verdades morales. En ese sentido, la reconciliación implica reconocer la existencia de múltiples narrativas (memorias) en torno a un suceso mientras que “la verdad” es la validación de un sola de ellas” (Ídem).

En efecto, la verdad no ha logrado remediar del todo las consecuencias de la violencia sobre la comunidad política ayacuchana. Ayacucho presenta altos niveles de desconfianza frente a las autoridades del Estado, en especial hacia la Policía Nacional y las Fuerzas Armadas. La población también muestra bajos niveles de confianza en la democracia como forma de gobierno, así como sentimientos generalizados de miedo y vulnerabilidad frente al respeto de sus derechos (Aragón 2014: 203-210). Se trata, pues, de una comunidad de ciudadanos fragmentada a pesar del esclarecimiento de la verdad.

En cuanto a la reconciliación, esta se ve representada en las distintas iniciativas de memorialización que se han desarrollado desde la sociedad civil luego del conflicto armado y la

labor de la CVR. Estas actividades han estado marcadas, aunque de manera heterogénea, por una permanente agencia de las víctimas representadas en sus organizaciones, una agencia muchas veces promovida por intervenciones foráneas a la región frente a la debilidad institucional del Estado. Asimismo, estas iniciativas han enfrentado serios problemas de sostenibilidad luego de culminado el proyecto que las promovía. Todo esto ha generado que, en la gran mayoría de casos, los resultados estén orientados, e incluso circulen, fuera de la región, y no en beneficio de las comunidades locales (Portugal 2015: 113-114).

Este panorama cambia recién a partir del trabajo de ANFASEP en los últimos años en torno al establecimiento del Santuario de la Memoria de La Hoyada⁶: “[e]n el caso del Santuario de la Hoyada, este emprendimiento es impulsado por ANFASEP, cuyas socias (casi todos sus miembros son mujeres) son poseedoras de una memoria particular, una memoria que las posiciona como víctimas y sobre la que reclaman justicia” (Jave 2017: 7). Renzo Aroni (2017) comenta sobre las socias de ANFASEP que son justamente las viudas de las víctimas de desaparición forzada las que emprenden el trabajo de buscar a sus familiares y recuperar la memoria del pasado violento, incluso cuando su propia existencia es negada y olvidada (pg. 65). El caso de La Hoyada es emblemático en el proceso postconflicto ayacucho por la iniciativa desde las propias víctimas en la memorialización del espacio, pues marca un límite entre el espacio de dominio de la desaparición y muerte, y la ciudad de Huamanga (Rojas-Perez 2017: 224). De esta manera, se inicia un nuevo proceso en las formas como actúan las organizaciones de víctimas en Ayacucho y en las maneras como se piensa sobre ellas. Isaias Rojas-Perez agrega que reclamar La Hoyada como espacio de memoria implica, a su vez, recuperar la huella de la muerte en el espacio público. La cruz que marca el espacio es, así, un marcador simbólico de las luchas de las socias de ANFASEP donde antes se habían descartado cuerpos (Ibíd. 228-229). Por

⁶ Para profundizar de manera más extensa sobre el proceso de este espacio de memoria, consúltese la sección 4.1.3 de este texto.

lo tanto, el devenir de Ayacucho como un espacio para hacer memoria está profundamente marcado por el desarrollo de ANFASEP y su consolidación como interlocutor frente a otros actores como las organizaciones de la sociedad civil o el Estado.

Desaparición forzada. El 7 de setiembre de 1997, ANFASEP presentó un petitorio a la Defensoría del Pueblo con el fin de que esta investigue los casos de supuesta desaparición forzada efectuados durante los secuestros y detenciones realizados desde 1983 en Ayacucho (Defensoría del Pueblo 2002: 15). En este petitorio, se señalaba ya la incertidumbre que rodea la desaparición al no conocer la situación real de aquellas personas que no recobraban la libertad, así como las dificultades para identificar a los autores de las detenciones (Ibíd. 16). Sin embargo, esta preocupación por comprender y tipificar la desaparición forzada no es reciente en el mundo. En 1980, se crea el Grupo de Trabajo sobre Desapariciones Forzadas o Involuntarias de la Organización de Naciones Unidas (ONU), el cual nace del trabajo ad hoc de la ONU en Chile durante la segunda mitad de la década de 1970. En 1992, la Asamblea General de la ONU aprueba la *Declaración sobre protección de todas las personas contra la desaparición forzada o involuntaria*, constituyéndose en el primer texto *soft law* sobre el tema dentro del Sistema Universal de los Derechos Humanos.

Además, la Corte Penal Internacional, establecida en 1998 a partir del Estatuto de Roma, reconoce la gravedad de la desaparición forzada como delito para la comunidad internacional. A nivel del Sistema Interamericano de Derechos Humanos (SIDH), la Comisión Interamericana de Derechos Humanos registró, en 1972, los primeros dos casos de presunta desaparición forzada. Sin embargo, es recién en 1988 que la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH) emite una sentencia respecto al tema. Un poco más de veinte años después de iniciado los esfuerzos a nivel interamericano, el 28 de marzo de 1996, la Asamblea General de la Organización de Estados Americanos aprobó la *Convención Interamericana sobre Desaparición Forzada de Personas*.

La Defensoría del Pueblo (2002) señala que, a nivel interno, el delito de desaparición forzada vulnera una serie de derechos reconocidos en la Constitución: el derecho a la vida, a la integridad y libre desarrollo de la personalidad, a la libertad y a la seguridad personal, a la presunción de inocencia, al debido proceso, a la defensa, y a un recurso efectivo ante tribunales de justicia (pg. 35-36). Asimismo, viola el derecho a la verdad reconocido ante el SIDH a partir de la sentencia sobre la desaparición del estudiante peruano Ernesto Castillo Páez (Ibíd. 20-22). Cabe mencionar que la Corte IDH afirma que el derecho a la verdad emerge a partir de la obligación de los Estados por investigar de manera diligente las presuntas violaciones de derechos humanos. Además, la propia Defensoría del Pueblo afirma que la desaparición forzada viola otros derechos no reconocidos en la Constitución pero que se desprenden del respeto a la dignidad de las personas, como son el derecho a enterrar a los seres queridos y el derecho a la reparación (Ibíd. 22-23). En suma, la desaparición forzada es un delito que vulnera los derechos humanos de maneras múltiples y complejas, y que requiere de especial atención.

La desaparición forzada como un hecho jurídico ha atravesado un proceso de definición para la comprensión y lucha contra el fenómeno y la protección de las víctimas y sus familiares. El artículo II de la *Convención Interamericana sobre Desaparición Forzada de Personas* señala que:

Para los efectos de la presente Convención, se considera desaparición forzada la privación de la libertad a una o más personas, cualquiera que fuere su forma, cometida por agentes del Estado o por personas o grupos de personas que actúen con la autorización, el apoyo o la aquiescencia del Estado, seguida de la falta de información o de la negativa a reconocer dicha privación de libertad o de informar sobre el paradero de la persona, con lo cual se impide el ejercicio de los recursos legales y de las garantías procesales pertinentes. (Organización de Estados Americanos 1994).

Cabe resaltar que la desaparición forzada es de los pocos delitos que son considerados “continuos”, es decir, que no finalizan hasta que el Estado reconoce la detención o secuestro de

la persona y divulga información sobre su paradero y sanciona a los responsables (Dewhisdt y Kapur 2015: 2). La desaparición forzada es un delito y no la condición de un individuo:

El derecho internacional distingue entre los desaparecidos y las “personas en paradero desconocido”. Las agencias humanitarias, como el Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR), emplean el término “personas en paradero desconocido” para referirse a individuos cuya suerte y paradero se desconocen como resultado de un conflicto armado o violencia interna. El término no implica ni excluye el papel del Estado, ni tampoco la posibilidad de que se haya cometido un delito. Por ejemplo, entre las personas en paradero desconocido pueden estar aquellas cuyos cuerpos no fueron recogidos o quienes fueron enterradas en el anonimato tras una batalla, masacre o protesta violenta. (Ídem).

Reátegui et ál. (2012) señalan que existen dos posiciones en torno a la definición de la desaparición forzada desde el Derecho y de lo que cabe hacer desde el propio Estado en materia de justicia y políticas públicas: el enfoque judicial-penal y el enfoque el humanitario. En el primer caso, se enfatiza la búsqueda y sanción de los responsables como punto central del proceso, mientras que, en el segundo, los familiares y los mecanismos de alivio de su sufrimiento ocupan el papel central (pg. 21). No hay oposición entre estos dos enfoques; por el contrario, ambos son complementarios. El enfoque humanitario entiende la desaparición forzada como un hecho social que trasciende los límites de la acción penal. Al vincular la concepción de desaparición forzada como fenómeno jurídico y sociocultural, busca responder de manera directa a las necesidades de los familiares de las víctimas.

En ese sentido, pensar la desaparición como una afectación a los derechos de las víctimas directas (las personas desaparecidas) como de las víctimas indirectas (sus familiares) permite que esta investigación comprenda la desaparición no solo como la presenta la *Convención Interamericana sobre Desaparición Forzada de Personas*, sino también como la comprenden los propios familiares: como un hecho que, sin importar quién sea el perpetrador, se constituye

como el secuestro y eliminación de su ser querido. La desaparición trasciende las nociones de entierro clandestino, exhumación, o asesinato extrajudicial en la medida en que los propios sujetos se identifiquen a sí mismo como familiares de personas desaparecidas.

Siguiendo la lógica del enfoque humanitario, no se puede dejar de mencionar la Ley N. 30470, *Ley de búsqueda de personas desaparecidas durante el periodo de violencia 1980-2000* aprobada por el Congreso de la República y ratificada por el Presidente de la República Ollanta Humala. El objetivo de dicha ley es “priorizar el enfoque humanitario durante la búsqueda de las personas desaparecidas en el período de violencia 1980-2000, articulando y disponiendo las medidas relativa a la búsqueda, recuperación, análisis, identificación y restitución de los restos humanos” (Congreso de la República 2016). Esta ley busca dar una respuesta a los familiares de personas desaparecidas, articulada a través del Registro nacional de personas desaparecidas y sitios de entierro, con el fin de brindar acompañamiento psicosocial, material y logístico a los familiares de manera paralela a la investigación forense (Ídem). Al respecto del proceso de promulgación de la ley, Iris Jave menciona que:

Un elemento especialmente notorio en el análisis de este largo proceso es el tránsito de los familiares de víctimas hacia una conquista de voz propia y ciudadanía, es decir, hacia la conquista de una condición de actores políticos. A lo largo del proceso se los observa adquiriendo experiencia en el diálogo con las organizaciones no gubernamentales y con instancias oficiales y se van sintiendo dueños de unos recursos —un capital social y simbólico— que da fuerza a sus demandas y les brinda legitimidad. En este aspecto, la demanda de justicia aparece, también, como una corriente de fortalecimiento de la democracia, en la medida en que contribuye a consolidar el estatus y la experiencia de ciudadanía de la población. (2018a: 13).

En ese sentido, la ley es parte de un proceso más largo de consolidación del movimiento de derechos humanos en general, y de las asociaciones y organizaciones de víctimas en particular. Asimismo, la autora agrega:

En esta fase [de incidencia por la ley], resultó primordial el rol de las asociaciones de familiares. La ANFASEP hizo visible la problemática en Ayacucho mediante manifestaciones públicas con carácter simbólico —como vigiliias o marchas en fechas emblemáticas— y diversas actividades en alianza con otros actores, todo ello con el objetivo de mantener vigente el tema. Posteriormente, junto con la CONAVIP y la ANFADET, realizaron intervenciones públicas en Lima, tanto presenciales como por medios digitales, lo cual generó una mayor repercusión en el ámbito político nacional. (Ibíd. 56).

Finalmente, se puede afirmar que:

Las asociaciones de familiares, particularmente la ANFASEP, la ANFADET y la CONAVIP, fueron los principales actores del proceso en una coordinación permanente con sus diferentes aliados, tanto en la sociedad civil como en el Estado, quienes aportaron con asistencia técnica, recursos económicos, acompañamiento psicosocial, etcétera. Podemos afirmar que lograron formar una coalición que convenció al Estado para que promulgara la Ley de Búsqueda de Personas Desaparecidas, iniciando así una política de búsqueda de personas desaparecidas. (Ibíd. 68).

En ese sentido, las socias de ANFASEP sienten que el proceso de redacción, debate y promulgación de la ley es fruto de su lucha y esfuerzo. Ahí radica la fortaleza tanto de la propia ley como de la acción e imaginarios de los miembros de la organización.

Es en ese espíritu en el que la ley procura brindar una respuesta amplia que satisfaga las necesidades de los familiares de personas desaparecidas a partir del reconocimiento de la desaparición forzada como un crimen que viola múltiples derechos de manera continuada. Un enfoque integral resulta imprescindible en este caso:

Si bien esta ley constituye un importante avance para el fortalecimiento de la respuesta articulado del Estado, quedan aún muchas acciones por implementar para alcanzar un enfoque verdaderamente integral. Llegado este punto nos gustaría reflexionar sobre los

alcances de la ley en materia de respuesta simbólica a los familiares. Sabemos que recuperar el cuerpo se constituye como una necesidad preponderante para miles de personas afectadas, sin embargo, debemos cuestionar que esta sea la principal necesidad para todos por igual. Para muchos de nosotros, así como para gran parte de la población indígena andina, el cuerpo es el medio por el cual se vive la muerte y el duelo, es así que el mismo se hace necesario para darle sentido a la pérdida [...] otro enfoque que se debe implementar de manera transversal a la política de búsqueda de personas desaparecidas es el de la interculturalidad. El enfoque intercultural permitirá analizar las necesidades de los familiares desde una perspectiva para poder formular respuestas a cada una de ellas. Es importante mantener una perspectiva intercultural pues al tratar con población tan distinta como la de los Andes o la Amazonía, los mecanismos de duelo, así como las expectativas hacia el Estado cambian. Nos encontramos frente a distintos patrones de relación con el pasado reciente, con el ser víctima y con el duelo; las formas cómo se procesa la desaparición cambia de lugar en lugar y de cultura en cultura, así, el Estado está llamado a reconocer y responder estas necesidades de manera puntual. (Céspedes y Gómez 2016).

Es en esta conceptualización distinta sobre la muerte en la que echa raíces esta investigación.

En suma, la desaparición como un fenómeno sociocultural se entiende en la medida en que se van rastreando las definiciones que los propios familiares construyen sobre su experiencia. En ese sentido, los sujetos no necesitan de una denuncia o proceso judicial para identificarse como familiares de personas desaparecidas y mucho menos para exigir justicia. La desaparición forzada se convierte así en una realidad con la que los familiares interactúan basados en una identidad que los mismos performan. La desaparición forzada se vuelve un fenómeno más allá de la víctima directa, pues implica una nueva forma de entablar relaciones sociales y aprehender la realidad, una nueva forma de simbolizar el pasado y comprender el presente. La desaparición forzada reordena el mundo y se convierte en el disparador de los fenómenos que busco comprender en esta investigación.

Violencia y muerte en los Andes. Kimberly Theidon (2009) afirma que pensar la violencia y la muerte en los Andes de Ayacucho siempre es un proceso epistemológico sumamente delicado que ha estado marcado, muchas veces, por categorías teóricas como “naturaleza violenta de los indios” o “cultura arcaica”. En ese sentido, se nos revela un profundo etnocentrismo en cuanto a las explicaciones en torno a los procesos que quiebran la cotidianidad andina (pg. 20). Aun cuando la muerte ha sido comprendida de múltiples maneras, siempre se ha supuesto que es el resultado de la violencia que rompe los lazos sociales. Estas concepciones parten de ver la violencia como un proceso que la sociedad se ha encargado de expulsar de su núcleo: “así la violencia es presuntamente desterrada de la modernidad, pasando sus manifestaciones a constituir un estado de excepción permanente” (Ibíd. 21). En ese sentido, se hace necesario repensar la muerte y la violencia en el mundo andino como procesos a los que se les otorga cierto rol dentro del orden de las cosas. Al mismo tiempo, hay que cuestionar —esa es una de las principales estrategias antropológicas— la validez de nuestras categorías para comprender la acción y procesos de comunidades distintas a nosotros (Ibíd. 40-41). Tanto la violencia como la muerte rompen con la cotidianidad en el mundo andino. Ellas son conceptualizadas de manera simbólica con el fin de contener su peligrosidad dentro de parámetros socialmente construidos y, en este sentido, son contingentes a cada cultura.

Resulta necesario, pues, pensar acerca de qué se considera cotidiano en los Andes, acerca de qué produce cierto grado de certeza en torno a la violencia y la muerte, a pesar de que a nuestros ojos pueda ser contradictorio. Solo así se podrá comprender cómo la desaparición forzada rompe el ordenamiento social y simbólico insertando un grado de incertidumbre que hace imposible el duelo.

Las sociedades ordenan los significados sobre lo que consideran viable o aceptable y lo que es contaminante o peligroso dentro de una gama infinita de posibilidades (Douglas 1973). Este ordenamiento se da a través de las prácticas rituales que permiten transitar por lo liminal de

manera controlada, pues es justamente en la liminalidad donde radica el peligro, pero, también, el poder simbólico capaz de transformar a los sujetos y la colectividad. Las prácticas rituales, así, se constituyen en mecanismos sociales de preservación y cambio. En el caso de la violencia y muerte, estas no son experiencias ajenas a los sujetos y su cotidianidad pues se encuentran ritualmente reguladas; de hecho, en ellas, radican formas de cambio social y poder de preservación. La violencia y la muerte son simbolizadas y ritualizadas de formas distintas en los Andes. Se trata, pues, de hacer un link entre, de un lado, la forma como se entiende y utiliza la violencia (perspectiva funcional-estructuralista) y, de otro, los significados que esta cobra en la sociedad, incluso cuando la misma se desborda (perspectiva ontológica).

Juan Ossio (1999) señala que la muerte como un proceso cotidiano en el círculo de la vida en los Andes parte de su vinculación misma con el nacimiento y, de esta manera, con las formas como se conciben el alma y el cuerpo (pg. 301). Estas concepciones culturales, afirma el autor, están atravesadas por la institución del *compadrazgo* y permean prácticas religiosas católicas en el imaginario andino de más larga tradición (ídem)⁷. En ese sentido, la muerte se vuelve cotidiana, pues comparte estructuras de significación con el nacimiento y el establecimiento de lazos de parentesco entre los sujetos. La muerte es vista en los Andes, según Ossio, como una forma más de ritual de paso, similar al bautizo, pues interactúa uniendo y dividiendo las almas de los cuerpos (Ibíd. 306-307). Los ritos de pasos, el bautizo y el duelo, parecen cumplir, de esta manera, la función de garantizar la permanencia del alma en el lugar indicado, en el lugar de los vivos luego del nacimiento, y en el de los muertos luego de la muerte.

Esta idea de la vinculación de la muerte con estructuras culturales andinas de más larga data que fue permeándose poco a poco por el catolicismo no solo está presente en el texto de Ossio.

⁷ En los siguientes capítulos veremos que esta relación entre distintos imaginarios culturales, entre prácticas mágico-religiosas en los Andes y concepciones católicas sobre la muerte, darán forma a ciertas respuestas a la incertidumbre sobre la desaparición.

Juan José García (1996) comenta en la misma línea cuando argumenta que las curaciones y sus vínculos con las divinidades de la naturaleza, como los *apus*, revelan una continuidad entre la vida y la muerte, entre distintos mundos en los que se garantiza la existencia de los sujetos (pg. 117). Si bien no es propósito de esta investigación esclarecer la supuesta existencia de patrones culturales propiamente andinos previos a la conquista española —idea que me resulta problemáticamente esencialista—, sí resulta interesante la noción de cotidianidad que la muerte trae consigo dentro de la experiencia de vida en los Andes.

Las prácticas rituales permiten aprehender la muerte y vincularla con otros procesos de la vida de los sujetos. Este tránsito entre un aparente mundo de los vivos y uno de los muertos (o de las divinidades, si hablamos de las curaciones como García) lo encontraremos presente más adelante cuando las socias de ANFASEP se refieren al vínculo que construyen con su familiar desaparecido. En este contexto, al no ser ajena a los sujetos, la muerte va trazando huellas y anuncios en la vida. Al respecto, García comenta que las premoniciones no solo sirven de anuncio ante la inminencia de la muerte, sino también de presagio por el devenir de los sujetos en relación con la naturaleza y lo que se encuentra más allá de su alcance físico (pg. 118-123).

El duelo como práctica ritual garantiza que el alma (la continuidad del sujeto como ser más allá de su materialidad corporal) pueda separarse del cuerpo y alejarse hacia otro plano. Por esta razón, el velorio es de suma importancia en el procesamiento de la muerte en los Andes. La ropa, el calzado, la comida y la bebida consumida durante el velorio permitirá que el alma se prepare para la jornada de tránsito (Millones 2010: 131). El velorio no solo cumple con reestructurar a la sociedad luego de la pérdida, sino también de asegurar la división entre los vivos y los muertos en el plano espiritual. El cuerpo, que es abandonado tras la muerte, será el marcador de este tránsito aun cuando, como señala Millones, este no es descartado del todo, pues algunas de sus partes o sus representaciones son conservadas por el poder que ellas poseen (Ídem). Como

afirma Douglas (1973), en los límites del ordenamiento social, se acumula un gran poder de transformación.

Cuando Michael Taussig (2002) habla en *Colonialismo, chamanismo y el hombre salvaje* sobre los conceptos de terror, muerte y curación a partir de la explotación del caucho en la cuenca del río Putumayo, está proponiéndonos una nueva forma de comprender la violencia y las maneras en las que la sociedad pueden interactuar con esta. La violencia extrema (el terror) trae consigo la ruptura de los lazos sociales y con esto la muerte. Los grupos tratan de dar respuesta y soluciones a esta situación con el fin de continuar con la reproducción social. El terror trata ser aprehendido para ser reconceptualizado. Para Taussig, la respuesta de los indígenas del Putumayo a través del chamanismo busca dar un nuevo sentido al terror de la violencia extrema y construir nuevas barreras para controlarla. Formas alternativas al duelo que se activan ante la ausencia del cuerpo (lo que llamo *técnicas del no-cuerpo*) actúan como formas de curación frente al desborde la violencia.

Las acciones de los sujetos, entendidas como actos ritualizados, entran en un proceso que busca dar sentido a la estructura social y que debemos comprender de manera amplia o densa. Las acciones que se performan en la esfera pública permiten crear nuevos vínculos dentro de una sociedad desgarrada por la violencia y dar sentido a la muerte dentro de un contexto cargado de incertidumbre y en el que no se cuenta con el objeto central de los procesos simbólico entorno a la muerte como es el cuerpo. La cotidianidad se expresa en la posibilidad de la práctica ritual. Sobre la muerte en los Andes, Luis Millones (1996) comenta que “[...] no existe nada más peligroso que el momento en el que el espíritu sale del cuerpo (*qalqa*). Por eso existen una serie de acciones rituales que hay que seguir cuando estamos cerca a enfermos terminales o centros de poder (*waka*)” (pg. XVIII). En otras palabras, es la acción ritual la que normaliza la muerte y contiene sus peligros. Solo a través de la ejecución del ritual el mundo cobra sentido en la ausencia de los difuntos y del poder que poseen estos o de aquel que se los llevó.

Por todo lo anterior, la acción performativa en los Andes debe comprenderse como una forma de transformar la realidad y crear respuestas a los acontecimientos. Gisela Cánepa (2008) señala que, cuando se habla de la categoría *fiesta* en el Perú, generalmente se piensa en celebraciones religiosas; sin embargo, en los Andes, las celebraciones atraviesan el ciclo anual de la vida además del ciclo vital de los sujetos en espacios como la limpieza de canales, el marcado de ganados, bautizos, matrimonios o la propia muerte (pg. 49). Por ello, debemos dejar de comprender la violencia y la muerte como excesos del sistema, y empezar a pensarlos como procesos que forman parte de la concepción del mundo andino, como celebraciones en el sentido más amplio de la palabra. Entonces, “en la actualidad la fiesta es concebida más bien como un lugar donde se debaten cambios locales y globales, permitiendo una constante renovación de las relaciones sociales y significados culturales” (Ibíd. 50). A su vez, Jonathan Ritter (2013) afirma que los rituales andinos no son un espacio de resistencia cultural, sino espacios en los que se refuerzan ideas fundamentales sobre la propia colectividad, innovando y poniendo en prácticas cambios sociales (pg. 109-110). La violencia y la muerte son, de alguna manera, procesos de mucha vitalidad en los Andes que deben ser reconceptualizado cuando se desbordan.

2.2. Marco teórico

En esta sección, presento los conceptos claves que permiten analizar el tema de estudio. Las categorías *cuerpo*, *incertidumbre*, *duelo* y *respuestas* se construyen con el fin de resolver las preguntas planteadas. En ese sentido, aparecen discusiones teóricas a continuación que sitúan cada una de estas categorías dentro del desarrollo de un aparato conceptual mayor y, crucialmente, revelarán las formas particulares en las que las entenderemos con el fin de aprehender la data recolectada durante el trabajo de campo.

Cuerpo. Para la gran mayoría de culturas, el cuerpo es el objeto por el cual se vive la experiencia sobre la realidad, pues es a través de él que se experimenta y se construye el conocimiento sobre el mundo. El cuerpo es, pues, un instrumento fundamental para construir y comprender la realidad. Asimismo, puede ser un espacio sobre el cual actúa lo simbólico en el proceso ritual, lo que Paul Stoller (1995) llama *embodiment* ('corporalización') (pg. 17-23). Esta corporalización está constituida por los procesos socioculturales que actúan en el cuerpo y lo transforman, y, con él, a la realidad misma. Así, la memoria y el poder político construyen y reconstruyen el cuerpo de los sujetos (Ídem). **Entonces, el cuerpo es más que la materialidad que constituye a los individuos; es también un espacio cultural en el que se desarrolla nuestras propias vivencias sociales y que es afectado por lo individual y lo colectivo de nuestra vida.**

¿Cómo se construye el cuerpo en lo sociocultural? ¿Cómo llegan los sujetos a entender lo que es su propio cuerpo y lo que está más allá de este? Partimos de entender los procesos de construcción y categorización como procesos subjetivos enmarcados dentro de narrativas sociales mayores que determinan a los sujetos y la propia realidad, similar a lo que Pierre Bourdieu (2008) llama *habitus*. La categorización sirve para ordenar la infinidad de símbolos con los que las sociedades juegan (Douglas 1973); sin embargo, también puede ser utilizada para construir y reproducir distinciones, pues logra imponerse sobre las propias definiciones que los sujetos construyen sobre sí mismos (Salermo 2006: 32-33). Entonces, las categorizaciones

pueden constituirse como procesos de dominación a través del ejercicio de poder para el ordenamiento de la realidad, en un proceso de disciplinamiento (Ibíd. 35). Dentro de este esquema, la categoría cuerpo resulta fundamental al ser una de las categorías que permite, por un lado, aprehender la realidad y, por otro, construir la propia identidad de los sujetos. Por esta razón, la violencia actúa de manera directa sobre los cuerpos, pues, al atacarlos, ataca la propia realidad. La violencia destruye el cuerpo en su intento por destruir o transformar el mundo; esto explica por qué la desaparición resulta tan poderosa (Salermo 2006 y Huffschmid 2015). **El cuerpo es, así, una construcción que emerge a partir de dos vías: por un lado, la subjetividad individual y, por el otro, las categorías socialmente compartidas. Los sujetos actúan en estos procesos de tal manera que van construyendo sus propios cuerpos, marcando los límites entre lo individual y lo colectivo, su propio ser.** Es así como el cuerpo es más un sujeto de la cultura que un objeto cultural (Csordas 1999: 5).

El cuerpo performa y, a su vez, es performado; transforma la realidad y, a la vez, es transformado por esta. La acción de cuerpo está cargada de significados e interpretaciones que son compartidas por los sujetos. El cuerpo es también un espacio por el cual se interactúa y se traen al presente las experiencias del pasado: es un lugar en el que actúa la memoria (real o imaginada). Por ello, puede permitir restaurar una conducta, a la manera propuesta por Richard Schechner (2000), dado que, a través de él, se transmite la memoria sobre el pasado y la que se pone en práctica. El cuerpo interactúa con los significados circundantes en un escenario en el que los demás sujetos se van configurando. Así, el mundo se va plasmando a través del cuerpo. Cuando este desaparece, el anclaje simbólico con la construcción de la realidad se rompe y las sociedades deben buscar nuevas maneras de reconstituirlo.

El cuerpo es más que un objeto. Es un sujeto que interactúa con la cultura y la sociedad donde está inmerso y permite que los sujetos se construyan a sí mismos. Lo que cada uno entiende por cuerpo puede variar, incluso de una cultura a otra. La experiencia sobre del mundo que no puede

pasar por el cuerpo debe encontrar otros mecanismos que permitan relacionar a los sujetos con la realidad. Este estudio se propone comprender cómo se da la interacción con la realidad ante la ausencia del cuerpo, es decir, cómo actúa el no-cuerpo. Que el cuerpo no exista no quiere decir necesariamente que no exista la persona, entendida esta como una metáfora de la realidad, como la producción y reproducción de los individuos para la colectividad (Orobitg Canal 2001: 221). Esta concepción de persona echa luces sobre por qué la búsqueda de las personas desaparecidas continúa luego de la pérdida de la materialidad, en lo que Orobitg (Ibíd. 222) llama *la crítica a la oposición cartesiana entre cuerpo y mente*. **El no-cuerpo no implica la inexistencia de una persona. Por el contrario, implica la falta de una materialidad sobre la que actúe la cultura, lo cual lleva a los individuos a nuevas formas de interrelacionarse y comprender lo individual y lo colectivo.** En ese sentido, el cuerpo y el no-cuerpo son dos formas de aprehender la realidad en torno a la persona, son categorizaciones que permiten dar orden a la realidad. El no-cuerpo se convierte, así, en un hecho social al que buscamos aproximarnos con esta investigación y al que iremos dotando de contenido a la medida que avancemos con nuestras preguntas.

Finalmente, queremos dedicar un tiempo a delinear lo que podría entenderse como cuerpo en los Andes. Como espacio cultural, los Andes son producto de un largo proceso en el que ha confluído una diversidad de matrices culturales construyendo y reconstruyendo los sentidos que los sujetos le dan a la realidad. El cuerpo guarda una estrecha relación con los patrones religiosos andinos, con esa interpretación del catolicismo heredera de la Colonia que interpretaba el cuerpo como opuesto al espíritu, como una materialidad a controlar (Regalado de Hurtado 2002: 308). Esta concepción sobre el cuerpo marca tanto la comprensión sobre la muerte de los ancestros, de los demonios, del alma y de la naturaleza (Allen 1982) como la importancia de los rituales de paso en el procesamiento de la misma. En ese sentido, la muerte es poderosa, pues marca los límites de la acción social del propio ser materializado en el cuerpo, pues transforma el cuerpo y lo conecta con una realidad distinta (Ibíd. 191-194). En los Andes, la relación con el

cuerpo durante la muerte parece ser la prolongación de la interacción social entre las personas. En este contexto, el no-cuerpo se compone de las técnicas que busquen dar sentido a dichas interacciones ante la ausencia material.

En conclusión, entendemos *cuerpo* como un espacio sociocultural más allá de lo material, en el cual interactúan lo individual y lo colectivo para darle forma a la realidad. En este proceso, confluyen una serie de categorías desde ambas perspectivas que van configurando lo que los sujetos entienden sobre sus cuerpos y su propio ser. Los cuerpos (y los no-cuerpo) son independientes de las personas, pues implican una serie de relaciones que se establecen a lo largo del tiempo y que se manifiestan a través de la comprensión de la realidad.

Incertidumbre. El concepto de incertidumbre lo entendemos en su íntima relación con la desaparición, es decir, con la incapacidad de tener una respuesta a ciencia cierta sobre lo sucedido. Existe un amplio debate en torno a cómo se puede entender la desaparición como hecho que actúa sobre los sujetos. Un excelente resumen sobre el mismo puede revisarse en el texto de Anne Huffschmid (2015):

La “desaparición” como tal no existe. Lo que existe son seres y cuerpos deshechos, sus asesinos impunes y la brutal incertidumbre para los vivos. Es decir, nunca “desaparecieron” los 43 normalistas de Ayotzinapa. Los sometieron y los secuestraron, se los llevaron por la fuerza, y nadie más que sus secuestradores han sabido más de ellos, como si se los hubiera tragado la tierra. La desaparición genera una mitología paralizante y por lo tanto oportuna para cualquier poder desaparecedor [...] A este congelamiento fantasmagórico contribuye posiblemente el hecho de que muchas veces sean enunciados públicamente por un solo tipo de fotografía —casi siempre en blanco/negro y de corte oficial (tipo carnet)— que es puesta en circulación por familiares y solidarios. Es sobre todo la multiplicación masiva de una foto-prueba de existencia — como en el caso más reciente de los 43 jóvenes normalistas de Ayotzinapa cuyos rostros en blanco y negro se han vuelto un poderoso emblema de un nuevo estado de terror en

México— que logró inscribir a estos desaparecidos en la memoria visual del país. (pg. 199-200).

Vemos que la desaparición se constituye como un proceso complejo en el que los sujetos se desmaterializan, pero, a su vez, adquieren una carga simbólica incluso mayor. Este proceso entre lo material y lo simbólico se encuentra atravesado (si no activado) por la incertidumbre. Existen dos tipos de ausencia que pueden afectar a los sujetos. El primero es aquel en el cual la materialidad está presente, pero no hay acción simbólica (la muerte cerebral, por ejemplo). El segundo tipo de ausencia es aquel en el que la materialidad no se encuentra presente, pero sí la acción simbólica de la persona; aquí se incluyen la desaparición y la muerte (Wayland et ál. 2016: 54). Sin embargo, la ausencia generada por la desaparición no puede ser entendida de manera similar a la que produce la muerte en situaciones socialmente aceptadas y controladas, puesto que, en la desaparición, aún queda un cierto grado de esperanza en la posibilidad del retorno (Parr et ál. 2016: 68). Vemos entonces que la incertidumbre responde a un tipo particular de ausencia. En nuestro caso, **la falta de conocimiento de lo material activa una serie de procesos simbólicos independientes unos de otros, pero probablemente interrelacionados. Al mismo tiempo, estos procesos simbólicos son independientes de las acciones ritualizadas en torno a la muerte.**

La desaparición forzada produce una serie de tensiones psicosociales en los sujetos que son testigos de ella. Estas tensiones, que reciben el nombre de *distrés*, aparecen tanto a nivel individual como colectivo, y se caracterizan por una angustia o sufrimiento profundo que dificulta de sobremanera la adaptación de los sujetos (Basharat et ál. 2014: 211). La desaparición, pues, afecta no solo a la víctima directa sino también a los sujetos a su alrededor y se convierte en un hecho que ataca y destruye los lazos sociales. Las formas como se manifiesta esta tensión varían entre sujetos y culturas según cómo se conceptualicen los roles (de género, sociales, etc.) y los significados en torno a la desaparición, es decir, según cómo se gestione la incertidumbre. La búsqueda de la persona desaparecida puede llevar a sus familiares a un círculo

vicioso en el que la incertidumbre puede aumentar los niveles de estrés. Amira Basharat et ál. (Ibíd. 213) señalan que se produce un mayor estrés cuando la desaparición ocurre solo durante periodos cortos de tiempo; sin embargo, cuando la desaparición se prolonga, la angustia parece dar paso a la búsqueda de técnicas para lidiar con la situación producida. En otras palabras, **la incertidumbre va produciendo efectos diferenciados con el devenir del tiempo, efectos que tomarán formas particulares a partir de las características socioculturales de los sujetos.**

La incertidumbre es, así, una forma en la que se manifiesta la doble ambigüedad producida por la desaparición: una ambigüedad en torno al paradero de la persona desaparecida y otra sobre cómo actuar frente a esa situación. En este sentido, la incertidumbre se vincula con el *no conocer* y, por ello, con el derecho a la verdad, es decir, con la capacidad de conocer lo ocurrido (Wayland et ál. 2016). Además, la incertidumbre amplifica un proceso de por sí indeterminado como es la muerte, pues no permite que se lleven a cabo los procesos rituales que renovarían la estructura social (el duelo). **La incertidumbre, pues, prolonga la liminalidad y la lleva a un punto en el cual los límites simbólicos de la sociedad parecieran no poder responder a la situación.** Como venimos diciendo, la incertidumbre afecta todos los procesos individuales y sociales en torno a la muerte y es capaz de generar nuevas y complejas transformaciones, las cuales busco recoger en esta investigación.

Entonces, entendemos *incertidumbre* como la falta de certeza (información, conocimiento y satisfacción) sobre el cuerpo de la persona (lo material) que afecta a los sujetos alrededor de esta y que imposibilita accionar los mecanismos rituales de la muerte. La incertidumbre lleva a la realización de otras acciones simbólicas para procesar la falta de conocimiento, las cuales van modificándose con el devenir del tiempo. Por ello, el tiempo es un elemento crucial. En este estudio, nuestros informantes claves son los familiares de personas desaparecidas, los cuales han sido afectadas hace varias décadas atrás. En cambio, si esta investigación se hubiera realizado poco tiempo después de ocurrida las desapariciones, es probable que los resultados

arrojados habrían sido distintos, pues los procesos de liminalidad habrían estado aún en construcción.

El duelo y las técnicas del no-cuerpo (y el espacio entre ellos). Entiendo el duelo y las técnicas del no-cuerpo como dos caras de la misma moneda, que buscan ser similares sin llegar a serlo, como dos formas de procesar la ausencia. Son dos procesos que responden a la muerte pero que juegan con construcciones liminales distintas. Por un lado, el duelo es el proceso ritual que se activa ante la muerte, como ya hemos señalado antes, con el objetivo de sanar los procesos individuales y sociales luego de la pérdida. Por otro, las técnicas se activan ante la incertidumbre que prolonga la liminalidad de la ausencia por la desaparición. Cabe mencionar que la respuesta no necesariamente niega el duelo, aunque sí lo simula ante la ausencia del cuerpo, piedra fundamental de la construcción simbólica del duelo. Frente una muerte socialmente aceptada, el duelo permite aprehender los sentimientos de vacío, furia y dolor producidos (Peláez 2007: 82-83) y, así, genera formas de expresividad durante la liminalidad de la muerte. La experiencia de estos sentimientos se manifiesta a través del cuerpo de los dolientes y se cura a través del cuerpo de la persona fallecida (Ibíd. 83-84) cuando este se vela, se entierra y se visita. **El duelo es, pues, un ritual de paso que se simboliza a través de un proceso corporal (se corporaliza) con el objetivo de reconstruir la estructura individual y social dejada por la persona que ha fallecido.**

Vemos, entonces, que los procesos de duelo se inscriben en el cuerpo individual y social, de manera que controla el poder de la ausencia y da orden a la infinidad de símbolos introducidos al sistema por la muerte. El poder de la ausencia puede resultar peligroso si no es controlado por los mecanismos rituales del duelo. **Por todo esto, el duelo es un proceso ritualizado, un proceso que, a través de la *performance*, produce una experiencia compartida eficaz entre deudos y su audiencia** (Allard 2013: 550). Por consiguiente, el duelo tiene por objetivo dar sentido a la realidad luego de la pérdida. La pérdida no es una ausencia material, puesto que el

cuerpo de la persona fallecida sigue presente a lo largo de todo el proceso. El cuerpo de la persona fallecida representa y *corporaliza* al cuerpo social quebrado por la pérdida de la muerte.

Sin embargo, como efecto del proceso de la desaparición, el cuerpo deja de estar presente, el sujeto ha sido descartado física y socialmente, y el proceso de corporalización (*embodiment*) resulta irrealizable. El cuerpo individual es desechado y el cuerpo social queda fracturado. La incertidumbre por el paradero y destino final de la persona profundiza el espacio liminal y arrastra consigo a los familiares a una realidad de dudas, dolor, violencia, peligro e imposibilidad simbólica del rito. En este escenario, se hace necesario intentar darle sentido a la realidad. Los cuerpos fallan en el proceso performativo tradicional y nuevas formas de acción e interacción emergen. Tal como Michael Taussig (1987) habla del *chamanismo* como respuesta al *terror* de la explotación del caucho entre los indígenas del Putumayo, los familiares de personas desaparecidas necesitan acudir a nuevas prácticas para poder intentar reparar los lazos rotos por la experiencia violenta. Este proceso de (re)invención y ritualización es lo que compone las técnicas del no-cuerpo.

Comúnmente se denomina *resiliencia* a la capacidad de los sujetos (y, por extensión, de las colectividades) de sobreponerse a las consecuencias de acontecimientos psicosocialmente impactantes con el fin de reconstruir la realidad. La resiliencia se relaciona con características físicas, temporales, sociales y culturales del contexto donde esta se activa. Se trata, pues, de un proceso multifacético: biológico, psicológico, social, cultural y espiritual (Valdebenito et ál. 2007: 5, Hewitt et ál. 2015: 128-129). Así, la resiliencia es una respuesta a una situación límite con el objetivo de volver viable la realidad y continuar con la vida de los sujetos y la reproducción social. Por ello, **permite dar sentido a una realidad fuera de los márgenes que maneja la sociedad.**

Sigmund Freud (1992) comparaba el duelo con lo que él llamaba *melancolía* (la depresión clínica), pues ambas respondían, según el autor, a la pérdida del ser amado o la idea de lo amado (241-242). Para Freud, estos dos estados solo se diferenciaban por la capacidad de reponerse de

los sujetos luego de un tiempo; de esta manera, el duelo culmina en un estado resiliente en el cual “[l]o normal es que prevalezca el catamiento a la realidad” (pg. 243). Por otro lado, la melancolía se prolonga en el tiempo y se construye de manera individual: “[l]o esencial no es, entonces, que el melancólico tenga razón en su penosa rebaja de sí mismo, hasta donde esa crítica coincide con el juicio de los otros. Más bien importa que esté describiendo correctamente su situación psicológica” (Ibíd. 245). Esta idea sobre las formas como las personas se reponen frente a la muerte, y su vinculación con una aparente imposibilidad de hacerlo, ha marcado profundamente el desarrollo de los debates sobre la resiliencia. De esta manera, se va trazando una línea entre las distintas formas de llevar la pérdida, aquella que es socialmente aceptada, y aquella que es patologizada.

Sin embargo, el concepto de resiliencia resulta limitado en esta propuesta. Como ya se ha señalado antes, el pensar la capacidad de sobreponerse a la violencia desde lo cultural implica reflexionar en torno a la agencia de los sujetos y su interacción. Asimismo, implica preguntarse por cómo las personas piensan el mundo y crean la realidad con la que se vinculan. Se trata, pues, de procesos performativos que parten **de las expectativas por construir nuevas oportunidades (to reckon). De esta manera, las respuestas operan como técnicas, como procedimientos que se ponen en marcha frente a una situación cambiante que requiere de adaptación y que transforma a los sujetos.**

Las técnicas del no-cuerpo pueden tomar distintas formas según los múltiples factores ya señalados. Por ejemplo, para el caso de las víctimas del conflicto armado colombiano, Nohelia Hewitt et ál. (2015) señalan que las estrategias de afrontamiento de la violencia se manifiestan bajo las siguientes categorías: solución de problemas, búsqueda de apoyo social, espera, religión, evitación emocional, búsqueda de apoyo profesional, reacción agresiva, evitación cognitiva, reevaluación positiva, dificultades de afrontamiento, negación y autonomía (pg. 134). Estos mecanismos no serán, necesariamente, los que encontremos entre los informantes en

esta investigación. Sin embargo, es importante señalar que nos inscribimos dentro de un campo mayor de estudios que busca comprender cómo la violencia afecta a las personas y cómo estas responden a la misma. Por el momento, basta comentar que las técnicas que se encuentran en Huamanga tienden a responder a estrategias que buscan construir agencia en los sujetos a partir de la organización social, por un lado, y de la construcción de capital simbólico, por el otro (Barrios Suarez 2015). Asimismo, estas técnicas responden a la búsqueda de verdad y memorialización (Olarate-Sierra et ál. 2015, Robins 2014).

Dentro de estas distintas maneras de procesar la muerte y la violencia, en los Andes, la ausencia o fallecimiento de una persona no implica, necesariamente, que el mismo deje de participar de lo social-onírico. Como hemos dicho, la muerte coloca al fallecido en un plano distinto de la realidad, en lo onírico. Los sueños se convierten en esa otra realidad donde se materializan los cuerpos luego de la muerte, una nueva realidad independiente de lo preliminal y muy distinta de lo postliminal, en el que el cuerpo del fallecido existe y se manifiesta a los demás sujetos como mensajeros (Cecconi 2008b). Este mundo onírico articula las ausencias de la muerte y de la desaparición, pues permite que el cuerpo exista para los dolientes. Sin embargo, esta capacidad no es gratuita y durante el conflicto armado “la crueldad de la muerte y la prohibición de la sepultura han causado una multiplicidad de muertos que ‘penan’ y que atormentan las noches de los familiares que han sobrevivido. Dentro del universo onírico relacionado con la época de la violencia, la frontera que separa el sueño de la pesadilla es frágil” (Ídem). No obstante, Arianna Cecconi (2008b) señala también:

Si la guerra ha violentado los sueños de los comuneros de Chihua y Contay y, en muchos casos, estos sueños actualizan el miedo y el terror vivido durante la época de la violencia, hay también que reflexionar sobre el papel “terapéutico” de los sueños en el contexto post-guerra. Hay sueños que participaron y activaron el proceso de duelo y de reconciliación con los familiares desaparecidos. Hay sueños donde los militares disparan (sueños que hacen enfermar) y sueños que curan, sueños que hacen recordar, pero

también sueños que ayudan a olvidar. En el curso de esta investigación, he podido analizar cómo, en general, en la vida cotidiana y en situaciones de crisis, en este caso específicamente en el contexto de post-guerra, la experiencia onírica juega un rol muy importante. Si en la comunidad de Contay no hay una posta médica, la relación con el cuerpo y con su bienestar-malestar, parece vivida y gestionada también a través la experiencia onírica. (Ídem).

Vemos, pues, que el sueño tiene múltiples propósitos. Para empezar, reconstruye la materialidad del cuerpo fallecido, corporaliza la muerte, ayuda a imaginar la naturalidad del cuerpo. Asimismo, permite la comunicación entre el ausente con los que aún continúan en la realidad material, ya sea para dar mensajes o para atormentar. Finalmente, permite que se viva un duelo onírico, un duelo que ante la desaparición no se puede activar en la realidad material por la ausencia de cuerpo. Así, lo **onírico se constituye como un espacio entre el duelo (en el velar, el enterrar y el visitar) y la respuesta a la imposibilidad de este pues corporaliza a la persona ausente y permite su regreso.**

PARTE II: **ESCENAS**
DESPUÉS DE LA
DESAPARICIÓN

¿Cómo te abandonaron?

Creonte ha acordado otorgar los honores de la sepultura a uno de nuestros hermanos y en cambio se la rehúsa al otro. A Etéocles, según parece, lo ha mandado enterrar de modo que sea honrado entre los muertos bajo tierra; pero en lo tocante al cuerpo del infortunado Polinice, también se dice que ha hecho pública una orden para todos los tebanos en la que prohíbe darle sepultura y que se le llore: hay que dejarlo sin lágrimas e insepulto para que sea fácil presa de las aves, siempre en busca de alimento.

Sófocles. *Antígona*

¿Por qué no te encontramos?

¿Adónde van los desaparecidos?
Busca en el agua y en los matorrales
¿Y por qué es que se desaparecen?
Porque no todos somos iguales
¿Y cuándo vuelve el desaparecido?
Cada vez que los trae el pensamiento
¿Cómo se le habla al desaparecido?
Con la emoción apretando por dentro

Rubén Blades. *Desapariciones*

¿Dónde estás?

¿Hasta cuándo, hijo perdido?
¿Hasta cuándo tu silencio?

Anónimo. *Canción popular entonada en actos públicos por las socias de ANFASEP*

CAPÍTULO III: APUNTES DESDE EL

CAMPO O **CÓMO SE**

APREHENDE LA MUERTE Y

DESAPARICIÓN

El caso de la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú (ANFASEP) resulta ser particular y permite comprender su proceso a partir de la propia caracterización de las mujeres socias. De esta manera, los procesos por los cuales se aprehende la realidad y se procesa la pérdida marcan una particularidad sociocultural e institucional contingente a la experiencia de la organización. Por lo tanto, los resultados que este capítulo presenta responden a las particularidades de la muestra con la que se trabajó y las características que se señalan están construidas e influenciadas por la propia organización. Veremos que nociones como las de colectividad y asociatividad estarán presentes en las respuestas de las mujeres entrevistadas y se convierten en un patrón general entre todas ellas.

La experiencia y el caso de ANFASEP servirá, así, para comprender las formas como se continúa con la vida luego de la desaparición en un medio en el que lo individual y lo colectivo confluyen dentro del marco cultural sobre la muerte en los Andes. De esta manera, las técnicas del no-cuerpo que desarrollo no pueden ser comprendidas como únicas ni como requisitos ni como una cadena de procedimiento. Estas técnicas son respuestas que se van complementando y van buscando dar sentido a la experiencia de los sujetos en medio de la incertidumbre. Las respuestas se articulan en torno a la experiencia en la y de la propia organización y marcan las formas como sus miembros aprehenden el mundo. No se trata de un esquema ordenado y estandarizado, sino de patrones culturales, sociales e instruccionales compartidos que se repiten en el tiempo y en el espacio físico y social. Son estos patrones los que esta investigación busca ordenar.

¿Es la incertidumbre un espacio de creación e innovación? Las respuestas que parten del no-cuerpo intentan dar forma al duelo imposibilitado. Son así formas de creación (¿no intencionadas?) que llevan a los sujetos a interactuar con viejos y nuevos símbolos en el proceso de dar sentido a la pérdida. Para esta investigación, la innovación en el espacio de lo colectivo será la propia organización como lugar de creación de sujetos. De esta manera, comprender

cómo **se aprehende la muerte y la desaparición** es comprender cómo ANFASEP se ha convertido en el espacio de y para sus víctimas.

Iniciaremos definiendo quiénes son y cómo son las socias de ANFASEP. Luego veremos de qué manera su perfil particular permite un ejercicio político de ciudadanía —¿efectiva?— que da sentido a su experiencia luego de la violencia e que influye en su comprensión de la misma. Con todo esto, surgirán respuestas a la incertidumbre de la desaparición frente a la imposibilidad del duelo ritualizado que sientan las bases para las respuestas hacia el estado resiliente de los sujetos.

Preguntarse por quiénes son las víctimas, cómo esto ha impactado en su identidad reciente y el ejercicio de su agencia, así como las formas en la que comparten su experiencia resulta fundamental para dar sentido a los sujetos en el presente y sus expectativas sobre el futuro. Valentina Salvi (2012) afirma que “la temporalidad de la memoria no se reduce a las intersecciones entre el pasado y el presente, sino que se proyecta también hacia el futuro. Ubicar temporalmente la memoria significa hacer referencia al espacio vivo que se produce en la intersección entre las experiencias pasadas y las expectativas futuras” (pg. 177).

Este capítulo presenta las bases para comprender las respuestas a la imposibilidad del duelo y al ordenamiento del no-cuerpo. De esta manera, se construyen sujetos que transitan por el espacio del no-cuerpo, lo que Michael Taussig (1987) llamaría *el espacio de muerte*. Cargados de incertidumbre sobre su presente y futuro, estos sujetos logran construir agencia para reordenar su mundo. ANFASEP se convertirá en el espacio de las víctimas porque es la asociación la que las crea como sujetos sociales, y no porque estas conforman la organización.

Al culminar, veremos que la incertidumbre en torno a la desaparición entre los familiares de personas desaparecidas es aprehendida en el marco de su comprensión cultural e institucional sobre la experiencia violenta. En ese contexto, el cuerpo o, mejor dicho, su ausencia, es el gatillo que dispara el proceso de autodeterminación como víctimas, la creación de una nueva

propuesta política y acción ciudadana, y el espacio de articulación para una experiencia que circula entre lo individual y lo colectivo. La incertidumbre se convierte, desde mi comprensión, en una posibilidad para dar nuevos significados a la experiencia y el mundo. En su intento por resignificar su experiencia, las socias de ANFASEP (los familiares de las personas desaparecidas) se (re)crean como sujetos; esta es su capacidad de agencia y su particularidad como ciudadanos.

3.1. ¿Cómo son las socias de ANFASEP? Apuntes sobre los sujetos-víctima

Al ser una organización emblemática, ANFASEP se presenta como un campo de estudio complejo tanto en la magnitud de su experiencia institucional como en las relaciones sociales que se tejen dentro de la misma, sin olvidar el pasado violento del que provienen cada uno de sus integrantes. Pensar en, desde y sobre ANFASEP implica encontrarse con una organización de una larga trayectoria sobre la que se ha escrito mucho. El fenómeno que busco comprender trasciende a cada una de las socias y sus múltiples experiencias violentas, al punto de que se trata de una experiencia enmarcada en la organización pero que se relaciona con expectativas, luchas y fracasos de los individuos y la colectividad.

El perfil sociodemográfico de las socias de ANFASEP es el reflejo del perfil de las víctimas construido por la CVR:

4. La CVR ha constatado que existió una notoria relación entre situación de pobreza y exclusión social, y probabilidad de ser víctima de la violencia. En el departamento andino de Ayacucho se concentra más del 40 por ciento de muertos y desaparecidos reportados a la CVR. Al sumar a ello las víctimas consignadas por la CVR en los departamentos de Junín, Huánuco, Huancavelica, Apurímac y San Martín se llega al 85 por ciento de las víctimas registradas por la CVR.

5. La CVR ha constatado que la población campesina fue la principal víctima de la violencia. De la totalidad de víctimas reportadas, el 79 por ciento vivía en zonas rurales y el 56 por ciento se ocupaba en actividades agropecuarias. Estas cifras contrastan con

las del censo de 1993 según el cual el 29 por ciento de personas vivían en zonas rurales y el 28 por ciento de la PEA nacional estaba ocupada en el sector agropecuario.

6. 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 resulta que el 75 por ciento de las víctimas fatales del conflicto armado interno tenían el quechua u otras lenguas nativas como idioma materno. Este dato contrasta de manera elocuente con el hecho de que la población que comparte esa característica constituye solamente el 16 por ciento de la población peruana de acuerdo con el censo nacional de 1993.

7. La CVR ha comprobado que, en términos relativos, los muertos y desaparecidos tenían grados de instrucción muy inferiores al promedio nacional. Mientras el censo nacional de 1993 indica que solamente el 40 por ciento de la población nacional tiene un nivel educativo inferior a la educación secundaria, la CVR ha encontrado que el 68 por ciento de las víctimas se encontraba por debajo de ese nivel.

8. La CVR concluye que la violencia impactó desigualmente en distintos ámbitos geográficos y en diferentes estratos sociales del país. Si la tasa de víctimas reportadas a la CVR respecto de la población de Ayacucho hubiera sido similar en todo el país, la violencia hubiera ocasionado 1 millón 200 mil muertos y desaparecidos. De esa cantidad, 340 mil hubieran ocurrido en la ciudad de Lima.

9. La CVR ha constatado que la tragedia que sufrieron las poblaciones del Perú rural, andino y selvático, quechua y asháninka, campesino, pobre y poco educado, no fue sentida ni asumida como propia por el resto del país; ello delata, a juicio de la CVR, el velo-do racismo y las actitudes de desprecio subsistentes en la sociedad peruana a casi dos siglos de nacida la República. (CVR 2003g)

A todo esto, se debe agregar que la gran mayoría de socias de ANFASEP eran jóvenes o adultas jóvenes durante los años del conflicto. Sus proyectos de vida personales y familiares se vieron truncados luego de la experiencia violenta, la que transformó su mundo para siempre. Luego de más de tres décadas, cada una de ellas ha envejecido en la incertidumbre y se ha convertido en una adulta mayor. Durante este cambio, sin embargo, no han abandonado la búsqueda; todo lo contrario, han adquirido experiencia y recursos para afrontar la desaparición a nivel individual y colectivo.

El perfil que este acápite construye no es uno sociodemográfico. Conocer la composición étnica, generacional o geográfica de las socias no aportará a comprender la complejidad existente bajo la sombrilla de la organización. Lo que me interesa explorar en esta sección es cómo las socias, de manera individual y en colectivo, se reconocen y performan a partir de su relación entre ellas, con la organización como actor social y política y, en última instancia, con el Estado.

De esta manera, veremos que las socias de ANFASEP constituyen un grupo sumamente particular en el que convergen, y conviven, características culturales y sociales únicas que dan forma a su existencia. Más allá de la experiencia violenta, las socias de ANFASEP han articulado formas de aprehender la realidad y dar sentido al mundo en torno a sí mismas y su organización con grados diferenciados y de manera heterogénea. El perfil de las socias trasciende lo planteado por la CVR y se constituye, de manera amplia, en un perfil de sujetos políticos con distintos niveles de agencia pública en torno a una noción común que llamo *sujetos-víctima*.

AUDIENCIAS PÚBLICAS DE CASOS EN HUAMANGA
Primera Sesión, 8 de abril de 2002, 9:00 a. m. a 1:00 p. m.
Caso 1. Testimonio de Angélica Mendoza de Ascarza
[Extractos]

[...]

Voz de la señora Angélica Mendoza de Ascarza

Públicos, señores periodistas, señores visitantes, señores Comisión de Verdad. Muchísimas gracias. Me ha invitado acá, pero estoy alegre. Por primera vez, nosotros vamos a estar acá, con ustedes todo, junto, pero yo voy a hablar con mi quechua.

Voz de la señora Angélica Mendoza de Ascarza [traducida en simultáneo al español]

Voy a contarles ustedes sobre mi hijo. Yo tenía un hijo, Arquímedes Ascarza Mendoza. Ese mi hijo los militares se han llevado. Un día detuvieron en mi puerta su carro y se lo llevaron a mi hijo. Yo no vengo con mentiras a esta reunión. Ellos entraron el 12 de julio a las 12:00 de noche. Entraron a mi casa 30 encapuchados, allanaron a mi casa y luego no encontraron nada. No encontraron ninguna acción de mi hijo.

[...]

Yo le dije: “¿Por qué le llevan a mi hijo? ¿Para qué le llevan a mi hijo?” Le dije: “¿Por qué sacan a mi hijo?” Entonces ellos me dijeron: “No, mañana tiene que ser testigo. Solo por eso lo estamos llevando”. Le dije: “¿En qué momento me entregarás, señor?” Me dijo que me devolvería en la puerta del cuartel. En ese momento, aferré a mi hijo. Ellos me dijeron, me insultaron. “Déjalo a tu hijo”, me dijeron los policías. Mi esposo le alcanzó un zapatito y una frazadita para que se cubra.

[...]

Desde ese día camine sin rumbo, día y noche, para que devuelvan a mi hijo. Cuando llegué al ejército, me dijeron de que no habían llevado a ese lugar. Me dijeron que habían llevado la investigación. Sin embargo, no estaba también allí. También me dijeron que estaba en La Guardia Republicana: “No hemos llevado nosotros”, diciendo. Entonces me fui a La Guardia de la República. Tampoco encontré en ese lugar.

[...]

Cuando entré al cuartel nos dijeron, o me dijo. Estaban las celdas de los soldados castigados y me dijeron: “Que así castigamos a los soldados y no hemos traído a tu hijo”. Volví yo, sola, caminé. Pregunté a mi abogado: “¿Qué haré doctor? No encuentro a mi hijo”. El abogado me dijo: “¿Por qué no te reúnes con las señoras víctimas?”. Entonces, en la puerta de la Fiscalía, nos encontramos con las señoras y, sin embargo, los policías nos cuidaban, nos perseguían. **Yo junté a las señoras víctimas. Junté unas 20 señoras y una señora dijo: “¿Por qué caminan con esa señora? Porque a esa señora la van a fusilar”. Por eso, las señoras se ausentaron de mí y, finalmente, me encontré solamente con 2 o 3 personas, las 3 señoras. Convenimos intentar de nuevo reunirnos. De nuevo nos pusimos en contacto y empezamos a reunirnos. Hasta el 2 de setiembre llegamos. En esa fecha, organizamos, junto con las señoras, nos juntamos. Desde entonces, cuando nos juntamos, nos fuimos al cuartel con todas esas señoras, al cuartel de Huamanga.**

[...]

Así hemos caminado con todas las señoras por Purakuti, por Infiernillo, por Jachjarumi, en Santa Bárbara. En todas esas partes, encontré cadáveres por montones. Cuando entré a Purakuti, hasta el fondo del abismo, en una cueva, había muchos moscardones que estaban dando vueltas. Entonces, pensando que ahí estaba mi hijo, entré. Llamé con todas mis fuerzas, llamé a mi hijo con todas mis fuerzas: “Arquímedes, ¿estás?”. Cuando estaba así, llegaron balas por mi alrededor. Entonces me di vuelta para ver quién era. **Desde el muro de Purakuti, estaban los militares en fila: “Sal, vieja de miércoles, o te matamos ahí mismo”. Entonces le respondí: “Estoy buscando a mi hijo. ¿Qué le han hecho?”. Me dijeron: “Sal de ahí, carajo, vieja”. Entonces salí por la ladera y al muro me arrinconaron, me acorralaron y entonces dijeron: “Vamos a matarla a esta vieja”. Entonces el otro soldado dijo:**

“No, también nosotros tenemos madres. ¿Por qué vamos a matarla?”. Por eso, a ese soldado lo han masacrado por solamente decir eso. Me dijeron: “Ahora vamos a fusilarte, vieja”. Yo le dije: “Fusílenme, pero primero demuéstrenme; háganme ver a mi hijo. Si quieren les doy 5 soles por sus balas, pero quiero que me muestren a mi hijo. Y si me muestran a mi hijo, yo moriré tranquila”. Por eso, uno de los soldados se compadeció de mí, dijo: “Vamos a llevar a esta señora hasta el carro”. Entonces le dije: “Oye, miserable, no quiero que tú me lleves al carro. Voy a ir con mis propios pies y subiré al carro”. Y así me vine.

[...]

Y con todas las señoras sufriendo por sus hijos, por sus esposos y los niños huérfanos, pobres han quedado. Pero nosotras nunca hemos logrado la justicia hasta ahora. Esa época, autoridades no quisieron ayudarnos. Sin embargo, agradezco a los que trabajan en Lima de los derechos humanos, ahí sí me han ayudado. Nos han ayudado en todo momento para ir a diferentes lugares. En setiembre, conformamos la asociación y me fui a Lima el 19 de setiembre.

[...]

Desde entonces perdimos el miedo y, libres, cogiendo la cruz, caminamos con libertad sin miedo, ya sea dentro de los cadáveres, dentro de las sangres. Así que nos quitasen las banderas, nos pegaban con palos; sin embargo, no teníamos miedo y caminábamos así. Fuimos a todas partes, a Lima. Hemos hecho todo eso. Seguramente no podría terminar de hablar de todo lo sucedido ni inclusive mañana. Ojalá que no solamente quede en esta audiencia. Pido a la Comisión de la Verdad que logremos la justicia. Queremos buscar la verdad definitiva. No podríamos encontrar una reconciliación si no encontramos la justicia y la paz. Les agradezco mucho por habernos escuchado, por haberme expresado en mi lengua nativa, en mi lengua quechua. Les agradezco mucho.

Fuente: Comisión de la Verdad y Reconciliación

<https://www.youtube.com/watch?v=4xpkXNxm558&list=PLxWwNVWh7uyZ0D-DN6wmy-fQ18fhNeng4>

El testimonio de Angélica Mendoza frente a los integrantes de la Comisión de la Verdad y Reconciliación revela tanto el proceso de la experiencia violenta sufrida por la desaparición de su hijo como la transformación de Angélica en un sujeto político. Las características con las que la CVR describe a las víctimas son rebalsadas por la acción colectiva. María Eugenia Ulfe y Cynthia Milton (2011) comentan que, en la articulación de la organización, las víctimas logran relatar sus historias como verdades que van más allá e incluso se contraponen a lo construido por la CVR. Por lo tanto, se vuelven en testimoniante en un escenario más amplio que incluye el espacio público (pg. 221). En el proceso, va construyendo su propia trayectoria. De esta manera, Angélica Mendoza elabora un discurso que se despliega en el tiempo a modo de aprendizaje y que estará

presente en todas sus intervenciones públicas, por ejemplo, su testimonio en el Lugar de la Memoria, Tolerancia e Inclusión Social⁸.

La categoría *sujetos-víctima* designa la experiencia particular de las miembros de la organización y que trasciende las nociones jurídicas. Veremos que la condición de víctima y su autodeterminación va más allá de la afectación a sus derechos o la restitución de estos. Se trata de un proceso de creación de identidad individual y colectiva que parte de reconocerse como afectadas por el pasado violento, condiciones institucionales para la participación, y experiencias individuales y colectivas sobre el presente y el futuro. En ese sentido, los sujetos-víctima no son, necesariamente, todos los sujetos a los que se les ha violentado o cuyos derechos han sido vulnerados. Los sujetos-víctima surgen de un proceso social y político en el que la condición de víctima toma forma en la experiencia compartida al interior de la organización y cobra sentido como categoría para comprender la realidad y proyectarse hacia el futuro. De esta manera, el perfil de víctima es mucho más complejo que el del enfoque jurídico o psicológico. Propongo que una comprensión de las víctimas debe partir de entender los procesos que ellas atraviesan para determinarse como tales y las formas como construyen su identidad cultural e institucionalmente situada. En última instancia, el sujeto-víctima surge en el espacio del no-cuerpo, en los procesos que dan o buscan dar sentido a la realidad negada por la imposibilidad ritual y permiten que las socias de ANFASEP se conviertan en actores políticos y, tal como propongo, ciudadanas.

María Eugenia Ulfe y Ximena Málaga (2015) comentan que la cualidad de víctima es una condición que o bien los sujetos asumen o bien es otorgada a los sujetos a partir de procesos de clasificación y ejercicio de poder. La creencia de que las víctimas son sujetos pasivos frente a su contexto niega la capacidad de agencia de los propios individuos y colectividades. Al comparar a las víctimas con los *suplicantes* (sujetos que desde la época colonial se hacían presentes en los

⁸ El mismo puede ser visto en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=5CDSaDhipog>

escritos jurídicos abogando por una causa), ambas autoras buscan proponer un nuevo perfil para las víctimas en el que su capacidad de comunicar, solicitar y exigir las pone en primer plano, en contraste con la imagen pasiva construida por el discurso de derechos humanos por dos décadas y heredada por la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Coincido con Ulfe y Málaga en esta aproximación. Las víctimas del conflicto armado, en especial las socias de ANFASEP, han atravesado un largo trayecto desde la condición jurídica hasta la esfera política (Ibíd. 179-185). Este trayecto es lo que construye a los sujetos-víctima. Es a partir de su autorreconocimiento que su agencia se desarrolla, lo cual quiebra el discurso maniqueo con el que se ha pensado la condición de víctima por varias décadas en el Perú.

3.1.1. Culturalmente e institucionalmente situadas

La experiencia de pertenecer a la organización no es neutra en los sujetos, sino que marca sus imaginarios y acciones, y sitúa sus respuestas de manera particular (elabora sus memorias). Las formas en las que los familiares de víctimas responden a la pérdida se encuentran en la intersección entre la experiencia sobre la muerte y el cuerpo (y el no-cuerpo), por un lado, y la acción política colectiva de ANFASEP, por el otro. Las conclusiones desde ANFASEP remiten a caminos de entrada sobre el fenómeno que aquí se estudia (de ahí la naturaleza exploratoria de esta investigación) y que permiten comprender otras organizaciones y sujetos.

En ese sentido, surgen dos grupos heterogéneos que podemos distinguir desde una abstracción teórica. Un primer grupo está constituido por aquellas socias que han tenido o tienen experiencia en la dirigencia de la organización. Este grupo incluye a las señoras que han pasado por cargos de representación y que, por este motivo, se han encontrado en escenarios de aprendizaje y negociación política tanto dentro de ANFASEP como hacia el exterior de la organización, en relación a otras organizaciones de la sociedad civil y, en especial, al Estado. En este grupo, se puede encontrar un discurso más ordenado sobre la muerte y desaparición, que se enmarca en la restitución de derechos y el ejercicio de la ciudadanía como formas de

respuesta frente al conflicto armado. Las socias con experiencia dirigencial han aprendido (e incluso repetido) un discurso basado en el reconocimiento que les permite dar sentido al no-cuerpo y convertirlo en un sujeto de derechos. Lo presente y permanente del no-cuerpo son los derechos vulnerados y la necesidad de repararlos como un acto político de ciudadanía efectiva. En ese sentido, son sujetos-víctima cuyo reconocimiento pasa por el de su familiar desaparecido y la necesidad de saber la verdad y obtener justicia al respecto. Por ejemplo, una de las socias comenta: *“Nosotras buscamos a nuestros familiares. Queremos saber dónde están y eso es lo que nos preocupa [...] Nuestra justicia es la de nuestros familiares desaparecidos”*.

En este primer grupo, el proceso de autodeterminación como sujeto-víctima está atado al ingreso a la organización como primer paso y, posteriormente, por su ascenso dentro de ella como actores políticos y sociales. Los sujetos-víctima van acumulando una serie de capitales sociales y simbólicos que permiten darle sentido a la experiencia del no-cuerpo o, por lo menos, brindan un marco de contención a la incertidumbre de este. Las socias de ANFASEP que han pasado por u ocupan cargos en la dirigencia muestran, de manera más clara, la forma como la comprensión cultural sobre la muerte se articula con la labor institucional de la organización. La demanda por la verdad en torno al cuerpo (lo que se verá más adelante en este capítulo) se convierte en la intersección entre ambas posicionalidades. La necesidad del cuerpo para activar el proceso ritual del duelo confluye y alimenta la agenda de la organización y sus demandas, lo cual, en última instancia, condiciona también la respuesta del Estado. De esta manera:

Hoy, como ayer, ANFASEP agrupa a mujeres en su mayoría campesinas quechua hablantes y a jóvenes huérfanos, familiares de las víctimas de la violencia política. Desde hace 24 años, ANFASEP viene exigiendo el inicio y el avance de los procesos judiciales, antes los tribunales nacionales e internacionales respecto a las violaciones contra los Derechos Humanos, cometidos por los actores de la violencia política. De esa manera, tiene como objetivo promover y defender el derecho a la vida, el derecho a la integridad,

el derecho a la libertad personal, el derecho a las garantías y a la protección judicial, así como el derecho a la verdad y a la justicia. (Soto 2015: 16).

ANFASEP se presenta como una institución cuya “lucha incansable y persistente en tiempos difíciles por la verdad, la justicia y la reparación fueron los pilares que guiaron a la organización” (Ídem). En otras palabras, se trata de un espacio en el que las ideas de verdad sobre la desaparición y justicia para las víctimas son fundamentales en el discurso y la práctica, incluso en el propio Museo de la Memoria como materialidad. La verdad sobre la desaparición implica, de esta manera, saber el destino final del familiar desaparecido y recuperar sus restos, mientras que la justicia tiene una mirada hacia lo penal-judicial. La necesidad del cuerpo se vuelve una de las principales motivaciones que llevan a los familiares a formar parte de la asociación. Esta necesidad se hace una demanda articulada e incide en la respuesta del Estado a las víctimas, desde la Comisión de la Verdad y Reconciliación hasta la reciente *Ley de búsqueda de personas desaparecidas durante el periodo de violencia 1980-2000*.

De esta manera, desde la dirigencia, se ha articulado un discurso coherente que tiene al cuerpo como clave para responder a la violencia: “*Nosotras buscamos los cuerpos de nuestros hijos, esposos y hermanos [...] Buscamos saber dónde están, a dónde se los llevaron y cómo murieron [...] Queremos que sus derechos sean restituidos*”, menciona una de las socias. El discurso de derechos humanos ha calado de manera profunda entre las dirigentes. Veremos que ha marcado la experiencia en y desde la organización y, de esta forma, el proceso de construcción de sujetos-víctima. En suma, las socias con experiencia dirigenal construyen su posicionalidad desde la experiencia personal-individual hacia lo institucional-colectivo en relación a los demás miembros de la organización y sus interlocutores fuera de esta. Las respuestas halladas en campo (que se detallan en profundidad en el siguiente capítulo) son un reflejo de este proceso. Esto no significa un cuestionamiento a la validez de los procesos de respuesta frente a la

incertidumbre, sino un llamado a comprenderlos dentro del marco cultural-institucional en el que se producen.

El segundo grupo de socias de ANFASEP corresponde a las socias de base, aquellas que nunca han pasado por una experiencia dirigencial ni al nivel de ANFASEP ni al interior de sus comunidades. Entre ellas, se puede encontrar un discurso más heterogéneo sobre la desaparición y las respuestas frente a ella. Su discurso no se centra en el ejercicio de derechos (por lo menos, no de manera expresa) sino en las necesidades insatisfechas a partir del hecho violento. La desaparición produce una ruptura (algo que ya no es nuevo en este texto) y limita las oportunidades de los familiares. La incertidumbre afecta tanto la experiencia sobre la muerte como la propia vida de los que quedan luego de la violencia, pues las oportunidades perdidas se vuelven una constante en la experiencia cotidiana. Para estas socias, la organización se presenta como un espacio en el que reclamar por su familiar cobra sentido y genera seguridad. Para ellas, el no-cuerpo es un espacio de necesidades y la forma como se vive la pérdida está acompañada por un contexto de cada vez mayor precarización: *“Yo vine a ANFASEP para que me ayuden a buscar y así me quedé acá. Nos hemos juntado y seguimos buscando luego de treinta años [...] ¿Qué será de mi esposo? ¿Dónde estará enterrado? Solas nos hemos quedado y así nos ayudamos cuando es más difícil”*.

En la Psicología, el trabajo de apoyo y acompañamiento que se da a las víctimas, en especial a aquellas en situación de mayor precariedad, parte de lo que se denomina *enfoque diferencial*, de acuerdo con el cual:

Todas las acciones desarrolladas en casos de desapariciones forzadas, ejecuciones arbitrarias o extrajudiciales e investigaciones forenses deben considerar las particularidades, expectativas y necesidades de la población con la que se trabaja, entre ellas, su contexto social, político, económico, histórico y cultural, y sus características de género, generación, etnia, lengua, espiritualidad, opción sexual, formas de organización

y sistemas de justicia tradicionales, así como otras circunstancias personales sociales diferenciadoras. (Navarro et ál. 2007: 32).

Esto quiere decir que, más allá de las características sociales, culturales y étnicas de las víctimas, comprender sus necesidades a partir de la desaparición se vuelve el punto de partida para articular las respuestas. Por tanto, pensar en términos de necesidades implica reconocer la situación de particular vulnerabilidad de los sujetos que se proyecta desde el pasado para evitar una situación de revictimización. No obstante, ¿qué significa, en la práctica, reconocer estas necesidades para evitar continuar con la vulneración?

Comprender qué es una víctima resulta sumamente complejo más allá del enfoque jurídico. Caracterizar a los sujetos como víctimas tienen implicancias profundas. Por este motivo, en esta investigación, el punto de partida ha sido la autodeterminación de cada una de las informantes (los sujetos-víctima). En ese contexto, hablar de necesidades insatisfechas a partir de la desaparición es hablar de una comprensión de oportunidades frustradas y la idea de un futuro imaginado truncado por la violencia. Las expectativas sobre el futuro, la forma como este era imaginado y como el recuerdo de esta proyección impacta de manera directa en el presente marcan las formas como las socias de base se reconocen a sí mismas y elaboran su discurso. La idea de las necesidades marca, y es marcada, por las propias socias en su proceso de construcción como sujetos-víctima y se vuelve en la principal motivación para el ingreso a la organización y para establecer demandas al Estado mediadas por las socias dirigentes: *“Ayuda necesitaba. Nadie nos ayudaba nunca, entre nosotras no más con la organización [...] Con las que más sabían fuimos aprendiendo”*. Las necesidades, y no las ideas sobre verdad y justicia (o, por lo menos, no el discurso que articulan de manera recurrente), se vuelven la posición desde la que las socias se autodeterminan.

Este cambio en la posicionalidad (de autorreconocimiento como víctima) es fundamental para comprender la experiencia sobre la desaparición y el manejo de la incertidumbre. Las

necesidades no niegan el reclamo por el cuerpo; de hecho, el cuerpo se vuelve una de las tantas necesidades insatisfechas, una oportunidad simbólica negada. Sin embargo, el cuerpo ocupa un lugar compartido con los imaginarios sobre la educación y el trabajo, los planes de vida. Entonces, la comprensión cultural sobre la incertidumbre parte de un futuro imaginado en el que el no-cuerpo trasciende el anclaje simbólico del duelo para convertirse un abanico de posibilidades negadas. De esta manera, el no-cuerpo es mucho más amplio y complejo que la materialidad de la muerte (el cuerpo del difunto) e implica imaginarios sobre la propia vida.

Estos dos grupos, cabe precisar, no son estáticos ni contrapuestos. Son, más bien, abstracciones de esta investigación que buscan resumir la multiplicidad existente dentro de ANFASEP. Lo cierto es que el tiempo transforma las respuestas y las formas de articularlas, así como lo hacen las situaciones individuales que cada una de las socias vive. Otras formas de aprehender la desaparición se pueden dar entre los jóvenes o incluso múltiples formas entre miembros de la misma familia. *“Yo no le cuento nada a mis hermanos, a mi mamá no más, pero ahora ella también ya está mayor. Yo no más busco. He aprendido a buscar. Ya no molesto a nadie porque mis hermanos no les interesa. Mucha pelea hay. ¿Ya para qué los voy a molestar a los demás? Así no más sigo, así no más con la organización”*, me señalaba la hija de una de las socias fundadoras de la organización. ANFASEP sigue siendo el contexto que propicia la experiencia y la reflexión (consciente o no) sobre sí mismas. Es, de alguna manera, el lugar donde se sitúa el no-cuerpo y se crean los sujetos-víctima.

3.1.2. Vinculadas a discursos y prácticas de derechos humanos

Como una de las organizaciones de víctimas más emblemáticas del país, ANFASEP tiene una larga historia de vinculación con el movimiento de derechos humanos en el Perú, la región latinoamericana, y otros ámbitos internacionales (Soto 2015). En su discurso oficial, ha logrado incorporar conceptos y demandas articuladas que provienen de campos tan variados como los estudios de memoria, la Justicia Transicional, o el Derecho Internacional de los Derechos

Humanos. Estas nociones trascienden a la dirigencia y se van filtrando a lo largo de toda la organización de distintas maneras y con distintas magnitudes, como a través de dinámicas como asambleas, reuniones informativas, conversaciones con distintos actores de la organización, campañas de sensibilizaciones, acciones políticas, etc. Estas nociones se han convertido en parte de la experiencia de los familiares, articulan sus acciones colectivas e influyen en las individuales.

Entre las socias ANFASEP, los discursos se articulan de manera diferenciada según su posición en la estructura de la organización. No obstante, existen nociones generales sobre lo que se debe hablar y exigir o, en su defecto, sobre lo que las dirigentes deben hablar y exigir. En ese sentido, ANFASEP se convierte en un escenario de un proceso mayor de constitución de sujetos políticos, un espacio de construcción de ciudadanía. El reconocimiento de los derechos vulnerados en otros, el proceso de autorreconocimiento como víctima y su acción en el espacio público darán como resultado una demanda cada vez mayor de derechos, así como un ejercicio cada vez más amplio de los mismos. Las categorías del discurso de los derechos humanos, como *víctima*, se convierten en vehículos para la construcción de su identidad y, a través de la respuesta a la violencia vivida como sus socias, se van volviendo ciudadanas.

No debería extrañarnos que una organización de víctimas se encuentre compuesta por justamente eso, víctimas. Sin embargo, esta lógica debe ser analizada en su aparente simpleza. ¿Qué hace víctima a un sujeto? Más allá de la realidad jurídica, ¿cómo reconocemos al sujeto-víctima o cómo se reconoce a sí mismo? El reconocimiento como víctima implica reconocerse como sujetos vulnerables, pero también como sujetos que deben luchar por lo que les fue arrebatado (familiares, derechos, dignidad). De esta manera, una de las dirigentes de la organización señala: *“Nosotras solas hemos hecho la organización para buscar a nuestros familiares. Hemos sufrido mucho buscándolos, pero así hemos aprendido y luchado”*. No todos los sujetos que han sido violentados se reconocen como víctimas; no es un ejercicio directo. El convertirse en sujetos-víctima implica un cierto grado de conciencia y articulación de lo

individual como parte de un proceso mayor (como veremos más adelante). ANFASEP es el espacio donde se hacen víctimas, donde se reconocen víctimas y donde comparten la experiencia de víctima. En ese sentido, se trata de un espacio en el que la realidad jurídica se materializa en una realidad social intersubjetiva, creando a los sujetos-víctima. El recuerdo, los derechos humanos, la necesidad de reparación, las garantías de no repetición, entre otros, encuentran en ANFASEP a sus sujetos, los hacen suyos y mezclan el discurso y las expectativas. La desaparición es comprendida desde las víctimas, así como desde sus necesidades. Es en las víctimas en las que la ausencia obtiene una presencia y huella indeleble para las demás personas. Entonces, se va construyendo un proceso complejo en el que confluyen el reconocimiento, por un lado, y la construcción de agencia, por el otro. ANFASEP es el contexto particular de esta confluencia y ofrece un halo de institucionalidad a las experiencias individuales de sus socias. Esto no niega las voluntades de cada una de ellas ni sus propias estrategias para conseguir resultados en sus búsquedas; al contrario, produce un marco común que da sentido a estas acciones: *“En la organización nos hemos hecho fuertes. Cada una llegaba con sus penas, pero aquí aprendimos a seguir adelante”*. Las víctimas no son, de esta manera, sujetos pasivos frente al entorno. Su acción trasciende las definiciones jurídicas sobre vulneración para convertirlas en agentes de cambio desde muy temprano en el conflicto. La Comisión de la Verdad y Reconciliación destaca el rol de los familiares en el marco de sus propias organizaciones como motores en la búsqueda de las víctimas; sin embargo, en esa representación, invisibiliza las vulneraciones que los propios familiares sufrían:

[L]a CVR destaca y reconoce la persistencia de la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú (ANFASEP), conformada en su abrumadora mayoría por mujeres ayacuchanas quechuahablantes de escasos recursos. Aun en los peores momentos, con tenacidad y valentía, dichas mujeres mantuvieron viva la llama de la esperanza en la recuperación de sus seres queridos y en la aplicación de justicia para los responsables de su desaparición. (CVR 2003g).

Por esta razón, resulta fundamental pensar la condición de sujeto-víctima desde el propio reconocimiento de las socias y su acción en el espacio y esfera pública.

Carlos Martín Beristáin et ál. (2010) afirma:

[L]as víctimas tratan de buscar un sentido a los hechos traumáticos. Responder a la pregunta ¿por qué me pasó esto a mí? ¿Por qué le hicieron eso a mí familiar? Esto es parte de los esfuerzos por enfrentar los hechos y las consecuencias de las violaciones. La investigación en psicología ha mostrado que quienes logran encontrarle un sentido al hecho, en general se encontrarán psicológicamente mejor que quienes se quedan en la confusión o se culpabilizan por lo sucedido. En cambio, las personas que permanecen atadas a la situación vivida, tratando de encontrar sentido a lo que no lo tiene, se encontrarán, porque esto que se convierte en una forma de retraumatización. (pg. 5).

En ese sentido, las nociones sobre memoria, justicia transicional y derechos humanos operan en su discurso en la medida en que buscan dar sentido a la experiencia vivida y a la realidad actual. Los sujetos-víctima no son así sujetos pasivos frente al mundo; todo lo contrario, se apropian de discurso y prácticas, las reconfiguran y las transmiten con el fin de comprender y relacionarse con el mundo. El discurso y la acción se aprende y se aprehende a lo largo del tiempo; ANFASEP es el espacio en el que se (re)crean los significados. Así, Beristáin et ál. (2010) afirma que la violencia marca profundamente la vida y realidad de los sujetos al punto que llevaba a que los mismos construyan nuevas concepciones sobre el mundo y entablen nuevas relaciones sociales, la violencia es una fuerza transformadora de la realidad (Ibíd. 7):

Los hechos traumáticos de carácter violento cuestionan la manera de ver el mundo como un lugar más o menos seguro o predecible; de ver a los otros no como un enemigo, sino como alguien en quien se puede confiar, o de percibir que el mundo tiene un sentido con un componente humano o religioso. Este conjunto de asunciones básicas, que forman parte del funcionamiento normal e inconsciente de la gente en muchas culturas, es cuestionado por el impacto de la violencia y el carácter intencional del

trauma. En otros sentidos, la experiencia de las violaciones ha puesto al descubierto la vulnerabilidad de las personas o las víctimas, pero también las realidades que permanecían ocultas o no se podían ver. (Ídem).

De esta manera, y como ya lo hemos señalado a lo largo del texto, la violencia rompe con el ordenamiento del mundo al incluir en la ecuación altas tasas de incertidumbre sobre lo que se daba por sentado. No obstante, esta incertidumbre no actúa sobre sujetos pasivos. La agencia de cada uno de ellos los lleva a buscar respuestas que les permitan seguir adelante, incluso en lo que se podría llamar una situación constante de trauma. Los sujetos-víctima como los que trabajamos (las socias de ANFASEP) construyeron su organización y tejieron un discurso sobre su lucha que es respuesta a la violencia y les permite darle nuevo sentido a la experiencia vivida.

Llegados a este punto, es importante preguntarse si estos discursos y prácticas emergen de una experiencia traumática que se prolonga en el tiempo, es decir, si son evidencia de sujetos que sufren de profundos trastornos psicológicos. El debate entre la Antropología y la Psicología sobre cómo debemos comprender la experiencia de los sujetos frente a la violencia en contextos culturales distintos al nuestro es amplio. En el caso peruano, Kimberly Theidon (2009) cuestiona los enfoques psicológicos como la única vía de comprender las reacciones de los sujetos frente al pasado reciente. En esta investigación, no nos interesa preguntarnos sobre el impacto psicológico de la violencia en los sujetos-víctima, sino sobre cómo esta tiene un impacto simbólico en sus vidas, cómo rompe el ordenamiento ritual del mundo y las respuestas de cada uno de los sujetos para recomponer la estructura que se ha perdido. De esta manera, el sujeto-víctima es un sujeto con capacidad de agencia que busca dar respuesta a la violencia dentro de la nueva realidad a la que se enfrenta y, de esta manera, construye un habitus sobre lo que significa ser socia de ANFASEP.

3.1.3. Transitan de lo individual a lo colectivo y viceversa

Las socias de ANFASEP se han convertido en actores políticos de relevancia regional y nacional, varias de ellas incluso internacional, como el caso de Angélica Mendoza. Sus experiencias sobre la desaparición y las formas como aprehenden la muerte transitan entre su acción en la esfera pública y lo privado. Las técnicas que ponen en marcha se pueden identificar en alguno de estos espacios. La relación entre lo individual y lo colectivo, entre lo privado y lo público, es fluida y no marca un quiebre; antes bien, ambas esferas se complementan e interrelacionan. La experiencia individual trae consigo los matices culturales andinos, mientras que lo colectivo viene cargado del contexto institucional y actúa sobre los sujetos y su comprensión del mundo.

ANFASEP se convierte en el campo de articulación entre ambas esferas y, de esta forma, se construye como un espacio de reparación. Beristaín et ál. (2010) habla del valor reparador de las audiencias judiciales en la medida en que se articula la esperanza y la vulnerabilidad de los testimoniantes. El discurso permite hilar experiencias y expectativas desde la vulneración de derechos, desde los sujetos-víctima (Ibíd. 66-70). Propongo entender la organización bajo la misma lógica, como un espacio de articulación, reflexión y creación desde lo individual a lo colectivo. Como ya habíamos mencionado, ANFASEP como campo de estudio es sumamente rico en la medida en que nos enfrenta a relaciones construidas a partir de la violencia y la necesidad de reconocimiento, experiencias que confluyen dentro de un mismo colectivo y se relacionan con múltiples actores sociales y políticos.

La distinción entre lo individual y lo colectivo, entre lo privado y lo público, debe ser comprendida como una abstracción teórica que busca comprender en tránsito fluido de relaciones y experiencias de las socias de ANFASEP. En la práctica, cada una de las respuestas que se ponen en marcha por los sujetos-víctima ocurren en el marco de la organización, sea en el espacio público como en la esfera privada. Esto es así en la medida en que el habitus de ANFASEP se encuentra presente en sus socias. Lo público se piensa desde lo privado y viceversa.

Cada una de las acciones políticas colectivas parten de la comprensión individual de las mujeres, su experiencia cobra sentido en el proceso de ser compartidas con otros, y es así como se convierten efectivamente en víctimas. *“Aquí [en ANFASEP] aprendí mis derechos y que yo también sufrí”*, me decía una de las socias al pedirle que me cuente sobre su experiencia dentro de la organización luego de tantas décadas. Ella agregó: *“Así nos apoyamos juntas. Todas tenemos historias que nos contamos”*. El tránsito entre la esfera individual y la colectiva se da de manera espontánea o inconsciente, y no representa un reto o dificultad para las socias de la organización. Por el contrario, se trata del mecanismo con el que interactúan dentro de ANFASEP y lo que esperan unas de otras en cada uno de los momentos críticos en los que deben ejercer su capital político. Teniendo en cuenta estas características, podemos pasar a ver, por un lado, quiénes son o en quiénes se han convertido estos familiares de víctimas y, por otro lado, cuáles son las técnicas que emprender para procesar su realidad sobre la desaparición.

La principal distinción que se puede identificar entre lo individual y lo colectivo no se encuentra entre ambas esferas, sino entre los distintos tipos de socias que conforman la organización. Por un lado, aquellas que han ocupado cargos directivos en la organización mantienen una presencia mayor dentro de lo colectivo, lo que se refleja en su acción dentro de la esfera pública. Estas socias encabezan las acciones políticas que la organización desarrolla, articulan de una manera más clara el discurso sobre los derechos humanos y, en suma, son poseedores de un mayor capital social y político. Por otro lado, aquellas socias que no han ocupado cargos en la dirigencia (las “socias de base”) transitan de manera menos articulada entre lo individual y lo colectivo. Ellas han hecho suyo el ámbito de la experiencia privada en la medida en que la reconocen como común a las de las demás socias. Las socias de base fluyen entre ambas esferas en momentos específicos, como pueden ser conmemoraciones o procesos judiciales, que funcionan como gatillos que llevan a colectivizar lo individual.

La experiencia disruptiva de la violencia es vivida de manera individual al atacar directamente al anclaje simbólico de la vida y la muerte: el cuerpo. Esta experiencia de la violencia solo cobra sentido en la medida en que es colectivizada (socializada) por los sujetos-víctima en el momento del reconocimiento de la afectación y, por consiguiente, de su condición de víctima. ANFASEP permite este proceso, se presenta como el espacio institucional para que ocurra y en su habitus otorga las herramientas conceptuales para articular el discurso de los sujetos-víctima. De esta manera, lo individual solo obtiene significado en la medida en que se reconoce como parte de lo colectivo. Al convertir la experiencia privada en acciones públicas, este reconocimiento fluye en la propia organización y, a la vez, estructura y es estructurada por ANFASEP.

El Equipo Peruano de Antropología Forense (EPAF) afirma, para el caso de la comunicad campesina de Hualla, que:

“Justicia” es una noción que atraviesa la experiencia del conflicto armado interno. Desde las perspectivas locales, parece que su configuración tiene dos planos. Por una parte está la justicia como una construcción social que pauta las dinámicas dentro de la colectividad. Por otro lado es un concepto que explica la relación que existe entre la comunidad y el Estado peruano y sus representantes. En ambos casos se da en un contexto de post violencia [...] Si viésemos la justicia en términos meramente punitivos, dejaríamos de comprender cómo los huallinos lograron reconfigurar sus relaciones sociales. En la localidad conviven personas que nunca sintieron simpatía por el proyecto senderista y que se vieron afectados tanto por el PCP-SL como por el accionar del Ejército [...] El sentido de justicia cambia cuando ubicamos esta noción en la relación que se teje entre Hualla y el Estado. Si bien la población no pide que se castigue a quienes cometieron las agresiones, esperan que la justicia llegue a su localidad a través de propuestas que les permita superar la situación de pobreza, del esclarecimiento de los actos cometidos por el Ejército y de la recuperación de los cuerpos de los desaparecidos [...] Es ante estos casos que la justicia se torna en un proyecto que, por momentos, los pobladores ven distante. (EPAF 2012: 37-38).

De esta manera, es claro que las nociones y demandas colectivas se nutren de la experiencia individual: unos a otros se necesitan. En este contexto, el Estado se vuelve el otro, el interlocutor al que se quiere apelar e interpelar. Lo que sucede entre las socias de ANFASEP es exactamente el mismo proceso que en Hualla. Las experiencias individuales (privadas), muchas veces contradictorias unas con otras, se articulan en discursos y prácticas colectivas (públicas) que apuntan a visibilizar a los sujetos-víctima frente al Estado. Mientras que las socias de base establecen demandas a partir de sus necesidades insatisfechas, aquellas pertenecientes a la dirigencia lo hacen desde ideas sobre verdad, justicia, derechos humanos, etc. para toda la organización. Ambos tipos de demandas no se niegan una a la otra. De hecho, propongo que ambos tipos de demanda consisten, en el fondo, en una misma exigencia: la del reconocimiento.

3.2. La exigencia de reconocimiento: apuntes sobre ciudadanía a partir de la violencia

Los procesos de violencia o dictaduras llevan a una fragmentación profunda de la sociedad y a la ruptura sistemática de los lazos políticos. En ese contexto, los civiles suelen ver mermados sus derechos, ya sea por restricciones en sus libertades, o por graves violaciones a los derechos humanos. El caso peruano entre 1980 y 2000 no fue la excepción. Durante el conflicto armado interno, más de 69 000 peruanos y peruanas fueron víctimas de la violencia desatada por los distintos actores armados. Al retornar la democracia, el sistema político peruano se encontraba en una situación de suma precariedad, mientras que la sociedad civil, en especial fuera de Lima, había buscado maneras de responder a la violencia no siempre con un éxito claro. Para el movimiento de derechos humanos en el Perú, era evidente la necesidad de un proceso de justicia transicional. Al respecto, Paul Van Zyl (2011) afirma que:

La justicia transicional se entiende como el esfuerzo por construir paz sostenible tras un período de conflicto, violencia masiva o violación sistemática de los derechos humanos. El objetivo de la justicia transicional implica llevar a juicio a los perpetradores, revelar la verdad acerca de crímenes pasados, brindar reparaciones a las víctimas, reformar las

instituciones abusivas y promover la reconciliación. Lo anterior exige un conjunto incluyente de estrategias diseñadas para enfrentar el pasado así como para mirar hacia el futuro con el fin de evitar la recurrencia del conflicto y las violaciones. Dado que con frecuencia las estrategias de justicia transicional se diseñan en contextos en los que la paz es frágil o los perpetradores conservan un poder real, se deben equilibrar cuidadosamente las exigencias de la justicia y la realidad de lo que es factible lograr a corto, mediano y largo plazo. (pg. 47).

El primer paso dado por el Perú fue el establecimiento de la Comisión de la Verdad y Reconciliación en junio del 2001 con los mandatos de:

- Entrevistar a quienes considere conveniente, incluidas autoridades y funcionarios públicos, y recoger la información que crea pertinente.
- Acceder a la información o documentación del Estado, solicitando la cooperación de los funcionarios públicos que corresponda.
- Realizar visitas o inspecciones a los lugares que considere conveniente. Para la realización de sus labores contará con el apoyo de expertos cuando este sea necesario.
- Desarrollar audiencias públicas así como diligencias reservadas cuando lo considere necesario. Para seguridad de quienes proporcionen información importante, podrá guardarse reserva de su identidad.
- Solicitar que se otorguen medidas de seguridad a las personas que a su criterio, las requieran.
- Establecer canales adecuados de comunicación y promover la participación de la población, particularmente de la más afectada por la violencia política. (CVR s/d)

El proceso iniciado por la CVR en el Perú, como suelen ser los procesos de justicia transicional, ponía en el centro de la acción a las víctimas. Eran ellas las que conocían de primera mano la violencia vivida en el pasado y eran sus historias las que la sociedad en general necesitaba escuchar para que no se repita. Las víctimas juegan un rol fundamental en los procesos

transicionales. Así, “la formulación más concreta y efectiva de este *espíritu subyacente* a la justicia transicional sea la afirmación de los derechos de las víctimas a verdad, justicia, reparaciones y garantías de no repetición” (Reátegui 2011: 41). Por lo tanto, la justicia transicional busca restituir los derechos vulnerados a las víctimas, recomponer el pacto entre los ciudadanos y el Estado, con el fin de garantizar un ejercicio político y social inclusivo e igual para todos en el que la ciudadanía se ejerza de manera efectiva.

Sin embargo, en nuestro caso, es necesario complejizar esta relación entre el Estado y las socias de ANFASEP (los sujetos-víctima). La organización en sí misma y las socias de manera individual han logrado constituirse como referentes sociales y políticos a lo largo de sus tres décadas de historia. Durante este tiempo, han acumulado gran cantidad de capital político y social, y desarrollado una capacidad de agencia muy pocas veces vista en organizaciones de víctimas en los Andes peruanos. Esta capacidad de presentarse como interlocutores válidos y representativos de su contexto particular han permitido que socias como “Mamá” Angélica Mendoza, Adelina García o Juana Carrión (todas presidentas de ANFASEP) se vuelvan actores políticos claves en el proceso de justicia transicional peruano e, incluso, más allá de este. ¿Cómo pensar, entonces, en una ciudadanía democrática en y desde ANFASEP?

José Francisco Jiménez (2013) comenta sobre la propuesta filosófica de Hannah Arendt que:

La ciudadanía en la reflexión arendtiana es concebida como un proceso moral y político y, por ende, dependiente de las cambiantes condiciones históricas y de las diversas acciones humanas. Tales condiciones históricas definen, en parte, el proceso de constitución moral y política de la ciudadanía no sólo en lo que respecta a su condición jurídica-legal, sino en cuanto a su práctica cotidiana y a las responsabilidades morales que lleva consigo. (pg. 938).

La ciudadanía será, entonces, un proceso, capacidad y característica de los sujetos que trasciende lo jurídico para insertarse en el ámbito de lo político y moral, es decir, en el espacio de la relación

entre ellos. De esta manera, la ciudadanía se ejerce en relación a lo demás y en la medida en que los ciudadanos somos parte de un sistema social que nos compete y en el que participamos. La participación política (el interés por los asuntos públicos) será la característica del ciudadano democrático. En un escenario como el Ayacucho de la década de 1980, las mujeres hoy socias de ANFASEP tenían pocas posibilidades de involucrarse en los asuntos públicos, cuando sus derechos eran vulnerados, en muchos casos, por aquellos llamados a protegerlas. No obstante, contra las adversidades del medio, estas mujeres lograron reunirse, aprender a manifestarse en el espacio público y, con su presencia, hacer sentir la ausencia de sus seres queridos.

La experiencia violenta (específicamente, la desaparición) empujó a las mujeres a ocupar espacios que tradicionalmente les habían sido negados y, de esta manera, transformar la sociedad rural y andina:

Como consecuencia del conflicto las mujeres salieron de sus espacios tradicionales: son ellas quienes tenían el encargo y la responsabilidad de encontrar a los muertos y desaparecidos. Si sabemos que el 80% de las víctimas afectadas por crímenes y violaciones de DDHH son varones, es claro que a las mujeres les «tocó» la otra cara de la moneda: la búsqueda, la denuncia y el reclamo de justicia. En esta tarea ellas tenían que acercarse a instituciones públicas que no conocían y ante las cuales mostraban cierto temor. No obstante, lo hicieron, como lo prueban los múltiples testimonios recogidos por la CVR. Ello supuso adquirir ciertas habilidades y aprender los procedimientos necesarios para hacerse escuchar. Si bien ellas sufrieron burlas y humillaciones, no se amilanaron. Las situaciones fueron diversas y mucho dependía de sus trayectorias personales pero también de los recursos económicos y simbólicos con que contaban. Se trata de un camino largo que se inicia en el espacio local, continúa en la capital provincial para de ahí llegar a Lima, centro del poder. Ello supuso acercarse a hospitales, cárceles, bases militares, dependencias policiales, morgue, entre otras. En este recorrido buscaron apoyo en instituciones de derechos humanos nacionales e internacionales, en los partidos, las iglesias y otras instituciones.

La creciente participación de las mujeres en el espacio público, implica una dimensión colectiva. De hecho, es desde su rol aparentemente «tradicional» de madres, esposas e hijas, que ellas buscaron justicia y se enfrentaron al espacio público institucional. Las organizaciones vinculadas a la búsqueda de familiares y desaparecidos fueron impulsada por mujeres que buscaban a sus esposos, padres, hermanos e hijos de manera desesperada. Son principalmente las mujeres quienes se movilizaron para denunciar y pedir justicia. En este camino, los aprendizajes han sido muchos pues al lado de la discriminación, el abandono y la indiferencia, ellas han ido aprendiendo a reconocer sus derechos y a exigir justicia. (CVR 2003f: 74).

Las socias de ANFASEP se convirtieron en sujetos políticos. Su lucha por lo que llamaremos más adelante *verdad y justicia* las empoderó, les permitió acumular capital, hacer oír sus voces y marcar una pauta en el escenario de la violencia. Su presencia en el espacio público empujó al reconocimiento y a la construcción de la memoria del pasado en el presente, la memoria del familiar desaparecido y su ausencia. La acción política pública se espectaculariza, es decir, se convierte en una acción transformadora de la realidad hecha para ser vista. El ejercicio de la ciudadanía democrática se convierte en un acto performativo en las calles y plazas de Huamanga. Diana Taylor (2000) comenta, sobre las Madres de la Plaza de Mayo en Argentina, que en sus cuerpos hacen visibles la experiencia traumática de la desaparición de sus familiares en medio del contexto de impunidad de la dictadura militar argentina (pg. 35). Algo similar ocurre en Ayacucho. Es el cuerpo de las socias de ANFASEP el que se convierte en la manifestación del no-cuerpo de sus familiares. Que sus seres queridos hayan sido descartados como sujetos políticos transformó a estas mujeres y les permitió politizar sus cuerpos, romper las barreras del orden simbólico e ingresar en el espacio del terror a la fuerza, con temor y coraje a la vez.

La ciudadanía de las socias de ANFASEP pasa por la experiencia violenta, por el dolor de la pérdida y su sentido de búsqueda. Su ciudadanía se construye a partir de la exigencia por el

reconocimiento: el reconocimiento de la existencia y la pérdida de su familiar, y no solo el reconocimiento de ellas como sujetos de derechos (sujetos políticos). El reconocimiento de la afectación de los derechos de los otros se vuelve el vehículo por el cual las mujeres socias de ANFASEP ejercen su ciudadanía. Su identidad se transforma (como se verá más adelante) y combina rasgos tradicionales como el sentido de maternidad, con adaptaciones frente a su nueva realidad, el autorreconocimiento como víctimas. De esta manera, incluso antes del proceso transicional, las socias de ANFASEP se habían convertido ya en ciudadanas, habían adquirido en la lucha derechos y los ejercían en el espacio público. Las socias de ANFASEP no son, y no han sido, sujetos pasivos ante su realidad. Por el contrario, han sabido aprehenderla, procesarla y plantear respuestas frente a esta. Sus cuerpos se convirtieron en espacios de lucha y representación por aquellos que ya no estaban presentes; se convirtieron en repertorios performativos. El retorno a la democracia permitió que se consolide lo que las socias de ANFASEP habían conseguido desde la década de 1980 y que esto ingrese a ser parte del discurso oficial del Estado por lo menos por algún tiempo.

Al hablar del postconflicto guatemalteco, Diane Nelson (2009) afirma que el acuerdo de paz firmado por el gobierno y la guerrilla en 1996 no marca, necesariamente el fin de la violencia. Igualmente, la declaración oficial de paz de las Naciones Unidas de 2005 tampoco marca el cierre de periodo postconflicto. Es difícil precisar el tiempo y formas que la paz toma en una sociedad resquebrajada por la violencia. De la misma manera, en el Perú, el final del gobierno de Alberto Fujimori en el año 2000 y la entrega de *Informe final* de la CVR en el 2003 no son puntos de cierre del postconflicto peruano. No obstante, estos espacios —¿liminales?— se caracterizan, afirma Nelson, por ser coyunturas que dan lugar a expectativas de verdad, rendición de cuentas, descubrimiento, develamiento, balance, sentar bases para el futuro, etc. Estas coyunturas (que ella llama *reckoning*) producen tensiones en los débiles lazos sociales sobrevivientes de la violencia y en las identidades de los sujetos. Sin embargo, a diferencia de Guatemala, yo propongo que, en el caso peruano, o más específicamente, en el caso de ANFASEP, las

expectativas por este reconocimiento (*reckoning*) toman forma y emergen desde el momento de la propia experiencia violenta, y no luego de culminada la violencia (el *terror*). En otras palabras, la promesa o voluntad de verdad existe desde el momento de la violencia y, sobre todo, luego del autorreconocimiento como víctima. Las tensiones en los lazos sociales de los que habla Diane Nelson para el contexto político postconflicto en Guatemala, así como las identidades quebradas, cobran otro sentido y forma en Huamanga. Las socias de ANFASEP, hemos visto ya, se convierten en sujetos políticos, en ciudadanas, mucho antes del reconocimiento explícito del Estado. En realidad, su proceso de construcción de una ciudadanía efectiva es lo que empuja al Estado a reconocerlas y hacer suyas sus demandas.

Entonces, en este caso, la ciudadanía no requirió de un reconocimiento político previo. El ejercicio de la política no necesita de su reconocimiento. Pasa por la acción individual y colectiva en el espacio público, pasa por la transformación de la realidad en la interacción de los cuerpos. La experiencia violenta fue el gatillo que disparó el ejercicio performativo de las socias de ANFASEP como estrategia de visibilidad. La búsqueda por el reconocimiento, por la afirmación de la existencia de los seres descartados, construyó, en el proceso, sujetos políticos:

En sus inicios, ANFASEP era una agrupación bastante pequeña y frecuentemente volátil, debido al miedo que las acciones de los bandos en conflicto provocaban en la mayor parte de la población. Sin embargo, gracias a la perseverancia y a las ansias de alcanzar la verdad y la justicia de las mujeres de ANFASEP, la organización se fue poco a poco consolidando; con la sola compañía de sus dos instrumentos de lucha: una banderola y una cruz, levantados como símbolos de lucha pacífica. De modo tal que en la actualidad es reconocida tanto a nivel nacional como internacional, no sólo por su trayectoria, sino por la trascendencia que ha tenido para la historia de la nación la reivindicación de los Derechos Humanos. (Soto 2015: 15).

La realidad se transforma en el espacio público y la acción requiere de símbolos capaces de comunicar las ideas y dar significados (Taylor 1994). En el caso de ANFASEP, la banderola y la

cruz que acompañaban a las socias de ANFASEP en sus despliegues por las calles de Huamanga se convierten en piezas claves de su lucha. La ciudadanía adquirida (que se pone en ejercicio) en la demanda por el reconocimiento se manifiesta en los instrumentos que las mujeres utilizan y que transmite un discurso que llama a la búsqueda de los desaparecidos, pero que en proceso les permite a ellas posicionarse, adquiriendo derechos en el proceso de exigirlos para otros. Veremos que la construcción de ciudadanía se da a través de la comprensión de la experiencia violenta, la construcción de la identidad, la relación con el (no-)cuerpo, y la exigencia por la búsqueda. En este proceso, las experiencias individuales y colectivas se relacionan y se van resignificando y readaptando, se van convirtiendo en más eficaces, efectivas y eficientes.

3.3. ¿Cómo comprenden la violencia? Más apuntes sobre lo individual y lo colectivo

La experiencia en y desde ANFASEP influye de manera profunda en los imaginarios de sus miembros y, por lo tanto, en las respuestas que articulan en la investigación. Puesto que podemos encontrar los patrones entre lo individual y lo colectivo presentes en sus testimonios, resulta fundamental reflexionar sobre la acción privada y pública de los sujetos-víctima. Es en la intersección entre ambas en que se elaboran las respuestas a la desaparición.

La experiencia desde el ingreso a la organización de las distintas socias recorre patrones generales compartidos. ANFASEP se vuelve un espacio de construcción y socialización (de estructuración) de la realidad y de la conceptualización sobre la muerte y desaparición, la identidad como sujetos, el cuerpo y su rol en el duelo, y las demandas por justicia. Estas son las categorías que propongo para reducir en variables el discurso de las socias sobre su propia experiencia como víctimas: la construcción de su ser como sujetos. En suma, ANFASEP es el lugar en el que la violencia cobra sentido dentro de sus vidas en la medida en que ellas mismas se transforman. La organización es lugar del proceso de resignificación, el cual no debe ser confundido con *razón de ser*. Como ya hemos señalado, de manera consciente o no, el no-cuerpo es el gatillo para la construcción de un ejercicio de ciudadanía más amplio.

Pensar y sistematizar el contexto institucional más amplio en el que se insertan los familiares de personas desaparecidas pertenecientes a ANFASEP es pensar en la construcción de sujetos políticos (ciudadanos) y la capacidad que tienen (o han adquirido) para dar sentido a su existencia luego de la violencia. Ya hemos dicho que la condición de víctima desde su experiencia (tal cual la comprendemos) es más compleja que la realidad jurídica de la afectación de derechos. Por ello, es necesario comprender cómo se da el proceso de autorreconocimiento como sujetos-víctima. Este proceso requiere preguntarse por cómo incorporan la violencia en sus días. El ejercicio de violencia sobre ellos no es suficiente para asumir que se convierte en una realidad consciente y parte de su cotidianidad con todas las disrupciones que el mismo implica.

Parto de describir cómo la desaparición se vuelve, en este contexto particular, una realidad concreta como lo es la muerte y, de esta manera, produce la necesidad del duelo y la imposibilidad del mismo. La experiencia de las socias de ANFASEP compartida de una a otra, incluso más allá de la propia organización, permitía que la muerte se vuelva una posibilidad real en el contexto del secuestro y desaparición de los familiares. Enseguida, se verá que pertenecer a la organización permite crear sentidos de identidad entre las socias. Partiendo de su reconocimiento como víctimas, esta identidad trasciende hacia roles de género y patrones culturalmente influenciados sobre lo que constituye *un sujeto que busca*, es decir, aquellos que quedan luego de la desaparición. Los patrones de identidad se pondrán de manifiesto en discursos y prácticas individuales y colectivas a lo largo de los últimos treinta años en que la organización ha funcionado como sujeto político; ellos trascienden las identidades de las socias fuera de la organización e incluso pueden parecer contradictorios. Asimismo, al convertir la desaparición en una posibilidad de la muerte, el cuerpo (y el no-cuerpo) cobra un lugar sumamente importante en la cotidianidad institucionalizada de las socias. La imposibilidad del duelo como proceso ritual marca de manera profunda el imaginario de las socias sobre sí mismas, su situación y sus expectativas a futuro; la memoria de la violencia y de su propio

familiar se construye a partir de la ausencia del cuerpo. En este punto, se analizará cómo los sujetos-víctima trascienden las definiciones y operaciones jurídicas que el propio Estado pone en marcha para dar respuesta a su situación, dado que las restituciones luego de las exhumaciones complejizarán y crearán nuevos escenarios de incertidumbre. Finalmente, las demandas por verdad y justicia constituyen dos caras de una misma moneda en la medida en que son piedras angulares de la experiencia de ANFASEP como sujeto político. La lucha por la verdad y la justicia se comprenderá desde una complejidad social diversa en la que confluyen expectativas y memorias para dar forma a la acción.

Pensar la desaparición desde ANFASEP es preguntarse por la capacidad que tiene la propia organización para albergar a sus miembros y dar sentido a la realidad en la que surge. Veamos cómo se piensa la desaparición entre la compulsión de un duelo trunco y el tránsito entre las esferas individuales y colectivas. Para esto, el caso “Los Cabitos” resultará revelador.

3.3.1. Muerte y desaparición

Para las socias de ANFASEP, la muerte de su familiar se vuelve una posibilidad (y, posteriormente, una realidad) solo con el paso del tiempo. La reacción inicial frente al secuestro es la lucha por la búsqueda de la víctima. Las socias se convierten en *un sujeto que busca*, es decir, en aquel que hace presente la ausencia de su familiar. El sujeto que busca se vuelve una experiencia recurrente de la desaparición para las socias de ANFASEP, incluso antes de ser socias. La necesidad de saber qué pasó, dónde está, cómo está, cómo liberarlo, o qué hizo incluso, ronda la experiencia temprana de las mujeres en torno al secuestro: “*A escondidas buscábamos, preguntábamos [...] No podíamos quedarnos así no más sin saber*”. De esta manera, el sujeto que busca emerge de la acción de los individuos y es el paso hacia la colectivización de la experiencia, el punto de partida que irá marcando el inicio de la desaparición y el impacto de la violencia en sus vidas. El sujeto que busca es pues el componente inicial y esencial de sujeto-víctima.

AUDIENCIAS PÚBLICAS DE CASOS EN HUAMANGA

Tercera Sesión, 11 de abril de 2002, 9:00 a. m. a 1:00 p. m.

Caso 12. Testimonio de Juvenal Mansilla Guevara y su esposa Hilda Blanca Morales

[Extractos]

[...]

Voz del señor Juvenal Mansilla Guevara.

[...]

No es tarea fácil, rememorar los hechos, cuando dentro de una familia se pierden a dos de nuestros hijos... mi nombre es Juvenal Mansilla Guevara, ex docente de la Universidad San Cristóbal de Huamanga. Hemos venido con mi esposa, quien conoce al detalle la forma cómo sacaron a mis hijos, en plena luz del día a las nueve de la mañana, un pelotón de las Fuerzas Combinadas de la Policía, la Marina, el Ejército; en lo que concierne a mí, voy a decir... que el veintiséis de junio de 1989, en la mañana, a las siete, me fui en la Residencia, por aquí, a dictar mis clases y se quedaron mis hijos y mi esposa en la casa. Es en esas circunstancias que mi esposa va a presenciar lo que ella va a relatar en estos momentos, dejo con la palabra a ella.

[...]

Luego de las versiones que ha expuesto mi esposa, voy a continuar relatando todos los acontecimientos que hemos tenido que soportar. Luego de la desaparición de mis dos hijos, y los reclamo por todos los cuarteles, las comisarías, las casas de tortura, lugares increíbles, visitábamos en la noche, en la mañana, pensando de que lo sacaban o estarían por ahí, ¿no?; llegamos a una desesperación terrible. Una cosa es, señores, contar y otra cosa es vivir esa realidad... en esas circunstancias, toda la familia volcados a la búsqueda de mis hijos, porque ellos se hacían querer, como dice su madre, con toda la familia, y aquí quiero aclarar, decir también voz alta, de que hay familias, ¿no?, como la nuestra que hemos vivido en una armonía grande, toda la familia, donde estemos, en el extranjero, en Lima en todas partes, hemos estado vigilantes y vivíamos en una armonía increíble. Ese ejemplo nos dieron nuestros padres, y coincidentemente con la familia de mi esposa, también ellos tenían ese... ese privilegio, esa suerte de tener familia muy unida; los parientes de mi esposa son militares y yo tengo un padre militar también, fallecido ya, y una madre que realmente desde muy joven me enseñó a amar la verdad y jamás tener miedo de nada absolutamente. Y ese ejemplo he seguido siempre, en esa educación hemos crecido; y la misma tónica he seguido en mi hogar, yo soy profesor de filosofía y psicología.

Cuando pasaban las cosas que ya conocemos todos, desde el año ochenta al noventa, en esa década terrible, vivíamos en medio de dos fuegos, tanto del terrorismo, por un lado, y de la represión militar por el otro lado. No sabíamos qué hacer. La Universidad era el centro, el foco, según el mandatario de aquella entonces, él, ahora angelito que aparece ante la ciudad, Alan García Pérez, este señor... ha... liquidado prácticamente a los mejores hijos de la familia de Ayacucho y del resto del Perú, digo a los mejores hijos, porque los jóvenes tienen inquietud, los jóvenes siempre protestan de algo, los jóvenes jamás pueden callarse ante los hechos negativos que vive la sociedad, nuestra patria entera, y la Universidad, por principio, también tiene esas normas en su enseñanza, en su cátedra. En las asignaturas que llevan, siempre orientamos hacia la verdad a la juventud, al pueblo y a toda la ciudadanía. Es en ese marco cómo mis hijos son educados.

[...]

Con estas aclaraciones quiero señalar, que cuando fueron reprimidos en esa forma cruel, despiadada, como actúan los militares, no podía quedarme callado yo, todos los días que tenía tiempo después de mi clase, iba a las radios, a todas la emisoras a gritar a voz en cuello, iqué han hecho con mis hijos, dónde estaban, qué cosa han cometido! En esos reclamos andaba yo, aquí, en Lima, fuera de los trámites del juzgao que mi esposa, que estaba haciendo ante la Fiscalía de la Nación en Lima y todos los trámites burocráticos que conocemos; pero ninguno dio efecto, absolutamente nadie sabía, en aquél momento de tristeza en que vivíamos. Entonces, me vino la idea de salir un poco a Lima y quizá de Lima buscar más apoyo para reforzar, quizás para que no lo desaparezcan totalmente a mis hijos, asistí a varios congresos de Derechos Humanos en Lima, hicimos declaraciones, todo el equipo que fuimos, pero desengañado también con el gobierno de entonces y la dictadura

de Fujimori, no encontrábamos absolutamente confianza, como para poder denunciar y continuar... denunciando los hechos.

[...]

Es así como salimos de Ayacucho, a las cinco y media, seis de la mañana, con rumbo... por la carretera de Los Libertadores, aquella vez todavía no estaba con pista, era trocha. Entonces, seguíamos... seguimos y llegamos a un control y nos dijo, tranquilos, nomás, no pasa nada, eran conocidos porque pasaban así como es carga conocida de granos, pasamos felizmente un control, luego para un río cerca ya... San Jerónimo... no sé... San Clemente, otro control, felizmente ahí, el señor que nos llevó en su camión, nos dijo, bueno ya les hemos sacado y pueden quedarse acá, nos quedamos en San Clemente y ya perdimos un poco el miedo, y tomamos carro para Lima, sin destino, sin saber adónde íbamos a llegar, mi familia, nadie sabía absolutamente.

Entonces llegamos sorpresivamente a la casa del hermano de mi esposa. Nos recibieron y estuvimos ahí un buen tiempo, pero como las cosas continuaban... como las cosas continuaban, en Lima también, nos perseguían. Parece que sabían dónde vivíamos y nos perseguían. Entonces optamos, para no comprometer a su familia, irnos. Ella se queda ahí y yo me fui donde mi madre y así estábamos varios años aislados, casi llegamos a la separación, porque yo no podía ir a la casa de ella ni ella podía venir, ni mis hijos nada, así hemos vivido como ocho años en la capital, desesperados, sin una economía... en medio de las preocupaciones, y perdí mi trabajo, sufrí una subrogación, porque ni siquiera hecho presente de que iba a viajar a Lima, etcétera. Tengo una mínima pensión ahora, con ella subsistimos. Este drama ha continuado, porque a pesar de mis años, no podía encontrar trabajo en Lima, ni mi esposa tampoco, hasta la familia en esos casos no lo ven bien, nos tenían relativamente confianza, pero se cansaban a veces, notábamos. Ya cuando las condiciones se dieron, retornamos a Ayacucho; pero en Lima continuábamos haciendo los reclamos ante la Fiscalía, ante los Derechos Humanos y hasta queríamos salir al exterior, a la Corte Internacional para hacer esa denuncia, porque era terrible, realmente, lo que hemos observado.

Voy a decir algunas palabras nada más. En la búsqueda de mis hijos en este Cuartel Cabitos 51, un soldadito que vino a la casa, que era pariente, ¿no?... lejano, de uno de mis hijos, supo decirnos de que debajo del cuartel existen casas de tortura, hay hornos crematorios, y cuando se detiene a los muchachos, generalmente ellos juegan fútbol, lo costalean en costales negros y comienzan a jugar, patean, empujan, pisotean, hacen lo que les da la gana, luego de verlo moribundo, los meten al horno a cremarlos, ese es un pequeño relatito, nada más, que les doy. Porque la forma y el estilo, los métodos de la tortura las han hecho con asesores israelitas y con experiencias de la guerra de Vietnam, ése es la forma cómo ha reprimido, ¿no?, el gobierno de Alan García a la juventud y a todos que pensaban contra él, contra su posición.

[...]

Fuente: Comisión de la Verdad y Reconciliación

http://www.cverdad.org.pe/apublicas/audiencias/trans_huamanga06b.php

El relato de la pareja Mansilla Morales presenta similitudes con muchos otros casos recogidos por la CVR en su trabajo de investigación y durante las audiencias públicas. De esta manera, se trata de una experiencia que, desde la individualidad, tiene un rasgo colectivo. El Cuartel Los Cabitos se vuelve un espacio que en la memoria de los familiares los va aglutinando en una configuración especial: en los sujetos que buscan. El cuartel va irradiando un *espacio de muerte*.

La mayoría de los familiares comenta que las historias sobre las torturas y asesinatos eran comunes en la región, no obstante, también había historias de presos que lograban su libertad y que comentaban la situación de los otros. Esto permitía guardar esperanza sobre el pronto recuento con el familiar perdido. He aquí el sentido del sujeto que busca: *“Se sabía que pasaba, que se los llevaban a la base y de ahí ya no estaban. ¿Cómo íbamos a dejarlo si ya otros habían salido?”*. La búsqueda acompaña la comprensión y posibilidad de la muerte y, en ese sentido, se vuelve un imperativo que hay que cumplir. El mandato social, la estructura de comprensión sobre su propia situación y su posterior reconocimiento como sujetos-víctima inicia en este momento; la búsqueda va componiendo el habitus de las futuras socias de ANFASEP.

AUDIENCIAS PÚBLICAS DE CASOS EN HUAMANGA

Tercera Sesión, 11 de abril de 2002, 9:00 a. m. a 1:00 p. m.

Caso 13. Testimonio de Paula García Ccallocunto, Rosa Silvia Ccallocunto y Alvaro Quispe Ccallocunto

[Extractos]

[...]

Voz del señor Alvaro Quispe Ccallocunto.

[...]

Bueno... es a raíz de la desaparición de mi padre, que... que mi madre empieza su lucha por la búsqueda y encontrarlo a él, y a través de esta lucha de caminar por lugares donde le negaban, donde no se le daba razón de la... de dónde se encontraba mi padre, es que ella encuentra a los demás familiares, a las señoras, los familiares de los desaparecidos también por la violencia y junto con la señora Angélica Mendoza fundan el grupo ANFASEP , que se encargaba de apoyar a los familiares, a los niños en algo para... por... por la violencia que habían quedado huérfanos los niños, bueno, ella después luego pasa a formar lo que es ASEPAC y crean la filial ASEPAC Ayacucho que quedaba sede en Lima, donde presidía el señor Esteban Cuya.

Es ahí que en Ayacucho se forman talleres y trabajos artesanales con los niños y con las señoras, familiares para ayudar en algo... el... el sostener a sus familias cada uno porque muchos niños habían quedado huérfanos, muchas madres habían quedado sin sus hijos, sin sus esposos. Tonces, ahí que ellos forman ese grupo donde ayudaban a los niños, les hacían recreación, les llevaban de paseo, para que los niños un poco sientan la unión y compartan el dolor entre todos. Bueno, mi... mi madre estuvo trabajando hasta los últimos días en ASEPAC, el seis de junio del 90 ella... ella viene acá a Ayacucho, precisamente para llevarnos a sus hijos a estudiar a Lima, y a arreglar algunos asuntos que tenía por acá con el ASEPAC y con los familiares, y... estuvo... estuvo cuatro días aproximadamente acá en Ayacucho, hasta que ocurrió lo de su desaparición. Y, bueno, hasta ahora no hemos sabido nada sobre ella, hemos estado preguntando a la familia, los amigos, todos y nunca se nos ha dado razón. Bueno lo vua pasar la palabra a mi prima paque narre un poco los hechos.

[...]

Voz de Rosa Silvia Ccallocunto Olano

[...]

Ese mismo día nosotros nos movilizamos, fuimos a la radio, mi sobrina, mis sobrinos, a la radio a poner la denuncia, a la comisaría, a la comandancia, a la PIP, al cuartel, nos comunicamos con Lima, con mi hermana María que vivía ahí. Ella a la vez, puso en conocimiento a ASEPAC Lima, para que tenga conocimiento de la desaparición de mi hermana, ASEPAC Lima comunicó a las otras sedes y se puso la denuncia, recurrimos a todas las instancias posibles para indagar sobre el paradero de mi hermana, a los días siguientes vino acá a Ayacucho Cruz Roja Internacional, Amnistía Internacional, también ellos indagaron por el paradero de mi hermana, pero nunca no nos han dado el paradero hasta estos días. Es todo cuanto podría decirles.

[...]

Voz del señor Alvaro Quispe Ccallocunto.

Bueno, para terminar, quería decir, quería agradecerle a ustedes por el trabajo que están haciendo y espero que a raíz de esto encontremos la justicia y el saber dónde están mis padres, tanto mi madre como mi padre, porque nunca hemos tenido ese sentir. Pero, bueno, mi madre fue una luchadora de los derechos humanos, siempre respetó la vida de... luchó... muchas marchas acá con las demás madres, siempre con la no violencia, siempre practicaban, esto, la no violencia, y ojalá que por el trabajo que ustedes van a hacer se pueda pasar a la Fiscalía este caso y que podamos dar razón con los culpables, ¿no?, Y quisiera entregarle al Presidente de la Comisión, este es el último informe que salió de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA, por favor si lo... (inaudible)

[...]

Fuente: Comisión de la Verdad y Reconciliación

http://www.cverdad.org.pe/apublicas/audiencias/trans_huamanga06c.php

El mandato de búsqueda cargada de una demanda por verdad expone a las mujeres a situaciones de mayor vulnerabilidad. No obstante, esta nueva vulneración se ve incivilizada por el mandato de la búsqueda en las experiencias tempranas de las socias. Se trata de la acción del sujeto que busca que aún no ha dado lugar al sujeto-víctima. La CVR concluye, en su capítulo sobre violencia sexual, que:

La violencia sexual contra las mujeres afectó a un número importante de las mujeres detenidas a causa de su real o presunto involucramiento personal en el conflicto armado; afectó también a aquéllas cuyas parejas eran miembros reales o supuestos de los grupos subversivos. Incluso, como castigo o represalia, fueron víctimas de formas de violencia sexual mujeres que realizaban una labor de búsqueda y/o denuncia de los casos de violaciones de derechos humanos de sus familiares. En muchos de estos casos, las referencias a la violencia sexual las aportan no las propias víctimas sino personas que fueron testigo de las mismas. Al respecto, debe tenerse presente que esta situación nos

las hace víctimas “indirectas” de la violencia sexual, sino que –siendo afectadas directamente en sus derechos- las razones de esta violencia no responden a una participación directa en el conflicto como parte activa. (CVR 2003d: 375).

De esta manera, son múltiples los testimonios sobre cómo las mujeres (los sujetos que buscan) se exponían a mayores riesgos en su ejercicio por la verdad:

También resultaban víctimas de violencia sexual las mujeres que asumieron la búsqueda y defensa de sus familiares. Tal es el caso de Juana Lidia Argumedo, hermana de Juan Argumedo, guía de los periodistas que en 1983 fueron asesinados en Uchuraccay (Ayacucho). Luego de la tragedia, Juana denunció la responsabilidad de las fuerzas armadas en la tragedia, a consecuencia de lo cual fue detenida el 15 de septiembre de 1984. Según su propia denuncia, la señora Argumedo habría sido duramente golpeada, colgada de las muñecas, casi asfixiada, le habían aplicado descargas eléctricas y había sido violada en repetidas veces por infantes de Marina de la Unidad Militar de Tambo en Ayacucho. El médico que atendió a Juana Lidia Argumedo, señaló que se le tuvo que realizar un legrado: “Hasta que los médicos de Lima me dijeron que me habían extraído restos de un aborto, yo no sabía nada de que pudiera haber estado embarazada. Ello debe haberse producido durante la violación que me han hecho los marinos en Tambo. Ahora ya comprendo por qué me daban pastillas y me ponían inyecciones”. (CVR 2003d: 359-360).

No obstante, lo relevante de este contexto de múltiples vulneraciones es que los sujetos-víctima, en nuestro caso particular, se reconocen a partir de la desaparición de su familiar y son pocas, o de desarrollo posterior, las que asumen que han sido víctimas directas de otras violaciones a los derechos humanos. Veremos más adelante cómo se construye esta identidad particular a partir de la desaparición entre las socias de ANFASEP.

La pérdida del familiar debe ser entendida en un sentido amplio. Por un lado, el familiar está perdido al no conocerse su paradero luego de su detención: se habla de secuestrados. Esta

pérdida inicia el mandato de búsqueda y va perfilando a las mujeres que pasarán a formar parte de la organización. Por otro lado, posteriormente, la pérdida cobra significado en la imposibilidad de hallar el cuerpo del familiar o si quiera conocer su paradero final. Es el proceso de inserción de la incertidumbre en la vida de los sujetos que buscan. La falta de certeza del sujeto (comprendido como materialidad y lazos sociales) rompe con el ordenamiento simbólico. No obstante, la idea de la desaparición no resulta del todo ajena en este contexto a pesar de sus implicancias. Existe un ciclo que inicia con el arresto, pasa hacia el secuestro y luego la desaparición.

Solo tiempo después, cuentan ellas que comprendieron que su familiar no estaba solo desaparecido, sino fallecido: *“Uno escuchaba historias de los que salían. Se sabía lo que pasaba adentro [...] No dejábamos de buscar, pero el tiempo ya te hace creer cosas, que ya no lo vas a ver como antes [...] Todo se sabía. Lo que pasaba en Cabitos se sabía en Huamanga porque nos contaban cosas y también, cuando queríamos ir a ver adentro, a veces un soldado tenía pena y te decía algo”*. La pérdida cobra una magnitud mayor. Esta comprensión, casi una revelación individual, no cierra el ciclo de la búsqueda; solo lo lleva a un nuevo nivel. La búsqueda apunta al cuerpo y al espacio de la desaparición como última materialización del sujeto. La muerte es el último paso en el ciclo que describimos y da paso al espacio del no-cuerpo. En ese sentido, la muerte no se opone a la desaparición. El familiar desaparecido puede estar muerto, pero esto no niega ni limita su condición de desaparecido incluso cuando los sujetos que buscan asumen la muerte como una realidad. De esta manera, la muerte solo ahonda el sentido de pérdida y vuelve más profunda la desaparición en el proceso simbólico.

Es la falta evidente de muerte, o el sentido de la muerte, la que desencadena la incertidumbre al poner en escena la imposibilidad del duelo ritual. En este punto, los sujetos que buscan van convirtiéndose, poco a poco, en sujetos-víctima. Como habíamos dicho, el espacio del no-cuerpo es un espacio de creación e innovación. La necesidad de darle algún sentido a la realidad que se

desestructura con la incertidumbre lleva a las mujeres a proponer e implementar respuestas a su situación no siempre de manera consciente, articulada o intencionada. Son estas respuestas las que esta investigación apunta a conocer.

De esta manera, la muerte es una realidad concreta para cada una de ellas en la ausencia de su familiar, una realidad con la que dicen vivir día tras días por más de treinta años. En sus respuestas al momento de dar su testimonio (mediado, sin duda, por la propia organización), se hace presente un constante temor ante la muerte, mas este temor no está relacionado con experimentarla, sino con no conseguir saber la verdad sobre su familiar: *“Cuando vayamos a estar muertas, ahí olvidaremos”*. La pulsión por conocer la verdad se vuelve una constante en su vivencia sobre la muerte y la desaparición. La necesidad por conseguirla (por saber) hace que los sujetos que buscan no desaparezcan incluso de pasada tres décadas. La condición de los sujetos-víctima está en la búsqueda y, en ese sentido, esta constituye la piedra angular de su vida como sujetos. El temor por no cumplir con su búsqueda —¿al no encontrar el sentido a su nuevo ser?— lleva a situaciones de un profundo impacto en la vivencia actual del mundo. El temor a la muerte está presente a lo largo de todo el discurso sobre la búsqueda de verdad y justicia. En ese sentido, la acción política de los sujetos-víctima se vuelve una acción contra el tiempo en la medida en que muchas de las socias son viudas, madres o hermanas de las personas desaparecidas, mujeres ya adultas mayores viviendo en un contexto de precariedad y vulnerabilidad⁹. Junto con ello, existe el temor de que la muerte llegue antes de poder encontrar al familiar desaparecido y conocer cómo y dónde murió: *“Ya las socias nos hacemos viejas y así*

⁹ Para el 2011, el porcentaje de población adulta mayor en Ayacucho era del 11.6%, lo cual se encontraba por encima del promedio nacional de aquel año. Asimismo, Ayacucho era la segunda región con mayor porcentaje de adultos y adultas mayores en situación de viudez (35.5%). Por otro lado, en cuanto al perfil educativo de la población adulta mayor, en Ayacucho el 51.8% no contaba con nivel educativo básico (es decir, no tenían educación formal o solo tenían educación inicial). En contraste, en cuanto a su pertenencia al Seguro Integral de Salud, el 74.3% de adultos mayores de Ayacucho se encontraban afiliados (INEI 2012).

cansadas seguimos, pero muchas ya se han muerto. Las que llevan el listón negro en el Museo ya se murieron sin saber nada. Ahora, ¿quién los sigue buscando a los desaparecidos?". Entonces, la muerte no solo se experimenta sobre el familiar desaparecido, sino también de manera constante sobre la vida de cada uno de los sujetos-víctima.

Para las socias de ANFASEP, la muerte es el gatillo de una nueva lucha, ya no solo por la verdad, sino por justicia: *"Queremos enterrarlos, estar bien"*. La necesidad por enterrar nace de la comprensión del entierro como una forma de justicia y descanso para la víctima. Este pensamiento es perverso, pues obliga, por un lado, a continuar la búsqueda a lo largo de años y, por otro, produce una frustración absoluta ante la posibilidad negada. El sujeto que busca está condenado, en la gran mayoría de casos, a fracasar en su búsqueda. Sin embargo, la necesidad de buscar y el sentido que esta acción le da a su idea sobre la muerte los obligan a continuar. La idea de hacer lo correcto, de dejarlos descansar, de enterrarlos, lleva a la acción política, a convertir a los familiares en sujetos-víctima.

3.3.2. *Identidad: ¿madres-víctimas o madres y víctimas?*

Antes de hablar sobre las formas de pensar y exigir verdad y justicia, cabe preguntarse cómo se conciben a sí mismas las socias de ANFASEP, cómo se caracterizan a sí mismos los sujetos-víctima. En las socias de ANFASEP confluyen, por lo menos, dos identidades claramente distinguibles e interrelacionadas. Por un lado, las socias de ANFASEP, incluso aquellas no han perdido a sus hijos, se identifican como madres, una característica que acompaña sus nombres en el uso cotidiano entre unas y otras y con muchas personas fuera de la organización. Esta identidad les permite generar un sentido de pertenencia hacia adentro. Todas han sufrido de igual manera y todos han cumplido el rol que de ellas se espera, el de la búsqueda incansable y la preservación del hogar, ser las guardianas de la memoria y de la unidad familiar. Por otro lado, todas las socias se identifican a sí mismas y a sus familias como víctimas, incluso aquellas socias que han recibido ya una reparación o cuyos familiares les han sido restituidos luego de una

exhumación. Esta categoría les permite generar un sentido de cohesión y pertenencia hacia afuera en la medida en que son reconocidas en la esfera pública como afectadas por la violencia. Su rol en la vida pública ayacuchana ha cobrado relevante importancia en los más de treinta años de la organización y, en ese sentido, es desde su identidad de víctimas que luchan. La lucha como acción política para la construcción de ciudadanía es vista como un objetivo en sí mismo, pues permite construir una nueva forma de comunicación y expresión con el Estado al que por muchos años vieron como ajeno y distante.

Mamá Angélica [Mendoza] y *Mamá* Adelina [García] son algunas de las presidentas más representativas de ANFASEP a lo largo de su historia. Ambas son fundadoras de la organización y han seguido de cerca el proceso de fortalecimiento de ANFASEP en la búsqueda de las personas desaparecidas. Angélica Mendoza, primera presidenta de la organización, perdió a su hijo Arquímedes Ascará en 1983. Arquímedes fue secuestrado por efectivos del Ejército en su casa durante la madrugada:

El primero de julio del 83, ya casi al atardecer, ese guardia civil estaba tomando trago en mi puerta, junto a otro vecino. Mi hijo había ido a tocar guitarra con su amigo. Salí a la puerta y le dije: “¿Eutemio, por qué tomas a estas horas?”, él me respondió: “Estoy cuidando a un drogadicto, dicen que ellos hacen droga”. Cuando regresó, mi hijo me dijo: “Mamá, solo quiero tomar agüita”, le di agüita, luego ya se durmió, mientras ese Eutemio seguía tomando en mi puerta. Esa misma noche, casi a las 2:30 de la madrugada, tocaron a mi puerta, era el dos de julio de 1983, en ese momento pensaba: “¿Quién toca mi puerta a estas horas?, seguro ese Eutemio”. Cuando me di cuenta, los militares ya habían entrado por la pared, algunos estaban encapuchados, otros sin capucha. Y había un carro del ejército estacionado en mi puerta. Cuando entraron, nos hicieron levantar a todos diciendo: “¡Dónde está!, ¡dónde está!”, “¿quién?”. Luego empezaron a rebuscar por toda la casa, hicieron un desorden. Pero no encontraron nada, ni un antecedente, nada. Luego los militares me dijeron “vamos a llevarnos a tu hijo”. Ahí, mi hijo me dijo casi en secreto: “Mamá, no te preocupes, no tengo ninguna

culpa, voy a salir". Se lo estaban llevando así como estaba, con su ropa de dormir, con su chompita y descalzo [...] Ya en la puerta le dije a mi esposo: "Alcánzale su frazada y su zapatito", le alcanzó; pero, le recibió otro militar. Al rato les pregunté: "¿Por qué se están llevando a mi hijo?" Me respondieron: "Cállese o ahorita los vamos a terminar a balas". Allí yo les dije: "¡Mátenme, termínenme!, pero a mi hijo no te lo lleses", le agarré, pero casi cerca a la puerta, uno me dobló mi mano, me pisó en el suelo, me pateó y me quitó a mi hijo. Luego lo subieron al carro del ejército. Después me dijeron: "Mañana vienes a la puerta del cuartel, estamos llevando solamente para que dé una declaración, ¡carajo!, ¡vieja de mierda!" Al amanecer, fui a la puerta del cuartel, pero allí me dijeron: "Nosotros no lo hemos traído, no hemos visto nada". Desde ese día empecé a caminar, ¿qué sitios no he recorrido?, fui donde el guardia civil, donde los investigadores, donde el ejército; pero nadie sabía nada [...] Caminaba como en sueños, vivía como en pesadillas, pensaba: "¿Qué hago, cómo hago?", caminaba. Aún no había puesto la denuncia. Después de 15 días me llegó un papelito, allí, mi hijo me decía: "Mamacita estoy aquí, me están deteniendo en vano, consigue plata y busca a un abogado, para que me pasen al juzgado." Entonces, puse la denuncia ante la Fiscalía, el doctor Roca me ayudó a preparar los documentos. Pero nada. (Soto 2015: 153-154).

El testimonio de Angélica Mendoza es revelador de las formas como solían actuar los agentes del Estado en Ayacucho durante la década de 1980. El hijo de la señora Mendoza fue detenido y desaparecido en las instalaciones del Cuartel BIM N. 51 "Los Cabitos" de la ciudad de Huamanga, donde la CVR ha reportado que en 1985 se construyó un horno para incinerar y desaparecer los restos humanos de las personas torturadas al interior de las instalaciones (2003e: 84). Los Cabitos se volvió, de esta forma y a lo largo de esa década, en el principal centro de detención, tortura y asesinato y desaparición de Ayacucho y uno de lo más tristemente célebres a nivel nacional:

Cabe recordar, que el Cuartel BIM 51 Los Cabitos, tenía una estructura jerarquizada rígida por su condición militar, que el Comando Político Militar tenía a su cargo el

planeamiento y ejecución de las operaciones militares que se realizaban en la zona, que las instrucciones emitidas por el Comando eran acatadas por todo el personal bajo el riesgo de ser sancionados por desobediencia, que el Jefe del Comando Político Militar de Ayacucho del año 1983, ha señalado que su despacho se encontraba instalado en el interior del Cuartel Los Cabitos y que esta instalación militar era su casa. Desde esa perspectiva, resulta evidente que los altos mandos de la citada instalación militar han tenido el dominio y control de los actos violatorios a los derechos humanos. (Ibíd. 87).

Adelina García perdió a su esposo, Zósimo Tenorio, en 1983:

El primero de diciembre de 1983, a las 12:30 de la noche, cuando estábamos durmiendo en el cuarto, entraron 20 a 25 militares encapuchados a la quinta. En la quinta vivían muchas personas más, pero entraron solamente a buscar a mi esposo. Lo hicieron levantar y se lo querían llevar sin zapatos. Yo me puse a decir por qué se van a llevar a mi esposo, descalzo, sin ropa; uno de los militares me dijo que solamente iban a tomar su manifestación en la Comisaría. “Pero no le van a sacar así, violentamente”, le dije y me puse furiosa, le agarré a mi esposo para que no se lo llevaran y lo hice vestir, no lo quise soltar, “¿por qué a estas horas se lo van a llevar?”, diciendo. Dos militares me agarraron a golpes y me apuntaron con sus armas a la cabeza. Me dijeron que me iban a volar los sesos, porque yo era terruca como mi esposo, por eso se lo estaban llevando, pero en realidad no era así. Yo me había quedado desmayada; cuando reaccioné, estaba en el suelo. Pero ya no estaba mi esposo, solo mi hijita estaba en el suelo, llorando; mi cama y mi ropero estaban volteados [...] Un día después fui a la casa de la señora Angélica para hablar de mi esposo, contándole lo que habían sucedido. Ella me dijo: “No creo que le pase cualquier cosa, él es totalmente inocente”. Ese día me calmó. Fui a la Comisaría y un policía me dijo: “Anoche no fueron de esta Comisaría, no salieron”. Insistí. “Por mentirosa, te vamos a detener y meter al calabozo, ¿por qué tienes que mentir?, no hay ningún Zósimo Tenorio aquí”, me gritó. El me mandó a la Policía Investigaciones y allí, igual, me dijeron que no, que allí no llevaban de inmediato a los detenidos, sino que los dejaban en la Comisaría o el Cuartel y que recién a los 15 días los

llevaban ahí. Entonces fui al Cuartel, tampoco me dieron razón. El primer día lo pasé preguntando, el segundo día fui al abogado y presenté una denuncia ante la Fiscalía, donde me dijeron: “no solo el tuyo ha desaparecido, sino muchos esa noche. Dos, tres, cada noche están apareciendo muertos”. (Soto 2015: 207-208).

El caso de la señora García guarda similitudes en el *modus operandi* de la detención y secuestro con el de la señora Mendoza. Ambas inician su búsqueda inmediatamente después de la detención de su familiar y el cuartel militar se vuelve un punto de (des)encuentro entre ellas y sus familiares. Sin embargo, cada una de ellas perdió a un miembro distinto: mientras que Mendoza busca a su hijo, García busca a su esposo. Esta diferencia no marca una distinción en el proceso de reconocimiento como parte de la asociación y en su proceso de construcción como sujetos-víctima. Ambas son *mamá*.

Los sujetos que buscan suelen ser mujeres. Los roles de género operan de manera profunda y perversa en contexto de violencia extrema. Como ya hemos mencionado, las mujeres se exponían a situaciones de múltiples vulneraciones en su búsqueda, vulneraciones sobre las que, muchas veces, no existe reconocimiento de las autoridades ni las propias mujeres: “debido a las desigualdades de género, arraigadas en la tradición, raza, cultura, religión y clase, las mujeres a menudo experimentan las consecuencias sociales, económicas y psicológicas de las desapariciones de manera diferente que los hombres” (Dewhirst y Kapur 2015: 4). Luego de la desaparición, las mujeres enfrentan más pobreza y menos oportunidades. Aun cuando suelen ser ellas las que ocupan o tratan de ocupar el espacio dejado por los hombres, los retos a los que deben dar cara frente a estructuras sociales tradicionales suelen ser mayores y su situación suele precarizarse de manera rápida (Ibíd. 6). En el contexto de la desaparición, las mujeres extienden sus roles de protección y reproducción doméstica a la esfera pública de la búsqueda. Así, por ejemplo, al analizar algunos testimonios de las audiencias públicas de la CVR, Sofía Macher (2014) afirma que “las mujeres agrupadas como madres se mostraron agradecidas por la oportunidad de poder hablarle a la sociedad para que conozcan lo que les había sucedido a

su familia y a su comunidad. Ellas afirmaron la importancia que tenía para ellas poder hablar de lo que les había sucedido” (pg. 98). Las mujeres afirman representar a sus familias y comunidades y, de esta manera, buscar protegerlas: “*Los hombres desaparecían y nosotras los buscábamos [...] Cuidábamos a nuestras familias, en el pueblo o escapábamos, luego en la organización también*”. Comprender cómo la desaparición es entendida desde la mirada de las mujeres y los patrones de género que estas performan lleva a comprender sobre cómo se construye la maternidad en relación y durante la desaparición.

Las socias de ANFASEP transitan un proceso que la bibliografía reporta para distintos contextos en el mundo (Dewhirst y Kapur 2015, Obando, Rodríguez y Palacios 2012, Taylor 2000, entre otros). Luego de la desaparición, los roles de género atraviesan una tensión entre la necesidad de proteger en núcleo familiar, por un lado, y la acción pública que se va convirtiendo en acción política, por el otro. En esta tensión, se van transformando las formas como se van percibiendo y concibiendo a sí mismos los sujetos. La calle, la iglesia, la organización y hasta la familia se vuelven espacios de socialización donde se va dando forma a esta nueva identidad que transita lo privado y lo público, entre lo individual (su pérdida personal) y lo colectivo (su pérdida familiar y comunal) (Obando, Rodríguez y Palacios 2012: 40-41). La maternidad se convierte en la categoría clave que permite articular esta tensión. El ser madre lleva, por un lado, a cumplir los roles de cuidado y, por otro, a actuar en lo público en una relación de condescendencia estratégica frente a un contexto adverso.

No quiero afirmar que este proceso de “construcción de maternidad” sea consciente o estratégico en todos los casos. Sin embargo, el contexto de violencia y la experiencia institucional al interior de ANFASEP, lleva a que las socias asuman el nombre de *mamá* incluso cuando no hayan perdido a un hijo. Se trata de un *ethos* de la organización y un vocablo e identidad que pasa a formar parte del habitus de la organización. Las madres se vuelven sujetos políticos y, por lo tanto, en sujetos-víctima, en ciudadanos. No se trata de un proceso lineal, todo

lo contrario, ocurre en una permanente construcción e interrelación en el contexto de vulnerabilidad e incertidumbre en el que se encuentran, sumado al de la propia organización. Los sujetos se encuentran en permanente construcción y aprendizaje.

Veena Das (2008) afirma que las identidades colectivas, como la nación, van adquiriendo cierto aire de “naturalidad” a través del uso regular de términos de parentesco; esto es, las identidades colectivas se van inscribiendo en los sujetos a través de vínculo reales e imaginados de familiaridad sanguínea y afinidad (pg. 81). De esta manera: “[t]ales metáforas se utilizan abundantemente en el discurso oral de los militantes para crear un sentido de comunidad [...] [l]a construcción del pasado en término de una genealogía de relaciones padre-hijo es también una construcción de la propia identidad y del Otro” (pg. 81-82). Entonces, la condición de madre cobra sentido en un proceso colectivo de fortalecimiento frente a otro que niega su existencia y, en el caso de ANFASEP, opera sobre la inexistencia de sus familiares.

Esta relación e identificación con la maternidad va filtrándose entre todas las socias y se convierte en una idea articuladora al interior de la organización. Todas son madres que buscan. La maternidad cobra un nuevo sentido en ANFASEP, un sentido que trasciende los lazos y roles del parentesco para convertirse en uno político que se manifiesta en los discursos y prácticas de los sujetos-víctima. Una vez más, el espacio del no-cuerpo permite la innovación y resignificación de los procesos sociales.

Las socias de ANFASEP transitan por lo que Hortensia Muñoz (1999) denomina *del lamento a la palabra* (441-444). Se trata de un proceso por el cual se van acumulando las denuncias y acercando cada vez más a los procedimientos jurídicos, tomando las lógicas del movimiento de derechos humanos. De esta manera, “las organizaciones peruanas aprenden una metodología para protestar, construyéndose un discurso común y homogéneo” (Ibíd. 443). Es, pues, un proceso de aprendizaje continuo que va de la mano del fortalecimiento de la organización y de la acción política. De esta manera, ANFASEP se convierte en el espacio en el que surgen nuevos

sujetos. La acción jurídica sirve como gatillo, pero no se constituye en el único camino para la formación de nuevas identidades. Los sujetos-víctimas son más complejos y trascienden los espacios legales.

La condición de víctima trasciende la vulneración de derechos sufrida por la persona. En el contexto en el que ANFASEP se despliega, la calidad de víctima se ha convertido en una categoría política por la que atraviesan sus socias. Los sujetos-víctima se construyen en el proceso de búsqueda y respuesta a la muerte y están ligados a la experiencia en y desde la organización. Entonces, la condición de víctima es mucho más compleja y profunda. Propongo pensar a las víctimas más allá de las categorías jurídicas y, en ese sentido, comprender cómo se va construyendo como identidad de los sujetos, una identidad que trasciende la restitución de sus derechos (la reparación). En el proceso que aquí se estudia, *víctima* es entendida más allá de los que señala el Plan Integral de Reparaciones (PIR):

El Proceso de Reparación comprende el período a lo largo del cual se realiza el conjunto de las acciones de reparación y se orienta a permitir a las víctimas reconstruirse como personas y colectivos, para encarar el futuro con dignidad. **Todo ello a través del restablecimiento y plena vigencia de los derechos así como de las condiciones, recursos, capacidades, oportunidades y calidad de vida perdidos por efecto del proceso de violencia y sus secuelas** [...] El Proceso de Reparación se basa en la acción concurrente y expresa del conjunto de las instituciones del Estado, la misma que se guía por la Ley del PIR y el presente Reglamento, así como por la programación multianual y los planes operativos anuales que se elaboren [...] La acción del Estado en materia de reparaciones se basa en la acción concurrente y expresa del conjunto de las instituciones del Estado, orientadas a impulsar programas de reparación que permitan que las víctimas del proceso de violencia logren la restitución de sus derechos violados durante el conflicto armado interno; y se guía por la Ley, su Reglamento, la programación multianual y los planes operativos anuales [...] El objetivo del programa de restitución de derechos ciudadanos consiste en establecer en el ejercicio pleno y efectivo de sus

derechos ciudadanos, civiles y políticos, a la población afectada por el proceso de violencia, buscando su rehabilitación jurídica, para lo cual se crea accesos preferenciales o tratamientos prioritarios para este sector de la sociedad garantizándole una situación de igualdad en el ejercicio de sus derechos ante sus otros conciudadanos. (Ministerio de Justicia y Derechos Humanos 2006).¹⁰

Si se parte de que los sujetos-víctima se constituyen en un proceso político de construcción de ciudadanía efectiva y democrática, pensar que las reparaciones son la vía para restituir la ciudadanía e incluso las condiciones previas a la violencia (condiciones que ya eran precarias y de alta vulnerabilidad en la gran mayoría de casos de las socias de ANFASEP) es negar el largo proceso de aprendizaje y acción política de los sujetos. Así como la condición de víctima trasciende la afectación de los derechos, trasciende también su reparación.

En concreto, las socias de ANFASEP se identifican a sí mismas como víctimas en un proceso de autorreconocimiento que va más allá de la experiencia sobre sus derechos. Incluso luego de la experiencia formal del restablecimiento de derechos (la reparación), ellas siguen identificándose como víctimas. Es parte de su identidad en y desde la organización. La reparación tiene por objetivo restituir por derechos vulnerados y garantizar la ciudadanía de los sujetos, lo que podría cancelar la condición de víctima. Sin embargo, aquellas socias que han sido parte del Plan Integral de Reparaciones (PIR) siguen identificándose a sí mismas como víctimas del conflicto armado interno. ¿Qué quiere decir esto?

Más allá de la reparación, las socias de ANFASEP siguen siendo víctimas, pues esta condición se ha convertido en parte de su identidad como sujetos políticos. Así como la desaparición forzada es un crimen que se prolonga en el tiempo de manera continua, la condición de víctima desde la experiencia de ANFASEP se prolonga en el tiempo más allá de los mecanismos de justicia transicional. Esta identidad no implica que los sujetos-víctima se encuentren, necesariamente,

¹⁰ El resaltado es propio.

en una situación permanente de revictimización o de vulneración de derechos. De hecho, tratar de pensar este proceso de construcción de identidad desde explicaciones desde lo psicológico únicamente, planteando categorías de análisis sin enfoque intercultural, limita de sobremanera la comprensión sobre el proceso de respuesta y comprensión de la muerte y desaparición. Los sujetos-víctima existen más allá de sus derechos, existen más allá de las leyes y políticas. Son sujetos políticos que se han construido en el contexto particular de ANFASEP y, de esta manera, el ser víctima se vuelve una identidad más allá de su condición. El ser víctima es una faceta más dentro del repertorio que las socias despliegan. Ellas han hecho públicas sus experiencias y se han convertido en sujetos políticos, en luchadoras sociales, líderes, dirigentes, etc.

Entonces, ¿cómo son las socias de ANFASEP? ¿Son madres-víctimas? ¿Son madres y víctimas? Propongo entender el proceso de construcción de identidad de las socias de ANFASEP desde estas dos caracterizaciones a la vez. Las socias de ANFASEP son, desde mi interpretación madres-víctimas, y madres y víctimas al mismo tiempo. Ambas caracterizaciones mantienen puntos en común, mientras que en otros difieren según el contexto en el que los sujetos-víctima se encuentren.

Se debe comprender esta dualidad desde dos miradas. Por un lado, desde una mirada externa a la organización, las socias son madre-víctimas. En ellas, se reúnen ambas cualidades de manera particular: son las “mamás de ANFASEP” que han lucha durante décadas por sus familiares desaparecidos. A propósito, veamos algunas noticias sobre la sentencia del caso “Los Cabitos”, caso que llegó a su fin en la Sala Penal Nacional durante la redacción de este texto. En la sentencia, dos acusados fueron condenados por el secuestro, tortura, asesinato y desaparición de cincuenta y tres personas¹¹:

¹¹ Los resaltados son propios.

Postergan lectura de sentencia del Caso Los Cabitos por ausencia de los acusados

Los jueces de la Sala Penal Nacional dispusieron que la sentencia de este caso de torturas y desapariciones se lea mañana porque, además, aún no se han puesto de acuerdo con el fallo



Familiares de las víctimas del Caso Los Cabitos protestaron por el postergamiento de la lectura de la sentencia.

(Foto: El Comercio / Mario Mejía)

Por Mario Mujica Huaraca

La lectura de la sentencia del proceso por los secuestros, torturas y desapariciones forzadas ocurridos en 1983, en el cuartel Los Cabitos de Ayacucho, estaba programada para hoy, pero fue postergada para mañana a las seis de la tarde.

Los miembros del colegiado B de la Sala Penal Nacional dispusieron postergar la audiencia debido a que tres de los procesados no se presentaron a la diligencia de hoy. Pero ese no fue el único motivo: la principal causa de esa medida se debe a que los magistrados hasta el momento no se han puesto de acuerdo con el fallo.

Pese a estar debidamente notificados, los acusados Arnaldo Briceño, ex jefe del Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas, el coronel en retiro Roberto Saldaña Vásquez y un tercer procesado no se presentaron hoy a la audiencia.

Para los tres procesados, la fiscal Luz Ibáñez ha solicitado 33 años de cárcel por su responsabilidad en las desapariciones de 53 personas. En el 2005 se formuló denuncia penal contra todo el estado mayor de Los Cabitos, así como el jefe del comando político militar de Ayacucho, pero varios de ellos fallecieron y hoy solo quedan tres procesados.

La postergación de la lectura de la sentencia fue tomada como una burla por los familiares de las víctimas, algunos de los cuales irrumpieron en llanto al conocer la noticia. "¿Hasta cuándo vamos a seguir esperando justicia? En 1983 detuvieron a mi esposo, lo llevaron al cuartel y hasta ahora no sé nada de él", expresó Sergia Flores con lágrimas en los ojos.

La fiscal Ibáñez mostró su preocupación por esta postergación. "Es muy llamativo y preocupante que los jueces hasta el momento no se pongan de acuerdo pese a que hace tres meses hicimos los alegatos finales y presentamos suficientes pruebas", comentó a El Comercio. Agregó que también le parece una maniobra de parte de los acusados que no han asistido "seguramente porque querían frustrar la sentencia".

Fuente: Diario El Comercio, 16 de agosto de 2017

<http://elcomercio.pe/politica/postergan-lectura-sentencia-caso-cabitos-ausencia-acusados-noticia-450740>

Los Cabitos: La larga espera por la justicia llegaría mañana a su fin

Por María Sosa

"Le han asesinado, le han botado a un barranco para que se lo coman los perros. Le han comido, yo le he reconocido sus ropas, su pelo. Todo eso lo he recogido yo sola. Y yo he ido para denunciar. Cuando yo le he encontrado yo he ido, pero, como yo lo he encontrado así, los fiscales ya no lo querían recoger, ya no querían. 'Si sería cuerpo entero podríamos recoger porque eso ya no es nada. Eso más bien ya quémalo o bótalo al río', me decían. 'Entonces yo misma lo voy a traer' les decía. Entonces yo misma lo he traído, recogiendo cargado y he subido. Lo he llevado a la Fiscalía, a su mesa he puesto. 'Acá está. Ese es mi esposo' diciendo". De esta manera, Lidia Flores recuerda lo que fue el inicio de una pesadilla que décadas más tarde no termina.

El maltrato que sufrió la mujer —ya anciana— por parte de la autoridad no se resume en el menosprecio de los fiscales. Los asesinos de su querido Felipe Huamán Palomino, de 32 años, fueron nada menos que los militares que llegaron a su pueblo con la promesa de acabar con el terrorismo de Sendero Luminoso que en esa época no los dejaba en paz.

Si bien el tiempo no perdona, los sentimientos son otra historia, pues quedan fijos, incluso se acrecientan. Ella se deshace en lágrimas y se toma su tiempo para contar. El infierno empezó en 1983.

[...]

Y es que perder a un ser querido, además del duro golpe emocional, supone aún más dificultades. Perder a un padre —teniendo en cuenta el contexto; la pobreza, las tradiciones— es perder el sustento de la familia. En los ochenta las autoridades estatales tomaron —por fin— consciencia de la situación del Perú profundo; el grupo subversivo Sendero Luminoso reclamaba el poder mediante una guerra sucia. Una de las zonas donde el terrorismo golpeó más fuerte fue Ayacucho. Ante ello, el 29 de diciembre de 1982, el gobierno de Fernando Belaúnde Terry decidió declarar a tres de sus provincias —Huanta, La Mar y Víctor Fajardo— en estado de emergencia. Con dicha medida, las fuerzas armadas pasaron a tener el control político militar de la zona.

La paz y el orden se encontraban cada vez más lejos. A partir de la fecha se cometieron el mayor número de violaciones a los derechos humanos del conflicto interno. El cuartel militar Domingo Ayarza fue un infierno en la tierra.

Fuente: Diario Perú21, 16 de agosto de 2017.

<https://peru21.pe/politica/cabitos-larga-espera-justicia-llegaria-manana-1-239743>

Jueces postergan lectura de sentencia por las 53 víctimas en el caso Cabitos



Se quedan. Familiares harán vigilia demandando justicia. (Foto: Hernán Hernández)

Por Redacción La República

Ante la ausencia de los procesados por tortura, desaparición forzada y ejecución extrajudicial de 53 personas en Ayacucho en 1983, los jueces de la Sala Penal Nacional postergaron la lectura de la sentencia prevista para ayer.

El presidente del colegiado, Ricardo Brousset, anunció que la audiencia se realizará hoy a las 6 de la tarde e indicó a los abogados de los militares acusados de violaciones de derechos humanos que de no concurrir serán declarados reos contumaces. Esto pese a que ya habían sido advertidos de ello en la sesión anterior.

El magistrado señaló que los abogados deben comprender la demora porque se trata de un expediente extenso, con una gran cantidad de pruebas y testigos que se han evaluado.

La abogada de las víctimas, Gloria Cano, sostuvo que las palabras del juez evidencian que la Sala no ha llegado a un acuerdo en relación con el fallo en determinados puntos. Recalcó que el plazo para emitir su sentencia vence hoy, y de no hacerlo se quebrará el caso y volverá a fojas cero.

Al escucharla, Adelina García, cuyo esposo es uno de los desaparecidos, expresó su indignación. "Hace 34 años lo sacaron de mi casa, arrastrando se lo llevaron. Y hace 14 años están investigando. ¿Cuánto más vamos a esperar? ¿Por qué no hay justicia para nosotros?", preguntó.

Fuente: Diario La República, 17 de agosto de 2017

<http://larepublica.pe/politica/1074903-jueces-postergan-lectura-de-sentencia-por-las-53-victimas-en-el-caso-cabitos>

En la narrativa de los medios de comunicación, las socias de ANFASEP se proyectan por la forma en la que se han enfrentado a la injusticia y a la lentitud del Estado por décadas. Asimismo, se

presentan a partir de sus narraciones sobre la pérdida de su familiar. En este proceso, ellas se han convertido en víctimas. La historia de cada una de ellas se vuelve el ente articulador de la noticia. Su experiencia sobre la violencia las construye como personajes en la metanarrativa sobre el caso Los Cabitos. Este proceso se replica, también, en las imágenes que acompañan las noticias, la utilización de flores y fotografías son una marca indeleble del duelo y la pérdida (su repertorio). Se trata de una performance de dolor y ausencia que juegan y replican los roles de género, maternidad y victimización (Taylor 2000). Entonces, desde fuera, las socias de ANFASEP son, a su vez, madres-víctimas que se construyen a partir de la ejecución de los mandatos de estos roles.

Por otro lado, las socias son también madres y víctimas. La identidad de madre, como ya se había adelantado, funciona como un ente al interior de la propia organización en medida en que se constituye como una construcción simbólica que genera cohesión entre ellas. Al ser todas madres más allá de sus roles de parentesco concretos, se genera una realidad y experiencia común (imaginada o real) y, de esta manera, todas forman parte del mismo grupo. La historia de ANFASEP se presenta desde la óptica de las mujeres (madres) y se narra desde esta perspectiva:

La dignidad tiene cara de mujer en Ayacucho

Varias mujeres valientes, ante todas Angélica Mendoza de Ascarza, Teodosia Cuya Layme y Antonia Zaga Huaña, iniciaron la formación de ANFASEP el 2 de septiembre del año 1983, mientras recrudecía la violencia y el miedo. Las pioneras contaron con el respaldo de la Alcaldesa de Huamanga, Leonor Zamora, y el apoyo jurídico y espiritual del joven abogado Zósimo Roca. Zamora fue asesinada el 21 de diciembre del año 1991 por agentes del Servicio de Inteligencia del Ejército. Roca fue amenazado por agentes del Estado y tenía que abandonar Ayacucho. ANFASEP fue creciendo a medida que se producían nuevas desapariciones. En pocos meses aglutinó a 800 madres, esposas y familiares de secuestrados. Actualmente, la asociación cuenta con unos 200 integrantes.

Mujeres valientes defendiendo la vida

Una de las actividades iniciales fue la creación de un comedor para los niños huérfanos y desatendidos a causa del conflicto armado. El comedor que funcionó de manera improvisada desde finales del año 1984 adoptó, al ser abierto formalmente en noviembre del 1985, el nombre de Adolfo Pérez Esquivel, en memoria de la visita del Premio Nobel de la Paz, quien también apadrinó el comedor.

En el proceso de búsqueda del familiar desaparecido en los cuarteles, calles y botaderos de cadáveres, que duraba días enteros, los hijos e hijas se encontraban desatendidos en sus necesidades básicas. Las condiciones de vida de las familias en situaciones de refugiadas fueron muy precarias. Hubo momentos en los cuales estuvieron días sin

consumir algún tipo de alimento. Algunas madres tomaban la iniciativa y preparaban algo de comida haciendo hervir un poco de agua con azúcar, para aminorar un poco el sacrificio de los niños.

Cuando empezó a funcionar el comedor, los pequeños comensales no sobrepasaban la veintena y las comidas que se les preparaba no eran consecutivas. A medida que se difundía la existencia del comedor, muchas socias se integraron con sus hijos, llegando a un número aproximado de 300 niños y niñas. Organizaciones como el entonces “Centro de Culturas Indias – Chirapaq” y jóvenes voluntarios nacionales y extranjeros implementaron talleres de arte, música y deporte, así como la organización de paseos. De esta manera los niños desarrollaron actividades lúdicas y recreativas.

Fuente: La historia de ANFASEP

<http://anfasep.org.pe/anfasep/historia-de-anfasep/>

Lo que narración *La dignidad tiene cara de mujer* nos deja entender es que la dignidad está ligada al rol de protección y reproducción, en especial, a los huérfanos vinculados a la organización. El cuidado del hogar y de los más pequeños refleja el rol de madre con el que se identifican las socias de ANFASEP. Este rol de género es resignificado en el proceso de construcción de sujeto-víctima y se filtra a lo largo de toda la organización. El rol de madres encuentra su par en el de la “Juventud ANFASEP”. La Juventud ANFASEP:

Se organizó con la finalidad de apoyar el trabajo de las madres de ANFASEP. Se realizó una convocatoria a los jóvenes que anteriormente fueron comensales del Comedor de Niños “Adolfo Pérez Esquivel”. El 27 de enero del año 2002, en un inicio, ocho jóvenes conformaron una Junta Directiva Transitoria, con la idea de que, en el aniversario de ANFASEP; se elegiría una junta de consenso y con la presencia de una mayoría de socios y socias. A partir de esa fecha, los jóvenes de ANFASEP se organizaron en la Juventud ANFASEP. Este colectivo de jóvenes no representó una organización aparte, sino que se formó con el objetivo de apoyar el trabajo institucional de ANFASEP. (ANFASEP 2016).

La Juventud ANFASEP se reconoce a sí misma como los hijos de las socias y, de esta manera, se va construyendo institucionalidad al interior de la propia organización. La identidad de madres sirve como un mecanismo cohesionador al interior de ANFASEP, pues permite generar un espíritu de pertenencia (a partir de la relación con la violencia y la afectación), así como de

continuidad con las nuevas generaciones. Las socias y sus jóvenes constituyen un grupo en torno al sentido de maternidad simbólica que marca a los sujetos-víctima.

La identidad de víctima desde la propia ANFASEP opera de manera similar y en respuesta a como lo hacen los sujetos externos a la organización. La identidad de víctima permite construir un mensaje claro que pueda ser, por un lado, transmitido de manera coherente y articulada desde ANFASEP y, por otro, que pueda ser percibido y recogido por los interlocutores desde sus propias valoraciones sobre lo que es una víctima. De esta manera, ANFASEP se posiciona en la esfera pública como un actor político relevante y coloca a sus dirigentes como voces autorizadas dentro del difícil mundo de los derechos humanos y la memoria en el país.

El proceso de autorreconocimiento como víctimas, el construirse como sujeto-víctima, es funcional en un contexto de adversidad. Esta funcionalidad, cabe precisar, no niega de ninguna manera la vulneración de derechos que cada una de las socias y sus familiares sufrieron durante el conflicto armado interno o mucho menos la necesaria reparación y restitución de derechos que merecen por parte del Estado. Sin embargo, es necesaria e influye en el proceso de construcción de ciudadanía de los sujetos que buscan. La identidad de víctima, de sujetos-víctima, no es la primera respuesta a la pérdida, sino un proceso en construcción a partir de la búsqueda y la imposibilidad del duelo. Las socias de ANFASEP experimentan la experiencia de la violencia de múltiples formas y en estas vivencias van construyendo su(s) identidad(es).

Este proceso se prolonga en el tiempo y se transforma. En un contrapunteo entre lo privado y lo público, las socias de ANFASEP van construyendo una imagen sobre sí mismas que se proyecta hacia los demás. Como hemos visto, los medios de comunicación las representan como madres dolientes y víctimas. Sin embargo, ellas mismas han elaborado en los últimos años una imagen y agencia distintas en la que son capaces de conseguir triunfos políticos que transforman su propia realidad: el caso de la Ley de búsqueda de personas desaparecidas durante el período de violencia 1980-2000 Ley N. 30470 o del Decreto Legislativo N. 1398, que crea el Banco de Datos

Genéticos para la búsqueda de personas desaparecidas en el Perú. El documental *Maskana. Hacia una búsqueda con enfoque humanitario*, coordinado por Iris Jave (2018b), recoge muy claramente este proceso y retrata una imagen distinta y múltiple de las socias de ANFASEP. La ciudadanía se construye de tan diversas formas como la propia identidad de cada una de ellas.

Es importante mencionar que el hecho de ser indígena no se menciona en ningún momento, salvo cuando se dice que muchas de ellas son quechuahablantes y, por dicho motivo, durante varias décadas les fue imposible poner las denuncias o interactuar con el Estado de manera eficiente, efectiva y eficaz. He ahí la razón de la organización como intermediario válido y como actor político. Antes del trabajo de campo, intuía que la identidad indígena podría tener especial relevancia en un contexto de prácticas tradicionales sobre la muerte y el duelo, sobre todo porque el *Informe final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación resalta el ser indígena como una de las principales características en el perfil de víctima del conflicto armado interno. Sin embargo, resulta interesante cómo la condición de indígena no interviene como una característica clave en el proceso de búsqueda de su familiar, comprensión de la violencia y su realidad, ni su acción social o política posterior. A diferencia de lo ocurrido en otros casos como la Selva Central, la identidad indígena no se vuelve ni un ente aglutinador ni una plataforma de negociación. ANFASEP y sus socias son, en sus propias palabras, *“madres que luchan por la verdad y la justicia”*.

Esta ausencia de la identidad indígena es relevante, pues demuestra la manera como ciertos discursos van permeando y filtrándose a través de la organización mientras otros no lo logran a pesar de su impacto en los últimos años en la sociedad peruana. Así, mientras que la identidad de madre se extiende más allá de los lazos de parentesco como un discurso aglutinador, las ideas sobre la etnicidad no juegan un rol fundamental. Esto indica como ciertos discursos que cobran fuerza en el discurso político y acción del Estado como en el lenguaje compartido de la sociedad civil organizada no necesariamente son asumidos por las socias de ANFASEP. Por otro lado,

discursos, ideas y demandas como los de verdad y justicia se han convertido en piedras angulares de la organización. La experiencia de la violencia es múltiple y diversa y, al mismo tiempo, similar entre las socias. Una tensión entre la heterogeneidad de lo vivido y la homogeneidad del ejercicio del poder y los factores estructurales que lo permitieron.

La identidad, como discurso performativo, construye una realidad particular en el contexto de la organización. El discurso crea y refuerza sujetos, (re)forma la realidad y marca las experiencias pasadas y presentes de los actores. La identidad construida de las socias de ANFASEP permea su experiencia y marca su interacción. Por lo tanto, el proceso de las socias de ANFASEP es similar a los que Diana Taylor (1994) recoge para las Madres de la Plaza de Mayo y las formas como ellas convierten en capital política su rol de género como madres. La identidad, como un habitus, opera de manera estructurante y estructurada dando sentido al ser individual y colectivo. De esta manera, la identidad construye en la acción una forma de ser víctima y ejercer sus derechos. Las formas y fuerzas que confluyen en esta(s) identidad(es) sin duda pautean las acciones de las socias. Como comentó Javier Tineo, presidente del Coordinadora Regional de Afectados por la Violencia Política (CORAVIP) en una mesa en la Pontificia Universidad Católica del Perú el miércoles 4 de octubre del 2017: “¿Quién quiso ser víctima?”¹². La respuesta es nadie, pero lo más probable es que no todos lo son o se reconocen de igual forma. He ahí el valor de comprender la identidad de los sujetos-víctima, pues solo de esa manera se da sentido a la acción y experiencias compartidas. La identidad se performa en lo colectivo y en lo individual, como experiencia política y social, y se transmite a lo largo de la organización. Es un articulador del mundo.

¹² Al respecto, puede consultarse la presentación completa en el siguiente enlace:

https://educast.pucp.edu.pe/video/9224/la_politica_en_debate_memoria_educacion_y_medios

3.3.3. *Cuerpo y duelo*

En contextos más allá del conflicto, incluso en contextos de violencia no relacionados con las décadas de 1980 y 1990, la muerte es una situación de mucha (más) certeza. El cuerpo del fallecido existe y, por lo tanto, “*está descansando*” luego de los rituales de duelo. El cuerpo del fallecido es el símbolo para la activación del proceso ritual que tiene al entierro como punto culmen, y que cada 1 de noviembre se replica durante las celebraciones de *Todos los Santos*. El cuerpo, comentan las socias de ANFASEP, está presente incluso en los peores accidentes o muertes violentas. Al velarlo, la idea de la muerte se hace real, concreta y se procesa simbólica y materialmente la pérdida del sujeto. El cuerpo es la materialidad con la que se performa la realidad conocida, la ordena y le da significado. De esta manera, el cuerpo permite (re)crear la realidad luego de la pérdida; el duelo es el mecanismo por el cual el acto performativo cobra sentido en la repetición constante y el uso de símbolos que marcan los límites de la vida social.

Lo que las socias de ANFASEP relatan con la idea de “descanso” es que la violencia en sí misma no es el acto que quiebra del duelo. Incluso en la violencia hay certezas: la certeza de la muerte realizada y materializada está presente, se puede ver y actuar, se puede procesar. La realidad pierde sentido cuando la violencia destruye sus anclajes simbólicos, cuando el cuerpo no existe para y en el proceso ritual. Entonces, es la desaparición (y no la violencia) la que impide que los muertos descansen. La muerte es *corporalizada* durante el duelo; la desaparición nubla el proceso. Por lo tanto, el no-cuerpo es ambiguo, incierto y alterno al orden simbólico de la muerte. El no-cuerpo es liminal dentro de lo liminal y lleva a las socias de ANFASEP a estados profundos de desesperación, melancolía y sufrimiento. La incertidumbre radica en este espacio liminal y lo complejiza y extiende, y permite que el peligro invada la vida de aquellos que quedaron buscando. Por eso, la incertidumbre se torna peligrosa y dañina para el cuerpo de los individuos y para la sociedad.

La relación con el cuerpo muerto se construye a partir de su procesamiento simbólico para colocarlos fuera de la estructura social y el mundo de los vivos. El muerto “descansa”, es decir, no es activo en los lazos cotidianos de la sociedad, pero, de alguna manera, sigue ahí: “pero el muerto volvía. En los sueños o las visiones, alentadas o no por alucinógenos, o en la nostalgia de quienes lo querían, aparecía de cuerpo entero o únicamente su rostro, respondiendo o ahondando las preguntas que quedaron pendientes. Muchas veces se creía descubrir su rastro en los lugares que frecuentaba, o bien sus objetos familiares parecían haber sido tocados o movidos como solía hacerlo el ahora difunto” (Millones 2010: 127). En este imaginario, el cuerpo es el depósito del ser que ha fallecido y, por lo tanto, es el instrumento con el que el mismo se relaciona con el mundo, lo crea, lo performa:

La idea básica detrás de estas ceremonias [de duelo] es que siendo paralelos los universos de los vivos y de los muertos (y gérmenes de personas por nacer) permanecen separados y al mismo tiempo en contacto, por un compromiso (*muñay*) por el que ni uno ni otro debe cruzar sus límites. Para que esto suceda, a la persona que fallece debe hacérsele saber que su cuerpo no responde a la vitalidad que tenía, y que su alma o sus varias almas deben buscar nuevo destino. (Ibíd. 130).

Como he venido señalando, la incertidumbre de la desaparición rompe con la secuencia lógica del proceso simbólico. De esta manera, el cuerpo al desaparecer queda ausente, en el limbo, en el campo de lo liminal y el alma no puede liberarse de su contenedor, del objeto que no participa más de la vida. El alma, y por consiguiente el muerto, no puede dejar el mundo de los vivos y se vuelve un ser peligroso que transgrede el ordenamiento social y natural de la vida y la muerte. La muerte requiere del cuerpo, la desaparición, al anularlo, anula la posibilidad del tránsito y rompe con el pacto entre el mundo de los vivos y el de los muertos. En última instancia, la incertidumbre pone en peligro todo el sistema de reproducción social.

Frente a esta situación, propongo que no es posible hablar de un proceso de duelo experimentado por las socias de ANFASEP, de manera particular, y los familiares de personas desaparecidas en los Andes, de manera general. La experiencia vivida a partir de la desaparición y de su autorreconocimiento como sujetos-víctima busca ser lo más similar posible al duelo, pero es imposible que sea semejante a él. Se trata de una tensión por necesitar de la muerte y la incapacidad para asegurarla. Es en esa tensión ambigua —¿pérdida ambigua?— en que se (re)produce el daño para cada uno de los familiares y para la colectividad de manera amplia. La experiencia de la muerte y el duelo negado empuja a respuestas no siempre ordenadas y coherentes, a respuestas que pasan a formar el mandato performativo del sujeto-víctima. De esta manera, el sujeto que busca se transforma en la manera de relacionarse con el mundo, de construir la realidad desde la experiencia violenta. La búsqueda se ritualiza, su experiencia se va cargando de significación y sus actos se van repitiendo e institucionalizando en el *ethos* de los sujetos-víctima. Este nuevo proceso ritual juega con la idea del cuerpo como un ideal imaginado, restaurado a modo de una conducta, diría Richard Schechner (2000), pero sin requerir un cuerpo como lo hace el duelo; ahí está la apariencia de similitud. La búsqueda por el cuerpo busca dar sentido y responder a la incertidumbre, busca marcar la separación entre ambos mundos y cerrar el proceso liminal profundo y complejo de la desaparición.

Entonces, encontrar el cuerpo se vive como un mandato: *“Nosotros no podemos dejar así no más”, “¿Por qué no podríamos buscar a nuestros seres queridos?”*. Lo que llamo *no-cuerpo* abarca una serie de realidades e incertidumbres muy diversas para las socias de ANFASEP, realidades como el no saber dónde está enterrada de forma clandestina la persona, el no saber si la persona enterrada es o no el familiar perdido, o solo haber hallado algunos retazos de ropa o cuerpo: *“Si hubieras encontrado y enterrado, al menos te conformas”, “Al no encontrar nada, queremos encontrar sus restos, que digan la verdad”*. Asimismo, se incluyen incertidumbres sobre cómo ha muerto el familiar, sobre si algún día se podrá encontrar algún resto o si estos han sido destruidos (por el fuego o los animales), o sobre qué hacer en las fechas de

conmemoración como el Día de los Muertos. El *no saber* hace que no puedan superar del todo la desaparición: *“Esta herida no cierra”*. La incertidumbre se prolonga y se hace permanente: *“Yo tengo que enterrarlo”, “Llevarle flores”*. La búsqueda trata de acercar la muerte, de hacerla real. Como la muerte requiere del cuerpo, el mismo materializa y acaba con la incertidumbre. El no tener el cuerpo es vivir en el temor del familiar atormentado y sin descanso. Es el temor de transitar por el peligro más allá del ordenamiento simbólico del mundo de la vida. El *terror* (Tausig 1987) desestructura el mundo social y, por consiguiente, quebranta los lazos que unen a los sujetos. La desaparición no solo acaba con la víctima directa; acaba también con el grupo al que este pertenece. Encontrar el cuerpo es una respuesta al *terror* y apunta a reconstruir los lazos rotos por la incertidumbre, que trasciende el hecho violento. Es un intento por volver al mundo previo a la desaparición y, por eso, comprender cómo operan estas técnicas lleva a comprender cómo la experiencia de las socias de ANFASEP parece (pero no es) similar al de sus pares que si consiguen experimentar el duelo.

3.3.4. *Verdad y justicia*

Las restituciones son actos transformadores para los familiares, en especial para aquellos que llevan la búsqueda. Es importante mencionar que no todos los familiares dentro de un mismo núcleo experimentan la desaparición de la misma manera. Dentro de una misma familia, pueden ponerse en marcha distintas maneras de aprehender la desaparición, maneras no necesariamente compartidas y, menos aún, coherentes unas con otras. La restitución otorga algún sentido de verdad y justicia, aunque no completa. También brinda alguna idea de descanso a las socias como a sus familiares desaparecidos: *“Yo me sentí feliz”, “Me sentí tranquila”, “Ya está descansando”*. Las restituciones como acto ritual parecen actuar similar a un rito de paso, pero la información de campo indica que esto no se logra del todo, pues no consigue terminar el espacio liminal y eliminar la incertidumbre por completo. No se posee suficiente información para comprender por qué las restituciones no operan igual que un duelo regular ni por qué

muchas socias afirman “*Yo he sido restituida pero mi familiar sigue desaparecido*” o “*Sigo siendo una víctima después de la restitución*”. El daño causado por la incertidumbre de la desaparición (por el tiempo en la liminalidad) es tan profundo que parece imposible regresar al estado anterior (o al inmediatamente posterior, al estado postliminal) incluso cuando la búsqueda es “exitosa”. Lo que sí se puede afirmar es que la restitución ayuda en la lucha por verdad y justicia desde el ámbito del no-cuerpo sin lograr ingresar certeza en la experiencia de la desaparición del todo, pero permitiendo dar sentido a otros aspectos que constituyen al sujeto que busca.

Pero, ¿qué es la verdad y la justicia para las socias de ANFASEP? Más allá del cuerpo, ¿qué son estas ideas que constituyen el discurso de cada una de las socias de la organización y que se filtran a lo largo de su experiencia como víctimas y en las acciones individuales y colectivas que emprenden? En otras palabras, ¿son la verdad y la justicia categorías similares a la comprensión jurídica de la catástrofe o se tratan de categorías que han sido aprehendidas y aprendidas por los sujetos-víctima y se expresan en su cotidianidad? Preguntarnos por la verdad y la justicia es preguntarnos por las expectativas de las socias de ANFASEP y por su acción política en la esfera y espacio público.

En su búsqueda por lo que llaman *verdad* y *justicia*, las socias de ANFASEP han dejado de ser sujetos subalternos, como los entiende Gayatri Spivak (2003), para convertirse en sujetos con agencia y poder de interpelación y transformación. Sus voces se han hecho escuchar cada vez más en los últimos treinta años y han pasado a convertirse en referentes sociales y políticas en la región y el país. Los liderazgos surgidos en ANFASEP se han formado en la marcha y han sabido superar los problemas de una organización que nace en un contexto de violencia normalizada y exclusión para transformarse en actores clave. Las tensiones al interior de la organización en torno a sus liderazgos (por ejemplo, el ejercicio democrático o no de los mismos, o las formas de respeto que se deben guardar ante la voluntad de algunos personajes) han trazado una línea de fortalecimiento de ANFASEP. Las necesidades de cada una de sus socias y la agencia que

ejercen para conseguir las permiten que los discursos e imaginarios circulen desde las socias dirigentes a las socias de base y, en el proceso, se va transformando la realidad.

La búsqueda es un acto performativo. En la acción y el discurso se (re)crea la realidad. El pasado imaginado cobra importancia en el presente. Las socias de ANFASEP buscan a partir de una idea de cómo fue (o debió ser) el pasado junto a su(s) familiar(es) desaparecido(s). Esta idea las empuja a construir una realidad presente en la que se añora lo que se perdió. La compulsión por la búsqueda se vuelve una necesidad que las articula y genera espacios de participación y circulación del capital. De esta manera, las socias de ANFASEP son sujetos de conocimiento, es decir, son sujetos poseedores de experiencias y formas de comprender la realidad que se constituyen en un campo específico, el de los sujetos-víctima. La acción misma de buscar se va convirtiendo en acumulación de capital político, en capacidad para articular e incidir en la esfera pública los intereses individuales y colectivos.

Dentro de este campo, ¿qué rol juegan la verdad y la justicia? Ambas ideas se convierten en ideales de búsqueda, es decir, en objetos imaginados que se tratan de alcanzar en la acción de los sujetos-víctima. Son la otra cara de los sujetos que buscan. Si, por un lado, las socias de ANFASEP buscan a su(s) familiar(es), por el otro, buscan también conocer lo que sucedió y su paradero final y conseguir se resarza el daño causado. La verdad y la justicia se buscan en el contexto de la incertidumbre. Aun cuando esta incertidumbre es generada por la imposibilidad material del proceso ritual, se ve exacerbada por la incertidumbre en torno al secretismo con el que opera la desaparición forzada y las remotas posibilidades de identificar a los culpables de la violencia ejercida. La incertidumbre aparece en el espacio de los descartados y, en el caso de las socias de ANFASEP, no solo se trata de los cuerpos descartados, sino también de la verdad y de la justicia como hecho imposible.

La verdad es una moneda de dos caras, es una diada que se construye en la relación con lo que llamo los *hechos de la desaparición* (es decir, saber qué pasó y dónde está) y con la identificación

del culpable de la desaparición. Uso “desaparición” y no “muerte”, pues la verdad se exige incluso antes de la comprensión de la imposibilidad de la vida del secuestrado. De esta manera, la verdad tiene una doble razón de ser. Atañe, por un lado, al familiar (a la materialización o corporeidad de este) y, por otro, al sujeto que ejerce la violencia sobre este. De esta manera, planteo que se debe entender la verdad como una interacción entre un sujeto pasivo (el familiar secuestrado-desaparecido) y otro activo (el responsable de la desaparición). En esta relación, el sujeto que busca trata de responder a la incertidumbre de la pérdida, restituir agencia en el sujeto pasivo mientras que le resta capacidad al sujeto activo. Esta dinámica se construye en el espacio de lo liminal y busca dar una respuesta a la incertidumbre. La búsqueda por la verdad se inicia incluso antes de la constitución del sujeto-víctima, por lo cual la verdad es constitutiva de nuestro sujeto.

La verdad es la posibilidad de saber. Ella lleva a la búsqueda inicial y continúa como exigencia hasta su fin, e involucra una búsqueda más allá del cuerpo y un fin más allá de la restitución. La verdad debe ser entendida de manera intersubjetiva, puesto que se construye en relación a otros (a otros familiares, al familiar desaparecido, al perpetrador, a la autoridad del Estado, etc.) y, por ello, solo existe cuando otros la posibilitan. Adicionalmente, la verdad necesita de ser performada. Saber qué pasó y dónde está la persona desaparecida, y saber quién es el perpetrador no es un ejercicio individual. Es, más bien, una posibilidad que las socias de ANFASEP realizan en la acción y pertenencia a su organización. Cada una de las socias busca la verdad en el marco institucional de la organización y, por consiguiente, ANFASEP se vuelve el vehículo por el que se transita por el campo de la búsqueda. La experiencia medida por la organización busca darle sentido a la incertidumbre (al espacio liminal). En la medida en que se busca conocer el destino final del familiar y a su victimario, las socias de ANFASEP se van reconociendo a sí mismas como víctimas. El proceso de autorreconocimiento no requiere conocer la verdad, pero sí requiere reconocer la posibilidad de que la misma exista en algún lugar y se escabulla de los intentos de los sujetos que buscan.

¿Cómo comprender la verdad? La verdad, en el contexto de ANFASEP, no es una realidad, sino una posibilidad. La verdad, desde lo jurídico, como derecho:

Tiene una configuración autónoma, a pesar de su vínculo con otros derechos, así como una dimensión individual y otra colectiva [...] el derecho a la verdad es un derecho complejo, puesto que comprende intrínsecamente a una diversidad de víctimas y de victimarios. Ello conlleva a que su reparación no pueda ser satisfecha con acciones puntuales, que no involucren un diseño y una ejecución de medidas conjuntas e interconectadas con un objetivo común, dar a conocer a las víctimas y a la sociedad en su conjunto lo que sucedió. (Olivera 2017: 437-439).

Sin embargo, desde una comprensión cultural, trasciende el ámbito de la reparación para convertirse en una forma de relacionamiento entre el sujeto-víctima y la sociedad. La verdad se vuelve un producto intersubjetivo y, de esta manera, solo tiene sentido en relación a los demás y en un contexto colectivo. Las socias de ANFASEP buscan la verdad desde su plataforma colectiva, desde el ámbito de lo público. La verdad rompe los límites de lo individual para convertirse en una necesidad conjunta de las mismas. Olivera acierta al afirmar que la verdad requiere, en su complejidad, un conjunto de víctimas y victimarios. En el contexto de ANFASEP, la verdad es solo una posibilidad por conocer a través del ejercicio colectivo de las socias, pues la situación de exclusión y de descarte (de sus propios seres como ciudadanos, así como de sus familiares como cuerpos desaparecidos) les imposibilita cualquier acción individual. La verdad solo tiene posibilidades de ser alcanzada en la medida en que le compete a un conjunto de (sujetos) víctimas que pueden hacer notar su ausencia en la esfera y espacio público. Como ya se ha señalado a lo largo del texto, la ausencia de las personas desaparecidas es la huella más grande y la materialización de su presencia: en su ausencia, está su presencia. Los familiares son la expresión de estas ausencias. ANFASEP es, así, el espacio en el que se construyen estas expresiones y reúnen fuerzas para poder hacerse oír.

La verdad, desde ANFASEP, no puede ser entendida solo como un derecho a garantizar y restituir a través de las reparaciones. La verdad ha sido y puede seguir siendo una posibilidad negada para las socias, pues, culturalmente comprendida, se constituye como una posibilidad y acción (como una performance). La verdad se va plasmando en la acción de las socias en la medida en que se van formando como sujetos que buscan y van acumulando su capital como sujetos-víctima. La verdad es constitutiva de la realidad de cada una de ellas y, por lo tanto, va más allá y no requiere de la reparación para existir. En otras palabras, la verdad como se comprende desde ANFASEP. Esta existe en la medida en que se trata de un ideal a alcanzar, pues es en el intento por llegar a ella que la organización y las experiencias individuales y colectivas cobran sentido. Entonces, debemos entender la verdad no como el hecho de conocer, sino como la posibilidad de hacerlo, puesto que la verdad se concretiza en la performance.

Dentro de este esquema, la justicia es la acción de la verdad. Todas las socias entrevistadas afirman, en sus propias palabras, que la justicia es penal-judicial, pero también es reparación. La justicia tiene una doble naturaleza que atañe al perpetrador, por un lado, y los sujetos-víctima, por el otro. Es en la relación con estos dos espacios en los que opera la justicia que se materializa la verdad y la realidad actual cobra sentido desde la experiencia de lucha, desde los sujetos que buscan. De esta manera, la justicia debe ser entendida desde lo penal-judicial y, además, desde lo humanitario. Esta construcción compleja de la justicia es fruto de la experiencia de la propia organización, su vinculación con el movimiento de derechos humanos en el Perú y a nivel internacional, y los vínculos que han ido forjando con distintas estancias del Estado. La trayectoria de ANFASEP y de sus socias, como ya se ha señalado, trasciende a lo largo de toda la organización a través de los discursos y las acciones. En la repetición, se va formando la identidad colectiva y se van aprehendiendo las experiencias políticas.

La justicia como penal-judicial implica conseguir que el perpetrador sea procesado por el Poder Judicial peruano y se le encuentre culpable. Solo en la declaración de culpabilidad se materializa

la justicia, se performa la verdad. El proceso de justicia, así, debe culminar en prisión efectiva para los imputados. La experiencia individual y colectiva con el sistema de justicia es sumamente dolorosa y llena de fracasos y rechazos. Por esta razón, existe de manera arraigada entre todas las socias la idea y sensación de impunidad alrededor de sus casos. La justicia, en sus palabras, solo puede ser alcanzada con la prisión. Los procesos judiciales son, de alguna forma, procesos de reparación simbólica en un contexto en el cual la justicia ha sido negada de manera sistemática para los sujetos-víctima. La imposibilidad de una sentencia condenatoria frustra este aparente proceso de reparación y lleva a que las socias de ANFASEP perpetúen el sentimiento de impunidad que las acompaña desde hace más de tres décadas.

Los procesos penales-judiciales son, de alguna forma, procesos de incertidumbre también en la medida en que los sujetos-víctima no tienen control sobre los resultados que se obtendrán, puesto que desconocen el proceso mismo por el cual deben de atravesar. Asimismo, el proceso penal-judicial crea y, a la vez, replica estigmas, roles e identidades. La constitución de sujeto-víctima es evidente en el proceso penal-judicial, pues este requiere, necesariamente, de una víctima evidente más allá de la persona desaparecida. A diferencia de los procesos sociales, en los procesos penales-judiciales, la ausencia del sujeto no marca su presencia. La ausencia requiere ser fácticamente comprobada y, en el proceso, requiere de los familiares que la evidencien. Es ahí, en este proceso de evidenciar, que los familiares componen su identidad individual del repertorio colectivo en el que se insertan y comparten. ANFASEP es una “caja de herramientas” para cada una de las socias.

Desde otra comprensión, aunque no opuesta, la justicia como reparación se manifiesta en distintas esferas como la educación, la salud, lo económico o lo simbólico. Recuerdo que, al preguntarles sobre por qué buscan la verdad y la justicia con tanto esfuerzo, la gran mayoría respondió (o pensó que debía responder) por un sentido de trascendencia, por dejar un legado a sus hijos o nuevas generaciones, por lograr los proyectos trancos, *“por conseguir todo eso que*

hemos perdido". La justicia comprendida como reparación, de esta manera, permitiría asegurar el futuro a partir del momento de quiebre de la desaparición. La justicia-reparación se convierte en posibilidades que van más allá de la experiencia individual para transformar la vida de los sujetos-víctima y de aquellos que no lo son. En esta comprensión, las socias de ANFASEP exigen lo que les fue negado y arrebatado no solo de manera física (el cuerpo), sino también de manera imaginada (las posibilidades).

La justicia-reparación apunta y juega con reconstruir el pasado imaginado, el pasado como se dice que fue antes de la violencia. Entendida de esta forma, la justicia tiene un sentido colectivo y restaurativo, un sentido que busca reconstruir y reinstaurar los lazos como lo eran antes de la desaparición. Este sentido restaurativo, sin embargo, no apunta a volver a lo que fue antes, sino a volver a como se cree, piensa e imagina que fue antes. Las socias de ANFASEP narran a su manera su experiencia de vida quebrada por la violencia y la desaparición, actos que se ejercieron desde fuera, por agentes externos o personas o *"vecinos" "que les tenían envidia"*. La violencia es siempre ajena y distante hasta que llama a la puerta, en gran parte de los casos de manera literal. Es interesante cómo se construye la narración sobre la violencia, pues permite darle sentido a la justicia-reparación actual. Se trata de un ejercicio de imaginación colectiva sobre el pasado que se va replicando y transmitiendo.

Desde la experiencia de ANFASEP, la justicia-reparación juega con la idea que presenta el Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación de la población *"entre dos fuegos"*. En este esquema, que podemos evidenciar, entre otros, en los capítulos sobre Chungui y Oreja de perro, o sobre el impacto de la violencia en las mujeres, *"la masa se encontró entre dos fuegos"* (CVR 2003d: 104) y *"las mujeres de las comunidades se encontraron entre dos fuegos siendo víctimas del terror por parte de los grupos subversivos y amenazadas de colaboracionistas por los miembros de las FF AA. Como parte de la población civil ellas se vieron afectadas a pesar de no ser la mayoría de las veces participantes directas del conflicto"* (CVR

2003f: 45-46). En otras palabras, en este esquema de justicia-reparación, las socias de ANFASEP y sus familias eran ajenas al desarrollo del conflicto y, por lo tanto, les corresponde regresar a ese momento previo a la violencia. La construcción de este discurso ha permeado todos los niveles de la organización y se ha convertido en la piedra angular de las demandas por educación, salud, y otras reparaciones más.

Comprender la pérdida y, por lo tanto, la reparación como una cuestión de oportunidades truncas nos habla tanto de proyectos de vida frustrados como de la necesidad de enlazar la experiencia pasada con la futura. De esta manera, ANFASEP se vuelve el vehículo por el cual transita el vínculo entre el pasado y el futuro y, por ello, es el espacio del presente y lo que este implica: la incertidumbre y la imposibilidad del duelo. Esto no quiere decir que la incertidumbre solo exista en la organización o emerge en ella; de hecho, ANFASEP es, nuevamente, la “caja de herramientas” para poder dar sentido a la realidad.

Existe un discurso muy fuerte en torno a la idea de “para que no se repita”¹³. ANFASEP y su lucha por las víctimas del conflicto y su reconocimiento se ha enlazado con otros discursos de derechos humanos del conflicto armado interno de manera específica, y con otros discursos de derechos de manera general (la marcha por las calles de Huamanga los 08 de marzo de cada año es una de las fechas centrales en el calendario de la organización, por ejemplo). De esta manera, ANFASEP ha hecho suya las ideas, argumentos y personajes de las metanarraciones del conflicto creando un escenario de víctimas, victimarios, verdad, justicia y reparación. La experiencia de la justicia-reparación se expresa en una cuestión de derechos y ciudadanía incluso cuando en el discurso no es clara esta vinculación. La experiencia y los aprendizajes de las socias le permiten

¹³ Al respecto, consúltese los discursos de Salomón Lerner Febres (2004), presidente de la CVR, a lo largo del trabajo de la comisión.

construir y proyectar ideas de justicia complejas que responde a la necesidad de búsqueda individual y colectiva.

Entonces, la incertidumbre en torno a la desaparición entre las socias de ANFASEP es aprehendida y significada a partir de la relación entre lo individual (lo cultural) y lo colectivo (lo institucional). En este proceso, el no-cuerpo va poniendo en evidencia los procesos trancos dejados por la experiencia violenta, iniciando con el autorreconocimiento como víctimas, pasando por la construcción de nuevas identidades y propuestas políticas, u culminando en demandas específicas sobre verdad y justicia. La incertidumbre es, pues, un gatillo para la creatividad, no siempre intencionada, frente a una realidad desarticulada, peligrosa, liminal. Las socias de ANFASEP se han encargado de demostrar que no son sujetos pasivos frente a sus experiencias de vida; todo lo contrario, las intentan comprender, darles sentido y transmitirlos más allá de su individualidad. Es desde la incertidumbre que las socias de ANFASEP han construido su ciudadanía.

En conclusión, las formas como se aprehenden la muerte y la desaparición nos permiten distinguir, claramente, a **sujetos-víctima que ponen en marcha formas de respuesta a la incertidumbre en un contexto donde lo personal y lo colectivo se relacionan y alimentan mutuamente**. ANFASEP se convierte en un espacio de aprendizaje, creación y propuesta, en un espacio que **busca dar sentido a la incertidumbre y apunta a la acción**. En el siguiente capítulo, examino las formas en las que esta acción se manifiesta, cómo las socias de ANFASEP responden a la incertidumbre y la imposibilidad del duelo para sortear el espacio liminal y llegar a una etapa que busca ser —pero no es— similar al duelo concluido.

CAPÍTULO IV: LAS TÉCNICAS DEL

NO-CUERPO O **CÓMO SE**

BUSCA HACER —PERO NO

ES— EL DUELO

Ya se ha mencionado que la desaparición imposibilita el duelo al descartar el soporte físico y simbólico de este: el cuerpo. De esta manera, inserta una carga extrema de incertidumbre sobre la muerte ahondando el espacio liminal que constituye la pérdida. Sin embargo, las socias de ANFASEP no son sujetos pasivos frente a la experiencia violenta. La eliminación del cuerpo de su familiar las afecta, sin lugar a dudas, de manera profunda individual como colectivamente. Incluso dentro de una misma familia, la forma como se aprehende la desaparición no es igual para todos sus miembros. Los procesos que se construyen luego de la experiencia violenta, en especial la necesidad de búsqueda, no son asumidos por toda la familia en su conjunto. Como en otros casos alrededor del mundo, la experiencia de campo señala que suelen ser las mujeres las que asumen la labor de búsqueda y, de todas ellas, suelen ser las esposas o madres. Este factor, como se vio en el capítulo anterior, es fundamental en la constitución de la identidad de las socias de ANFASEP. Por todo esto, se ha venido hablando de los sujetos que buscan y no de “familias que buscan”. Ni todas las familias buscan ni se trata de una actividad que el conjunto de la familia realiza. En última instancia, la constitución de los sujetos-víctima es un proceso individual mediado por la experiencia colectiva de sus pares, otros sujetos-víctima.

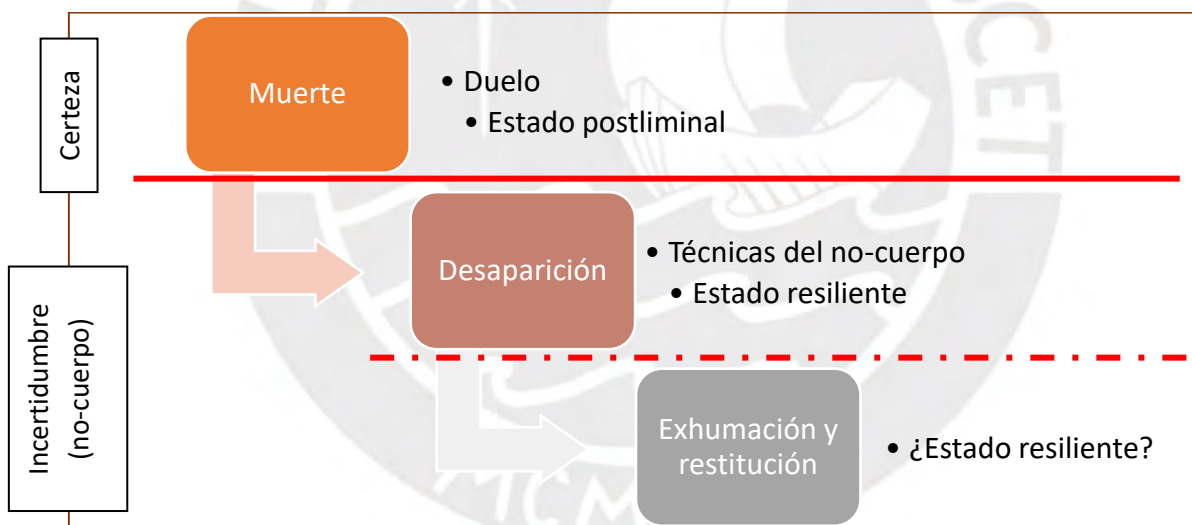
Las técnicas que se ponen en práctica en el espacio de la incertidumbre, donde opera el no-cuerpo, intentan tener el mismo efecto que el duelo. Sin embargo, ante la ausencia del cuerpo, esto resulta material y simbólicamente imposible. De esta manera, las técnicas del no-cuerpo trascurren por el espacio liminal sin salir de este por completo. Estas técnicas permitirán construir nuevos sentidos de realidad en el contexto particular de la desaparición y lidiar, a lo largo del tiempo, con la incertidumbre. Cabe mencionar que, la puesta en marcha de estas técnicas del no-cuerpo no necesariamente ocurre de manera intencional. Muchas de ellas emergen espontáneamente en la interacción de los sujetos. Por lo tanto, estas respuestas operan reactivamente en el espacio del no-cuerpo sin requerir premeditación.

A diferencia del duelo como técnica del cuerpo, al estilo de Marcel Mauss (1973), las técnicas del no-cuerpo no llevan a los sujetos a un estado postliminal, es decir, a un estado en el que se reingresa en el ordenamiento social por la vía ritual. Las técnicas del no-cuerpo llevan a los sujetos a un *estado resiliente*, un estado que no ha superado la pérdida y el paso por la liminalidad. El estado resiliente parece ser, o al menos operar, como un estado postliminal, pero no lo es. No puede serlo, pues los sujetos-víctima continúan con la búsqueda y la incertidumbre de la pérdida, incluso luego de la restitución de restos. Las técnicas de respuesta no anulan al no-cuerpo, sino que interactúan con él para construir nuevas interpretaciones de la realidad. El estado postliminal supera la pérdida de la muerte; las técnicas del no-cuerpo no lo hacen. Propongo que, en realidad, estas no buscan hacerlo, pues operan en la medida que los sujetos continúan relacionándose en la incertidumbre de la pérdida. No existe manera de superar esta incertidumbre. La anulación y descarte de los cuerpos rompe la cadena simbólica y la realidad de la pérdida. De esta manera, los familiares de personas desaparecidas, las socias de ANFASEP, no viven un duelo como está ritualmente previsto y es ahí la importancia de comprender las técnicas del no-cuerpo.

En *Cuerpos sin duelo* (2016), Ilena Diéguez realiza un extenso recorrido por diversos casos contemporáneos de violencia en Latinoamérica. En ellos, relata las formas como las personas siguen adelante y se apropian de la muerte e incertidumbre en procesos de duelo. Diéguez presenta casos en los que los cadáveres no identificados, NN, son reintegrados a la sociedad a través de diversas prácticas rituales; son, pues, “cuerpos sin duelo” (pg. 255-296). Esta aproximación resulta interesante, pues presenta un proceso que parece similar al caso de ANFASEP, pero, densamente, mantiene diferencias estructurales en cuanto a las respuestas a la experiencia violenta y sus consecuencias. A diferencia del caso mexicano o colombiano que la autora reseña, en Ayacucho, estos *cuerpos sin duelo* no se presentan como materialidades del sujeto que se reintegran al mundo social. En Ayacucho, los *cuerpos sin duelo* no existen, pues esa materialidad ha sido descartada por completo; el tiempo y las formas de desaparición así lo

han determinado. A su vez, el duelo resulta imposible por esta ausencia. Emerge, entonces, el no-cuerpo como anclaje simbólico que gatillará diversas técnicas para emular el duelo.

El siguiente gráfico representa de manera teórica el proceso de muerte y duelo, por un lado, y el de la desaparición, la incertidumbre y sus respuestas por el otro. De esta manera, el cuadro es una representación abstracta (y, hasta cierto punto, arbitraria) de los procesos por los que atraviesan los sujetos-víctima. Sirve, sin embargo, para entender de manera estructurada una serie de procesos que ocurren en la realidad de manera caótica y espontánea, y que están marcados por la violencia e incertidumbre en un espacio de muerte. De ninguna manera se debe entender el proceso que se presenta como una secuencia lógica de pasos o etapas que los sujetos-víctima atraviesan en su búsqueda; se trata de un intento por dar sentido a las acciones de las mismas que permita aprehender la complejidad que atraviesa a las técnicas del no-cuerpo.



El cuerpo en el proceso simbólico de la desaparición

En un primer nivel, vemos el ámbito de la muerte, caracterizado por la certeza de la pérdida. Este es el espacio de del proceso ritual. La muerte marca el quiebre entre el estado preliminar y el liminal. El duelo atraviesa este segundo momento con el propósito de transformar la estructura social y a los sujetos ante la ausencia de la persona fallecida. Más allá de la muerte o la pérdida, este es el espacio de lo seguro, de la certeza sobre lo que ha ocurrido, dónde ha

ocurrido y cómo transitar este proceso. La línea roja continua marca la división de planos y nos permite ingresar al ámbito de la incertidumbre, donde el no-cuerpo opera. Por debajo de esta división, se encuentra, en primer lugar, la desaparición como acto que quiebra el estado preliminar. Este quiebre rompe con el ordenamiento social, pero también con el ordenamiento simbólico de la realidad. De esta manera, por debajo de la línea roja continua el mundo y el tiempo son distintos, pues la incertidumbre quiebra el orden. Aquí, la desaparición se despliega en el tiempo, a lo largo de él, perpetuando la liminalidad. Es en este tiempo en que surgen las técnicas del no-cuerpo. Estas, veremos, son múltiples y se escriben en el plano individual y colectivo, y llevarán, en última instancia a un estado resiliente, un estado en el que los sujetos aprehenden la incertidumbre y aprenden a lidiar con esta.

La desaparición como acto individual que se ejerce sobre un sujeto particular transforma el tiempo. El espacio del no-cuerpo se extiende, en el caso de las socias de ANFASEP, por tres décadas o más. La desaparición no es, de esta manera, un acto específico en un momento específico (como la muerte), sino que abarca, de manera indefinida y liminal, la realidad de los sujetos que experimentan el acto violento. Si bien la condición de fallecido que conlleva la muerte en el espacio de la certeza es permanente y se proyecta más allá del hecho de la muerte, los mecanismos simbólicos del ritual de duelo permiten darle sentido y aprehender la nueva condición del sujeto por parte de sus deudos. Para el caso de la desaparición, si bien se ha visto que la muerte es rápidamente asociada con la víctima, lo que se proyecta en el tiempo no es su condición de fallecido sino la de su ausencia. La ausencia del desaparecido es un acto presente en el tiempo de vida de los sujetos-víctima que transforma su realidad. La ausencia es un acto performativo que crea, da sentido, construye, reconstruye y transgrede también el mundo. Esta condición atemporal o, mejor dicho, diacrónica de la desaparición es consecuencia de la liminalidad irresuelta que resulta del acto violento del no-cuerpo. Propongo que, por esta razón, incluso en condiciones donde existe la restitución de los cuerpos (o sus marcadores simbólicos) la incertidumbre no se disiparía del todo.

Volviendo al gráfico, en un subnivel del ámbito de la incertidumbre, encontraremos (bajo la línea roja punteada) la exhumación y restitución de los cuerpos. Siguiendo los propios testimonios de las socias de ANFASEP, las exhumaciones y restituciones de los *cuerpos* no revierten la ruptura de la incertidumbre. Aquellas mujeres que han enterrado a sus familiares desaparecidos no reingresan al orden simbólico; antes bien, siguen sintiéndose tan víctimas y a sus familiares tan desaparecidos como en el quiebre de la línea roja continua. Aquí solo cabe preguntarse si las exhumaciones y restituciones llevan también a un estado resiliente, es decir, a aprender a convivir con el no-cuerpo en un contexto en el que el familiar desaparecido cobra cierta materialidad. De esta manera, las experiencias de las socias de ANFASEP parecen apuntar a que la restitución de los cuerpos no ingresa certeza en el sistema roto ni lo recompone. La proyección diacrónica de la desaparición parece no quebrarse con un hecho sincrónico como la restitución. Existen una serie de marcadores simbólicos que impiden este tránsito de regreso, como la fragmentación de los cuerpos, la entrega de objetos y no de restos humanos, la forma como se dan las restituciones en ataúdes para infantes, etc. Si bien este nivel de la incertidumbre excede los límites de esta investigación, sigue siendo un campo con el que se relaciona y al que se le debe prestar atención en el contraste, pues parece confirmar la forma en la que el no-cuerpo opera y marca la experiencia simbólica de la desaparición.

En última instancia, propongo pensar que la experiencia violenta se vuelve un núcleo articulador tan preponderante en los sujetos-víctima que cerrarla o superarla implicaría la anulación misma de estos sujetos. Si la ciudadanía se construye y consigue en las demandas de reconocimiento, en el proceso de aprehensión de la incertidumbre, superar el espacio del no-cuerpo implicaría la negación misma de la ciudadanía alcanzada. Esto se debe a que su condición de actores y sujetos políticos está directamente vinculada a su condición de sujetos-víctima. En otras palabras, la imposibilidad de resolver la desaparición como espacio liminal se ata con la propia construcción y redefinición de los sujetos como sujetos-víctima y, por lo tanto, la ciudadanía de las socias de

ANFASEP existe en la medida en que la desaparición como hecho social se prolongue en el tiempo, incluso luego de resulta la realidad jurídica de la misma.

Como se ha señalado, esta investigación se enmarca en un espacio específico de la experiencia de los familiares de personas desaparecidas. Esta investigación explora los procesos que ocurren entre ambas líneas rojas. Si bien en el camino me he topado con experiencias de incertidumbre ligadas a las exhumaciones y la restitución, estas no han sido en centro de la propuesta y, de esta manera, resultan solo como puntos de contraste para las técnicas del no-cuerpo. Este foco responde a cuestiones teóricas, metodológicas y operativas. Por esta razón, se ha señalado que ANFASEP se constituye como un estudio de caso particular en una investigación de carácter exploratorio.

A continuación, se presentan las técnicas que llevan al estado de resiliencia. Como he venido mencionando, estas técnicas están marcadas por las nociones de colectividad y el sentido de pertenencia a la organización, las acciones y discursos de las propias socias como sujetos políticos, las nuevas (re)configuraciones en las identidades de las mismas, las ideas sobre hacer y recordar para no olvidar, y lo que se considera que es o no la (buena) muerte. De esta manera, propongo comprender las respuestas desde dos formas de acción específica: por un lado, las colectivas o públicas y, por otro, las individuales o privadas. Cabe precisar que esta división responde, nuevamente, a una abstracción teórica y a una propuesta interpretativa, y de ninguna manera condiciona la experiencia como la narran las socias de ANFASEP. Por lo tanto, estas técnicas deben ser tomadas como *tipos ideales* más que como categorías fijas en la realidad. De esta manera, el siguiente capítulo presenta una propuesta de lectura de las experiencias de las socias de ANFASEP permeada por el trabajo etnográfico e inscrito en la tradición académica de la Antropología.

4.1. Lo colectivo

Las técnicas colectivas del no-cuerpo están caracterizadas por su despliegue en el espacio público y enmarcadas en la experiencia y saberes compartidos en y desde la organización. De esta manera, su efectividad para emular el duelo solo es posible en la medida que estas técnicas son realizadas desde ANFASEP como un conjunto de individualidades. Las acciones y experiencias de los sujetos-víctima se inscriben en los aprendizajes de la organización, su proceso de socialización y lo que propongo comprender como *domesticación de la desaparición*. De esta forma, las técnicas construyen y refuerzan la identidad colectiva, el sentido de pertenencia y los discursos sobre la experiencia violenta.

La incertidumbre de la ausencia es respondida con una búsqueda que, como la desaparición, se proyecta de manera indeterminada en el tiempo. La búsqueda emerge como un mandato que, partiendo de lo individual, cobra significación en lo colectivo pues es ahí donde se hace efectivo. La búsqueda del familiar, de respuestas y de justicia se lleva a cabo de manera colectiva, pues es la organización la que recoge los casos individuales para convertirlos en una demanda grupal, en una necesidad urgente que debe ser atendida por el Estado. Si bien llamo a este mandato de búsqueda *compulsión*, busco extraerlo de las nociones puramente psicoanalíticas para reconocer cómo el mandato y su satisfacción se asientan en marcos sociales que dan paso a la acción: performances que configuran y son configuradas por estructuras de referencia compartidas.

Asimismo, las técnicas del no-cuerpo son colectivas en la medida en que, por un lado, son socialmente compartidos y, por el otro, (re)colectan experiencias y saberes. Las técnicas sirven, así, como *vehículos de memoria*, como formas de transmisión de interpretaciones del pasado que dan sentido a la experiencia vivida en el marco del presente. Así, se van construyendo imaginarios colectivos sobre el pasado en relación al presente en un constante intercambio enmarcado en la acción de la organización. Este proceso es lo que Ainhoa Montoya (2019) llama

the violence of democracy ('la violencia de la democracia'), es decir, los procesos sociales que moldean las interpretaciones sobre el escenario actual de retorno a la democracia a partir de las experiencias políticas del pasado de violencia. Darle sentido al pasado sirve para construir explicaciones (respuestas) al presente marcado por el espacio del no-cuerpo.

Esta relación colectiva, como la memoria, permite el tránsito entre sujetos que buscan a sujetos-víctima a través del aprendizaje y autorreconocimiento de su propia situación de vulnerabilidad. En el proceso, propongo, van ejerciendo ciudadanía incluso antes del reconocimiento por parte del Estado y su adquisición plena, si esto es posible. Esta acción política se abre paso en el espacio público empujada por los marcos conceptuales de la organización. De esta manera, la pertenencia a la organización permite emular formas de duelo que, aunque sea de manera temporal, replican los mecanismos rituales con los que se procesa la muerte en el espacio de la certeza. El espacio público es reconfigurado desde un espacio del no-cuerpo a uno de certeza simulada a través de su ocupación y despliegue. Simular los procesos de duelo (la comunión entre los vivos y los muertos) produce nuevas relaciones con el espacio, genera lugares, creando marcadores simbólicos de los ausentes.

A continuación, veremos una a una las formas que estas técnicas toman. Como ya adelanté, se tratan de abstracción teóricas a partir de las experiencias de las socias de ANFASEP y mi propia experiencia en el campo. La asociación o asociatividad, la compulsión por la búsqueda, y las romerías o visitas a sitios de entierro masivo son, a mi entender, formas en las que se busca hacer —pero no es— el duelo.

4.1.1. La asociación

La asociación es la que marca el inicio por la curiosidad etnográfica que se convierte en esta investigación. De esta manera, aproximarnos a ella demuestra ya la forma en que esta opera como una técnica frente a la incertidumbre. Llegar a pensar la asociación como una respuesta me tomó mucho tiempo de reflexión debido a las implicancias que tiene afirmarla como una

técnica cuando es la pieza clave de la investigación. La solución al dilema metodológico y operativo fue pensar esta investigación en ANFASEP como un estudio de caso que pueda brindar luces sobre procesos similares en otras partes de los Andes o a menor escala en Ayacucho. Se trata, de esta manera, de una apuesta metodológica por aprehender la complejidad del proceso y el campo. De manera extensiva, algunas regularidades con lo que señala la bibliografía para otras partes del mundo (en especial, los trabajos en Guatemala o los desarrollados por el Comité Internacional de la Cruz Roja) me permiten intuir que la experiencia de ANFASEP no es un caso aislado o particular en el complejo mundo de la desaparición forzada y de los sujetos que buscan. Por lo tanto, explorar la asociación como un estudio de caso en profundidad sirve para arrojar luces sobre respuestas que podrían seguir patrones similares en contextos diversos.

De alguna manera, los antropólogos solemos pensar que, en el vínculo que establecemos con nuestros informantes, terminamos recogiendo lo que, por un lado, ellos quieren mostrar y, por el otro, lo que ellos creen que nosotros queremos encontrar. En esta especie de “neurosis por la objetividad de la palabra” solemos ser muy críticos con el valor que le damos al testimonio sobre la experiencia de los sujetos. Mi caso no es distinto. Las socias de ANFASEP, en especial las dirigentes, son sujetos políticos empoderados que han pasado por un número amplio de procesos (incluidas las investigaciones académicas) con distintas experiencias y aprendizajes. En estos procesos, se han enfrentado con su historia y han aprendido a relatarla. Sin embargo, en sus actos en el espacio (en sus performances), las formas en las que se aferran y construyen su organización se ponen de manifiesto. Una descripción sencilla de los acontecimientos no permitiría ver los valores y significados que ANFASEP tiene para cada una de sus socias. Pensar la organización *profundamente* y *describirla densamente* permite contrarrestar el sesgo etnográfico por el valor de la verdad.

Coincido con Ana María Tamayo (2003) en la caracterización que ella hace sobre ANFASEP. La autora menciona, por un lado, que entre los elementos identitarios de la organización se

encuentran la *memoria dolorosa* de ser familiar de un detenido-desaparecido el origen predominantemente urbano-marginal (en los límites del propio Estado, podría agregar), el quechua como lengua que aglutina su experiencia, y la condición predominantemente matriarcal y caudillista. Por otro lado, Tamayo agrega que ANFASEP se caracteriza, también, por ser un espacio de búsqueda y denuncia colectiva en el que predomina la contención mutua y el apoyo moral entre sus miembros. De esta manera, como institución, ANFASEP produce una experiencia colectiva en sus miembros: un proceso de *domesticación*.

ANFASEP, en sí misma, se constituye como una técnica de respuesta. La organización nace para afrontar la experiencia violenta y aglutina sujetos que buscan. De esta manera, esta sirve como catalizador de la experiencia colectiva y el espacio de construcción de identidades, así como del autorreconocimiento como sujetos-víctima. Resulta relevante pensar la forma en la que la asociación media la experiencia individual en el contexto de la experiencia colectiva. La asociación se convierte en el vehículo por el cual las historias personales confluyen en una metanarración sobre qué es el conflicto armado, qué es ser víctima, qué es la justicia, etc. De esta manera, ANFASEP sirve como una especie de herramienta que busca satisfacer la compulsión por la búsqueda. Al igual que los vehículos de la memoria de los que hablo con Jave y Uchuypoma (2014) para el casos de los estudiantes de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga y la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, ANFASEP transmite experiencias, discursos, recuerdos y sentidos a sus socias (así como a nuevas generaciones) en un proceso de *domesticación de la desaparición* en el que la experiencias violenta cobra nuevas significaciones que permiten lidiar con la incertidumbre en el espacio del no-cuerpo.

La *domesticación de la desaparición* es la forma como se aprende y aprehende la realidad del no-cuerpo por parte de los sujetos-víctima. El poder que atraviesa sus existencias y en el que las mismas se inscriben permiten posibilidades de acción, a la manera en la que Michel Foucault (1992: 163-172) las entendía. La experiencia violenta transmite un mensaje político que busca

posicionar al victimario frente a la víctima en una relación desigual de poder (una relación de dominación) que no nace en el vacío, sino que reproduce (y se reproduce) en condiciones estructurales entre los sujetos (Ibíd. 168). Sin embargo, el aprendizaje de la dominación permite también estrategias de subversión (de Certeau 2000) dentro de los márgenes estructurales. La *domesticación de la desaparición* es, en ese sentido, la forma como los sujetos-víctima hacen suyo el ejercicio de poder que ejercen sobre ellos para subvertirlo desde su propia acción. Su presencia y sus cuerpos se convierten en actos políticos.

La organización es un ejercicio de *biopoder* desde abajo. Es la forma como se moldean cuerpos e imaginarios desde los propios sujetos, utilizando las categorías de dominación, pero para exigir respuestas efectivas de aquellos que los dominan. La organización conforma una pedagogía que trasciende a sus socias para interpelar al Estado incluso cuando este no quiere oírlo o reconocerla pero que termina regulándose por esta. Así como el Estado domestica a sus sujetos a través del poder, la acción de la organización termina por domesticar al Estado. La desaparición se socializa en tanto permite que los cuerpos controlados por el Estado puedan ejercer control sobre sí mismos y sobre el poder del propio Estado.

Entonces, hablar de la organización como una técnica de respuesta resulta, hasta cierto punto, complicado y atrevido en la medida en que la propia muestra y el campo en el que se desarrolla esta investigación toma la forma de ANFASEP. No obstante, que la propia organización exista y haya trascendido en el tiempo y el espacio político y social nos revela la importancia que tiene para sus socias. Más de tres décadas de trayectoria revelan que ANFASEP se ha convertido en una institución con sentido y que, a su vez, genera sentido de pertenencia entre los sujetos a su alrededor. El contexto ha cambiado, así como las formas de lucha y demanda, pero el espíritu de ANFASEP y de sus miembros se ha mantenido en el tiempo. En suma, la organización, como la desaparición, se prolonga en el tiempo y les da sentido a los sujetos.

La organización cobra significación como respuesta, pues sirve de soporte material y simbólico para la configuración del sujeto-víctima. Esta condición requiere, también, como se ha visto, de una serie de aprendizajes en los discursos y formas en las que la ciudadanía se va alcanzando. ANFASEP como experiencia colectiva implica procesos sociales en los que sus socias van elaborando explicaciones y respuesta a la incertidumbre y que llevan a la construcción de nuevas formas de ciudadanía y (auto-)reconocimiento.

La gran mayoría de socias entrevistadas relata la manera en que ingresaron a la organización luego de sufrir la experiencia violenta y cómo, desde ese momento, no han dejado de pertenecer a la misma. En ella, comentan, encontraron a otras mujeres similares, tanto en lengua y condición, como en el drama vivido. Así, se van trazando lazos que permiten cargar la pena y el dolor de la pérdida, como afrontar la incertidumbre de la desaparición. Sin ANFASEP, afirman, no podrían haber logrado reparaciones, judicialización de algunos casos, o la restitución en otros. Independientemente de ser socias de base o líderes, el valor que se le otorga a la organización es central en su vida. Esto ocurre no solo en sus respuestas y discursos. Se puede ver también en el empeño y tiempo dedicado a la propia organización o, como pude experimentarlo el 28 y 29 de agosto de 2017, al participar activamente en el funeral de Angélica Mendoza y el dolor que sus rostros reflejaban.

De esta manera, ANFASEP funciona como una importante técnica de respuesta en la medida en que *socializa la desaparición* y lleva a sus socias a un estado resiliente en el que la experiencia violenta tiene sentido y sirve de insumo para la lucha. Por lo tanto, los sujetos-víctima emergen en el contexto de la organización y moldean, desde la incertidumbre, formas de ciudadanía sin la necesidad del reconocimiento formal del Estado. La respuesta a la incertidumbre es, pues, la forma como se intenta domesticar el espacio del no-cuerpo y los procesos colectivos de acción, conocimiento y respaldo en el que se embarcan las socias. La organización es, en otras palabras, una forma de biopolítica.

4.1.2. *La compulsión por la búsqueda*

La búsqueda como compulsión es una necesidad imperante, que debe ser satisfecha. La compulsión opera, diría Freud, como una necesidad del inconsciente por la obtención de placer que puede llevar a la autodestrucción, como en el caso de la violencia y las guerras (Hamann de Oliveira y Herzog 2010). Para Freud, el acto de repetición que vacilaba entre la pulsión por la vida y por la muerte caracterizaba a la compulsión y parecía innato a nuestra propia existencia como seres humanos. Propongo entender la compulsión más allá de una necesidad individual que responda a nuestro *ser para la muerte* (a nuestra propia finitud Heideggeriana). Lo que llamo *compulsión* responde a una necesidad individual, que puede vacilar entre la vida y la muerte, pero que se inscribe en un marco social colectivo sobre el deber ser. La compulsión se debe entender como un mandato que, al cumplirse, produce satisfacción y que solo puede llevarse a cabo a partir de la repetición de imaginarios y acciones en el espacio físico (privado y público). La compulsión será el habitus con el que operan los familiares en su tránsito hacia sujetos-víctima; es lo que los lleva de sujetos que buscan a sujetos-víctima. Este habitus se inscribe, a su vez, en una serie de mandatos más complejos que se vinculan con la propia idea de maternidad que ya se ha discutido, o de la buena muerte y que dará como resultado nuevas experiencias de sujetos en el espacio del no-cuerpo.

La idea de búsqueda resulta fundamental en la experiencia de los sujetos-víctima. Estos buscan a su familiar, buscan la verdad y buscan la justicia. En este proceso triple de búsqueda, la realidad va cobrando forma y sentido desde la experiencia del autorreconocimiento. De esta manera, cuando las socias de ANFASEP comentan que dejar de buscar les resulta impensable, lo que están poniendo de manifiesto es el valor moral que le otorgan a la búsqueda en sí misma. El hecho concreto de buscar media la experiencia violenta y mantiene activos a los familiares de las víctimas en el campo de la incertidumbre, los cuales se proyectan como sujetos en el tiempo

de la desaparición. El no-cuerpo está operando claramente en esta respuesta en la medida en que es este el que detona la necesidad (compulsión) por buscar.

La búsqueda cobra sentido en la incertidumbre y da sentido, a su vez, a su propia condición de existencia. Así como la desaparición se proyecta en el tiempo, la búsqueda lo hace también, creando y configurando a los sujetos víctimas. La búsqueda, como acción es la materialización de la *domesticación de la desaparición*.

La búsqueda cobra distintos espacios y significados. Se busca, en primer lugar, al familiar secuestrado-detenido-desaparecido-muerto. Esta búsqueda jamás se detiene y trasciende actos como las exhumaciones y las restituciones. Los sujetos-víctima parten de un sujeto que busca y, de esta manera, la cuestión por el familiar está siempre presente. Este espacio de búsqueda inicia y propicia otras experiencias, como la asociatividad. La búsqueda del ser querido resulta poderosa en la medida en que mantiene a flote la posibilidad de regresar a ese pasado imaginado previo a la experiencia violenta. En última instancia, mantiene a flote la ficción de la posibilidad de vivir el duelo. De esta manera, la búsqueda debe entenderse como un acto performativo que estructura y es estructurado por la realidad en el espacio del no-cuerpo- En otras palabras, solo el no-cuerpo produce la búsqueda del cuerpo.

En segundo lugar, la búsqueda por la verdad, entendida por la necesidad de conocer el paradero y destino final del familiar así como el responsable de la experiencia violenta, da lugar a la acción política de los sujetos-víctima. Como técnica, esta forma de búsqueda implica un ejercicio cada vez mayor de demandas por el reconocimiento que van construyendo ciudadanía en las socias de ANFASEP. De esta forma, y no de manera intencionada, la necesidad por el conocimiento permite navegar por la liminalidad causada por la incertidumbre creando sujetos de derecho. Es importante mencionar esta no-intencionalidad, pues, como ya se ha mencionado, la demanda por reconocimiento se trata de un reconocimiento por el otro, por el familiar desaparecido; sin embargo, en el proceso, son los sujetos-víctima lo que obtienen el suyo.

Una vez más, como acto performativo, la búsqueda no solo crea formas de aprehender el mundo, sino también sujetos en el mundo. Esta construcción como ciudadanas, como sujetos políticos, no requiere, paradójicamente, del reconocimiento oficial del Estado. No ha sido hasta los últimos años que el Estado ha prestado una verdadera e integral atención a los familiares de las personas desaparecidas. Durante más de tres décadas, las demandas de las socias de ANFASEP no encontraban un eco profundo en la institucionalidad estatal; no obstante, desde la acción política en el espacio y la espera pública, los sujetos-víctima fueron demandando, adquiriendo y ejerciendo derechos. La búsqueda por la verdad sobre sus familiares abrió paso a la verdad de su propia existencia como sujetos. Esto resulta paradójico, pues, mientras la desaparición se proyecta en el tiempo, la construcción de sujetos ciudadanos va cobrando sentido y configurando nuevas formas de relacionarse con el mundo. Nuevamente, el espacio del no-cuerpo es un espacio de innovación, puesto que los sujetos, las socias de ANFASEP, no son pasivos frente a su situación. En su intento por aprehender la experiencia violenta, las técnicas del no-cuerpo construyen respuestas para la situación de exclusión y vulnerabilidad de los que quedan en la incertidumbre.

Finalmente, la búsqueda por justicia tiene, también, una doble acepción. Por un lado, la justicia entendida como penal-judicial y, por el otro, como reparación. La justicia como demanda y meta que se intenta conseguir convierte a los sujetos-víctima en interlocutores del Estado y la sociedad civil, incluso antes de reconocimiento oficial. En su búsqueda, aprenden y replican estrategias de intervención del espacio público en las que sus voces pueden ser oídas y sus cuerpos pueden ser vistos. Los actos performativos permiten marcar, en la búsqueda, la ausencia de las personas desaparecidas en la propia presencia de los cuerpos de sus familiares. La justicia y las reparaciones apuntan a regresar al pasado imaginado, de una forma, y a recobrar las oportunidades perdidas por la experiencia violenta, de otra. Por esto, la justicia se encuentra siempre presente en el discurso y acciones de las socias de ANFASEP.

La búsqueda de justicia es una conducta restaurada (Schechner 2000) en la medida en que parte de un pasado socialmente imaginado que da forma al presente. En el proceso, configura creencias y acciones de los sujetos que la performan, transmitiendo discursos de verdad. La acción performativa se alimenta y, a su vez, alimenta la búsqueda por la verdad. La imaginación sobre el pasado al que se busca semejar *socializa la desaparición*, la normaliza, pues la verdad permitiría superar la incertidumbre, dando sentido al presente. La búsqueda por la verdad funciona como el eslabón que busca unir el pasado y el presente en un continuo temporal en el que la desaparición no ha quebrado el entramado simbólico. A su vez, la búsqueda por la verdad solo tiene sentido en la medida en que la experiencia violenta existió y es reconocida por otros, por el Estado.

Ainhoa Montoya (2018) comenta, para el caso de El Salvador, que el retorno a la democracia no niega la existencia y prolongación de la violencia; todo lo contrario, la resignifica al unir el pasado de conflicto con el nuevo escenario del estado de derecho. En el caso de las socias de ANFASEP, su construcción como sujetos-víctima, como ciudadanas, requiere de la violencia del pasado en la configuración del presente de los sujetos políticos. Es la experiencia violenta del conflicto pasado la que brinda los anclajes para comprender el presente de horizonte democrático. Como en El Salvador, en Huamanga, las nuevas experiencias de violencia y vulneración se inscriben en las formas como el conflicto se configuró en los imaginarios de las víctimas en una relación e intercambio constante que produce acción política, por un lado, y desesperanza, por el otro. Esto último se ve en el caso de aquellas socias que fallecieron sin jamás haber encontrado a su familiar o la justicia que anhelaban e imaginaban.

La búsqueda es un ejercicio colectivo, pues se realiza en el contexto de la organización. Sin ella, la búsqueda es percibida por los sujetos-víctima como poco efectiva. La búsqueda se vuelve un mandato performativo para el conjunto, un mandato que es realizado en la acción individual pero que solo puede ser satisfecho en la acción colectiva. En otras palabras, se presenta como

compulsión, como necesidad imperiosa a ser satisfecha. La búsqueda puede ser realizada por cada uno de los sujetos, pero esta búsqueda es percibida como efectiva, eficiente y eficaz solo cuando atraviesa a la organización. La búsqueda, en ese sentido, se convierte en una técnica al dar sentido a esta acción casi obsesiva y autodestructiva que los sujetos-víctima realizan desde el momento mismo en que ocurre la experiencia violenta. Recordemos el amplio número de testimonios recogidos por la CVR o narrados por las propias socias de ANFASEP en otros espacios en los que cuentan cómo en su búsqueda por los cuerpos, por la verdad y, posteriormente, por la justicia ponían en riesgo sus propias vidas, eran víctimas de nuevos abusos o eliminaban su afectación personal para darle el peso de su acción al familiar ausente. El sujeto que busca que pasa a auto-reconocerse como sujeto-víctima lo hace, en el caso de las socias de ANFASEP, a partir de aprehender la violencia ejercida sobre su familiar, no la violencia y vulneración de sus propios cuerpos.

4.1.3. Las romerías o visitas a sitios de entierros masivos

Los actos públicos, en especial aquellos ligados a marcar el espacio, son otras de las formas de respuesta a la incertidumbre y la imposibilidad del duelo. Las romerías y visitas ponen de relieve la muerte del familiar. Sin embargo, no se trata de cualquier muerte: se trata de una muerte que no puede ser procesada, de un cuerpo que no puede ser visitado y de sujetos que no pueden superar su pérdida. Las romerías (los recorridos a los cementerios de manera ceremonial) son la manifestación en el espacio público del proceso de constitución de los sujetos-víctima y marcas evidentes de la ausencia de la persona desaparecida.

Los actos públicos marcan la ausencia de los desaparecidos y transforman el espacio y a los sujetos. Estos actos performativos ponen de manifiesto la realidad de la experiencia violenta utilizando las herramientas del duelo para crear nuevos sentidos en el espacio del no-cuerpo. Las romerías y visitas a sitios de entierro son una emulación del proceso ritual de duelo pero que

se ven reconfigurados ante la ausencia del cuerpo en un proceso de *domesticación de la desaparición*.

Las romerías y las visitas a los sitios de entierros masivos simulan la visita a los muertos que ocurre cuando el duelo se ha vivido de manera regular. La ausencia y descarte de los cuerpos de los muertos imposibilita el vínculo entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, e impide la comunicación en la visita y compartir de ofrendas. Por ello, es necesario (re)crear experiencias que den la sensación de comunicación con el mundo y los sujetos que no pertenecen a esta realidad. Al romper con el ordenamiento simbólico del mundo, no se rompen las expectativas y necesidades que los sujetos tiene sobre la realidad. En un campo estructural de múltiples tácticas, los sujetos utilizan su propia trayectoria socialmente construida para implementar estrategias que otorguen un marco de significación a la acción (de Certeau 2000). Las acciones vienen cargadas de significación y, a su vez, permiten que los límites estructurales de la realidad puedan ser empujados hacia nuevos espacios de ordenamiento, especialmente cuando la innovación es necesaria, cuando el espacio del no-cuerpo está operando.

Es importante resaltar el significado que se le otorga a los espacios como medios de comunicación. Estos están cargados de valor simbólico y facilitan las experiencias de vida (y muerte). La incertidumbre arrasa también con los marcadores simbólicos del espacio, pues los desarticula y les resta efectividad. Por este motivo, los actos performativos como los velorios y las visitas pierden sentido en el ordenamiento del mundo. Sin embargo, por esta misma razón, las acciones se reinterpretan y adquieren nuevos significados. La acción pública, en tanto colectiva, se convierte en una acción política que al desplegarse en búsqueda del reconocimiento por los ausentes otorga ciudadanía a aquellos que buscan, a los sujetos-víctima. Como Taylor (2000) señala, la propia acción es transformadora, dado que interpela a los observadores, transgrede el orden de violencia establecido y recubre de nuevos roles a los sujetos.

El espacio público es un espacio en disputa constante, por lo que la eliminación de los marcadores simbólicos anula la existencia y ocupación de los sujetos. Cuando unos marcadores desaparecen (o son desaparecidos), otros se crean para suplirlos. En el caso de Ayacucho, La Hoyada se resignificó de un espacio de muerte a uno de memoria a través de la instalación de una gran cruz blanca en sus límites. El espacio se territorializó y se convirtió en lo que Augé llama *lugar* (1993) pues se carga de nuevos significados y afectos que se proyectan en lo físico y en lo imaginado. La cruz marca la presencia de los ausentes, así como la de sus familiares, por lo cual se convierte en un punto de referencia, como lo son las tumbas para el caso de otras personas fallecidas.

Ayacucho: Santuario de la Memoria "La Hoyada" cumplirá 7 años



Familiares de víctimas de la violencia política harán romería al Santuario de la Memoria "La Hoyada".
(Foto: Sol Huamani)

Por Redacción La República

El Santuario de la Memoria "**La Hoyada**", en Ayacucho, cumplirá mañana 7 años de creación, para lo cual está programada una diversidad de actividades, en las que participarán distintas asociaciones defensoras de Derechos Humanos.

Es así que este lunes 16 de julio habrá una romería a partir de las 8 de la mañana y en ella participará la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos (ANFASEP). La actividad es en memoria de las víctimas de la época del terrorismo.

El Santuario de la Memoria está ubicada en el paraje La Hoyada, ubicada entre el cuartel Los Cabitos, el penal de Yanamilla y el aeropuerto de Huamanga, y fue aquí donde las autoridades hallaron una gran cantidad de fosas clandestinas y, años después, descubrieron cuerpos de varias personas que se encontraban en condición de desaparecidas producto de la violencia política de los años 90.

En el 2001 la CVR comienza las excavaciones en La Hoyada, donde encontró fosas clandestinas. En el 2002, verifica la existencia de El Horno, lugar en el cual varios testigos indicaron que se incineraba los cuerpos de los detenidos en el cuartel Los Cabitos; previamente torturados. Violando los derechos humanos de cientos de pobladores.

Es así que la idea de crear un santuario de la memoria en el lugar fue un proyecto conjunto de organizaciones como la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos (ANFASEP), Pro-Derechos Humanos (APRODEH), la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos (CNDDH) y otras, para recordar dignamente a las víctimas de la violencia política en Ayacucho.

Este lugar es constantemente cuidado por los familiares de las víctimas, pues el crecimiento urbanizado informal ha intentado apropiarse de este terreno.

Fuente: Diario La República, 15 de julio de 2018

<https://larepublica.pe/sociedad/1278956-santuario-memoriala-hoyada-ayacucho-cumplira-7-anos>

La visita a sitios de entierros masivos como La Hoyada (junto al cuartel militar de Huamanga), donde se colocan flores y velas, se realizan cantos y rezos, o se hacen acciones colectivas como limpieza, es otra manera de comulgar con los muertos, o con la idea de estos. Las socias de ANFASEP comentan: *“Llevamos frutas, flores, coca y nuestra cruz”*. Ellas portan los símbolos que se comparten con los muertos. Las frutas, flores, coca y bebidas son ofrendas a los muertos para que estos las consuman desde su mundo y puedan participar de la vida cotidiana de los vivos. Esta vez, esta comunión se da no en el espacio que representa a los muertos o el destino final de sus cuerpos, sino el espacio que, en muchos casos, fue el paradero final de los cuerpos descartados. La Hoyada como un espacio de desaparición, entierro clandestino e incineración se ha convertido en la huella material de las personas desaparecidas. Al igual que los cuerpos de los sujetos que buscan, el espacio de La Hoyada marca la ausencia de los familiares desaparecidos, es una huella indeleble en la geografía de la ciudad y un recordatorio permanente de lo que ocurrió en Los Cabitos. En el espacio están los desaparecidos; por ello, es a este al que se le realizan las ofrendas para los muertos.

Esta comunión con los muertos en el espacio de la desaparición podría explicarse en la medida en que para las socias de ANFASEP relacionan rápidamente la desaparición con la muerte. En un contexto de muerte generalizada (de terror), las marcas en el espacio se convierten en las

marcas de los sujetos. La visita a La Hoyada, la visita a las marcas del terror como las fosas y los restos del horno que servía para incinerar los cuerpos, opera como la visita a la tumba del familiar desaparecido. El último paradero (imaginado o no) del familiar se convierte en una especie de tumba y, por lo tanto, de lugar de convivencia con los que ya no están.

La visita es un acto colectivo en la medida en que la apropiación del espacio es un proceso social de ocupación y resignificación. Como la noticia señala, el proceso de construcción material y social del Santuario de la Memoria es resultado de la acción de la organización, pues como parte de la *domesticación de la desaparición* se trasmite un discurso sobre la necesidad de recordar y cómo y dónde se deben recordar a los familiares. Los sujetos-víctima surgen en y desde la organización y las acciones orquestadas por esta. Esto quiere decir que se les debe restar valor a sus demandas o experiencias; todo lo contrario, la propia colectividad nos habla de la afectación masiva de la desaparición forzada y de las experiencias compartidas por las ahora socias de ANFASEP.

Es colectiva, a su vez, en la medida en que el propio lugar de entierro es un lugar de entierro compartido. La imposibilidad de identificar el paradero final de manera individual de las personas que desaparecieron en la base militar de la ciudad o las desplegadas en la región convierte a La Hoyada en una de las tumbas colectivas más grandes del mundo: “El Ministerio Público, a través del Equipo Forense Especializado (EFE), asume esa etapa del proceso [judicial] y se practican 3,031 excavaciones arqueológicas cubriendo todo el área del sitio con el fin de identificar fosas individuales y colectivas, donde se estimaba que podrían encontrarse allí restos de 500 personas. Esta práctica constituye la excavación exploratoria arqueológica más grande realizada a nivel mundial en la búsqueda de personas desaparecidas” (Jave 2017: 11-12). Pero La Hoyada es más que eso. Es también la demanda actual más importante de ANFASEP: “Conscientes de esa situación [la masiva presencia de restos humanos] las familias vienen luchando para que el sector de La Hoyada, sea declarado intangible y se construya un santuario

de la memoria, un lugar donde las familias puedan rendir tributo a la memoria de sus seres queridos, donde puedan orar o recordarlo de acuerdo a sus costumbres” (APRODEH 2014: 76). La Hoyada es tan importante que está presente en el propio local de la organización, en gigantografías de proyecto deseado, imágenes, notas informativas, etc.



Imagen tomada en el periódico mural del local de ANFASEP. Captura: 7 de abril de 2017.

La cruz y el canto (presente en el epígrafe de esta segunda parte) son otros símbolos que acompañan el despliegue en el espacio público de las socias de ANFASEP. Tanto la cruz como el canto representan la búsqueda y su condición de sujetos-víctima. De esta manera, ambos símbolos son representaciones de ellas mismas. Es interesante, y lo volveremos a ver enseguida con las técnicas individuales, que los símbolos de representación se valgan de símbolos de la tradición católica: la cruz que representa la muerte de Jesús y el canto que está inspirado en cantos religiosos de la Semana Santa. Esta vinculación entre la experiencia religiosa de la muerte

busca dar sentido a la incertidumbre del no-cuerpo y convertir a los sujetos que buscan en sujetos dolientes, es decir, en sujetos que atraviesan el duelo.

Tanto la cruz como el canto han acompañado a las socias de ANFASEP por más de tres décadas en todas sus acciones públicas. Ambos se han convertido en símbolos de la asociación y de sus miembros que cargan y entonan para hacer sentir su presencia en cada marcha, plantón, reunión o acto. Estos símbolos transforman el espacio en una ciudad que estuvo marcada por los toques de queda, el despliegue de las fuerzas armadas y el temor, y que ahora, treinta años después, se ha convertido en una ciudad festiva, donde procesiones religiosas, comparsas, escolares, funcionarios públicos y demás desfilan por las calles del centro acompañados de bandas y bombardas. A este desfile de alegría que viste las calles de Huamanga ahora se le suma la procesión fúnebre de dolientes que acompañan a su ser querido fallecido y llevan en hombros su ataúd. Es común ver por el centro de la ciudad estos despliegues de dolor y duelo que despiden al cuerpo de la persona fallecida. Las socias de ANFASEP, al desplegar su cruz y canto en el espacio público de la ciudad, están simulando esta marcha fúnebre. La respuesta a la imposibilidad del duelo se articula en torno a símbolos que, por un lado, las unen como colectivo y, por el otro, representan el dolor de su pérdida, la ausencia de su familiar y la muerte de este. El espacio del no-cuerpo no frena la acción de los sujetos.

El lema “No matar” aparece en la cruz. El quinto mandamiento de la religión católica se inscribe, también, en la tradición de los comedores populares peruanos gestionados por mujeres pobres migrantes desde la década de 1970 con la frase “No matarás ni con hambre ni con balas” (Minaya Rodríguez 2015). La cruz es una interpelación directa al contexto de dominación en el que se encontraban las socias de ANFASEP durante el conflicto armado. Y se ha convertido, ahora, en un reclamo por aquello que las agentes del Estado no debieron hacer. De esta manera, es un símbolo que transgrede el orden establecido, subvierte el orden que las atraviesa y construye unidad y, sobre todo, ciudadanía en los sujetos-víctima. La cruz, el lema inscrito en

ella y el canto de dolor se vuelven acción política en el espacio público, marcadores permanentes de la presencia de los ausentes y un ejercicio de derechos desde los márgenes del Estado. Por esta razón, la cruz nunca deja de estar desplegada. Recibe a los visitantes en el ingreso del local de ANFASEP y permanece ahí colgada hasta que vuelva a ser utilizada en las calles de la ciudad acompañando, nuevamente, la lucha por el reconocimiento de los desaparecidos y la construcción de los sujetos-víctima.



Detalle de la cruz de ANFASEP desplegada en el patio de ingreso de su local. Captura: 07 de abril de 2017.

Por otro lado, los recorridos ceremoniales en el cementerio de la ciudad, visitando tumbas emblemáticas o memoriales, agrupan al conjunto de socias en fechas especiales como la

celebración del Día de Todos los Santos/Día de Todos los Muertos o conmemoraciones como las de la entrega del *Informe final* de la CVR. En estos actos, los sujetos-víctima se transforman, por un instante, en dolientes en duelo rumbo a un entierro. Este breve periodo de resignificación permite simular una realidad que les es ajena y, en el ritual, satisfacer la compulsión por la búsqueda del cuerpo. Este acto es una ficción, es una realidad imaginada que, sin embargo, da paso a momentos de comunión entre los sujetos que buscan y los sujetos buscados, entre los vivos (como sujetos que experimentan una experiencia similar) y los muertos, en ese vínculo que les fue negado al descartar sus cuerpos. Se trata de una *conducta restaurada* que cobra sentido en momentos particulares. La visita a estos espacios no ocurre de manera espontánea, se inscribe en acciones colectivas bien planificadas de alto valor simbólico y político.

INVITACIÓN

El Movimiento Ciudadano por los Derechos Humanos de Ayacucho –“Para Que No Se Repita”- invita a participar en el programa especial en el marco del XIV aniversario de la entrega del informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación y del día Internacional de las Víctimas de Desapariciones Forzadas.

DÍA 28 DE AGOSTO	DÍA 30 DE AGOSTO
<ul style="list-style-type: none"> • 8:30 a.m. Concentración en la plaza María Parado de Bellido para el “Pasacalle de la Memoria” en el marco del aniversario de la entrega del informe final de la CVR. • 8:45 a.m. Izamiento de la Bandera de la Paz (MPH). • 9:00 a 12:30 p.m. Feria Informativa post - CVR con la participación de las Instituciones públicas, afectados, ONGs lugar: Perímetro de la Plaza de armas. • 10 a.m. Hatun Yuyachikuy por el aniversario de los XIV de la entrega del Informe de la Verdad de la CVR a las instituciones públicas: GRA, MPH, UNSCH, CMAN y Ministerio Público. • 5:00 p.m. “Pasacalle de las Memorias Vivas organizado por el Laboratorio KINTU. • 5:30 p.m. Vigilia en la Placa CVR (Plaza de Armas). • 6:30 p.m. Encendido de la “Luz de la Esperanza por nuestros Desaparecidos” (MPH). • 7:00 p.m. Proyección de la Hoyada (Placa CVR). 	<ul style="list-style-type: none"> • 8:30 a.m. Romería a la Hoyada, con programa especial (Misa, Acción Escénica “kausay Puquio”, con la participación Awaq Shicras -Anfasep). Lugar de concentración frente a la puerta del penal. • 5:00 p.m. Flashmob en “Memoria de los Desaparecidos” con la participación de la Orquestina del Colegio Salesiano “San Juan Bosco”. • La Hoyada en la plaza de armas (montaje con gigantografías). • 6:30 p.m. Flashmob de guitarras Ayacuchanas con la participación de la Escuela de Música Gustavo Cerati.

Movimiento Ciudadano por los Derechos Humanos de Ayacucho

Detalle del programa del XIV aniversario de la entrega del Informe final de la CVR en Huamanga, agosto de 2017.

Vemos, pues, que el despliegue público se trata de un acto colectivo en la medida en que se comparte la experiencia y se toma posesión del espacio. Las socias de ANFASEP emprenden esta

técnica para simular el duelo y la comunión con los muertos. En el proceso, transforman su ciudad al marcarla como un recordatorio más de los que no están presentes y que jamás podrán estarlo. Es una técnica de respuesta poderosa, ya que trasciende a la propia organización y sus socias para interpelar a la sociedad huamanguina en su conjunto y el Estado.

4.2. Lo individual

Las técnicas individuales no están desligadas de las colectivas, sino que son la otra cara de la misma moneda, pues forman parte de una sola experiencia frente a la incertidumbre del no-cuerpo. Sin embargo, las técnicas individuales y colectivas no son complementarias, ya que pueden ocurrir unas sin necesidad de las otras. Las técnicas individuales son de las primeras respuestas que los familiares ponen en práctica, incluso antes de su paso a ser sujetos-víctima. Por esta razón, resultan fundamentales en la experiencia de la desaparición y supervivencia. Al igual que las respuestas colectivas, el recuento que se presenta en esta sección responde a una abstracción teórica sobre las experiencias de las socias de ANFASEP. Propongo como hilo conductor de cada una de estas respuestas la intención y capacidad que tienen para poner en manifiesto la relación entre los familiares y sus seres queridos desaparecidos. Veremos que esta relación es fundamental para comprender las respuestas individuales y para darle sentido al mundo luego de la experiencia violenta.

Comulgar con los muertos y los desaparecidos: esa es la capacidad que tienen las técnicas individuales. Ellas permiten que los que siguen en vida puedan compartir con los que ya no están más aquí, puedan interactuar e, incluso, construir conocimiento. En la comunión con los ausentes, la imposibilidad ritual comienza a encontrar nuevos sentidos. Si bien la desaparición quiebra los anclajes simbólicos del duelo, no quiebra los vínculos que atan a las personas incluso más allá de la vida y la muerte. En estos vínculos radica la fuerza de las técnicas individuales. La comunión de vivos y muertos en el espacio del no-cuerpo que permite activar, con el tiempo, técnicas colectivas.

La comunión con los muertos atraviesa todos los intentos de los familiares para lidiar con la incertidumbre. De esta manera, las técnicas que detallo permiten construir sensaciones y vínculos de conexión entre lo que nosotros consideramos como dos mundos o realidades separadas: la vida y la muerte. Asimismo, como ya mencioné, estas conexiones permiten establecer los primeros vínculos entre los sujetos que buscan, sentando las bases para convertirse en sujetos-víctima. No puedo dejar de mencionar, sin embargo, que las técnicas del no-cuerpo y sus resultados no responden a una cadena causal y, por lo tanto, la ocurrencia de unos no determina la de otros más allá de una relación de posibilidades enmarcadas en la acción de los sujetos. Es importante tener en cuenta esta característica, pues, si no es así, se corre el peligro de suponer las respuestas a la incertidumbre como un proceso lineal, como un proceso de paso. Lo que ocurre es todo lo contrario: el espacio del no-cuerpo, de alguna forma, permite un mayor “caos creativo” en las respuestas de los familiares.

Desde una acción inscrita en prácticas religiosas católicas, los familiares se permiten comulgar con sus seres queridos ausentes. Las prácticas rituales se resignifican y, con estas, el sentido de la propia desaparición como proceso que se proyecta en el tiempo y el espacio. Las técnicas parten de este escenario para trascender a concepciones que se consideran comunes en los Andes como las nociones de vida y muerte o de buena y mala muerte. Son los propios sujetos los que, a través de sus acciones no institucionalmente mediadas, comenzarán a construir respuestas a la incertidumbre, aunque no siempre intencionales ni mucho menos siempre exitosas.

La muerte, la religión, la comunión con los ausentes pueden llegar a ser respuestas colectivas en la medida en que todos se enfrentan con ellas de manera conjunta. No obstante, como técnicas del no-cuerpo individual, podemos ver que estas experiencias colectivas están siempre mediadas por las trayectorias personales e individuales de los sujetos. En otras palabras, solo a partir de la comprensión individual de las vivencias de las socias de ANFASEP se puede entender

la participación colectiva en los rituales que aquí se presentan: las misas, La Ofrenda, y los sueños.

Los símbolos que se construyen y comparten en cada una de estas respuestas les permitirán a los familiares llegar a grados de certeza, verdad y conocimiento sobre el destino final de sus desaparecidos, sus captores y victimarios y sus deseos luego de su muerte. Pensar el conocimiento y la verdad desde un enfoque etnográfico permitirá, por lo tanto, expandir o romper con las divisiones sobre las que se fundamenta gran parte del sentido común occidental y la forma como se teoriza sobre el mismo. Así como la imposibilidad del duelo entre los familiares de las personas desaparecidas nos reta a salir de explicaciones médicas y psicológicas, la comunión con los muertos en interacciones cargadas de verdad enriquecerá la comprensión sobre la experiencia de vida y su relación con la muerte, las demandas por verdad y las acciones que estas conllevan. En suman, propongo que solo desde el enfoque etnográfico estas técnicas cobran sentido frente a nuestros ojos. Las narraciones y experiencias de las socias de ANFASEP permitirán construir nuevas rutas en el espacio del no-cuerpo y significados que domestiquen *la desaparición*.

A continuación, veremos una a una las formas que estas técnicas del no-cuerpo toman, formas en las que se busca hacer —pero no es— el duelo.

4.2.1. La práctica religiosa: las misas

La muerte como proceso de quiebre en la estructura social requiere, como ya se ha señalado, procesos que recomponga en vacío dejado por la persona fallecida. Es así como el duelo emerge como un ritual de paso. En este marco, la religión sirve como un marco referencia dentro del proceso liminal, ya que brinda sentidos y guías para que los sujetos puedan lidiar con la incertidumbre y pérdida. Las ideas sobre la muerte, sobre el duelo y lo que ocurre después de él (así como lo que ocurre luego de la vida, si es que algo ocurre) están atravesadas por los imaginarios religiosos.

La religión, como marco de significación del mundo, trasciende la experiencia propia de la muerte y, de esta manera, no pierde importancia en el espacio del no-cuerpo. La incertidumbre de la desaparición no quiebra con los patrones religiosos. De hecho, estos buscan otras formas de ser expresados dentro de las posibilidades de la estructura. La religión, como un habitus, estructura y es estructurada por la experiencia. Por esta razón, tiene la capacidad de adaptarse frente al impacto de la experiencia violenta. Aun cuando la desaparición anula el cuerpo como marcador simbólico de la muerte y quiebra el proceso de duelo, dentro de la práctica religiosa, los sujetos pueden encontrar respuestas a la incertidumbre del no-cuerpo.

La práctica religiosa, en tanto una experiencia individual, sirve para construir sentidos desde las propias creencias. Como ya he señalado, la experiencia violenta no impacta a todos los miembros de la familia por igual y, por lo tanto, las respuestas que estos construyen dentro del espacio del no-cuerpo no son siempre las mismas. Las prácticas religiosas funcionan como técnica individual en tanto son llevadas a cabo por los sujetos-víctima desde sus propias explicaciones del mundo sin necesidad del marco de respaldo de la organización. Estas responden a la satisfacción de una vivencia personal como es la fe.

Sin embargo, se debe mencionar que existe un punto de equilibrio entre la experiencia individual y la colectiva en el marco de las prácticas religiosas. Mientras que su conceptualización se realiza de manera individual, inscrita en la propia experiencia de vida de los sujetos-víctima, en su materialización en el espacio social se requiere de la participación colectiva de otros sujetos. Las misas en honor de la persona fallecida sirven como un claro ejemplo de esta relación constante entre lo individual y lo colectivo. En las misas, son los deudos de manera directa los que promueven la celebración con el fin de rendir honores y comulgar con los fallecidos. A su vez, se espera que otros familiares, allegados y miembros de la comunidad acudan al rito de manera efectiva. Los efectos de la práctica religiosa inciden de manera directa sobre las personas que la desarrollan. Sin embargo, solo pueden concretarse en la medida en que son socialmente

validados y acompañados. En suma, la práctica religiosa, en especial las misas y otros rituales públicos, tienen un carácter particular en cuanto a su ejecución y efectos.

Llegado a este punto, se debe resaltar la idea de realizar misas y ceremonias particulares en honor del desaparecido. En la tradición, las misas como actos rituales de fe tienen el poder de curar a las personas, prepararlas para la muerte o rendir honores a los fallecidos. En la misa, se reciben y circulan los poderes de la divinidad y, de esta manera, ella afecta la experiencia individual de los sujetos-víctima. Esta relación con la divinidad transforma a los sujetos y produce, a su vez una especie de deuda que debe ser renovada eventualmente. Este proceso de acumulación y circulación de lo divino (lo que Marcel Mauss (2009) llamaba *hau*) permite que los sujetos puedan mantener vivo el vínculo con sus seres queridos ausentes. De esta manera, cuando una de las socias de base de ANFASEP me comenta que realiza las misas en honor a su esposo desaparecido "*así como si estuviera enfermo no más*". Desde mi lectura, lo que esta socia quiere decir es que la experiencia religiosa le permite imaginar y actuar la desaparición de su esposo como si él siguiera presente, como si su ausencia fuera solo temporal como una enfermedad y, por consiguiente, la misa permite crear una nueva interpretación a la desaparición.

La comunión con los fallecidos, el intercambio de dones desde la divinidad a los sujetos, se normaliza incluso en el espacio del no-cuerpo. La desaparición interpretada como si fuese una enfermedad le otorga sentido a la ausencia. La incertidumbre sobre el cuerpo se transforma en la incertidumbre sobre la salud, en una incertidumbre sobre un proceso: la curación. Las prácticas religiosas tienen el poder de curar las heridas sociales e individuales dejadas por experiencias que subvierten el orden establecido. El poder del ritual para la curación (que Taussig (1987) desarrolla) permite que, de manera individual, la experiencia de los sujetos-víctima fusionen la incertidumbre e indeterminación del no-cuerpo con interpretaciones cargadas de una certeza procesual como es la de una enfermedad.

La práctica religiosa permite que cada uno de los sujetos-víctima cure las heridas de sus familiares desaparecidos. En el proceso, curan sus propias heridas, lidiando con la incertidumbre. Esta comunión entre los vivos y los muertos, entre lo individual y lo social, entre la incertidumbre y la certeza solo tiene sentido en el marco del intercambio de lo divino. Por esta razón, solo ocurre en las misas como acontecimientos rituales. Las misas replican los imaginarios sobre el cuerpo y su capacidad regenerativa (la curación), por un lado, y los de la muerte y la transcendencia a un plano más allá de lo físico, por el otro. Las misas, pues, son muy importantes para normalizar lo que no se considera una “buena muerte”, es decir, una muerte que ha ocurrido dentro de los patrones socialmente aceptados. Estos patrones se definen como aquellos en los que el cuerpo es el marcador de certeza sobre la ausencia de la persona, en los que el cuerpo ha sido procesado y descartado a través de los mecanismos rituales comunes.

La práctica religiosa es una técnica del no-cuerpo individual y atraviesa todas las experiencias de los sujetos-víctima en torno al manejo de la incertidumbre. Veremos que, en las técnicas que se describen a continuación, las prácticas religiosas y la relación con lo sagrado-divino están siempre presente. Este *hau* que adquieren los objetos y las acciones permea lo imaginarios de las socias de ANFASEP de formas particulares. A diferencia de las técnicas del no-cuerpo colectivas (que se encuentran enmarcados por la capacidad de la organización de *domesticar la desaparición*), las técnicas individuales se inscriben en la vida de los sujetos-víctima y llevan a una interacción personal no institucionalmente mediada con sus familiares desaparecidos. Esto se debe a que están permeadas por las prácticas religiosas que estructuran y son estructuradas por las experiencias personales.

En suma, las experiencias religiosas atraviesan las experiencias del espacio del no-cuerpo, pues permiten otorgarle sentido y comulgar con el cuerpo imaginado del ausente. Tratar la desaparición como una enfermedad permite que los familiares puedan tentar respuestas (curas) a su situación y, por lo tanto, puedan pretender alcanzar un estadio en el que se ha procesado

la incertidumbre de la ausencia que se proyecta en el tiempo. Si la desaparición es una enfermedad o un tipo particular de muerte, una *malamuerte* (Rojas-Perez 2017: 56-59), las misas permiten que el ser querido que no está más entre ellos pueda conseguir normalizar su muerte, curarse de esa situación en la que está muerte de manera incorrecta. Esta curación requiere del cuerpo imaginado del sujeto. La práctica religiosa simula el cuerpo al permitir la comunión entre vivos y muerte en un proceso de circulación de dones más allá del plano material.

4.2.2. La Ofrenda

Douglas Davies (2002: 1-23) propone la muerte como un acto retórico y de autodescubrimiento. La muerte como acto retórico implica pensarla como un discurso que da sentido a la acción. En ese sentido, es un acto performativo que crea el mundo y lo llena de significado. Esto significados que la muerte crea permiten, por un lado, que los seres humanos nos reconozcamos en nuestra finitud y, por el otro, reconozcamos a los otros como seres iguales a nosotros, en tanto atraviesan las mismas experiencias de vida. La práctica ritual lleva a lo que Davies (ídem) llama *palabras contra la muerte*, es decir, formas performativas de responder a la muerte en tanto acto de transgresión sobre la cotidianidad. De esta manera, las prácticas rituales permiten, como ya se ha señalado, articular respuestas a la muerte.

Si bien la desaparición rompe los anclajes simbólicos del duelo, las practicas rituales como actos performativos no desaparecen, ya que son necesarias para dar sentido al mundo. Los familiares de personas desaparecidas reconfiguran su experiencia sobre la ausencia, planteando acciones individuales que les permiten transitar, de alguna manera, por la incertidumbre. Este proceso restituye los lazos rotos con la persona fallecida. Las representaciones del cuerpo constituyen, de esta manera, otras formas de hacer comunión con los muertos. Los objetos de los desaparecidos encarnan su presencia y, por lo tanto, su capacidad para interactuar en el mundo de los vivos. La *malamuerte* puede ser reencausada en tanto la comunión con los fallecidos

pueda existir. Si ya vimos que las prácticas religiosas enmarcadas en misas católicas permiten tratar la desaparición como una enfermedad, lo que recogí durante el trabajo de campo y que las socias de ANFASEP llaman *La Ofrenda* es otra forma de comulgar con sus familiares que, partiendo de los marcos de la Iglesia Católica, se conjuga con otras formas andinas de ver el mundo, a los muertos y su relación con los vivos.

En *La Ofrenda*, el lugar central de la interacción lo ocupa la persona fallecida. *La Ofrenda* se realiza cada primero de noviembre (en la víspera del Día de los Muertos) en las casas de los sujetos-víctima, que podría no coincidir con el último lugar donde vivió la persona desaparecida. Se arma un pequeño altar sobre una mesa donde se colocan fotos y objetos de la persona desaparecida, velas, flores, bebida y comida, como si se tratara de una cena o celebración ordinaria o, también, de un velorio de una *“buena muerte”*. Los familiares, pero en especial los sujetos-víctima, acompañan el altar a lo largo de toda la noche conversando entre ellos, recordando al que no está más, comiendo y bebiendo con él. Como comentan las socias de la organización, *La Ofrenda “se hace en su nombre”* y, de esta manera, *“sientes que ha venido esa noche a tu casa”*. No sorprende, pues, que *“al hacer esto, nos sentimos mejor”*.

El altar (esa cena o velorio simulado) permite que confluyan en un mismo espacio y convivan los muertos y los vivos, aunque sea por una sola noche. Esta posibilidad de contacto, quebrado en un inicio por la desaparición, no es casual. Se inscribe, por un lado, en las nociones católicas sobre el duelo (el velorio) y, por otro, en la interacción entre los que se fueron y los que se quedan que está presentes en los Andes de diversas formas. Que ocurra en la víspera del Día de los Muertos (de la noche del 31 de octubre al 1 de noviembre, o de esta al 2 de noviembre) indica la relación especial que existe entre la práctica y el tiempo. Son estas las fechas en las que tanto los cementerios como los lugares de entierro masivo son visitados de manera colectiva. Al mismo tiempo, de manera individual, en la privacidad de cada casa, la visita continúa. *La Ofrenda* permite una visita, sin embargo, distinta a la que ocurre en los espacios de entierro. El altar

posibilita que sea la persona fallecida la que acuda al encuentro de sus familiares. En esta otra forma de comunión, se rompe con el no-cuerpo. Los objetos tienen la capacidad, por lo menos por una noche, de trascender la división entre lo que consideramos físico y espiritual para cortar la proyección que la desaparición tiene sobre el tiempo y el espacio.

La Ofrenda es, sin lugar a dudas, lo más parecido que he podido recoger a una práctica de duelo en el caso de una “buena muerte”. El “velar” objetos, el comer y beber junto a ellos y compartir con los fallecidos permite darle sentido a la experiencia violenta. Sin embargo, el espacio liminal no se rompe. A través de esta práctica, los sujetos-víctima no trascienden hacia una fase postliminal, como lo harían en un proceso regular de duelo. La Ofrenda construye un espacio de *communitas* al modo en el que lo entiende Victor Turner (1988), es decir:

[L]a mezcla que en ellos [los ritos de paso] se observa de lo humilde y lo sagrado, de la homogeneidad y el compañerismo. En tales ritos se nos ofrece un ‘momento en y fuera del tiempo’, dentro y fuera de la estructura social secular, que evidencia, aunque sea, fugazmente, un cierto reconocimiento (en forma de símbolo, si no siempre de lenguaje) de un vínculo social generalizado que ha dejado de existir pero que, al mismo tiempo, debe todavía fragmentarse en una multiplicidad de vínculos estructurales. (pg. 103).

La comunión de vivos y muertos en un espacio más allá de la estructura social, el encuentro entre los que se quedan y los que ya no están para compartir alimentos, bebidas, lágrimas y risas transforma los roles sociales y rompe con el ordenamiento del mundo, incluso en su versión más perversa como es el espacio del no-cuerpo.

La *communitas* no solo rompe con la estructura de la desaparición al retornar al familiar fallecido a sus familiares durante La Ofrenda. Ella también rompe con el espacio y el tiempo de la desaparición. La Ofrenda se realiza en el espacio íntimo, en las casas de los sujetos-víctima. En la privacidad de sus hogares y de sus vidas, ellos pueden reencontrarse con sus ausentes. Pero, a su vez, La Ofrenda se realiza en una fecha particular, en la fecha en la que, como colectivo, los

sujetos-víctima se rencuentran con los desaparecidos. Esta respuesta no ocurre alrededor de la fecha de secuestro o desaparición (como podría ocurrir con una “buena muerte”), sino durante las vísperas del Día de los Muertos. Así como colectivamente se realizan las romerías y visitas a sitios de entierro, en la individualidad, se recibe la visita del familiar ausente. La Ofrenda sirve, de esta manera, para reconectarse con el que no está más entre nosotros, no para recordar su partida, sino para celebrar su arribo. La Ofrenda es posible gracias a la liminalidad de la incertidumbre del no-cuerpo, en la que confluyen las acciones colectivas en un momento determinado estructuradas por las prácticas religiosas y los imaginarios locales.

Isaias Rojas-Perez (2017) recoge, para el caso de la comunidad de ayacuchana de Accomarca, la práctica de la *mesada* durante el 1 y 2 de noviembre. En ella, los *kuyaqkuna* (los familiares, de sangre, afinidad o espíritu) comparten comida y bebida en la casa de su anfitrión en honor a los muertos. Sus almas llegan para consumir los productos hasta dejarlos sin sabor, como si ellas consumieran las almas de lo que se ha servido. En medio de este ritual, aparecen las *chirinka* o “moscas de los muertos”, que señalan la presencia de los fallecidos en el lugar de la celebración (172-179). La comunión con los muertos no es algo exclusivo de las socias de ANFASEP, de manera particular, o de los sujetos-víctima, de manera general. Los sobrevivientes de la masacre de Accomarca con los que Rojas-Perez vivió la *mesada* sufrieron tanto como las mujeres con las que yo trabajé. No obstante, a diferencia de Accomarca, donde efectivos de las Fuerzas Armadas arrasaron con los comuneros de manera violenta y los sobrevivientes fueron testigo de la muerte de sus familiares, para las socias de ANFASEP, la crudeza de la *malamuerte* es siempre incierta. En el espacio de mayor certeza como Accomarca, el marcador de los fallecidos es la *chirinka* por su relación con el cuerpo descompuesto, en última instancia, con un cuerpo en distinta condición al nuestro, pero incluso así presente. En contraste, en el espacio de los sujetos que buscan que pasaron a ser sujetos-víctima, el marcador simbólico no es más que la ropa y las fotografías, un recordatorio de quién fue pero ya no está más, pero también de lo que aquel que

regresa por una noche puede ocupar y poseer: sus prendas, sus objetos, sus ojos, su sonrisa, su imagen.

Conuerdo con Isaias Rojas-Perez (Ídem) en que estas prácticas de convivencia con la muerte en momentos de comunión sirven, en el marco mayor de la postguerra peruana, como formas en las que los sujetos reclaman para sí a sus difuntos, sus experiencias violentas y, en última instancia, sus derechos. Se trata de una respuesta a la acción política de control a través de la muerte, de la *necropolítica* (Mbembe 2011) del Estado peruano y las fuerzas subversivas, a las que sumaron, como comenta Theidon (2009), los prójimos. Sin embargo, mientras la acción política ocurre de manera colectiva, la comunión con los desaparecidos ocurre de manera individual. Son los propios *prójimos* los que se reencuentran y comparten en la noche de La Ofrenda y, de esta manera, responden a la incertidumbre y transforman el espacio del no-cuerpo.

En el proceso de tránsito de un día a otro, La Ofrenda lleva a los sujetos a la tercera y última técnica de respuesta que recojo: los sueños. La visita de los desaparecidos ocurre en el plano de la realidad como de lo onírico y, sin embargo, no deja de ser transgresor frente a la incertidumbre. Al inscribirse en el espectro de lo religioso, entendido este de manera amplia, las respuestas individuales permiten trastocar la desaparición, su espacio, su tiempo y sus efectos. Ahí radica su característica de individual, pues el resultado de esta subversión se inscribe en la experiencia de vida de cada uno de los sujetos y su relación con los desaparecidos, incluso en lo social como una práctica ritual.

4.2.3. *Los sueños*

Los sueños no dejan de ser parte de la realidad. La división entre lo real y lo onírico propia de Occidente no funciona del todo en Ayacucho, y menos en el ámbito del no-cuerpo. La liminalidad rompe con los parámetros de ordenamiento del mundo y, así como la desaparición puede convertirse en una enfermedad, o los fallecidos pueden volver a visitarnos, los sueños guardan una estrecha relación con la realidad y nos pueden comunicar ideas, revelar cosas y transmitir conocimiento. Los sueños son, así, otra forma de comulgar con los muertos.

Siguiendo a Bruce Manhein (2015), la interpretación de los sueños en el mundo andino debe ser entendida de manera distinta a como Occidente ha construido certeza sobre lo onírico, con las limitaciones etnográficas que una generalización como esta puede tener. Afirma el autor que los sueños y sus interpretaciones en los Andes parten de la experiencia personal para proponer conocimiento sobre el mundo. Al ser multivocales, los símbolos presentes —y los sujetos, agregaría yo— no se constituyen en un canon interpretativo único como en el psicoanálisis:

La ausencia de una tradición de exégesis es crítico para mi argumento. Aún si un sistema de interpretación como el del quechua sureño, en el cual las imágenes de los sueños se extraen de sus contextos sintácticos y pragmáticos, los significados de las imágenes podrían ser estabilizados a través de una tradición socialmente organizada de hablar acerca de ellos. La exégesis nativa—sea hecha por especialistas o por gente común—hace más que brindar acceso a los significados de las formas simbólicas. Esta práctica autoriza ciertas explicaciones y ciertos estilos de explicación, las muestra como socialmente apropiadas, legitima a algunos individuos como expertos, y estabiliza la interpretación de las formas simbólicas. La ausencia de una tradición de exégesis quita los medios culturales por los cuales el sistema de interpretación de sueños podría ser estabilizado. La estructura de la interpretación de los sueños y la ausencia de una tradición de teorizar sobre ésta explican conjuntamente la inestabilidad de las imágenes de los sueños y su variabilidad dentro de las comunidades. (Ibíd. 12).

De esta manera, los sueños comienzan a delinarse como una experiencia individual, pues son una acción que ocurre como parte de una vivencia única de cada sujeto. Pero no se trata solo de eso. También son experiencias individuales en tanto su interpretación no responde a metanarrativas preestablecidas, sino a la vida de sujeto que sueña. Esta forma de entender los sueños resulta fundamental para el caso de los sujetos-víctima, pues será la experiencia violenta sufrida la que cobrará sentido a través de los sueños. Lo simbólico en lo onírico permite reconstruir el entramado de la realidad; el sueño, en tanto individual, es, también, un acto performativo.

A lo largo de la noche de La Ofrenda, poco a poco el cansancio va llegando a cada uno de los familiares que comparten con su ser querido desaparecido durante su visita. El ambiente de ritual, cargado de emociones, lleva a que la compañía de los desaparecidos se proyecte en el tiempo, así como la desaparición. Los sueños de los sujetos-víctima se cargan de nuevos significados y actores. En el ambiente de La Ofrenda, la visita continúa durante los sueños y es durante estos que la comunicación con los ausentes se hace aún más elocuente. La posibilidad que dan los sueños de conversar con los que nos están más en el mundo de los vivos es invaluable. Es a través de los sueños que muchas mujeres de ANFASEP conocen el lugar del último paradero de su ser querido, la forma como este murió, a los responsables de su desaparición o cómo vive este luego de su *malamuerte*. Como comenta una de las socias de base de la organización, en los sueños, su familiar desaparecido *“en verdad regresa su alma”*.

De esta manera, el sueño tiene un rol fundamental en la comprensión del mundo en los Andes y permite construir otros tipos y niveles de certeza. Los sueños no son, pues, un anhelo imaginado y proyectado, tampoco una fantasía sobre la realidad incierta. Ellos son la posibilidad de interacción real con el ser querido. Los sueños, para cada uno de los sujetos-víctima, son una realidad instantánea que se consume al cerrar los ojos. Por esta razón, resulta tan común escuchar narraciones sobre los sueños de cada una de ellas y las formas en las que interactúan

con sus desaparecidos. Como señala Luis Andrade (2005), incluso la forma del relato en quechua y en castellano andino (su estructura sintáctica) permite (re)presentar certezas a partir de lo onírico.

Soñar “es un sistema cultural o semiótico que tiene tres componentes: (1) soñar se intersecta con otros sistemas culturales; (2) es autónomo de otros sistemas culturales, y (3) es convencional” (Manheim 2015: 13). En otras palabras, los sueños y sus significados no existen de manera aislada en el mundo individual de cada sujeto, sino que se relacionan e inscriben en las interacciones y mundos culturales que el mismo transita. Sin embargo, en los Andes, siguen sin ser suficientemente estables como para constituirse en una sola tradición de exégesis y, de esta manera, son autónomos también. Finalmente, resultan convencionales en tanto son una acción cotidiana que, a su vez, construyen su interpretación en la interacción con otros, con los vivos y con los que ya no están más. Por lo tanto, soñar con los desaparecidos continúa con la construcción de las narrativas sobre verdad y justicia que van desarrollando los sujetos-víctima, pues permiten la comunión a múltiples niveles: tanto con el pasado, como con los *kuyaqkuna*.

Los sueños, como proceso de interacción con los desaparecidos, son una experiencia individual pero que se comparte. Por un lado, son compartidos, pues son una experiencia que se replica entre los sujetos-víctima desde muy temprano ocurrido la experiencia violenta. Se trata de una vivencia común entre ellas, una vivencia que brota, incluso, antes de su interacción y socialización en la organización, antes de la *domesticación de la desaparición*. Son compartidos también en la medida en que, al amanecer los sueños se cuentan, se narran las travesías y conversaciones con los seres queridos, y se comparten los datos más relevantes sobre su realidad incierta. Los sueños como fuente de verdad, de certeza en medio del espacio del no-cuerpo, aseguran pistas para seguir la lucha. Los sueños como técnicas de respuesta individual alimentan las respuestas colectivas y la acción política que viene con estos. De esta manera, los

sueños son, de alguna forma, el motor que empuja, sin quererlo, a la construcción de ciudadanía de los sujetos-víctima.

Los sueños permiten fortalecer los lazos con los *kuyaqkuna*. El compartir los sueños tiene el poder de convertirlos en técnicas del no-cuerpo, pues articula en el proceso a los parientes consanguíneos, a los de afinidad y a los de espíritu. El poder de articular en palabras los sueños permite pasar de lo que Victoria Sanford (2005) llama *testimonios de sobrevivientes a discursos de poder* (180-210). En otras palabras, se trata de convertir la experiencia violenta y sus respuestas en formas articuladas de responder a la incertidumbre. Las narraciones compartidas sobre el pasado, sus víctimas y sus presencias en la actualidad no solo sirven, asegura Sanford, para reconstruir los acontecimientos de tiempo atrás. Sirven también de manera activa para recobrar el sentido de comunidad, la regeneración de agencia, y, como proyecto político, como forma de reclamar justicia a través de la construcción de certeza (Ibíd. 211). De esta manera, los sueños se convierten en certezas no solo como experiencias vividas, sino también, como nuevos anclajes en la realidad en medio de la incertidumbre del no-cuerpo.

Si bien es cierto que los sueños son frecuentes durante La Ofrenda, esta no es el único momento en el que ocurren. Los sueños están presentes desde muy temprano de vivida la experiencia violenta, antes de *domesticar la desaparición*, como ya señalé. Son, en esta medida, técnicas individuales que posteriormente se articulan de manera colectiva. Los sujetos-víctima conversan e interactúan con sus familiares a través de los sueños incluso antes de asumir la muerte del mismo. Por lo tanto, estos se vuelven en un medio efectivo de comunicación cuando la incertidumbre comienza a aparecer, desde el momento mismo del secuestro. La desaparición no rompe con este vínculo ni puede frenar que el conocimiento sea transmitido por él. De esta forma, el lugar de los entierros masivos, de los sitios de tortura, de los botaderos de cuerpos y de los sufrimientos en los cuerpos quedan registrados en los sueños de cada uno de los sujetos que buscan.

Los sueños como respuestas individuales atraviesan la experiencia colectiva también y, por lo tanto, se convierte en una de las primeras formas en las que se busca vivir (pero no es) el duelo. El pensar las respuestas a la incertidumbre del no-cuerpo nos ha llevado en un proceso de doble comprensión. Por un lado, hemos comprendido las formas como los vivos y los muertos comulgan más allá de las divisiones cartesianas sobre lo real y lo imaginado, es decir, sobre lo racional y lo no racional. Por otro, hemos comprendido las trayectorias que recorren los sujetos que buscan para convertirse, sin intencionalidad necesaria, en sujetos-víctima y, así, en ciudadanos de cara al Estado. Las técnicas del no-cuerpo nacen de la experiencia individual de los sujetos que, a su vez, se complementan en la acción colectiva. De esta manera, pensar lo individual desvinculado de lo colectivo y viceversa resulta arbitrario y absurdo, pues ambas esferas conforman la vida y acción de los sujetos-víctima.

En suma, se puede evidenciar que **el sueño, como normalmente es comprendido (como un ritual de paso desde los anclajes simbólicos del cuerpo) resulta imposible en el caso de los sujetos víctimas.** La manera como estos se aproximan a la experiencia violenta dentro de la incertidumbre desatada por el no-cuerpo se encuentra social y culturalmente marcada y, por lo tanto, **el proceso para comprender la ausencia del familiar es construido a través de acciones individuales y colectivas que llevan a respuestas que emulan el duelo sin llegar a serlo.** En este proceso, los familiares de las víctimas pasarán de ser lo que he llamado *sujetos que buscan* a autorreconocerse como *sujetos-víctima* y, de esta manera, la incertidumbre, como acto que se prolonga en el tiempo y el espacio, llega a convertirse en un espacio de construcción de ciudadanía como resultado de la domesticación de la desaparición. En suma, **la relación entre lo individual y lo colectivo permitirá dar nuevas formas de sentido a la ausencia y llevar a un estado resiliente que permita habitar el espacio del no-cuerpo sin dar por concluido el proceso liminal de la incertidumbre.**

A modo de cierre. Las socias de ANFASEP trascienden la experiencia violenta vivida al convertirse en sujetos-víctimas. En otras palabras, más allá de la pasividad y asepsia con la que suele entonarse la palabra “víctima” (como la que reconstruye Rebecca Root (2012: 129-157) a partir de lo trabajado por la propia CVR y los posteriores mecanismos de justicia transicional en el Perú), el caso de ANFASEP nos revela un complejo proceso de autorreconocimiento desde la propia vulneración que ha permitido que sus socias se conviertan en sujetos políticos. La desaparición atraviesa, también, los cuerpos de los familiares, los penetra y reconstituye, en un proceso de transformación que empuja los límites de su propia comprensión sobre sí mismos. El no-cuerpo se convierte en un espacio político y los familiares (las socias de ANFASEP) se convierten en cuerpos políticos. Ellas, desde su propia existencia y presencia, interpelan a la violencia, el Estado y a cada uno de nosotros, y construyen sentido en la incertidumbre.

Es desde la incertidumbre de la desaparición que las socias de ANFASEP han construido su acción política. El camino desde un sujeto que busca a un sujeto-víctima está plagado de trampas por la falta de certeza, pero también de lecciones y aprendizajes que van permitiendo que cada una de ellas desarrolle su propia agencia de manera individual y en colectivo. De esta manera, se van convirtiendo en ciudadanas, demandando y ejerciendo derechos incluso ahí donde no son reconocidas. Si la desaparición busca negar la existencia de los sujetos, las socias de ANFASEP nos han demostrado en su lucha que ellas se niegan a aceptar que ellas y sus familiares sean descartados. Esta oposición al terror construye ciudadanía desde los márgenes del Estado, pues es desde las zonas grises en las que opera la desaparición en la que cada una de las socias, desde su heterogeneidad, ha aprendido y aprehendido los términos del Estado, los han hecho suyos, han revelado sus vacíos y han propuesto nuevas formas de ser peruanos.

La acción de las socias de ANFASEP fue acompañada en sus inicios por otras organizaciones de la sociedad civil; en los últimos años, sin embargo, no necesita acompañamiento. Esta acción ha interpelado la propia violencia que las socias sufrieron, reconocieron e hicieron suya para

reclamar lo que les fue arrebatado. El Perú de ahora es, sin lugar a dudas, un país más amplio y diverso que aquel con el que se enfrentaron durante décadas cada una de ellas. La construcción de ciudadanía desde los márgenes (Das y Poole 2008) no es una lucha contra el Estado. Los sujetos-víctima no se oponen al Estado y su acción; todo lo contrario, reclaman y empujan por tener más Estado, como el tránsito de *suplicantes* a víctimas que señalan Ulfe y Málaga (2015).

La historia de las personas desaparecidas no acaba en su ausencia, sino que esta abre un nuevo camino en el que siguen presentes a través de sus familiares. Las escenas que hemos repasado demuestran cómo la violencia ataca los lazos simbólicos con los que los seres humanos unimos nuestra imagen del mundo. Al mismo tiempo, también muestran las nuevas maneras de aprehender el mundo, de recuperar lo que nos fue arrebatado y de responder a lo que se presenta como un monstruo. En el proceso, hemos visto que la imposibilidad ritual del duelo produce formas distintas de lidiar con la incertidumbre. Las técnicas del no-cuerpo nos han llevado a repasar la lucha por la ciudadanía, así como las acciones para comulgar con los muertos. La relación entre lo individual y lo colectivo, entre lo público y lo privado, permite que las socias de ANFASEP puedan tener alternativas frente al dolor de la desaparición y la incertidumbre de la ausencia. Aun cuando el espacio liminal parece no poder superarse del todo, las técnicas de respuesta logran contener el quiebre de la experiencia violenta. Son múltiples las voces que se arremolinan en torno a la desaparición; los sujetos-víctimas no son todos iguales. Sin embargo, las socias de ANFASEP nos han demostrado que lo que menos pudo imaginarse el monstruo de la desaparición ocurrió: la vida continuó a pesar del descarte de los cuerpos, las personas no dejaron de estar presentes en las vidas de los demás y, de hecho, aprendieron a hablar con más fuerza.

Entonces, ¿de qué forma se procesa la desaparición y muerte de una persona víctima de desaparición forzada durante el conflicto armado interno en Ayacucho por parte de sus familiares pertenecientes a la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y

Desaparecidos del Perú en un contexto de incertidumbre y duelo? A lo largo de este texto, hemos visto que los familiares, los sujetos-víctima, procesan la desaparición a partir de la relación entre lo individual y lo colectivo, desde una acción cargada de sentido que construye ciudadanos y, por lo tanto, cuerpos políticos que interpelan al Estado, ampliando sus márgenes y rehusándose a ser descartados. ANFASEP, en términos de Das y Poole (2008), se especializa y se convierte en un campo para sus socias y, de esta manera, años después, para mí.



*Una historia luego de una historia, o cómo la vida no se acaba con la desaparición***Desde Huamanga, la muerte de Mamá Angélica y la conmemoración de la entrega del Informe Final¹⁴**

Por Mario R. Cépeda Cáceres

El 28 de agosto de 2017 amanece en Huamanga con un brillante sol andino que ilumina los techos con tejas alrededor de la Plaza de Armas de la ciudad. El ambiente es tranquilo como el de cualquier otra mañana de lunes, poco a poco la plaza se va llenando de transeúntes que la recorren y ocupan, dándole vida a uno de los espacios públicos más importantes de Huamanga. Sin embargo, para muchos, esta mañana es particularmente especial, hoy se conmemoran catorce años de la entrega del Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR); informe que, en sus nueve tomos relata **cómo los peruanos y peruanas fuimos capaces de ejercer, permitir, aceptar, apoyar y callar la violencia más extrema vivida en nuestro país** y que llevó a que más de 69 mil personas fallecieran, mientras que decenas de miles vieran sus derechos vulnerados de manera sistemática y generalizada.

El conflicto armado interno ocurrido entre 1980 y 2000 se constituye, así, como “el de mayor duración, el de impacto más extenso sobre el territorio nacional y el de más elevados costos humanos y económicos de toda nuestra historia republicana. El número de muertes que ocasionó este enfrentamiento supera ampliamente las cifras de pérdidas humanas sufridas en la guerra de la independencia y la guerra con Chile —los mayores conflictos en que se ha visto comprometida la nación—”.

El programa de actividades para hoy, convocado por el Movimiento Ciudadano por los Derechos Humanos de Ayacucho, inicia muy temprano con una concentración en la Plaza María Parado de Bellido a tan solo unas cuadras de la Plaza de Armas de la ciudad; la Plaza María Parado de Bellido es emblemática en Huamanga no solo por el recuerdo de la heroína de la luchas por la independencia del país, sino también por ubicarse frente a la ex cárcel de Ayacucho que fue asaltada por Sendero Luminoso el tres de marzo de 1982 y se encuentra hoy convertida en el principal centro de artesanía de la ciudad —un claro ejemplo de cómo los espacios se renuevan y se resignifican, en especial en una ciudad de tantas transformaciones como Huamanga—.

El programa indicaba el izamiento de la Bandera de la Paz a las 8:45 a. m., sin embargo, es recién hacia las 9:30 de la mañana que la Plaza de Armas se embandera de color blanco. El local de la Municipalidad Provincial coloca una bandera blanca, lo mismo ocurre en una de las astas principales al centro de la plaza. De igual forma, **la placa que recuerda la entrega del Informe final a Ayacucho y sus ciudadanos el 29 de agosto del 2003 es rodeada por once banderas blancas**, una por cada provincia de la región como señalando que todo Ayacucho fue golpeado por la violencia del conflicto, pero que también, todo Ayacucho apuesto por la verdad y la reconciliación legada por la CVR.

La placa y sus once banderas marcan un hito dentro del espacio público, las centenas de huamanguinos que circulan por la vereda la miran con curiosidad y asombro, algunos se detienen para tomar fotografías e incluso llega una delegación de mujeres en trajes tradicionales a dejar un arreglo floral. Sin embargo, no es esta conmemoración la que rompe con la cotidianidad del espacio; la irrupción de la marcha de docentes alrededor de la plaza exigiendo mejores condiciones laborales quiebra con la cotidianidad del centro de la ciudad. **La huelga**

¹⁴ Versión original publicada el 28 de agosto de 2017 en la web del Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú:

<http://idehpucp.pucp.edu.pe/noticias-destacadas/la-muerte-mama-angelica-la-conmemoracion-la-entrega-del-informe-final-desde-huamanga/>

magisterial¹⁵, en un día cómo este, nos hace preguntarnos si efectivamente podemos hablar de reconciliación en una sociedad donde los docentes siguen siendo víctimas de estigmatización, donde la violencia sigue siendo un recurso válido contra la población, donde los agentes del Estado siguen siendo vistos por gran parte de la ciudadanía como ajenos a ellos y como instrumentos de las autoridades, y donde las autoridades se encuentran sumamente deslegitimadas en una democracia que no termina de formarse. El legado de verdad dejado por la CVR parece ser tan necesario hoy, catorce años después, como lo fue ese 28 de agosto de 2003 cuando fue revelado.

Las actividades de conmemoración debían seguir a lo largo de la jornada, pero algo parece interrumpir la programación. Alrededor de las 5:00 p. m. una dolorosa noticia recorre la ciudad; Angélica Mendoza, ‘Mamá Angélica’, la histórica líder del movimiento de personas víctimas del Conflicto Armado Interno en Ayacucho y fundadora de la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú (ANFASEP), falleció a los 86 años. Mamá Angélica, quien luchó desde 1983 por conocer el destino final de su hijo Arquímedes Ascarza Mendoza, secuestrado, detenido y desaparecido por miembros de las Fuerzas Armadas es, sin lugar a dudas, la figura más emblemática de la lucha por la verdad y la justicia de las víctimas del conflicto armado interno.

Angélica Mendoza había enfrentado la violencia con la que se vivía la década de 1980, el temor de la década de 2000 y las esperanzas por conocer la verdad desde la labor de la CVR representando a cientos de mujeres que habían perdido a sus familiares. **La lucha de Mamá Angélica era la más representativa entre los miles de luchas que se vivían y se siguen viviendo en nuestro país por el reconocimiento a las víctimas** y por conseguir una sociedad que asuma sus errores y pueda reparar el daño causado y perdonarse.

Mamá Angélica brindó su testimonio a la Comisión de la Verdad y Reconciliación en una audiencia pública como lo hicieran cientos de víctimas a lo largo del mandato de la CVR. Su valiente presencia permitió darles una voz y rostro a las víctimas del conflicto y las incansables socias de ANFASEP. Su historia e imagen se convirtieron en referentes culturales para un país que comenzaba a comprender el horror del que había formado parte. El 17 de agosto de este año, tras doce años de un largo proceso judicial, Angélica Mendoza, así como muchas otras mujeres socias de ANFASEP consiguieron una amarga justicia luego de la lectura de sentencia del caso Los Cabitos — principal centro de detención, tortura y desaparición del país durante el conflicto armado—. Mamá Angélica, esperó durante horas en una vigilia y luego, dentro de la sala, la lectura del fallo. Para las 2:30 a. m. del 18 de agosto la justicia llegaba por fin a las víctimas.

La pérdida de Angélica Mendoza luego de la sentencia del caso Los Cabitos, en un contexto en el que la memoria sobre el conflicto se encuentra nuevamente en entredicho, y el día en que se conmemora el destape de la violencia y muerte vivida en nuestro país durante veinte años, nos debe llamar a reflexionar sobre qué hemos conseguido como sociedad en los últimos catorce años, qué dignidad y ciudadanía le hemos ofrecido a las víctimas, cuántos años más tendrán que esperar para conseguir justicia, y cuántas ‘Angélicas Mendoza’ más fallecerán esperando que podamos decirles que estaban en lo cierto y que sus familiares desaparecieron como parte de la violencia que no supimos responder. **Sin duda, un décimo cuarto aniversario con preguntas y penas que nos deben llevar a seguir trabajando.**

¹⁵ La Huelga magisterial del 2017 fue una de las más importantes de los últimos años; desarrollada entre junio y setiembre, puso en relieve la poca capacidad de diálogo de las autoridades estatales, las múltiples facciones al interior del gremio docentes y las condiciones de la educación pública nacional. Logrando movilizar a más de la mitad de los docentes públicos a nivel nacional, significó un reto que el Ministerio de Educación, de manera particular, y el Ejecutivo, de manera general, no supo enfrentar, lo que llevaría a una agudización de las relaciones con el Legislativo controlado por la oposición.

El caso de Angélica Mendoza es emblemático no solo por la lucha que llevó a cabo a lo largo de su vida y los resultados que el esfuerzo de las socias de ANFASEP, representadas en su imagen, han conseguido en las últimas tres décadas en el Perú. El caso de Angélica Mendoza, desde mi experiencia etnográfica, resulta emblemático, también, pues marca un cierre en la lucha por verdad y justicia de ANFASEP —y en mi propia investigación de campo!—. Es paradójico que Mamá Angélica falleciera solo días después de que se diera a conocer judicialmente que su hijo había sido secuestrado, asesinado y desaparecido en Los Cabitos. De alguna manera, la materialización, aunque sea simbólica, de la muerte de Arquímedes es acompañada por la muerte de su madre. Dos sujetos, dos muertes distintas, pero unidas por una misma experiencia violenta, un mismo significado y una misma lucha.

La muerte de Angélica Mendoza ocurrió en mi último viaje de campo a Huamanga. Mi objetivo era recoger las formas en las que se conmemoraba la entrega del *Informe final* de la CVR, en especial cómo las socias de ANFASEP se desplegaban en el espacio público y lo transformaban desde su acción. En el proceso, sin embargo, como suele suceder, el campo me llevó por nuevas rutas de aprendizaje y descubrimiento. Una muerte transformó el panorama de mi viaje y de gran parte de la sociedad civil organizada en Ayacucho; una muerte me llevó a conocer otras formas de vivir la pérdida, de hacer el duelo y de navegar por la ausencia del ser querido fallecido.

Como un acto violento que irrumpe en el mundo para desbordar la cotidianidad, el fallecimiento de Mamá Angélica no solo alteró el programa establecido para la conmemoración, sino también los símbolos de la lucha de más de tres décadas y lo que quedaba aún pendiente por conseguir. Dos muertes en menos de un mes tocaron y transformaron de manera profunda a los familiares de las personas desaparecidas y la lucha por la verdad y la justicia en el país. Dos muertes

marcaron, a su manera, el fin de una etapa en ANFASEP y el inicio de otra, de una agenda de luchas aún pendientes, pero, también, de lecciones aprendidas.

La nueva muerte de Arquímedes y la muerte de Angélica Mendoza están unidas no solo por su sangre, sino también por su importancia en una lucha de tres décadas. Arquímedes tuvo un nuevo funeral en la primera cuadra de la Avenida Uruguay en el Centro de Lima, en las puertas de la Sala Penal Nacional donde se leyó la sentencia a sus victimarios. Angélica tuvo el suyo alrededor de la placa conmemorativa de la CVR en la plaza principal de Huamanga y luego en el local de ANFASEP en el que tantas luchas había iniciado. Fueron dos funerales para dos muertes unidas por una misma historia de violencia que, sin embargo, significaron dos pérdidas distintas. La muerte de Arquímedes significó no solo la pérdida de un hijo para Angélica Mendoza; selló también el inicio de una nueva vida consagrada a la búsqueda de verdad y justicia. Por otro lado, la muerte de Mamá Angélica marcó la pérdida de un símbolo y el final de una lucha, y el compromiso de continuar el trabajo fundamentado en la justicia que Arquímedes y Angélica simbolizaron para muchos otros familiares.

A diferencia de lo que relata María Eugenia Ulfe (2013) para el caso de Edmundo Camana, también conocido como Celestino Ccente, la imagen de Angélica Mendoza no se convirtió en un campo de batalla de las distintas memorias sobre el conflicto. Angélica Mendoza se transformó en un símbolo de la lucha por la verdad y la justicia. A su muerte, su cuerpo no pasa a convertirse en una pieza descartada como la del señor Camana. Por el contrario, su cuerpo se vuelve un marcador simbólico de una lucha de varias décadas que devino en poderosas transformaciones sociales y políticas. A su vez, la doble muerte de Arquímedes se distingue de la de Edmundo Camana, pues, si en la primera de ellas en el cuartel él fue descartado, en la segunda en la Sala Penal Nacional su muerte restituye derechos, no solo los suyos, sino la de todos aquellos que perecieron dentro de Los Cabitos. La segunda muerte de Arquímedes resarce la deuda del Estado hacia las víctimas que venía creciendo años tras año. La segunda muerte del señor

Camana solo evidencia que la indiferencia sigue también presente entre nosotros. Es en esa contradicción en la que las víctimas han construido su realidad luego de terminada la guerra.

Como un juego del destino, concluir el trabajo de campo para esta investigación en el final de una vida y de una lucha me enseñó que las muertes no ocurren en vano, ni siquiera cuando ha desaparecido todo rastro de nuestros seres queridos. La desaparición y muerte se llena de significados para los sujetos, para ellos y para mí, y se convierte en una presencia permanente en nuestras vidas e imaginarios. Es una presencia de más de veinte mil voces con las que como país seguimos en deuda.



BIBLIOGRAFÍA: **TEXTOS**

CONSULTADOS O **LO QUE SE**

DEBE LEER PARA

COMPRENDER LA

INCERTIDUMBRE

- Al-Adeeb, D. (2016). Trauma, Collective Memory, Creative and Performative Embodied Practices as Sites of Resistance. *Journal of Middle East Women's Studies*, 12(2), 268-274.
- Allard, O. (2013). To cry one's distress: death, emotion, and ethics among the Warao of the Orinoco Delta. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19, 545-561.
- Allen, C. (1982). Body and soul in Quechua thought. *Journal of Latin American Lore*, 8(2), 179-195.
- Andrade, L. (2005). *Aguas turbias, aguas cristalitas. El mundo de los sueños en los Andes surcentrales*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Aragón, J. (2014). Ayacucho: las otras secuelas del conflicto armado interno (203-210). En: Schaffauer, M. et ál. (Ed.). *Perú: medios, memorias y violencia. Conferencias en Hamburgo*. Lima: UARM.
- Aroni, R. (2017). Forced absence: the widows of the dead and disappeared (65-212). En: Moller, J. et ál. *The past is present: Memories of Peru's internal armed conflict*. Madrid: Turner.
- Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú (2006). ANFASEP. Consulta: 08 de agosto del 2017.
<http://anfasep.org.pe/anfasep/>
- Asociación Pro Derechos Humanos (2014). *Cuartel Los Cabitos: lugar de horror y muerte. 30 años de lucha por la justicia. El camino recorrido por las víctimas, sus familiares y APRODEH*. Lima: APRODEH. Consulta: 22 de noviembre de 2018.
http://archivos.memoria.website/APRODEH_CuartelCabitos.pdf
- Augé, M. (1993). *Los "no lugares" espacios del anonimato: una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Barios Juárez, E. (2015). Surviving juntas (together): lessons of resilience of indigenous Quechua women in the aftermath of conflict in Peru. *Intervention*, 13(1), 6-18.
- Basharat, A., Zubair, A. y Mujeeb, A. (2014). Psychological distress and coping strategies among families of missing persons in Pakistan. *Journal of the Indian Academy of Applied Psychology*, 40(2), 211-220.
- Bell, C. (1992). *Ritual theory, ritual practice*. Nueva York: Oxford University Press.
- Beristáin, C. M. et ál. (2010). Efectos psicosociales de la participación en rituales de justicia transicional. *Revista de Psicología*, 28(1), 1-35.
- Boss, P. (2001). *La pérdida ambigua: cómo aprender a vivir con un duelo no terminado*. Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, P. (2008). *El sentido práctico*. Madrid: Siglo Veintiuno.
— (1992). *Language and symbolic power*. Cambridge: Policy Press.
- Cánepa, G. (2008). Identidad y memoria. En Romero, R. (Ed.). *Fiesta en los Andes. Ritos, música y danzas del Perú* (42-71). Lima: Instituto de Etnomusicología de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Cecconi, A. (2008a). Cuando las amas cuentan la guerra: sueños, apariciones y visitas de los desaparecidos en la región Ayacucho (153-192). En Del Pino, P. y Yezer, C. (Ed.). *Las formas del recuerdo. Etnografías de la violencia política en el Perú*. Lima: IEP, IFEA.

— (2008b). Parecía todo un sueño. *Argumentos*, 3. Lima: IEP. Consulta: 28 de junio del 2016.

<http://revistaargumentos.iep.org.pe/articulos/parecia-todo-un-sueno/>

Céspedes, M. y Gómez, T. (2016). Porque la búsqueda aún continúa: apuntes a propósito de la reciente aprobación de la Ley sobre personas desaparecidas. *Opinión*. Lima: IDEHPUCP. Consulta: 20 de junio del 2016.

<http://idehpucp.pucp.edu.pe/comunicaciones/opinion/porque-la-busqueda-aun-continua-apuntes-a-proposito-de-la-reciente-aprobacion-de-la-ley-sobre-personas-desaparecidas/>

de Certeau, M. (2000). Una cultura muy ordinaria. En: de Certeau, M. *La invención de lo cotidiano* (5-54). México D.F: Cultura Libre.

Citroni, G. (2003). Desaparición forzada de personas: desarrollo del fenómeno y respuestas de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Anuario de Derecho Internacional*, 19, 373-407.

Clifford, J. (2001). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.

Clifford, J. y Marcus, G. (1991). Prefacio. En: Clifford, J. y Marcus, G. (Eds.). *Retóricas de la Antropología* (21-24). Madrid: Ediciones Jucar.

Comisión de la Verdad y Reconciliación (2008). *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: CVR.

— (2003a). *Informe final*. Tomo I. Lima: CVR.

— (2003b). *Informe final*. Tomo II. Lima: CVR.

— (2003c). *Informe final*. Tomo V. Lima: CVR.

— (2003d). *Informe final*. Tomo VI. Lima: CVR

— (2003e). *Informe final*. Tomo VII. Lima: CVR.

— (2003f). *Informe final*. Tomo VIII. Lima: CVR.

— (2003g). *Conclusiones generales del Informe final de la CVR*. Lima: CVR. Consulta: 04 de agosto de 2017.

<http://www.cverdad.org.pe/ifinal/conclusiones.php>

— (s/d). *Objetivos*. Lima: CVR. Consulta: 17 de agosto de 2017.

<http://www.cverdad.org.pe/lacomision/nlabor/objetivos.php>

Cóndor, N. y Pereyra, N. (2015). Desaparecidos en la penumbra del atardecer: disputas privadas, memoria y conflicto armado interno en San Miguel (Ayacucho). *Anthropologica*, 34, 63-88.

- Couldry, N. (2003). *Medía ritual: a critical approach*. Londres: Routledge.
- Comité Internacional de la Cruz Roja (2015). *Vivir con la ausencia: ayudar a los familiares de los desaparecidos*. Ginebra: CICR.
- (2014). *Acompañar a los familiares de las personas desaparecidas: guía práctica*. Ginebra: CICR.
- Congreso de la República (2016). Ley N. 30470. Ley de búsqueda de personas desaparecidas durante el periodo de violencia 1980-2000. Lima, 22 de junio. Consulta: 30 de junio del 2016.
- <http://www.elperuano.com.pe/NormasElperuano/2016/06/22/1395654-1.html>
- Crenzel, E. (2015). Desaparición forzada de personas: verdad y justicia de transición en la Argentina. En Huber, L. y Del Pino, P. *Políticas en justicia transicional: miradas comparadas sobre el legado de la CVR* (85-110). Lima: IEP.
- Crisóstomo, M. (Ed.), (2018). *Género y conflicto armado interno en el Perú*. Lima: PUCP.
- Csordas, T. (1990). Embodiment as a paradigm of Anthropology. *Ethos*, 18(1), 5-47.
- Das, V. (2008). Tiempo, identidad y comunidad. En: Ortega, F. A. (Ed.). *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad* (73-94). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana.
- Das, V. y Poole, D. (2008). El Estado y sus márgenes Etnografías compradas. *Cuadernos de Antropología Social*, (27), 9-52-
- Davies, D. J. (2002). *Death, ritual and belief. The rhetoric of funerary rites*. Londres, Nueva York: Continuum.
- Defensoría del Pueblo (2002). *La desaparición forzada de personas en el Perú*. Lima: Defensoría del pueblo.
- Degregori, C. I. (2012). *La década de la antipolítica: auge y huida de Alberto Fujimori y Vladimiro Montesinos*. Lima: IEP.
- (2011). *Qué difícil es ser Dios: el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú 1980-1990*. Lima: IEP.
- Degregori, C. I. et ál. (2015). *No hay mañana sin ayer. Batallas por la memoria y consolidación democrática en el Perú*. 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.
- Del Pino, P. y Yerzer, C. (Eds.) (2013). *Las formas del recuerdo. Etnografía de la violencia política en el Perú*. Lima: IEP, IFEA.
- Dewhirst, P. y Kapur, A. (2015). *Justicia de género. Las desaparecidas y las invisibles. Repercusiones de la desaparición forzada en las mujeres*. Nueva York: ICTJ, ONU Mujeres.
- Diéguez, I. (2016). *Cuerpos sin duelo. Iconografías y teatralidades del dolor*. Monterrey: Universidad Autónoma de Nuevo León.

- Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. México: Siglo Veintiuno.
- Equipo Peruano de Antropología Forense (2012). *De víctimas a ciudadanos: memorias de la violencia política en comunicados de la Cuenca del Río Pampas*. Lima: EPAF.
- Ferguson, J. y Gupta, A. (1997). Discipline and practice: "The field" as site, method, and location in anthropology. En: Ferguson, J. y Gupta, A. (Eds.). *Anthropological locations: boundaries and grounds of a field science* (1-46). Berkeley: University of California Press.
- Fred, S. (1992). *Obras completas. Sigmund Freud*. Volumen XIV. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Foucault, M. (2002). Derecho de muerte y poder sobre la vida. En Foucault, M. *Historia de la sexualidad, volumen 01: La voluntad de Saber* (127-152). Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- (2000). "Las relaciones de poder penetran los cuerpos. En Foucault, M. *Microfísica del poder* (163-172). Madrid: La Piqueta.
- Gamarra, J. (2002). *Las dificultades de la memoria, el poder y la reconciliación*. Ayacucho: UNSCH, IPAZ.
- García, J. J. (1996). La muerte en la cosmovisión andina: los presagios. En Millones, L., y Lemejil, M. (Ed.). *Al final del camino* (116-125). Lima: Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- (2000). *Negara: el estado-teatro en el Bali del siglo XIX*. Barcelona: Paidós.
- (1989). *El antropólogo como autor*. Barcelona Paidós.
- (1973). *Visión del mundo y análisis de símbolos sagrados*. Lima: PUCP.
- González, O. (2015). Visualización de una política de duelo excluyente: iniciativas por los desaparecidos en el Perú. En Huber, L. y Del Pino, P. *Políticas en justicia transicional: miradas comparadas sobre el legado de la CVR* (199-230). Lima: IEP.
- (2011). *Unveiling secrets of war in Peruvian Andes*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Gordon, A. (2008). *Ghostly matters. Haunting and the sociological imagination*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- (2001). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo editorial Noma.
- Hamann de Oliveira, F. y Herzog, R. (2010). Guerra, violência e pulsão de morte: uma articulação não evidente. *Psicologia em Estudo*, 15(3), 593-601.
- Hayner, P. (2008). *Verdades innombrables. El reto de las comisiones de la verdad*. México: FCE.

- Hewitt Ramírez, N. et ál. (2016). Afectaciones psicológicas, estrategias de afrontamiento y niveles de resiliencia de adultos expuestos al conflicto armado en Colombia. *Revista Colombiana de Psicología*, 25(1), 125-140.
- Huber, L. y Del Pino, P. (Eds.) (2015). *Políticas en justicia transicional: miradas comparativas sobre el legado de la CVR*. Lima: IEP.
- Huffschmid, A. (2015). Huesos y humanidad. Antropología forense y su poder constituyente ante la desaparición forzada. *Athenea Digital*, 15(3), 195-214.
- Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú (2016). *Elecciones 2016. La agenda de derechos humanos*. Lima: IDEHPUCP. Consulta: 14 de agosto de 2017.
- https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digiales/Est/Lib1146/cap01.pdf
- Instituto Nacional de Estadística e Informática (2012). Características sociodemográficas del adulto mayor". En Instituto Nacional de Estadística e Informática. *Perú: situación de salud de la población adulta mayor (19-50)*. Lima: INEI.
- Jackson, M. (2017). Writing with care. En Pandian, A. y McLean, S. (Ed.). *Crumpled paper boat: experiments in ethnographic writing* (45-47). Durham: Duke University Press.
- 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*. Lima, Departamento de Ciencias Sociales PUCP. Consulta: 22 de noviembre de 2018.
- <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/bitstream/handle/123456789/110581/2017-44%20EI%20Santuario%20de%20La%20Memoria...%20JAVE%20Ciris.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Jave, I. (coordinadora) (2018a). *Organizaciones de víctimas y políticas de justicia: construyendo un enfoque humanitario para la búsqueda de personas desaparecidas*. Lima: IDEHPUCP.
- (2018b) *Maskana. Hacia una búsqueda con enfoque humanitario* [videograbación]. Lima: IDEHPUCP. Consulta: 26 de marzo de 2019.
- <https://www.facebook.com/watch/?v=476468062841859>
- Jave, I., Cépeda, M. y Uchuypoma, D. (2014). *Entre el estigma y el silencio: memoria de la violencia entre estudiantes de la UNMSM y la UNSCH*. Lima: IDEHPUCP y KAS.
- Jimenez, J. F. (2013). La propuesta de ciudadanía democrática en Hannah Arendt. *Política y Sociedad*, 50(3), 937-958.
- Lerner Febres, S. (2015). Presentación. En: Soto, H. *¿Hasta cuándo tú silencio? Testimonios de dolor y coraje* (11-13). Ayacucho: ANFASEP, segunda edición.
- (2004). *La rebelión de la memoria. Selección de discursos 2001-2003*. Lima: IDEHPUCP, CNDDHH, CEP. Consulta: 23 de marzo de 2019.
- <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/bitstream/handle/123456789/110450/2004-%20La%20Rebeli%C3%B3n%20de%20la%20memoria.%20Selecci%C3%B3n%20de%20discursos%202001%E2%80%932003.pdf?sequence=4&isAllowed=y>

Macher, S. (2014). *Mujeres quechuas: agencia en los testimonios de las audiencias públicas de la CVR* (Tesis para optar por el título de Magister en Estudios de Género por la Pontificia Universidad Católica del Perú). Lima: PUCP. Consulta: 12 de agosto de 2017.

<http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/123456789/5721>

Malinowski, B. (1982). *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Ariel.

Manheim, B. (2015). La historicidad de imágenes oníricas quechuas sudperuanas. *Letras*, 86(123), 05-48.

Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires; Madrid: Katz

— (1973). Techniques of the body. *Economy and Society*, 2(1), 70-88.

McKenzie, J. (2001). *Perform or else*. Londres: Routledge.

Mbmbe, A. (2011). *Necropolítica seguida de Sobre el gobierno privado indirecto*. España: Melusina.

Millones, L. (2010). *Después de la muerte. Voces del Limbo y el Infierno en territorio andino*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de Perú.

— (1996). Estudio introductorio. En Millones, L., y Lemejil, M. (Ed.). *Al final del camino* (XI-XIX). Lima: Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos.

Milton, C. E. y Ulfe, M. E. (2011). Promoting Peru. Tourism and Post-Conflict Memory. En Bilbija, K. y Paybe, L. A. (Eds.). *Accounting for violence. Marketing Memory in Latin America* (207-233). Durham y Londres: Duke University Press.

Minaya Rodríguez, J. (2015). «No matarás ni con hambre ni con balas». Las mujeres de los comedores populares autogestionarios en El Agustino durante la violencia política. *Anthropologica*, 33(34), 165-188. Consulta: 23 de noviembre de 2018.

<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/13090/13701>

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (2018). Gobierno creó el Banco de Datos Genéticos para agilizar identificación de personas desaparecidas. *Nota de prensa*. Lima: MINJUSDH. Consulta: 12 de diciembre de 2018.

<https://www.gob.pe/institucion/minjus/noticias/19448-gobierno-creo-el-banco-de-datos-geneticos-para-agilizar-identificacion-de-personas-desaparecidas>

— (2006). Reglamento de la Ley N. 28592. Ley que crea el Plan Integral de Reparaciones – PIR. Lima: MINJUS. Consulta: 18 de agosto de 2017.

<http://www.ruv.gob.pe/archivos/reglamentoeditado28592.pdf>

— (S/D). *Direcciones*. Consulta: 11 de marzo de 2019.

<https://www.minjus.gob.pe/direcciones/>

Ministerio de Relaciones Exteriores (2012). Documento de trabajo sobre las medidas adoptadas por diferentes sectores en relación a la Resolución AG/RES (XLI-O/11). Lima: MRREE. Consulta: 24 de setiembre de 2015.

<http://www.scm.oas.org/pdfs/2012/CP28036T.doc>

Montoya, A. (2018). *The violence of democracy. Political Life in Postwar El Salvador*. Cham: Palgrave Macmillan.

Muñoz, H. (1999). Derechos humanos y construcción de referentes sociales. En Stern, S. (Ed.) *Los senderos insólitos del Perú* (465-454). Lima: IEP, UNSCH.

Navarro, S., Pérez Sales, P. y Kernjak, F. (2007). *Consenso mundial de principios y normas mínimas sobre trabajo psicosocial en procesos de búsqueda e investigaciones forenses para casos de desapariciones forzadas, ejecuciones arbitrarias o extrajudiciales*. Ciudad de Guatemala: I Congreso Mundial de Trabajo Psicosocial en Desaparición Forzada, Procesos de Búsqueda, Exhumación, Justicia y Verdad, Antigua, Guatemala. Consulta: 08 de agosto de 2017

<http://www.hchr.org.co/publicaciones/libros/normas%20minimas%20NRJ%20FINAL.pdf>

Nelson, D. (2009). *Reckoning. The Ends of War in Guatemala*. Durham: Duke University Press.

Obando, O. L., Rodríguez, L. A. y Palacios, D. (2012). Subjetividades de género en mujeres con experiencias de familiares víctimas de desaparición forzada. *La manzana de la discordia*, 7(2), 35-53.

Olarte-Sierra, M. F. et ál. (2015). Verdad e incertidumbre en el marco del conflicto en Colombia: una mirada a los sistemas de información como prácticas de memoria. *Universitas Humanística*, 79, 233-254.

Olivera, J. F. (2017). Estándares de la Corte Interamericana de Derechos Humanos para la reparación del derecho a la verdad en el Perú del posconflicto. *American University International Law Review*, 32(2), 437-438.

Organización de Estados Americanos (1994). *Convención Interamericana sobre Desaparición Forzada de Personas*. Belém do Pará. Consulta: 24 de abril de 2016.

<http://www.oas.org/juridico/spanish/tratados/a-60.html>

Orobitg, G. (2001). Repensar las nociones del cuerpo y de persona: ¿Por qué para los indígenas Pumé para vivir se debe morir un rato? *Etnográfica*, 5(2), 219-240.

Ossio, J. (1999). Mortuary rituals in the Andes. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 30(3), 301-316.

OXFAM (2016). *The future is a choice. The OXFAM framework and guidance of resilient development*. Londres: Routledge.

Pandian, A. y McLean, S. (Ed.) (2017). *Crumpled paper boat: experiments in ethnographic writing*. Durham: Duke University Press.

Parr, H., Stevenson, O. y Woolnough, P. (2016). Search/ing for missing people: families living with ambiguous absence. *Emotion, Space and Society*, 19, 66-75.

- Peláez, G. I. (2007). Los duelos en el cuerpo físico y social de mujeres víctimas de la violencia. *Antípoda*, 5, 75-95.
- Portugal, T. (2015). Batallas por el reconocimiento: lugares de memoria en el Perú. En Degregori, C. I. et ál. *No hay mañana sin ayer. Batallas por la memoria y consolidación democrática en el Perú* (63-238). Lima: IEP.
- Rappaport, J. (2007). Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista colombiana de Antropología*, 43, 197-229.
- Reátegui, F. (2011). Introducción. En Reátegui, F. (Ed.). *Justicia transicional: manual para América Latina* (35-46). Brasilia: Comisión de Amnistía, Ministerio de Justicia; Nueva York: Centro Internacional para la Justicia Transicional.
- Reátegui, F. (coordinador) (2012). *Criterios básicos para un espacio de conmemoración de la violencia en el Perú: la centralidad de los derechos de las víctimas*. Lima: IDEHPUCP, MISEREOR.
- Reátegui, F., Barrantes, R. y Peña, J. (2012). *Desaparición forzada y derechos de las víctimas. La respuesta humanitaria a las demandas de verdad, justicia y reparación en el Perú*. Lima: IDEHPUCP, KAS.
- Regalado de Hurtado, L. (2002). Reflexión sobre El cuerpo en el virreinato del Perú. *Colonia Latin America Review*, 11(2), 305-315.
- Rénique, J. L. (2015). *Incendiar la pradera. Un ensayo sobre la revolución en el Perú*. Lima: La Siniestra Ensayos.
- Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Ritter, H. (2013). Cantos de sirena: ritual y revolución en los Andes peruanos. En Del Pino, P. y Yezer, C. (Ed.). *Las formas del recuerdo. Etnografías de la violencia política en el Perú* (105-152). Lima: IEP, IFEA.
- Robins, S. (2014). Constructing meaning from disappearance: local memorialisation of the missing in Nepal. *International Journal of Conflict and Violence*, 8(1), 104-118.
- Rojas-Perez, I. (2017). *Mournings remains. State atrocity, exhumation and governing of disappeared in Peru's Postwar Andes*. Stanford: Stanford University Press.
- Root, R. K. (2012). *Transitional Justice in Peru*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Salermo, M. A. (2006). "Algo habrán hecho..." La construcción de la categoría "subversivo" y los procesos de remodelación de subjetividades a través del cuerpo y el vestido (Argentina, 1976-1983). *Revista de Arqueología Americana*, 24, 29-65.
- Salvi, V. (2012). *De vencedores a víctimas: memorias militares sobre el pasado reciente en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- Sanford, V. (2005). *Buried secrets. Truth and Human Rights in Guatemala*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Saona, M. (2017). *Los mecanismos de la memoria: recordar la violencia en el Perú*. Lima: PUCP.
- Schechner, R. (2000). *Performance. Teoría y prácticas interculturales*. Buenos Aires: UBA.

- Scheper-Hughes, N. (1997). *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel.
- Malca, C. G. (2015). Peru: changing contexts for transitional justice. En: Skaar, E., Malca, C. G. y Eide, T. *After violence. Transitional justice, peace and democracy* (94-124). Oxfordshire y Nueva York: Routledge.
- Soto, H. (2015). *¿Hasta cuándo tu silencio? Testimonios de dolor y coraje*. Ayacucho: ANFASEP, segunda edición.
- Spivak, G. (2003). Puede hablar el subalterno. *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297-364.
- Stoller, P. (1995). *Embodying colonial memories: Spirit possession, power and the Hauka in West Africa*. Nueva York y Londres: Routledge.
- Tamayo, A. M. (2003). ANFASEP y sus luchas por la memoria de sus desaparecidos (1983-2000). En Degregori, C. I. *Jamás tan cerca arremetió lo lejos. Memoria y violencia política en el Perú* (95-134). Lima: IEP
- Taussig, M. (1987). *Shamanism, colonialism, and the wild man. A study in terror and healing*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Taylor, D. (2000). El espectáculo de la memoria: trauma, performance y política. *Teatro del sur*, 15, 33-40.
- (1994). Performing gender: Las Madres de la Plaza de Mayo. En: Taylor, D. y Villegas, J. (Eds.). *Negotiating performance. Gender, sexuality and theatricality in Latin/o America* (275-305). Durham y Londres: Duke University Press.
- Theidon, K. (2009). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: IEP.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.
- Ulfe, M. E. (2013). Dos veces muerto: la historia de la imagen y vida de Celestino Ccente o Edmundo Camana. *Memoria Y Sociedad*, 17(34), 81-90. Consulta: 26 de marzo de 2019.
- <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/memoysociedad/article/view/8308>
- Ulfe, M. E. y Málaga, X. (2015). Los nuevos suplicantes del Estado peruano: las víctimas y el Programa Integral de Reparaciones (PIR). En Huber, L. y Del Pino, P. (Ed.): *Políticas en justicia transicional. Miradas comparativas sobre el legado de la CVR* (169-190). Lima: IEP.
- Valdebenito, E., Loaiza, J. M. y García, O. (2007). Factores de resiliencia en familias de personas detenidas-desaparecidas en la dictadura militar 1976-1983 en la Provincia de San Luis. *Revista Electrónica de Psicología Política*, 5(15), 1-13.
- Van Gennep, A. (1975). *The rites of passage*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Van Zyl, P. (2011). Promoviendo la justicia transicional en sociedades post conflicto. En Reátegui, F. (Ed.). *Justicia transicional: manual para América Latina* (47-72). Brasilia: Comisión de Amnistía, Ministerio de Justicia; Nueva York: Centro Internacional para la Justicia Transicional.

Vergara, A. (2010). La memoria de la barbarie en imágenes, una introducción. En Jiménez, E. *Chungui: violencia y trazos de memoria* (36-67). Lima: IEP, COMISEDH, DED.

Wayland, S. et ál. (2016). Holding on to hope: a review of the literature exploring missing persons, hope and ambiguous loss. *Death Studies*, 40(1), 54-60.



ANEXO: **METODOLOGÍA DE**

INVESTIGACIÓN O CÓMO

CONOCER LA

INCERTIDUMBRE

1.1. Enfoque metodológico

1.1.1. Comentarios sobre la metodología implementada

Los principales instrumentos utilizados durante la investigación fueron las entrevistas y la observación. Asimismo, las conversaciones informales resultaron sumamente importantes para el levantamiento de información al permitir abordar temas de forma más privada y menos rígida con los informantes. Asimismo, durante la investigación se tuvo siempre presente que la información se podría presentarse en momentos no planificados por lo que la flexibilidad en el quehacer etnográfico resulta vital.

Con respecto a las entrevistas, se aplicaron tanto de forma semiestructuradas para los informantes secundarios, como entrevistas a profundidad para los informantes claves. Cabe resaltar que, si bien las técnicas de recojo fueron planificadas de manera previa al trabajo de campo desde Lima, estas debieron ser ajustadas al momento de ser aplicadas con el fin de que resultan lo más útiles posibles para el investigador y lo menos invasivas para los informantes. En ese sentido, se hizo uso tanto de la experiencia previa como de la ganada en campo para su utilización.

La distinción entre informantes claves y secundarios nace a partir de reconocer que un informante clave posee información “privilegiada” la que la investigación busca acceder. Estos informantes deben de trabajarse de manera extensa pues resultan vitales para el trabajo, en ese sentido, las entrevistas que debemos realizar deben de ser a profundidad para abarcar la mayor cantidad de temas posibles de manera ordenada y clara. Por otro lado, los informantes secundarios son aquellos que, si bien no son el sujeto principal de investigación, interactúan con este y poseen cierta información o perspectiva complementaria. Por esta razón, el trabajo con ellos se hizo a través de entrevistas semiestructuradas que, si bien tienen puntos definidos, permitieron una mayor flexibilidad según la data que vaya emergiendo de las mismas.

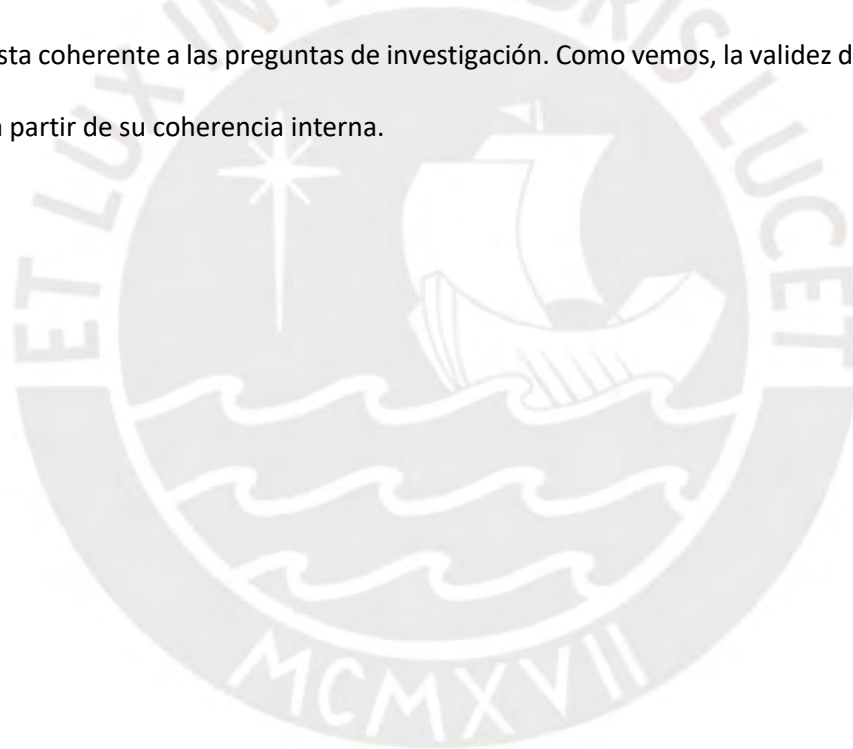
Respecto a las observaciones, estas fueron utilizadas únicamente para las dinámicas que se ponen en marcha en un evento determinado, sino también como complementarias a otras actividades de investigación como las entrevistas. En ese sentido, la observación recogió información ligada a las prácticas, actitudes e imaginarios de los sujetos. Si bien se presenta un protocolo de observación, este fue utilizado para ocasiones determinadas de acción pública. Lo que podríamos llamar *observación cotidiana* se realizará siguiendo la experiencia del investigador, así como las oportunidades que presenten de la interacción con los informantes. En suma, se propuso una metodología diversa que buscaba recoger la mayor cantidad de dato tanto en tipo como forma. Asimismo, el trabajo planteado tuvo como característica fundamental su flexibilidad ante la multiplicidad del campo.

La información recogida fue confiable pues se encuentra contextualizada en la revisión bibliográfica realizada previamente al trabajo de campo y complementada durante el mismo. En ese sentido, las fuentes secundarias son el primer paso para un correcto levantamiento de la información pues permiten la definición de temas y subtemas a ser abordados, así como dar sentido al propio trabajo. Inscribirse en una tradición académica sitúa al investigador y le otorga un foco de análisis particular que marcará su trabajo en adelante. En última instancia, el propio ingreso al campo ya está definido por el lugar dónde se posiciona el antropólogo.

Asimismo, y como ya hemos mencionado, se tuvo en cuenta que cada uno de los instrumentos se encuentra en constante revisión. Tanto las entrevistas, como los grupos focales y las guías de observación pasaron por un proceso de prueba y reformulación a lo largo de todo el trabajo de campo. Con esto, se fueron afinando y aproximándonos cada vez más a la información necesaria para responder las preguntas planteadas. Cabe mencionar que, debido a la extensión de la investigación, tanto en tiempo como en incursiones al campo, era de esperar que, llegado un punto, los instrumentos comiencen a arrojar datos repetitivos, es decir, se saturen. Llegado ese punto, fue necesario volver al diseño de la investigación para verificar que dicha saturación se

trata de un punto crítico en la recolección de la data —y la respuesta a nuestras preguntas— o una falla en la formulación de las técnicas de recojo de información.

Se tuvo, entonces, dos momentos claramente establecidos de verificación de datos, lo que no negar que los mismos se encontraban en constante contraste frente a nueva información recogida. El primer momento se dio durante el desarrollo del trabajo de campo, verificando los datos de las fuentes secundarias con los recogidos con los instrumentos, de tal manera que la propia pertinencia y objetivos de la investigación quedan validados. El segundo momento se dio durante “la vuelta al diseño” para el procesamiento de la data se hizo necesaria otra verificación de la misma con el objetivo de comprobar que se cuenta con todo lo necesario para poder dar una respuesta coherente a las preguntas de investigación. Como vemos, la validez del trabajo se construye a partir de su coherencia interna.



1.1.2. Matriz metodológica

Tema	Pregunta	Subobjetivo	Información o recursos	Grupo de informantes	Técnica de recojo	Instrumentos	Herramientas
Familiares de personas desaparecidas, duelo, incertidumbre y respuestas en Ayacucho	¿De qué forma se procesa la desaparición y muerte de una persona víctima de desaparición forzada durante el conflicto armado interno en Ayacucho por parte de sus familiares pertenecientes a la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú en un contexto de incertidumbre y duelo?	Analizar la manera como se aprehende la incertidumbre y el duelo en torno a la desaparición entre los familiares de personas desaparecidas pertenecientes a la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú y qué rol juega el cuerpo en el proceso	Experiencia personal: conceptualizaciones sobre la desaparición	Dirigente de ANFASEP, miembro de ANFASEP	Entrevista a semiestructurada, observación y conversaciones informales	Guía de entrevista y guía de observación	Cuaderno, lapicero, grabadora de voz y cámara fotográfica
			Experiencia personal: conceptualizaciones sobre la muerte				
			Experiencia personal: conceptualizaciones sobre el cuerpo				
			Experiencia personal: conceptualizaciones sobre el duelo				
		Establecer técnicas que se ponen en marcha entre los familiares de personas desaparecidas pertenecientes a la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú en el marco de su comprensión cultural sobre la incertidumbre y el duelo	Concepciones sobre verdad, justicia y reparación, y necesidades conexas	Dirigente de ANFASEP, miembro de ANFASEP	Entrevista a semiestructurada, observación y conversaciones informales	Guía de entrevista y guía de observación	Cuaderno, lapicero, grabadora de voz y cámara fotográfica
			Experiencia personal post-desaparición				
			Experiencia colectiva post-desaparición	Miembro de sociedad civil	Entrevista semiestructurada y conversaciones informales	Guía de entrevista	Cuaderno, lapicero y grabadora de voz
			Acciones de apoyo a familiares y asociaciones, formas de incidencia por verdad y justicia, cambios en la agenda por los derechos				
			Situación de los procesos por búsqueda de verdad y justicia, relación con los familiares y la sociedad civil organizada	Autoridades del Estado	Entrevista semiestructurada	Guía de entrevista	Cuaderno, lapicero y grabadora de voz
			Reparaciones				

1.2. Enfoque operativo de la investigación

1.2.1. Cronograma de trabajo

agosto 2016 – agosto 2017

OBJETIVOS ESPECÍFICOS	RESULTADOS	ACTIVIDAD	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	
Establecer la manera como se aprehende la incertidumbre y el duelo en torno a la desaparición y el rol que el cuerpo juega en el proceso	Conocer las formas en las que se experimenta el duelo en contextos en los que no existe la incertidumbre en torno al cuerpo y el fallecido	Se recoge información sobre las formas culturales de vivir el duelo													
		Se recoge información entorno a las formas como se vive y experimenta el cuerpo en los procesos de duelo													
	Comprender las formas en las que se introduce la incertidumbre en los procesos de duelo y las formas como esto afecta los procesos rituales en torno al cuerpo	Se recoge información sobre la experiencia en torno a la desaparición forzada en la población quechua de Ayacucho													
	Conocer la manera como se aprehende la incertidumbre y el duelo en torno a la desaparición y el rol que el cuerpo juega en el proceso	Se sistematiza experiencias en torno a la desaparición forzada en la población quechua de Ayacucho a la luz de la categoría teórica de incertidumbre													
Analizar los técnicas que se ponen en marcha en el marco de su comprensión cultural sobre la incertidumbre y duelo por la desaparición forzada		Se presenta una propuesta sobre la manera como se aprehende la incertidumbre y el duelo en torno a la desaparición y el rol que el cuerpo juega en el proceso													
	Conocer las técnicas que se ponen en marcha luego de la desaparición forzada a la luz de su experiencia en torno al cuerpo	Se identifican las técnicas que se ponen en marcha en el marco de su comprensión cultural sobre la incertidumbre y duelo por la desaparición forzada													
	Comprender las técnicas que se ponen en marcha en el marco de su comprensión cultural sobre la incertidumbre y duelo	Se contrastan las técnicas a partir de la experiencia en torno al cuerpo de la persona desaparecida													
		Se presenta una propuesta sobre cómo se construyen y actúan las técnicas en contextos de incertidumbre en torno a la desaparición forzada													

1.2.2. Presupuesto

La siguiente tabla detalla el presupuesto utilizado para la realización de las actividades durante el segundo semestre del 2016 y el primer semestre del 2017:

RUBROS	MONTO
Transporte	S/. 1600.00
Hospedaje	S/.1600.00
Alimentación	S/.1500.00
Útiles	S/.300.00
Comunicación	S/.300.00
Otros gastos e imprevistos	S/.150.00
Total	S/.5450.00

1.3. Sobre los informantes

1.3.1. Muestreo

El método etnográfico nos enfrenta a cuestionamientos sobre la validez de los métodos y la representatividad de los resultados pues el muestreo utilizado no busca generar grupos que reflejen al colectivo de forma estadística, es decir, con resultados que buscan respuesta matemáticamente validadas. El muestreo no estadístico no puede ser descartados con tanta facilidad, pues su confiabilidad se encuentra en el propio ejercicio del investigador. En la presente investigación, utilizamos los siguientes tipos de muestreos no aleatorios:

- Muestreo no aleatorio por conveniencia
- Muestreo no aleatorio por avalancha o bola de nieve

Con este fin, se desarrolló un mapa de actores que permita identificar a personas claves en el campo y facilitar el rastro del ejercicio etnográfico.

Grupo de informantes	Técnicas de recojo	Instrumentos	Rol	Tipo de informantes	Información o recursos
Familiar de víctima	Entrevista semiestructurada, observación y conversaciones informales	Guía de entrevista y guía de observación	Dirigente de ANFASEP	Clave	Experiencia personal sobre la desaparición: conceptualizaciones sobre desaparición, muerte y cuerpo, experiencia como dirigente de la asociación: representación y lucha, búsqueda de verdad y justicia, necesidades a partir de la desaparición
			Miembro de ANFASEP	Clave	Experiencia personal sobre la desaparición: conceptualizaciones sobre desaparición, muerte y cuerpo, experiencia al interior de la asociación: representación y lucha, búsqueda de verdad y justicia, necesidades a partir de la desaparición
Miembro de la sociedad civil organizada	Entrevista semiestructurada y conversaciones informales	Guía de entrevista	Miembro de una ONG, asociación civil u oficina de apoyo en Ayacucho o Lima	Secundario	Acciones de apoyo a familiares y asociaciones, formas de incidencia por verdad y justicia, cambios en la agenda por los derechos humanos
Autoridades del Estado	Entrevista semiestructurada	Guía de entrevista	Autoridades de la Comisión Multisectorial de Alto Nivel (CMAN) en Ayacucho y Lima	Secundario	Reparaciones: mecanismos y efectividad , relación con los familiares y la sociedad civil organizada, percepciones sobre justicia en torno al crimen de desaparición forzada
			Autoridades de la Defensoría del Pueblo en Ayacucho y Lima	Secundario	Reparaciones: mecanismos y efectividad , relación con los familiares y la sociedad civil organizada, formas de incidencia por verdad y justicia

1.3.2. Reserva de los informantes: codificación y consentimiento informado

Aquí se presenta de manera desarrollada la codificación utilizada en notas, audios y transcripciones con el fin de mantener la reserva en las identidades de los informantes —salvo su expresa autorización—. A continuación, el sistema implementado:

Técnica de recojo	ES (Entrevista semiestructurada)	OB (Observación)	CI (Conversación informal)
--------------------------	----------------------------------------	---------------------	-------------------------------

Grupo de informante	FM (Familiar de víctima)	SC (Miembro de la sociedad civil)	AU (Autoridad del Estado)
----------------------------	-----------------------------	--------------------------------------	------------------------------

Tipo de informante	C (Clave)	S (Secundario)
---------------------------	--------------	-------------------

Fecha y hora exacta de la entrevista	FECHA Y HORA EXACTA DE LA ENTREVISTA
---------------------------------------------	--------------------------------------

Número del fragmento de la entrevista	NÚMERO DEL FRAGMENTO DE LA ENTREVISTA (Este número será dado de forma correlativa)
----------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------

Número distintivo	NÚMERO DISTINTIVO (Este número permitirá distinguir los informantes cuya codificación podría ser similar y será dado de forma correlativa)
--------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Entonces, veamos un ejemplo de codificación del primer fragmento de la entrevista a semiestructurada a una autoridad del Estado —informante secundario— tomada el 12 de marzo de 2017 desde las 12:35 horas siendo la primera autoridad en ser entrevistada:

ES-AU-S-12/3/17/12:35-01-01

Tanto la codificación de los informantes como de las grabaciones y de sus respectivos reportes internos son correlativas y correspondientes, basándose en la codificación de los informantes a la que se le añadió la técnica de recojo, la fecha y hora exacta y el número de entrevista en cada

caso. Así, las grabaciones y reportes tienen código similar y dentro de su codificación presentan los datos del informante correspondiente.

Asimismo, con el fin de garantizar la reserva de los informantes y dejar en claro los compromisos asumidos por el investigador, se diseñó e implementó —en la medida de lo posible (ya sea por el contexto o el propio uso de la técnica de recojo)— un formato de consentimiento informado.

<p style="text-align: center;">PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ ESCUELA DE POSGRADO MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA</p> <p style="text-align: center;">Muerte e incertidumbre en Ayacucho: un estudio sobre el duelo y sus respuestas entre familiares de personas desaparecidas durante el conflicto armado interno peruano</p> <p style="text-align: center;"><u>FORMATO DE CONSENTIMIENTO INFORMADO DE PARTICIPACIÓN</u></p> <p>Gracias por su interés en participar en esta entrevista. Mi nombre es Mario Céspedes Cáceres identificado con el DNI 46849844 y soy estudiante de la Maestría en Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Perú (código de estudiante 20084336), ubicada en la ciudad de Lima. Actualmente, me encuentro realizando una investigación tesis sobre familiares de personas desaparecidas. Este estudio es de carácter académico y no tendrá incidencia más allá de los documentos que elaboraré para la obtención de mi título profesional y otros textos académicos de difusión.</p> <p>En esta ocasión, estoy interesado en conversar con usted sobre:</p> <p>_____</p> <p>La entrevista incluye preguntas sobre:</p> <p>_____</p> <p>Esta información me permitirá conocer más sobre mi tema de investigación.</p> <p>La información que usted me brinde será de carácter confidencial y su identidad permanecerá anónima bajo toda circunstancia y su nombre no será publicado en ningún documento salvo su expresa voluntad.</p> <p>Su participación en esta entrevista es libre y voluntaria.</p> <p>Tiene derecho a no participar en la misma si no lo desea, así como a no contestar algunas preguntas o terminarla en cualquier momento.</p> <p>Si tiene preguntas en relación a este estudio, puede realizármelas en cualquier momento, asimismo, se puede comunicar conmigo al teléfono 996-666-253 o vía correo electrónico: mario.cepeda@pucp.edu.pe</p> <p>Muchas gracias.</p> <p>¿Accede a participar en este estudio?</p> <p>Firma del participante: _____ (Si, estoy de acuerdo)</p> <p>¿Autoriza a que su nombre acompañe sus declaraciones en el texto académico? (Si) / (No)</p> <p>Fecha: _____</p> <p>Lugar: _____</p> <p>Firma del entrevistador: _____</p>

1.4. Enfoque para la recolección de datos

1.4.1. Entrevista semiestructurada tipo checklist para dirigentes y miembros de ANFASEP

(informante clave) – Duración aproximada: 60 minutos

<p>Tema Familiares de personas desaparecidas, duelo, incertidumbre y respuestas en Ayacucho</p> <p>Subobjetivos</p> <ul style="list-style-type: none">- Analizar la manera como se aprehende la incertidumbre y el duelo en torno a la desaparición entre los familiares de personas desaparecidas pertenecientes a la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú y qué rol juega el cuerpo en el proceso- Establecer técnicas que se ponen en marcha entre los familiares de personas desaparecidas pertenecientes a la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú en el marco de su comprensión cultural sobre la incertidumbre y el duelo <p>Unidad de observación Dirigente de ANFASEP</p> <p>Información o recursos</p> <ul style="list-style-type: none">- Experiencia personal sobre la desaparición: conceptualizaciones sobre la desaparición- Experiencia personal sobre la desaparición: conceptualizaciones sobre la muerte- Experiencia personal sobre la desaparición: conceptualizaciones sobre el cuerpo- Experiencia personal sobre la desaparición: conceptualizaciones sobre el duelo- Concepciones sobre verdad, justicia y reparación, y necesidades conexas- Experiencia personal post-desaparición- Experiencia colectiva post-desaparición <p>Desarrollo</p> <p>a) Introducción – <i>DURACIÓN APROXIMADA: 5 MINUTOS</i></p> <ul style="list-style-type: none">o Presentación del investigador<ul style="list-style-type: none">• Buenos días, mi nombre es Mario Céspedes soy estudiante de la Maestría en Antropología de la Universidad Católica en Lima y he venido a realizar una investigación para mi tesis sobre familiares de personas desaparecidas. Me gustaría contar con su colaboración para poder conocer un poco más. Por eso quisiera poder conversar con usted, en calidad de dirigente de ANFASEP, sobre algunos temas que son de interés para mi trabajo y para esto le solicito alrededor de 70 minutos de su tiempo —las cuales no tienen que ser de corrido— para poder tratar los siguientes puntos: su experiencia personal sobre la desaparición; la búsqueda de verdad, justicia y reparación, y necesidades a partir de la desaparición. Además, me gustaría poder grabar y tomar apuntes sobre la conversación, pero no se preocupe pues todo lo que hablemos será absolutamente confidencial y solo será utilizado para la investigación, siendo yo la única persona con acceso al material. Para mayor detalle podrá consultar el Formato de Consentimiento Informado que le he alcanzado. ¿Tiene alguna duda? ¿Está usted de acuerdo?o Datos del entrevistado<ul style="list-style-type: none">• Nombre, edad, lugar de nacimiento, lugar de residencia, cargo y función en la asociación• Estado civil, número de hijos, educación de los hijos• Familiar desaparecido <p>b) Experiencia personal sobre la desaparición, muerte, cuerpo y duelo – <i>DURACIÓN APROXIMADA: 30 MINUTOS</i></p> <ul style="list-style-type: none">o Desaparición<ul style="list-style-type: none">• Detalles sobre la desaparición de su familiar• Impresiones sobre la experiencia durante ese momento• Impresiones sobre la experiencia tiempo después<ul style="list-style-type: none">- Búsqueda• Razones que explican la desaparicióno Muerte<ul style="list-style-type: none">• Muerte como posibilidad<ul style="list-style-type: none">- Cómo ocurre la muerte- Por qué ocurre la muerte• Muerte como posibilidad negada<ul style="list-style-type: none">- Por qué no ha muerto su familiar- Dónde está• Muerte y desaparición<ul style="list-style-type: none">- Similitudes y diferencias

- Afectación
- Memoria y olvido / discursos y silencios
- Cuerpo
 - Importancia
 - Necesidad de recuperarlo
 - Estado o situación del mismo
 - Paradero
- Duelo
 - Importancia
 - Necesidad de duelo
 - Funerales y memorialización
 - Ritualización
 - Otras formas de recuerdo
- c) Verdad, justicia y reparación – *DURACIÓN APROXIMADA: 15 MINUTOS*
 - Verdad
 - Importancia y necesidad de saber lo ocurrido
 - Detalles sobre el momento y razón de la desaparición
 - Paradero final del familiar
 - Implicados
 - Acciones tomadas para conocer la verdad
 - Anhelos y miedos en torno a la búsqueda
 - Justicia
 - Concepto de justicia
 - Importancia de conseguir justicia
 - Acciones tomadas para conseguir justicia
 - Anhelos y miedos en torno a la justicia
 - Reparación
 - Reparaciones económicas
 - Lugares de memoria
 - Compartir vivencias
 - Apoyo en salud y salud mental
 - Otros
- d) Experiencia personal y colectiva post-desaparición – *DURACIÓN APROXIMADA: 15 MINUTOS*
 - Razones para seguir con la búsqueda o no
 - Afectación a la familia
 - Aprendizajes
 - Razones para formar parte de la asociación
 - Motivaciones e historia personal
 - Objetivos
 - Diferencia entre estar asociado y no estarlo
 - Aprendizajes al interior de la organización
 - Dificultades de la organización
- e) Fin de la entrevista – *DURACIÓN APROXIMADA: 5 MINUTOS*
 - Despedida del investigador
 - Quisiera agradecerle por toda su ayuda, le aseguro que me ha brinda información muy útil para mi trabajo. Una vez más le recuerdo que todo lo que conversamos queda en absoluta confidencialidad.

1.4.2. *Entrevista semiestructurada tipo checklist para miembro de la sociedad civil organizada*
—miembro de una ONG, asociación civil u oficina de apoyo en Ayacucho y Lima
(informante secundario) – Duración aproximada: 45 minutos

<p>Tema Familiares de personas desaparecidas, duelo y respuestas</p> <p>Subobjetivos</p> <ul style="list-style-type: none">- Establecer la manera como se aprehende la incertidumbre y el duelo en torno a la desaparición y el rol que el cuerpo juega en el proceso- Analizar las técnicas que se ponen en marcha entre la población quecha de Ayacucho en el marco de su comprensión cultural sobre la incertidumbre y el duelo por la desaparición <p>Unidad de observación Miembro de la sociedad civil organizada</p> <p>Información o recursos</p> <ul style="list-style-type: none">- Acciones de apoyo a familiares y asociaciones- Formas de incidencia por verdad y justicia- Cambios en la agenda por los derechos humanos en Ayacucho <p>Desarrollo</p> <p>a) <i>Introducción (en esta sección se busca presentar al investigador y la razón de su trabajo, asimismo, introducir al entrevistado en el tema a través de la generación de confianza – DURACIÓN APROXIMADA: 10 MINUTOS)</i></p> <ul style="list-style-type: none">o Presentación del investigador<ul style="list-style-type: none">• Buenos días, mi nombre es Mario Céspedes soy estudiante de maestría de la Universidad Católica de Lima y he venido a realizar una investigación para mi tesis junto a familiares de personas desaparecidas. Me gustaría contar con su colaboración para poder conocer un poco más. Por eso quisiera poder conversar con usted, en calidad de miembro de la sociedad civil, sobre algunos temas que son de interés para mi trabajo y para esto le solicito alrededor de una hora de su tiempo —las cuales no tienen que ser de corrido— para poder tratar los siguientes puntos: acciones de apoyo a familiares de víctimas, formas de incidencia por verdad y justicia, y cambios en la agenda por los derechos humanos en Ayacucho. Además, me gustaría poder grabar y tomar apuntes sobre la conversación, pero no se preocupe pues todo lo que hablemos será absolutamente confidencial y solo será utilizado para la investigación, siendo yo la única persona con acceso al material. Para mayor detalle podrá consultar el Formato de Consentimiento Informado que le he alcanzado. ¿Tiene alguna duda? ¿Está usted de acuerdo?o Datos del entrevistado<ul style="list-style-type: none">• Nombre, edad, lugar de nacimiento, lugar de residencia• Organización y cargo que ocupa <p>b) <i>Acciones de apoyo a familiares y organizaciones (en esta sección se busca aproximarse al tema más general de la entrevista: las formas en las que las organizaciones de la sociedad civil se relacionan con las víctimas y sus organizaciones – DURACIÓN APROXIMADA: 10 MINUTOS)</i></p> <ul style="list-style-type: none">o Importancia del apoyo<ul style="list-style-type: none">• Razones• Desde cuándo• Capacidades que produce el apoyo• Ventajas y desventajaso Acciones de apoyo<ul style="list-style-type: none">• Material / Económico• Logístico• Institucional• Político <p>c) <i>Formas de incidencia por verdad y justicia (en esta sección se busca aproximarse al panorama más general sobre las formas en las que se realice la incidencia por verdad y justicia desde la sociedad civil organizada – DURACIÓN APROXIMADA: 10 MINUTOS)</i></p> <ul style="list-style-type: none">o Definiciones<ul style="list-style-type: none">• Verdad• Justiciao Importanciao Incidencia<ul style="list-style-type: none">• Social

- Política
- Ámbitos de incidencia
- Logros y dificultades
- d) Cambios en la agenda por los derechos humanos en Ayacucho (*en esta sección se busca aproximarse al panorama más general sobre cómo se maneja el tema de derechos humanos en Ayacucho – DURACIÓN APROXIMADA: 10 MINUTOS*)
 - Importancia
 - Agenda y debates
 - Cambios a lo largo del tiempo
 - Demandas
- e) Fin de la entrevista (*Con esta sección finaliza la entrevista y se agradece al entrevistado – DURACIÓN APROXIMADA: 5 MINUTOS*)
 - Despedida del investigador
 - Quisiera agradecerle por toda su ayuda, le aseguro que me ha brinda información muy útil para mi trabajo. Una vez más le recuerdo que todo lo que conversamos queda en absoluta confidencialidad y yo seré el único con acceso a la grabación y los apuntes. Buenas Tardes.



1.4.3. *Entrevista semiestructurada tipo checklist para operadores de justicia encargados de la judicialización de un caso de desaparición forzada en Ayacucho (informante secundario)*

– Duración aproximada: 45 minutos

<p>Tema Familiares de personas desaparecidas, duelo y respuestas</p> <p>Subobjetivos</p> <ul style="list-style-type: none"> - Establecer la manera como se aprehende la incertidumbre y el duelo en torno a la desaparición y el rol que el cuerpo juega en el proceso - Analizar las técnicas que se ponen en marcha entre la población quecha de Ayacucho en el marco de su comprensión cultural sobre la incertidumbre y el duelo por la desaparición <p>Unidad de observación Autoridad del Estado</p> <p>Información o recursos</p> <ul style="list-style-type: none"> - Situación de los procesos por búsqueda de verdad y justicia en Ayacucho - Relación con los familiares y la sociedad civil organizada - Percepciones sobre justicia en torno al crimen de desaparición forzada <p>Desarrollo</p> <p>a) Introducción (<i>en esta sección se busca presentar al investigador y la razón de su trabajo, asimismo, introducir al entrevistado en el tema a través de la generación de confianza – DURACIÓN APROXIMADA: 10 MINUTOS</i>)</p> <ul style="list-style-type: none"> o Presentación del investigador <ul style="list-style-type: none"> • Buenos días, mi nombre es Mario Cépeda soy estudiante de maestría de la Universidad Católica de Lima y he venido a realizar una investigación para mi tesis junto a familiares de personas desaparecidas. Me gustaría contar con su colaboración para poder conocer un poco más. Por eso quisiera poder conversar con usted, en calidad de autoridad del Estado, sobre algunos temas que son de interés para mi trabajo y para esto le solicito alrededor de una hora de su tiempo —las cuales no tienen que ser de corrido— para poder tratar los siguientes puntos: situación de los procesos judiciales, relación con los familiares y la sociedad civil y percepciones sobre la justicia. Además, me gustaría poder grabar y tomar apuntes sobre la conversación, pero no se preocupe pues todo lo que hablemos será absolutamente confidencial y solo será utilizado para la investigación, siendo yo la única persona con acceso al material. Para mayor detalle podrá consultar el Formato de Consentimiento Informado que le he alcanzado. ¿Tiene alguna duda? ¿Está usted de acuerdo? o Datos del entrevistado <ul style="list-style-type: none"> • Nombre, edad • Cargo que ocupa <p>b) Situación de los procesos por búsqueda de verdad y justicia en Ayacucho (<i>en esta sección se busca aproximarse al tema más general de la entrevista: las formas como se llevan los procesos judiciales por desaparición forzada en Ayacucho – DURACIÓN APROXIMADA: 10 MINUTOS</i>)</p> <ul style="list-style-type: none"> o Proceso <ul style="list-style-type: none"> • Como se judicializa • Número de casos judicializados • Avances y dificultades • Exhumaciones y restituciones <p>c) Relación con los familiares y la sociedad civil organizada (<i>en esta sección se busca aproximarse al panorama más general sobre las relaciones que se da entre el Sistema de Justicia y los familiares y las organizaciones – DURACIÓN APROXIMADA: 10 MINUTOS</i>)</p> <ul style="list-style-type: none"> o Familiares <ul style="list-style-type: none"> • Expectativas y demandas • Procesos de judicialización • Acciones tomadas o Organizaciones de la sociedad civil <ul style="list-style-type: none"> • Encuentros y desencuentros • Valoraciones sobre la justicia • Acciones más allá del Sistema de Justicia <p>d) Percepciones sobre justicia en torno al crimen de desaparición forzada (<i>en esta sección se busca aproximarse al panorama más general sobre las propias percepciones del funcionario sobre la desaparición – DURACIÓN APROXIMADA: 10 MINUTOS</i>)</p> <ul style="list-style-type: none"> o Desaparición forzada <ul style="list-style-type: none"> • Crimen

- Judicialización
 - Penas
 - Qué se debería hacer ante el problema
- e) Fin de la entrevista (*Con esta sección finaliza la entrevista y se agradece al entrevistado – DURACIÓN APROXIMADA: 5 MINUTOS*)
- o Despedida del investigador
 - Quisiera agradecerle por toda su ayuda, le aseguro que me ha brinda información muy útil para mi trabajo. Una vez más le recuerdo que todo lo que conversamos queda en absoluta confidencialidad y yo seré el único con acceso a la grabación y los apuntes. Buenas Tardes.



1.4.4. Entrevista semiestructurada tipo checklist para autoridades de la CMAN en Ayacucho y

Lima (informante secundario) – Duración aproximada: 45 minutos

<p>Tema Familiares de personas desaparecidas, duelo y respuestas</p> <p>Subobjetivos</p> <ul style="list-style-type: none">- Establecer la manera como se aprehende la incertidumbre y el duelo en torno a la desaparición y el rol que el cuerpo juega en el proceso- Analizar las técnicas que se ponen en marcha entre la población quecha de Ayacucho en el marco de su comprensión cultural sobre la incertidumbre y el duelo por la desaparición <p>Unidad de observación Autoridad del Estado</p> <p>Información o recursos</p> <ul style="list-style-type: none">- Reparaciones: mecanismos y efectividad- Relación con los familiares y la sociedad civil organizada- Percepciones sobre justicia en torno al crimen de desaparición forzada <p>Desarrollo</p> <p>a) Introducción (<i>en esta sección se busca presentar al investigador y la razón de su trabajo, asimismo, introducir al entrevistado en el tema a través de la generación de confianza – DURACIÓN APROXIMADA: 10 MINUTOS</i>)</p> <ul style="list-style-type: none">o Presentación del investigador<ul style="list-style-type: none">• Buenos días, mi nombre es Mario Céspedes soy estudiante de maestría de la Universidad Católica de Lima y he venido a realizar una investigación para mi tesis junto a familiares de personas desaparecidas. Me gustaría contar con su colaboración para poder conocer un poco más. Por eso quisiera poder conversar con usted, en calidad de autoridad del Estado, sobre algunos temas que son de interés para mi trabajo y para esto le solicito alrededor de una hora de su tiempo —las cuales no tienen que ser de corrido— para poder tratar los siguientes puntos: situación de los procesos judiciales, relación con los familiares y la sociedad civil y percepciones sobre la justicia. Además, me gustaría poder grabar y tomar apuntes sobre la conversación, pero no se preocupe pues todo lo que hablemos será absolutamente confidencial y solo será utilizado para la investigación, siendo yo la única persona con acceso al material. Para mayor detalle podrá consultar el Formato de Consentimiento Informado que le he alcanzado. ¿Tiene alguna duda? ¿Está usted de acuerdo?o Datos del entrevistado<ul style="list-style-type: none">• Nombre, edad• Cargo que ocupa <p>b) Reparaciones: mecanismos y efectividad (<i>en esta sección se busca aproximarse al tema más general de la entrevista: las formas y efectividad de las reparaciones – DURACIÓN APROXIMADA: 10 MINUTOS</i>)</p> <ul style="list-style-type: none">o Reparaciones<ul style="list-style-type: none">• Víctimas• Tipos• Justificación• Objetivoso Efectividad<ul style="list-style-type: none">• Restitución de ciudadanía• Logros y dificultades• Qué se debería hacer ante el problemao Percepciones de los familiares <p>c) Relación con los familiares y la sociedad civil organizada (<i>en esta sección se busca aproximarse al panorama más general sobre las relaciones que se da entre el Sistema de Justicia y los familiares y las organizaciones – DURACIÓN APROXIMADA: 10 MINUTOS</i>)</p> <ul style="list-style-type: none">o Familiares<ul style="list-style-type: none">• Expectativas y demandas• Procesos de judicialización• Acciones tomadaso Organizaciones de la sociedad civil<ul style="list-style-type: none">• Encuentros y desencuentros• Valoraciones sobre la justicia• Acciones más allá del Sistema de Justicia <p>d) Percepciones sobre justicia en torno al crimen de desaparición forzada (<i>en esta sección se busca aproximarse al panorama más general sobre las propias percepciones del funcionario sobre la desaparición – DURACIÓN APROXIMADA: 10 MINUTOS</i>)</p>

- Desaparición forzada
 - Crimen
 - Judicialización
 - Penas
 - Qué se debería hacer ante el problema
- e) Fin de la entrevista (*Con esta sección finaliza la entrevista y se agradece al entrevistado – DURACIÓN APROXIMADA: 5 MINUTOS*)
 - Despedida del investigador
 - Quisiera agradecerle por toda su ayuda, le aseguro que me ha brinda información muy útil para mi trabajo. Una vez más le recuerdo que todo lo que conversamos queda en absoluta confidencialidad y yo seré el único con acceso a la grabación y los apuntes. Buenas Tardes.



1.4.5. *Entrevista semiestructurada tipo checklist para autoridades de la Defensoría del Pueblo en Ayacucho y Lima (informante secundario) – Duración aproximada: 30 minutos*

<p>Tema Familiares de personas desaparecidas, duelo y respuestas</p> <p>Subobjetivos</p> <ul style="list-style-type: none">- Establecer la manera como se aprehende la incertidumbre y el duelo en torno a la desaparición y el rol que el cuerpo juega en el proceso- Analizar las técnicas que se ponen en marcha entre la población quecha de Ayacucho en el marco de su comprensión cultural sobre la incertidumbre y el duelo por la desaparición <p>Unidad de observación Autoridad del Estado</p> <p>Información o recursos</p> <ul style="list-style-type: none">- Formas de incidencia por verdad y justicia <p>Desarrollo</p> <p>a) Introducción (<i>en esta sección se busca presentar al investigador y la razón de su trabajo, asimismo, introducir al entrevistado en el tema a través de la generación de confianza – DURACIÓN APROXIMADA: 10 MINUTOS</i>)</p> <ul style="list-style-type: none">o Presentación del investigador<ul style="list-style-type: none">• Buenos días, mi nombre es Mario Céspedes soy estudiante de maestría de la Universidad Católica de Lima y he venido a realizar una investigación para mi tesis junto a familiares de personas desaparecidas. Me gustaría contar con su colaboración para poder conocer un poco más. Por eso quisiera poder conversar con usted, en calidad de autoridad del Estado, sobre algunos temas que son de interés para mi trabajo y para esto le solicito alrededor de una hora de su tiempo —las cuales no tienen que ser de corrido— para poder tratar las formas de incidencia por verdad y justicia. Además, me gustaría poder grabar y tomar apuntes sobre la conversación, pero no se preocupe pues todo lo que hablemos será absolutamente confidencial y solo será utilizado para la investigación, siendo yo la única persona con acceso al material. Para mayor detalle podrá consultar el Formato de Consentimiento Informado que le he alcanzado. ¿Tiene alguna duda? ¿Está usted de acuerdo?o Datos del entrevistado<ul style="list-style-type: none">• Nombre, edad, lugar de nacimiento, lugar de residencia• Cargo que ocupa <p>a) Formas de incidencia por verdad y justicia (<i>en esta sección se busca aproximarse al panorama más general sobre las formas en las que se realice la incidencia por verdad y justicia desde la sociedad civil organizada – DURACIÓN APROXIMADA: 10 MINUTOS</i>)</p> <ul style="list-style-type: none">o Definiciones<ul style="list-style-type: none">• Verdad• Justiciao Importanciao Incidencia<ul style="list-style-type: none">• Social• Política• Ley de búsqueda de personas desaparecidas y espacios de memoria• Ámbitos de incidencia• Logros y dificultades <p>b) Fin de la entrevista (<i>Con esta sección finaliza la entrevista y se agradece al entrevistado – DURACIÓN APROXIMADA: 5 MINUTOS</i>)</p> <ul style="list-style-type: none">o Despedida del investigador<ul style="list-style-type: none">• Quisiera agradecerle por toda su ayuda, le aseguro que me ha brindado información muy útil para mi trabajo. Una vez más le recuerdo que todo lo que conversamos queda en absoluta confidencialidad y yo seré el único con acceso a la grabación y los apuntes. Buenas Tardes.

1.4.6. Guía de observación multipropósito (referencial)

Tema Familiares de personas desaparecidas, duelo y respuestas								
Sub-objetivos <hr/> <hr/>								
Información o recursos (temas) <hr/> <hr/>								
Unidad de observación <hr/> <hr/>								
Componentes de observación								
<table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <thead> <tr> <th style="text-align: center; padding: 2px;">Campo</th> <th style="text-align: center; padding: 2px;">Informantes</th> <th style="text-align: center; padding: 2px;">Elementos de observación</th> </tr> </thead> <tbody> <tr> <td style="padding: 5px; vertical-align: top;"> El campo de observación se construye a partir de tres componentes: ○ Escenario <i>(espacio físico, hora y fecha)</i> <hr/> ○ Actores <i>(dentro de estos se encuentran una serie de facciones con distintas posiciones)</i> <hr/> ○ Interacciones <i>(resultan el componente más importante a observar pues son estas dónde se revelan las dinámicas sociales)</i> <hr/> </td> <td style="width: 33%;"></td> <td style="width: 33%;"></td> </tr> </tbody> </table>	Campo	Informantes	Elementos de observación	El campo de observación se construye a partir de tres componentes: ○ Escenario <i>(espacio físico, hora y fecha)</i> <hr/> ○ Actores <i>(dentro de estos se encuentran una serie de facciones con distintas posiciones)</i> <hr/> ○ Interacciones <i>(resultan el componente más importante a observar pues son estas dónde se revelan las dinámicas sociales)</i> <hr/>				
Campo	Informantes	Elementos de observación						
El campo de observación se construye a partir de tres componentes: ○ Escenario <i>(espacio físico, hora y fecha)</i> <hr/> ○ Actores <i>(dentro de estos se encuentran una serie de facciones con distintas posiciones)</i> <hr/> ○ Interacciones <i>(resultan el componente más importante a observar pues son estas dónde se revelan las dinámicas sociales)</i> <hr/>								
Otras anotaciones <hr/> <hr/>								