

Antropología como acción humanitaria en el Perú: muerte violenta y paisajes de muerte fuera de lugar

Roberto Parra¹

Digna Vigo Corea²

Martha Palma Málaga³

Lucio Condori⁴

Daniel Castellanos⁵

Erika Martel Trujillo⁶

Introducción

La antropología ha estudiado tradicionalmente el origen y los procesos de la violencia en todo el mundo (*e. g.* Domínguez, 2015-2018; Riches, 1986; Schmidt & Schroder, 2001; Whitehead, 2004, 2007). La muerte violenta⁷ es una de las manifestaciones de estos procesos y, por lo general, impacta en la cosmovisión de las poblaciones afectadas

1 Equipo Forense Especializado, Oficina Conjunta de Derechos Humanos de las Naciones Unidas (UNJHRO) y la Misión de Estabilización de las Naciones Unidas en la República Democrática del Congo.

2 Unidad Médico Legal II Ancash, Instituto de Medicina Legal y Ciencias Forenses, Ministerio Público del Perú.

3 Dirección General de Búsqueda de Personas Desaparecidas, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos del Perú.

4 Equipo Forense Especializado, Instituto de Medicina Legal y Ciencias Forenses, Ministerio Público del Perú.

5 Universidad del Magdalena, Colombia.

6 Dirección General de Búsqueda de Personas Desaparecidas, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos del Perú.

7 Nos referimos aquí a la muerte violenta en relación al concepto de violencia masiva, como lo destacan Anstett y Dreyfus (2015).

mediante la fuerte carga simbólica que los cuerpos violentados representan (e. g. Anstett & Dreyfus, 2014, 2018; Losonczy & Robin-Azevedo, 2021a, 2021b; Sémelin, 2007; Verdery, 1999). Del mismo modo, se cargan de significados los lugares donde finalmente se disponen los cuerpos (Anstett, 2018) que en muchos casos se convierten en “paisajes de muerte”⁸ negativos.

Figura 1

Investigación forense preliminar en la provincia de Chumbivilcas, Cuzco



Nota. El antropólogo explica a la población local los procedimientos de intervención forense y recolecta información contextual del hecho, sitios de entierro y datos de las personas desaparecidas. Fotografía de José Carlos Guevara Carrasco.

La antropología aplicada vinculada a la investigación de contextos forenses, muerte violenta, derechos humanos y acción humanitaria, ha contribuido a la documentación directa de cientos de miles de episodios sangrientos en el mundo (Anstett, 2018). Por ejemplo,

8 En la versión original en inglés: *deathscapes*. Este concepto de basa en las relaciones entre el espacio/lugar y la muerte, que están empapadas de significados y asociaciones especiales (Maddrell & Sidaway, 2010; Olds *et al.*, 2005).

durante las dos últimas décadas del siglo XX, Perú —especialmente la región de la Sierra— fue escenario de una serie de vulneraciones a los derechos humanos producto de la violencia armada que generó graves secuelas físicas, socioculturales y psicológicas para muchas comunidades. Por un lado, se produjo la muerte violenta de decenas de miles de personas y miles de sitios donde sus cuerpos fueron dispuestos —generalmente de manera clandestina— continúan sin ser intervenidos. Por su parte, los perpetradores han tratado los cuerpos desde una perspectiva de propiedad, como aquellos que visibilizaron sus atrocidades y el poder ejercido durante el proceso de matar; otros, ocultando, disponiendo y destruyendo cuerpos (véase Anstett, 2018), incluso usando una combinación compleja de tales mecanismos. La Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) definió estos lugares como sitios de entierro,⁹ los que constituyen el paradero final de miles de personas desaparecidas; no obstante, también se han reportado casos de personas encontradas con vida, aunque en un mínimo porcentaje. Por otro lado, miles de personas que fueron dadas por desaparecidas, a la fecha, continúan en la misma condición. Según la CVR (2003), alrededor de 70 000 peruanos habrían fallecido y desaparecido durante veinte años de conflicto armado interno (1980-2000).¹⁰ Hoy sabemos que la cifra de personas desaparecidas se encuentra en 21 918, hasta septiembre de 2021, según información oficial (Ministerio de Justicia,

9 Se basa sobre postulados que implican enviar al olvido, borrar o enterrar las memorias de las personas fallecidas (Jelin, 2002, 2017; Ricoeur, 1999, 2000). Los “sitios de entierro” han sido clasificados de acuerdo a su forma de depósito como nichos, tumbas, botaderos de cadáveres, fosa (individual o colectiva), etc. *The Missing* (CICR, 2003) denomina a esta clase de sitios como “lugares que contienen restos humanos”. No obstante, si usamos esta perspectiva para el caso peruano, lugares como los “botaderos de cadáveres” o los ríos donde los cuerpos fueron lanzados, deberían ser excluidos debido a que esos lugares ya no contendrían restos humanos. Para estandarizar el significado, sugerimos continuar con el concepto “sitios de entierro” que se ajusta a nuestra realidad en particular.

10 Recientemente, un nuevo análisis de datos ha sido consistente con los cálculos proporcionados originalmente por la CVR (Manrique-Vllier *et al.*, 2019).

2021).¹¹ Adicionalmente, se conoce que existe un total de 4943 sitios de entierro, de los cuales 1051 se encuentran en condición de referidos (indicados por testigos, sin verificación *in situ*) y 3892 como presuntos (verificación *in situ*).¹² De este universo, se han identificado 36 “botaderos de cadáveres”, lugares donde fueron colocados o se arrojaron cadáveres a la intemperie y/o sin enterrar.

Si bien diversos esfuerzos se han desarrollado para abordar este difícil y sensible problema (inversión del Estado en la formación de más profesionales y recursos logísticos, así como la adecuada articulación de las instituciones públicas que aborden estos temas), estos están enfocados principalmente en la restitución de los cuerpos a sus seres queridos mediante ceremonias póstumas desde una perspectiva humanitaria;¹³ contrariamente, ello se va agudizando debido al paso del tiempo y la desintegración de los cuerpos provocado por el complejo y diverso ámbito peruano (Parra *et al.*, 2020). Los problemas humanitarios también implican la imposibilidad de encontrar los cuerpos, identificarlos y restituirlos a sus familiares, además de dilemas de percepción como cuando hay sitios de entierro clandestinos culturalmente desatendidos que coexisten con los vivos, así como la percepción de la “mala muerte” en contraposición de la “buena muerte” y el significado simbólico que tienen, en el orden social de las comunidades andinas, como un medio simbólico altamente asociado a la violencia y al daño moral: “Un acto de transgresión grave que conduce a un conflicto interno grave porque la experiencia está en desacuerdo con las creencias éticas y morales fundamentales” (Maguen & Litz, 2012, p. 1).

11 Sin embargo, Robin-Azevedo (2021a, 2021b) elabora una crítica interesante de la forma en que se conceptualiza a las personas desaparecidas. Parra *et al.* (2020b) también han destacado los tipos de desaparecidos que se han incluido en esta lista.

12 Se han recuperado cuerpos de algunos de estos sitios, sin embargo, la información no se encuentra actualizada ya que se quiere recopilar datos de los lugares intervenidos como parte de las diversas investigaciones forenses que se han desarrollado en el Perú.

13 Según Robin-Azevedo (2021b), desde esta perspectiva, los cuerpos recuperados asumen una postura de “elemento-duelo” más que de “elemento-prueba” de tipo judicial.

Adicionalmente, en aquellos contextos donde los cuerpos se no se preservan —intencionalmente o no— y no pueden ser recuperados por diversos factores —entre ellos el fuego, los animales, las condiciones de entierro o el lugar donde fueron arrojados—, los paisajes de muerte donde ellos fueron depositados son susceptibles de acumular cargas simbólicas que han venido afectando los espacios y estructuras sociales a través de la percepción de “polución/contaminación”.

A partir de estos conocimientos, ¿cómo la antropología puede mitigar el problema?, ¿qué pasa cuando no existe posibilidad alguna de ubicar físicamente el cuerpo?, ¿qué pasa cuando los cuerpos siguen depositados en el mismo lugar donde fueron condenados a borrar su memoria?, ¿qué está sucediendo con aquellos paisajes de muerte violenta que persisten en el entorno cultural y que aún no son atendidos? Estas son algunas cuestiones que abordaremos en este documento desde una nueva perspectiva que argumenta la importancia de liberar espacios cargados de muerte —negativa— irresuelta culturalmente, como una forma de visibilizar la realidad peruana y la muerte violenta que tuvo lugar en el marco del conflicto armado interno.

Para abordar estos temas, mostraremos dos casos peruanos donde la muerte violenta ha tenido una especial connotación social y cultural, principalmente vinculadas al significado de mala muerte, buena muerte y polución/contaminación de los paisajes de muerte, los cuales fueron descontaminados a través de la aplicación de la antropología forense. Estos representan innumerables casos desarrollados en el Perú, que han sido trabajados directamente en los últimos veinte años por los autores de este documento. Finalmente, para el escenario particular peruano, argumentamos la necesidad de abordar un nuevo enfoque/estrategia para atender los paisajes de muerte y la dignificación póstuma de las personas fallecidas, mediante el rescate de sus “memorias enterradas” para convertirlas en “nudos convocantes”.¹⁴

14 En la versión original: *memory knots*. Usamos el concepto de “nudos de memoria” como lo explica Stern (2000, 2004, 2006).

Mala muerte

Desmaterializar el cuerpo y la memoria

Las masacres provocan sentimientos de repulsión y horror que dañan la moral como seres humanos (véase Sémelin, 2004), pese a ello, estas prácticas se han manifestado en todo el mundo y a los largo de la historia de la humanidad (Mikaberidze, 2013). Las masacres pueden alcanzar impresionantes variedades en su ejecución mediante actos de extrema violencia, la mayoría con gran crueldad. Algunos perpetradores separan los hombres de las mujeres (y sus hijos) antes de ejecutarlos; otros han desarrollado rituales extraños con los cuerpos de los muertos; también los han mutilado y reducido en pocos trozos de carne y hueso, y han sometido esos trozos a sustancias químicas corrosivas; algunos han retirado el corazón cuando la persona aún vivía; también han bebido la sangre caliente después de haber decapitado a sus víctimas.¹⁵ Al respecto, Whitehead (2004) ha destacado que la violencia es siempre una cuestión de intensidad, grado y nociones culturales que impulsan el desarrollo de acciones de la vehemencia a la violencia:

El significado de una muerte violenta no puede entenderse únicamente en referencia a los orígenes biológicos, las funciones sociológicas o las necesidades materiales y ecológicas, sino que también debe ser valorado como una expresión cultural del tipo más fundamental y complejo. Tal expresión cultural en sí misma, si ha de ser entendida, debe necesariamente contemplar la interpretación de signos y símbolos. (p. 68)

Parte de la manipulación de signos y símbolos a los que se refiere Neil Whitehead, es la capacidad de producción de cuerpos y partes de cuerpos como resultado de una creciente variedad de formas sofisticadas de masacar y destruir vidas (Anderson & Martin, 2018; Anstett, 2018; Dreyfus & Anstett, 2017; Parra *et al.*, 2020a; Sofsky, 2006;

15 Los autores han observado directamente la evidencia de los ejemplos citados en este escrito.

Uribe, 1990), y mostrar poder utilizando el cuerpo como mecanismo conductor de información; así como la destrucción de la esencia misma de la condición humana (Kristeva, 1982; Sémelin, 2007; Sofsky, 2006).

En Huamanga, Ayacucho, en el lugar conocido como La Hoyada, un equipo de antropólogos logró descubrir entierros clandestinos de, al menos, 109 cuerpos (figura 2). Un pastor de ovejas local fue entrevistado por el equipo forense, quien señaló el lugar donde la carga de mala muerte era más intensa; en base a este testimonio, los especialistas forenses lograron encontrar el sector donde fueron depositados los cadáveres. Estos sitios contenían restos de mujeres y hombres jóvenes, mujeres embarazadas, niños y en su mayoría, varones adolescentes y adultos jóvenes. En general, el tratamiento de los cuerpos no muestra un patrón de disposición cuidadoso, sino más bien un hecho forzado. Fosas que contenían cuerpos apilados atados de pies y manos, cubiertos con capas de cal y piedras. Varias fosas habían sido alteradas por los mismos perpetradores con la intención de trasladar los cuerpos y someterlos a mecanismos más eficientes de destrucción mediante cámaras de combustión especialmente diseñadas para la cremación masiva de cadáveres.

Los informes que se conocen, sostienen que cientos de personas ingresaron a este lugar de detención, sin embargo, de la mayoría no se tiene certeza de su paradero. Todo indicaría que fueron asesinadas y finalmente sus cuerpos enterrados y/o cremados, como ha sido probado por las investigaciones antropológicas. Existe evidencia que los cuerpos fueron retirados de las fosas aún en estado de descomposición orgánica, cuando los arqueólogos realizaron las excavaciones había pies y manos aún articuladas que permanecían en las fosas. Eso indica que cuando los cuerpos fueron retirados, estas estructuras anatómicas aún habrían conservado algunos ligamentos y/o músculos. La planificación para borrar la memoria de esas vidas tuvo diversas fases: primero “matarlos”, luego “rematarlos” mediante el desentierro de los cuerpos, posteriormente, “contramatarlos” mediante la cremación

colectiva y el desecho de los fragmentos y cenizas.¹⁶ No obstante, varios de los cuerpos jamás lograron ser desenterrados y fueron recuperados por los arqueólogos de manera íntegra, siendo una valiosa fuente de información para reconstruir lo que sucedió en ese lugar.

Figura 2

Cateos exploratorios y excavaciones de entierros clandestinos



Nota. Estos entierros hoy son conocidos como los Santuarios de La Hoyada. Fotografía de José Carlos Guevara Carrasco.

Las narraciones que hablan de lo sucedido en La Hoyada refieren que todas las noches se cremaban cuerpos:

En una buena noche, comenzando a las diez, a las doce ya había en la puerta del horno dos o tres cadáveres, y con ellos se iniciaba la ignición. El chorro de fuego devoraba un grupo de tres muertos en treinta minutos, convirtiendo rápidamente los cuerpos en figuras que

16 Usamos los conceptos matar, rematar y contramatar explicados por Uribe (1990).

se iban encogiendo y adoptando una posición fetal, hasta volverse masas negras que se consumían entre crepitaciones de la grasa quemada. Si todo iba bien, cada hora debía alimentarse con una porción de cadáveres, con el fin de que, hacia las cinco, solo quedaran huesos y vísceras achicharradas que aún no eran ceniza. (Uceda, 2004, p. 145)

El análisis de la evidencia física confirmó los testimonios que señalaban que después del proceso de cremación, se retiraban diariamente los restos carbonizados y calcinados para su desecho. Como no podían ser eliminados completamente, los restos fueron arrojados a un barranco aledaño. Los arqueólogos hallaron objetos de todo tipo como: vidrio deformado, metales, vestigios de jebe, prótesis dentales y fragmentos de restos óseos humanos, todos estos fusionados por la acción del calor. Los análisis de estos fragmentos comprobaron que no menos de 45 cadáveres fueron sometidos a la destrucción en base al fuego directo.¹⁷ No obstante, cientos de cuerpos fueron desintegrados por acción del impacto térmico, el cual alcanzó temperaturas que bordearon los 1700 °C, como ha sido demostrado por la antropología para este tipo de casos (Schmidt & Symes, 2015).

Un contexto mortuario que ilustra la atrocidad de las acciones en ese lugar de detención y ejecución, corresponde al enterramiento de una mujer embarazada, un niño que no superaba los tres años y un hombre joven, todos ellos amarrados de pies y manos (figura 3). Los estudios antropológicos con datos bioquímicos de sus huesos ofrecieron información de que el hombre joven habría pasado los últimos años de su vida fuera de la ciudad de Huamanga, mientras que la mujer y el niño sí habrían estado viviendo en Huamanga y sus alrededores. Se concluyó, además, que todos murieron con más de un disparo en la cabeza. Hasta el día de hoy, este grupo de individuos no ha sido identificado a pesar de los diversos esfuerzos.

17 Únicamente el material óseo tenía un peso cercano a los 200 kg, donde se hallaron estructuras esqueléticas únicas, como la apófisis adenoides, la cual es un indicativo que hubo una persona.

Figura 3*Entierro masivo*

Nota. Una mujer embarazada, un niño de tres años o menos y un hombre joven, todos atados de pies y manos. Fotografía de José Carlos Guevara Carrasco.

Aquellas personas que tenían la responsabilidad de decidir la muerte de alguien, aquellos que ejecutaban o disparaban sobre la cabeza de sus víctimas y aquellos que enterraban los cuerpos, siempre dejarán rastros de sus acciones, los cuales pueden ser interpretados. Las formas cómo los cuerpos son tratados y los mecanismos sofisticados para eliminarlos, son tan solo una muestra importante de las intenciones de los perpetradores y los recursos disponibles para desarrollarlos. Por más de 25 años, el sitio de La Hoya formó parte de la consciencia colectiva de Ayacucho como un “paisaje de muerte”, donde la mala muerte rondaba y contaminaba el paisaje.

Comunidades contaminadas con la mala muerte

La carga de la violencia simbólica alrededor del entorno geográfico, social y cultural sigue vigente cuando no se le da tratamiento

debido, es decir, estos sitios de entierro tienen su propia vida social,¹⁸ y su presencia prolongada en el tiempo contamina el paisaje y altera el orden social de los vivos.

Un caso particular, en la Sierra Centro-Sur del Perú, ilustra esta contaminación en torno a la muerte. Según testimonios recogidos por antropólogos sociales del Equipo Forense Especializado (EFE) del Instituto de Medicina Legal del Ministerio Público, el día 4 de mayo de 1985, un ganadero del distrito de Chicmo, Andahuaylas (región Apurímac), sufrió el robo de cinco caballos de su propiedad.¹⁹ Con la intención de recuperarlos, pidió el apoyo de tres de sus familiares quienes partieron a la búsqueda, no obstante, un grupo de comuneros de otro distrito detuvieron a las cuatro personas confundiendo a los terroristas o abigeos. Después de este suceso no se tuvo más noticias del paradero de estas personas.

Quince años más tarde, una persona de la comunidad de Antasco manifestó a los familiares de los desaparecidos que ella tenía conocimiento de un lugar donde los comuneros tenían especial cuidado debido a que era un paisaje de muerte contaminado y donde rondaba la mala muerte, lo que fue comunicado a las autoridades. Se supo entonces que después de la captura de las cuatro personas, todos fueron torturados, ejecutados y enterrados al costado izquierdo de la escuela de la comunidad.

Inicialmente, las excavaciones exploratorias en diferentes lugares de aquella zona fueron infructuosas y desalentadoras. Se sumaba el escaso interés por parte de la población de participar en el proceso de búsqueda y ubicación del sitio de entierro. No obstante, los arqueólogos continuaron explorando hasta que finalmente encontraron el punto exacto después de varios intentos.

18 Entendemos la vida social de los muertos como “la capacidad de actuar mediada socioculturalmente” (Ahern, 2001, p. 110) en conectividad e interacción simbólica con la vida social de los vivos (Blumer, 1962).

19 En estos lugares, el robo de ganado (abigeato) constituye una práctica delictiva usual.

Figura 4

Entierro masivo de cuatro personas en estado de esqueletización



Nota. Fotografía de José Carlos Guevara Carrasco.

El resultado final fue el descubrimiento de cuatro cuerpos totalmente esqueletizados (figura 4) y con sus objetos personales. Los cadáveres tenían serias lesiones en el cabeza y en el tórax, lo que demostró que fueron agredidos constantemente hasta que la muerte

llegó, confirmando los testimonios inicialmente recogidos. Como se esperaba, todos fueron identificados y posteriormente restituidos a sus familiares, quienes brindaron a los difuntos un tratamiento funerario similar a una situación de muerte reciente. Mientras tanto, los pobladores jóvenes de aquella zona referían que ese espacio había sido liberado y ahora podían jugar fútbol allí. Aquel lugar “contaminado” pasó de un estadio negativo a un lugar donde no rondaría más la mala muerte. Casos de esta naturaleza han sido experimentados en diversos escenarios en el Perú, lugares donde ocurrieron hechos de muertes violentas y donde las comunidades practicaron la reconfiguración de las disposiciones rituales y simbólicas para su transformación (Robin-Azevedo, 2015, 2021; Rojas-Pérez, 2017).

Buena muerte

Devolviendo la dignidad

La antropología ha tenido un clásico protagonismo en los estudios de la muerte y su contribución ha sido esencial para entender las diversas formas cómo los humanos actuamos frente a la muerte (*e. g.* Bloch & Parry, 1982; Hertz, 1960; Laqueur, 2002, 2015; Metcalf & Huntington, 1991; Robben, 2018a, 2018b). Por un lado, la antropología de la muerte se ha centrado en dilucidar cómo los muertos continúan viviendo en el imaginario colectivo a través de una amplia variedad de ritos mortuorios y funerarios. Estos rituales refuerzan el significado de la muerte como una forma alternativa de vida, prolongando sus vínculos y convirtiendo esa muerte en una buena muerte. Por otro lado, la representación del cuerpo conlleva una carga simbólica con significados, como la “materia bruta de la muerte misma” —expresión acuñada por Engelke (2019)— y configura un amplio abanico de tradiciones y costumbres para una adecuada conmemoración. Las contribuciones de Robert Hertz (1960) han constituido el punto de partida para abordar ambos temas y han impulsado fuertemente el avance del conocimiento en el campo de la antropología de la muerte. No obstante, en tiempos violentos, la posibilidad de desarrollar

prácticas culturales conmemorativas es bastante complejo, las condiciones amenazantes impiden recrear sus costumbres y tradiciones; sin embargo, cuando el periodo de violencia termina, los parientes de las personas fallecidas siempre buscan encontrar esa posibilidad mediante la búsqueda y recuperación de los cadáveres.

Los que buscan y no encuentran noticias, viven en una constante y prologada incertidumbre por conocer el paradero final del ser querido; esta situación bloquea no solamente el proceso normal de reacciones frente a la muerte, sino también la concepción cultural y la práctica de las costumbres; inclusive son entendidas como un atentado contra el orden social y la moral. No se trata únicamente de recuperar cuerpos por razones legales y humanitarias, se trata también de reconstruir el orden social de los paisajes culturalmente contaminados con la mala muerte (Kwon, 2006, 2008; Mugle, 2001).

Debido al periodo de conflicto armado interno en los Andes peruanos, fue muy difícil recrear la vida ritual de los muertos “que da sentido tanto a los años difíciles cuanto a la vida actual” (Theidon, 2004, p. 151). La mayoría de las personas que murieron y desaparecieron se perdieron en la bruma de la historia social y de la cultura de las memorias, pero aún quedan los paisajes de muerte donde tuvieron su destino final. Riquelme (1990) señala que la situación de desaparición tiene la particularidad de producir una sensación de ausencia sin solución que hace que los familiares experimenten constantemente sentimientos contradictorios, ya que no es posible la adaptación saludable a la pérdida que se da en un duelo normal. Este queda inconcluso por no haber un cadáver que permita resolver el proceso. La desaparición adquiere así una cualidad absurda, en la que la ausencia del ser querido se convierte en crónica por no poder “matar al muerto”. Por su parte, Pauline Boss (2017) ha etiquetado esta situación como duelo ambiguo que implica también la desaparición del cadáver y su condición de “liminalidad”.

En el Perú, actualmente, existe amplia experiencia respecto a la restitución de cuerpos a sus familiares, sin embargo, la mayoría de

casos atendidos hasta la fecha han sido sitios de entierro que los propios familiares conocían, porque ellos mismos, testigos y/o sobrevivientes del hecho enterraron los cuerpos, por tanto, estos no eran sitios de entierro clandestinos. Los sitios clandestinos suelen contener cuerpos de personas de cuales no se tiene información de su identidad. Aunque este problema ha sido ampliamente conocido y, a su vez, incomprendido por las autoridades, implica que el proceso humanitario continúe resolviendo cuestiones administrativas para formalizar la muerte y no estrictamente la búsqueda de las personas desaparecidas. Importantes críticas a estos procesos de búsqueda se han vuelto a destacar recientemente (Robin-Azevedo, 2021b; Rojas-Pérez, 2017).

El caso de Antasco (Huancavelica) es un ejemplo donde los familiares saben que sus parientes están muertos, pero no conocen el paradero ni lo ocurrido con los cuerpos. Una vez llevada a cabo la intervención forense, tras decenas de años de lo sucedido, los familiares mencionaron que era una situación “como si hubiese sucedido ayer” (figura 5), la práctica del tratamiento a los muertos y su rememoración fue impactante.

Los familiares prepararon un cajón de madera donde colocaron los restos (figura 5), no era el ataúd tradicional, pero sí una réplica pequeña con símbolos católicos. Como parte de la ceremonia, sacrificaron un cerdo y una oveja, ambos para la comida que ofrecieron a todos los participantes del funeral, incluyendo al equipo forense como muestra de agradecimiento por la labor. En medio de la ceremonia, nos refirieron que ahora sí podían llorar, pero esta vez con alegría. El propósito de la ceremonia ritual era venerar y dar la bienvenida a los difuntos a su comunidad. Ahora, ellos tienen la oportunidad de llevar ofrendas a sus parientes y de esa manera su condición de liminalidad fue superada en ese ritual de transición de la mala muerte a una muerte que ahora es buena para pensar y recordar.

Figura 5*Tratamiento funerario*

Nota. La imagen muestra el tratamiento funerario de prácticas culturalmente realizadas ante una muerte reciente: capilla, osarios, flores, velas y ropa de color asociada al luto. Fotografía de José Carlos Guevara Carrasco.

Un interesante trabajo sobre las formas simbólicas de entender la situación de estas muertes desatendidas, ha sido presentado por Cecconi (2021), para un caso peruano, donde la memoria onírica ha jugado un papel relevante para los familiares de los fallecidos. Como todo proceso de transición, después de abrir sitios de entierro que contienen numerosas malas muertes, las poblaciones locales o seres queridos podrían experimentar diversas sensaciones, como imágenes intrusivas durante los sueños o energías negativas que vienen de tales sitios. Este proceso refleja las nuevas sensaciones que están siendo experimentados emocionalmente como resultado de un complejo proceso de adaptación a un nuevo paisaje social, de esta forma, la muerte violenta gradualmente se convierte gradualmente en una muerte simbólicamente curada y liberada.

Según Robin-Azevedo (2021b), sus observaciones del caso Soras-Ayacucho destacan una situación incómoda para los seres queridos

durante el proceso de restitución, pues se habían mostrado los restos esqueléticos y las pertenencias presentes a los familiares, como parte de verificación y constatación del acto de entrega; de acuerdo con el autor, dicha situación impactó negativamente en la percepción de los seres queridos. Estos procedimientos fueron tomados de las prácticas normalmente realizadas en las morgues, donde se hace entrega —por lo general— de cadáveres de muerte reciente, lo que implica el llenado de certificados, la visualización de los cuerpos y una serie de trámites burocráticos que no necesariamente se alinean con determinadas situaciones, como las que viven los familiares de personas desaparecidas décadas atrás.

Estas percepciones reflejaron la imposición al momento de realizar las ceremonias de entrega de restos humanos no solo ante los seres queridos, sino también ante varios defensores de los derechos humanos. Sin embargo, diversas lecciones aprendidas antes de 2016 han permitido que el proceso se haya fortalecido,²⁰ adquiriendo un nivel humanitario donde el principal objetivo son los intereses de los familiares. De este modo, contribuyeron a fortalecer un mejor acompañamiento a los dolientes durante los días que dura el velorio hasta la disposición final de los cuerpos. Básicamente, los intereses de los seres queridos incluyen —pero no se limitan— a necesidades culturales y religiosas específicas, incluso necesidades legales como la garantía de qué se está entregando ellos. Hoy en día se pregunta a los seres queridos si quieren ser parte del proceso de disposición de los restos en el ataúd, así como el traslado al lugar previamente coordinado. En la mayoría de casos, los seres queridos del difunto solicitan que la totalidad del grupo familiar esté presente en la ceremonia y tienen la oportunidad de tomar fotografías y registrar el proceso.

20 El 22 de junio de 2016, el presidente del Perú promulgó la ley nro. 30470 sobre la búsqueda de personas desaparecidas durante el período de violencia 1980-2000. Su objetivo es priorizar el enfoque humanitario para la búsqueda de personas desaparecidas durante el conflicto armado interno.

Estos nuevos procesos son mucho más inclusivos y constantemente controlados por varias organizaciones de derechos humanos, incluyendo organizaciones de familiares,²¹ que con frecuencia solicitan la presencia periodística a fin cubrir la noticia como una forma de visualizar lo ocurrido.

Paisajes de muerte

“Paisajes de muerte fuera de lugar”

En 2018, la Dirección General de Búsqueda de Personas Desaparecidas (DGBPD) encargó a la mayoría de los autores de este escrito, la sistematización de la toda la información disponible sobre personas desaparecidas y los sitios de entierro en el Perú. El tema fue abordado con los archivos digitales y la información de sitios de entierro que la CVR había presentado en el año 2003. Asimismo, usamos fuentes de información de la Comisión de Derechos Humanos (COMISEDH) y los datos de la DGBPD producidos desde 2018 hasta 2019. Los datos fueron corregidos, unificados y trasladados a un entorno ArcGIS.

Hoy el Perú cuenta con un registro dinámico de diversos sitios de entierro, los cuales vienen siendo verificados constantemente (tabla 1, figura 6), así como con un nuevo registro que está siendo desarrollado por diversas organizaciones peruanas con experiencia en este tema, incluyendo COMISEDH. La DGBPD tuvo por finalidad realizar intervenciones forenses desde el ámbito humanitario, para hacer frente a la cada vez más limitada posibilidad de encontrar cuerpos y restablecer sus identidades.²² Cuando los cuerpos se desintegran, pueden perder su conexión social y, por lo tanto, su identidad; esto es proporcional a la muerte social y al olvido inminente (Parra *et al.*, 2020a). Como es ya conocido, Ayacucho fue una

-
- 21 Este proceso de control ha implicado la incorporación de profesionales quechuahablantes para lograr mejores respuestas.
- 22 Esto se debe a la eliminación violenta de los cuerpos por parte de los perpetradores y la descomposición biológica agresiva como consecuencia de varios factores ambientales.

de las regiones más golpeadas por el conflicto armado interno, por tanto, es la zona donde existe mayor densidad de sitios de entierro (83,43 %), le siguen las regiones de Apurímac (3,58 %) y Huánuco (3,32 %).

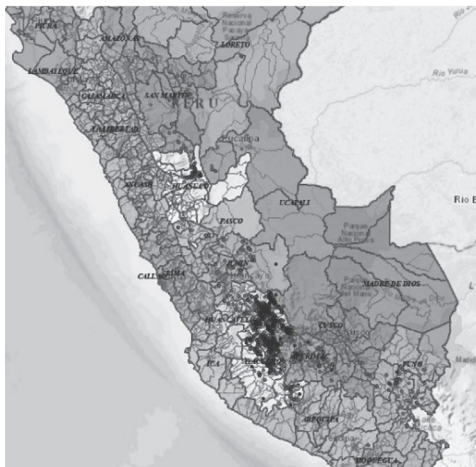
Tabla 1

*Número y porcentaje de sitios de entierro (S. E.)
presuntos y referidos por región*

#	Región	Nro. S. E.	% S. E.	Presunto	Referido
1	Apurímac	177	3,6	155	22
2	Ayacucho	4124	83,4	3118	1006
3	Cusco	60	1,2	54	6
4	Huancavelica	103	2,1	100	3
5	Huánuco	164	3,4	158	6
6	Junín	94	1,9	93	1
7	Pasco	32	0,6	32	0
8	Puno	126	2,5	120	6
9	San Martín	36	0,7	35	1
10	Ucayali	27	0,5	27	0

Figura 6

Mapa ArcGIS de sitios de entierro identificados en Perú



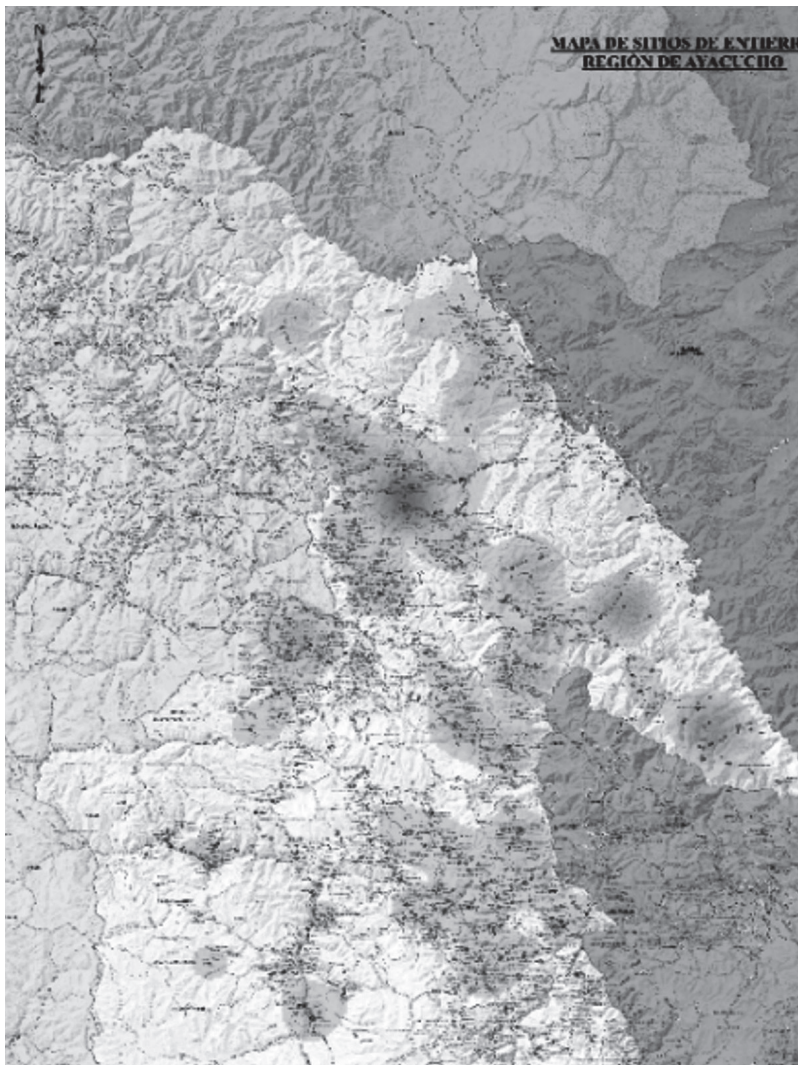
Asimismo y como ya ha sido explicado, estas densidades reflejan también paisajes de muerte (figura 7), que en estos contextos culturales son entendidos como lugares de mala muerte y espacios que en su mayoría continúan contaminados. Rojas-Pérez (2017) sostiene que la muerte altera relaciones no solamente entre los humanos, sino también entre humanos y la tierra. Los muertos son “mediadores” entre la tierra y los vivos, y su activa vida social puede aliviar el paisaje social o contaminarlo severamente, ellos nunca son neutrales, “demandan nuestra atención. Exigen una acción que obligue a los vivos a pensar sobre lo que es correcto y lo que no lo es, y actuar en consecuencia” (Buikstra, 2017, p. 295), por lo que los “cadáveres exigen respuesta y acción urgente. Son difíciles de ignorar” (Wagner & Rosenblatt, 2017). Así, su condición de muertos demanda respuestas y acciones urgentes para mantener el equilibrio del orden social²³ (e. g. Buikstra, 2017; Crossland, 2009; Parra *et al.*, 2020a; Verdery, 1999; Wagner & Rosenblatt, 2017).

Stern (2000, 2004, 2006) introdujo el concepto de nudos convocantes, los cuales están vinculados a sitios físicos y geográficos relacionados con acontecimientos traumáticos que interpelan a los grupos sociales e interrumpen el flujo normal de la cotidianidad, exigiendo algún tipo de respuesta con el fin de atar puntos de convergencia entre partes en contienda. En esta misma línea de análisis, se ha destacado que los restos humanos y sus pertenencias tienen su propia agencia, su propia vida social (Buikstra, 2017; Moon, 2012; Parra *et al.*, 2020b). Siguiendo a Moon (2012), los cuerpos son “objetos frontera”,²⁴ los cuales comprenden una interface entre diferentes mundos sociales o de interés como explican Star y Griesemer (1989):

23 Para ello, es necesario conocer previamente el contexto, debido a que el orden social es relativo. Las personas pueden considerar el entorno negativamente debido a la mala muerte, haberse adaptado o ignorar la situación como parte de la dinámica social. Estas acciones no quitan el hecho del *paisaje contaminado* o *sitio indigno*, que quizás es la condena de la vida social de los muertos. En todos los casos, estos no son reclamados con facilidad, los miembros de un grupo son susceptibles de ser estigmatizados socialmente con el tabú de los muertos impuros (considerados peligrosos) y simbólicamente tales “impurezas” son contagiosas (Parra *et al.*, 2020b).

24 En la versión original: *boundary objects*.

Figura 7
Zona norte de la región Ayacucho



Nota. La imagen muestra una importante densidad de sitios de entierro por km².

Los “objetos frontera” son objetos lo suficientemente plásticos para adaptarse a las necesidades locales y las limitaciones de las distintas partes que los emplean, y a su vez, lo suficientemente robustos para mantener una identidad común en todos los espacios. Están débilmente estructurados en el uso común y se vuelven fuertemente estructurados en el uso individual. Pueden ser abstractos o concretos. Tienen diferentes significados en diferentes mundos sociales, pero su estructura es común como medios de traducción reconocibles. La creación y gestión de “objetos frontera” es clave para desarrollar y mantener la coherencia entre los mundos sociales que se cruzan.

Los paisajes de muerte y las personas fallecidas que aún podrían encontrarse físicamente en los sitios de entierro tienen su propio significado —generalmente negativo— en las comunidades, los cuales deben ser adecuadamente interpretados y atendidos, más allá de las necesidades de identificación del cuerpo. Mary Douglas (2002), Víctor Turner (1969) y Julia Kristeva (1982) coinciden en la necesidad de resolver las percepciones liminales del cuerpo cuando llega la muerte. Kristeva (1982) se refiere a esta condición del cuerpo como un “estado abyecto”, Turner (1969) lo llama “materia no clasificada” y Douglas (1966) relaciona este asunto con algo culturalmente “sucio” e introdujo el concepto de “materia fuera de lugar”. Ella sostiene que cada cultura percibe el mundo a través de un sistema de categorías de pureza en el que las cosas están en un lugar apropiado dentro del esquema; sin embargo, las cosas que no encajan en ese orden representan una anomalía del sistema, por tanto, son sucias, impuras y amenazantes, un “asunto fuera de lugar”. Esto es lo que precisamente sucede con una mala muerte y los paisajes de muerte, cuando no hay ritual mortuario, el cadáver y sus partes del cuerpo se vuelven abyectos (Kristeva, 1982).

Una muerte no atendida significa que la muerte y los rituales de duelo quedan inconclusos por la ausencia del cuerpo (Panizo, 2021). Esta liminalidad conduce a serios problemas emocionales entre los miembros de la familia y también afecta a los miembros de las comunidades, que saben que hay insepultos en aquellos lugares —paisajes de muerte contaminados—. Nadie sabe quiénes son estos individuos

mueritos, pero en la mayoría de los casos hay narrativas locales sobre las circunstancias que rodean su muerte. Todos los que son enterrados de manera socialmente inapropiada, son muertos abandonados que se niegan ir al mundo de los muertos y permanecen suspendidos en el mundo de los vivos. Algunas sociedades que han pasado por este tipo de situaciones han desarrollado estrategias culturales para enfrentar este problema a través de la práctica de lo que han llamado “rituales de cuerpo ausente”, con la intención de cerrar ciclos de dolor ante la falta de noticias sobre el paradero final de sus familiares (Parra *et al.*, 2020a). Incluso ahora, la gente en varias regiones peruanas, como Ayacucho, Huancavelica, Apurímac, Huánuco y otras, sigue buscando noticias sobre el destino y el paradero final de sus seres queridos. Asimismo, muchas comunidades siguen coexistiendo con sepulturas clandestinas de víctimas de muerte violenta y sus historias sin resolver.

Como los ejemplos de Antasco y La Hoyada, los espacios contaminados por la mala muerte —sitios calientes— deben ser detectados e intervenidos para asegurar el tránsito de la liminalidad, desde un “paisaje de muerte fuera de lugar” hacia un espacio de nudos convocantes, donde la convergencia social y cultural contribuye positivamente a resarcir las heridas de la memoria. Los paisajes de muerte se mantienen clasificados como “fuera de lugar” mientras existan cuerpos violentados que permanecen enterrados sin mayores atenciones culturales. Aun cuando intrínsecamente la cosmovisión de los perpetradores haya interpelado el conjunto de sus acciones negativas, procurando contrarrestarlas mediante entierros “respetuosos”. Durante y después de las acciones forenses en la explanada de La Hoyada, los familiares visitan este lugar constantemente con el fin de preservar su memoria (un santuario, un paisaje de muerte que alcanzó el nivel de nudos convocantes). Situaciones similares se han producido en aquellos casos en que han sido adecuadamente manejados, como Lucanamarca, Putis, Parqo y Pomatambo (Ayacucho), Delta Pichanaki (Junín) y Santa Bárbara (Huancavelica), entre otros casos, donde los diversos actores, como la sociedad civil, las comunidades, las víctimas,

y el estado han logrado ponerse de acuerdo con sus propios mundos sociales e intereses.

Los parientes de los difuntos han manifestado que ellos no ven huesos, ven a sus seres queridos y necesitan que los cuerpos sean retirados de esos lugares donde fueron enterrados de manera irrespetuosa; siendo un tema de respeto y humanidad. Esta situación es un patrón en la mentalidad y conducta de cada una de las personas y familias afectadas por la violencia. Ellas necesitan encontrar un sitio de veneración y recuerdo, honrar a sus muertos y ofrecer la dignidad póstuma,²⁵ “no queremos que se queden en esos lugares como si fueran cualquier animal”.²⁶ Este es uno de los motivos de la importancia capital de encontrar el cadáver, su materialidad; ya sea una pierna, un mechón de cabello o quizá un hueso. Sin embargo, si “la materia bruta de la muerte misma” (objetos frontera) no es posible encontrar la evidencia física de la muerte, los nudos convocantes pueden jugar un papel crítico para recomponer lo perdido y pensar en una buena muerte. Para ejemplo, además del número total de sitios de entierro (tabla 1), 36 “botaderos de cadáveres” —lugares donde los cuerpos fueron depositados o arrojados a la intemperie y/o sin enterrar— han sido identificados, 34 de ellos están en Ayacucho, uno en Huánuco y otro en Huancavelica. Los botaderos cadáveres incluyen sitios emblemáticos como los arroyos de Puracuti en Mollepata, Infiernillo, el puente Kutinachaca sobre el río Pampas, Chuschiwuaycco en Ayacucho y Sachapite en Huancavelica. Estos son algunos de los lugares más notables que constituyeron el destino de miles de personas y ahora se consideran paisajes de muerte.²⁷ En estos lugares no hay nada que exhumar ni cadáveres que analizar, pero son lugares emblemáticos y

25 Utilizamos el concepto de “dignidad póstuma” tal como lo explica De Baets (2009).

26 Estos testimonios fueron recibidos durante el trabajo de campo desde el enfoque social de las intervenciones forenses.

27 Sin duda, hay muchos más lugares que son emblemáticos y tienen un significado especial para la comunidad local. Cada lugar donde se depositaron los cuerpos representa, potencialmente, el paradero final de una persona desaparecida y, por tanto, no debe dejarse de lado, incluso si los cuerpos no pueden recuperarse.

puntos de referencia donde todo indicaría que los cuerpos de las personas quienes han sido registradas como asesinados, fueron depositados.

En el Perú, los antropólogos se han concentrado en el uso de nuevas tecnologías para el rastreo y ubicación geoespacial, para hallar paisajes de muerte compuestos por sitios de entierro. Se ha empleado *spatial thinking* (Aldenderfer & Maschner, 1996) para la sistematización de esa información, incluyendo los lugares donde los desaparecidos fueron vistos por última vez, depósitos con restos humanos, bases militares, destacamentos de grupos armados, entre otros. Esto brinda la oportunidad de evaluar las diversas dinámicas de los sucesos de desaparición, a partir del establecimiento de redes comunicativas, la identificación de patrones, la predicción del lugar donde fue depositado el cuerpo, las condiciones del sitio de entierro, las distancias entre los sitios, los puntos y vías de acceso, entre otros potenciales datos de utilidad para la búsqueda. Ciertamente, toda la información sistematizada podría ayudar a determinar con alguna certeza el paradero final de las personas desaparecidas (Baraybar *et al.*, 2020), incluso, aunque el cuerpo no logre ser encontrado o el sitio haya sido destruido, todo indicaría que la persona fue trasladada hacia un punto en particular que configuraría un paisaje de muerte concreto.

La recuperación de los restos humanos y la liberación de dichos espacios contaminados es una tarea moral pendiente en el Perú. Construir cementerios especialmente para proteger los objetos frontera puede ser una línea de acción para resolver problemas sociales y culturales relacionados con las muertes violentas y la cosmovisión negativa de las poblaciones afectadas. Robin-Azevedo (2021b) ha argumentado recientemente que miles de las personas que están potencialmente muertas y depositadas en algún lugar, son personas que fueron excluidas y marginadas de todos los intereses; fueron “desnacionalizados” y tratados como si no fueran peruanos a quienes el Estado debe cuidar y, por lo tanto, estos cuerpos requieren ser “renacionalizados”. Según Fassin (2012), la razón humanitaria ocupa un lugar importante y crítico en el orden moral contemporáneo, donde los sentimientos morales se

han convertido en una fuerza esencial en la política, cuyos discursos y prácticas se nutren y legitiman por la moral humanitaria. Fassin (2012) también argumenta que es en la tensión entre compasión y represión donde lo humanitario se afianza y ubica la moral que se articula junto con la política. Argumentos que implican dejar los cuerpos o restos humanos en aquellos lugares donde fueron excluidos y obligados a una muerte social es inmoral y va en contra de nuestras obligaciones desde cualquier punto de vista.

Agradecimientos

Los autores desean reconocer y resaltar la importante labor de la Dirección General de Búsqueda de Personas Desaparecidas del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos del Perú. Asimismo, la importante labor del Ministerio Público y del Instituto de Medicina Legal y Ciencias Forenses del Perú, en especial del EFE, que vienen realizando en apoyo a las labores de búsqueda humanitaria. Rendimos homenaje a todas las organizaciones no gubernamentales y asociaciones de familiares de personas desaparecidas por su labor persistente. Deseamos agradecer las valiosas opiniones de los revisores anónimos que contribuyeron a fortalecer este documento.

Referencias bibliográficas

- Ahern, L. (2001). Language and Agency. *Annual Review of Anthropology*, (30), 109-137.
- Aldenderfer, M., & Maschner, H. D. G. (1996). *Anthropology, Space, and Geographic Information Systems*. Oxford University Press.
- Anderson, C. P., & Martin, D. L. (2018). *Massacres: Bioarchaeology and Forensic Anthropology Approaches*. University Press of Florida.
- Anstett, E. (2018). What Is a Mass Grave? Toward an Anthropology of Human Remains Treatment in Contemporary Context of Mass Violence. En A. C. G. M. Robben (ed.), *A Companion to the Anthropology of Death* (pp. 177-188). John Wiley & Sons.
- Anstett, E., & Dreyfus, J. M. (2014). *Destruction and Human Remains: Disposal and Concealment in Genocide and Mass Violence*. Manchester University Press.

- Anstett, E., & Dreyfus, J. M. (2015). Introduction. Corpses and Mass Violence: An Inventory of the Unthinkable. En Autores (eds.), *Human Remains and Mass Violence: Methodological Approaches* (pp. 1-11). Manchester University Press.
- Anstett, E., & Dreyfus, J. M. (2018). *Human Remains in Society: Curation and Exhibition in the Aftermath of Genocide and Mass Violence*. Manchester University Press.
- Baraybar, J. P., Caridi, I., & Stockwell, J. (2020). A Forensic Perspective on the New Disappeared: Migration Revisited. En R. C. Parra, S. C. Zapico & D. H. Ubelaker (eds.), *Forensic Science and Humanitarian Action: Interacting with the Dead and the Living* (1ª ed.) (pp. 79-99). John Wiley & Sons.
- Bloch, M., & Parry, J. (eds.). (1982). *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge University Press.
- Boss, P. (2017). Families of the Missing: Psychosocial Effects and Therapeutic Approaches. *International Review of the Red Cross*, 99(2), 519- 534.
- Buikstra, J. E. (2017). Ethical Issues in Biohistory: No Easy Answers! En C. M. Stojanowski & W. N. Duncan (eds.), *Studies in Forensic Biohistory: Anthropological Perspective* (pp. 288-314). Cambridge University Press.
- Cecconi, A. (2021). En mi sueño lo veo como si estuviera vivo, pero cuando despierto no está: sueños, violencia política y exhumaciones en el Perú y en España. En A. M. Losonczy & V. Robin-Azevedo (eds.), *Retorno de cuerpos, recorrido de almas: exhumaciones y duelos colectivos en América Latina y España* (pp. 119-141). Universidad de los Andes; IFEA.
- Crossland, Z. (2009). Of Clues and Signs: The Dead Body and its Evidential Traces. *American Anthropologist*, 111(1), 69-80.
- CVR. (2003). *Informe final: anexo estadístico*. CVR-Área de Sistemas de Información.
- De Baets, A. (2009). *Responsible History*. Berghahn Books.
- Domínguez, V. R. (ed.). (2015-2018). Violence: Anthropologists Engaging Violence, 1980-2012: Introduction. *American Anthropologist*.
- Douglas, M. (2002). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge. (Obra original publicada en 1966).
- Engelke, M. (2019). The Anthropology of Death Revisited. *Annual Review of Anthropology*, 48(1), 29-44.
- Fassin, D. (2012). *Humanitarian Reason. A Moral History of the Present*. University of California Press.

- Hertz, R. (1960). *A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death and Right Hand*. Cohen and West.
- ICRC. (2003, 19-21 de febrero). *Informe del CICR: las personas desaparecidas y sus familiares, resumen de las conclusiones de consultas anteriores a la Conferencia Internacional de Expertos Gubernamentales y No Gubernamentales*. International Committee of the Red Cross.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI.
- Jelin, E. (2017). *La lucha por el pasado*. Siglo XXI.
- Kristeva, J. (1982). *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. Colombia University Press.
- Kwon, H. (2006). *After the Massacre: Commemoration and Consolation in Ha My and My Lai*. University of California Press.
- Kwon, H. (2008). *Ghosts of War in Vietnam*. Cambridge University Press.
- Laqueur, T. (2002). The Dead Body and Human Rights. En S. T. Sweeney & I. Hodder (eds.), *The Body* (pp. 75-93). Cambridge University Press.
- Laqueur, T. (2015). *The Work of the Dead: A Cultural History of the Mortal Remains*. Princeton University Press.
- Losonczy, A. M., & Robin-Azevedo, V. (2021). *Retorno de cuerpos, recorrido de almas: exhumaciones y duelos colectivos en América Latina y España*. Universidad de los Andes; IFEA.
- Maddrell, A., & Sidaway, J. D. (2010). *Deathscapes: Spaces for Death, Dying, Mourning, and Remembrance*. Ashgate Publishing Limited.
- Maguen, S., & Litz, B. (2012). Moral Injury in Veterans of War. *PTSD Research Quarterly*, 23(1), 1-6.
- Manrique-Vallier, D., Ball, P., & Sulmont, D. (2019). *Estimating the Number of Fatal Victims of the Peruvian Internal Armed Conflict, 1980-2000: An Application of Modern Multi-list Capture-Recapture Techniques*. arXiv-Applications.
- Metcalf, P., & Huntington, R. (1991). *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual* (2ª ed.). Cambridge University Press.
- Mikaberidze, A. (2013). *Atrocities, Massacres, and War Crimes: An Encyclopedia*. ABC-CLIO.
- Ministerio de Justicia. (2021, 14 de septiembre). *Reporte estadístico n° 2 registro nacional de personas desaparecidas y de sitios de entierro*. <https://bit.ly/3Tl8YaT>
- Moon, C. (2017). The Biohistory of Atrocity and the Social Life of Human Remains. En C. M. Stojanowski & W. N. Duncan (eds.), *Studies in Forensic Biohistory: Anthropological Perspective* (pp. 265-287). Cambridge University Press.

- Mueggler, E. (2001). *The Age of Wild Ghosts: Memory, Violence, and Place in Southwest China*. University of California Press.
- Olds, K., Sidaway, J. D., & Sparke, M. (2005). White Death. *Environment and Planning D: Society and Space*, 23(4), 475-479.
- Panizo, L. M. (2021). De la muerte desatendida a su reconocimiento social: prácticas y sentidos en torno a la desaparición de personas en la Argentina. En A. M. Losonczy & V. Robin-Azevedo (eds.), *Retorno de cuerpos, recorrido de almas: exhumaciones y duelos colectivos en América Latina y España* (pp. 77-98). Universidad de los Andes; IFEA.
- Parra, R. C., Anstett, E., Perich, P., & Buikstra, J. E. (2020a). Unidentified Deceased Persons: Social Life, Social Death, and Humanitarian Action. En R. C. Parra, S. C. Zapico & D. H. Ubelaker (eds.), *Forensic Science and Humanitarian Action: Interacting with the Dead and the Living* (1ª ed.) (pp. 79- 99). John Wiley & Sons.
- Parra, R. C., Palma, M. R., Calcina, O., Tejada, J., Condori, L. A., & Baraybar, J. P. (2020b). Peruvian Forensic Experience in the Search for Missing Persons and the Identification of Human Remains: History, Limitations, and Future Challenges. En R. C. Parra, S. C. Zapico & D. H. Ubelaker (eds.), *Forensic Science and Humanitarian Action: Interacting with the Dead and the Living* (1ª ed.) (pp. 635-652). John Wiley & Sons.
- Riches, D. (ed.). (1986). *The Anthropology of Violence*. Blackwell.
- Ricoeur, P. (1999). *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Arrecife; Universidad Autónoma de Madrid.
- Riquelme, H. (1990). *Era de tinieblas: derechos humanos, terrorismo de Estado y salud psicosocial en América Latina*. Nueva Sociedad.
- Robben, A. C. G. M. (2018a). *Death, Mourning, and Burial: A Cross-Cultural Reader* (2ª ed.). John Wiley & Sons.
- Robben, A. C. G. M. (ed.). (2018b). *A Companion to the Anthropology of Death*. John Wiley & Sons.
- Robin-Azevedo, V. (2015). D'os, d'habits et de Cendres: Corps Exhumés et Reconfiguration des Dispositifs Rituels et Symboliques dans le Pérou Post-conflit. *Revue Européenne des Sciences Sociales*, 53-2(2), 75-98.
- Robin-Azevedo, V. (2021a). *Los silencios de la guerra: memorias y conflicto armado en Ayacucho-Perú*. La Siniestra Ensayos.
- Robin-Azevedo, V. (2021b). ¿Devolver la dignidad a los desaparecidos del conflicto armado peruano? Exhumaciones, justicia transicional y políticas de la compasión. En A. M. Losonczy & V. Robin-Azevedo (eds.), *Retorno de cuerpos, recorrido de almas: exhumaciones y duelos*

- colectivos en América Latina y España* (pp. 27-53). Universidad de los Andes; IFEA.
- Rojas-Pérez, I. (2017). *Mourning Remains: State Atrocity, Exhumations, and Governing the Disappeared in Peru's Postwar Andes*. Stanford University Press.
- Schmidt, B. E., & Schröder, I. W. (2001). Introduction: Violent Imaginaries and Violent Practices. En Autores (eds.), *Anthropology of Violence and Conflict* (pp. 1-24). Routledge.
- Schmidt, C. W., & Symes, S. A. (2015). *The Analysis of Burned Human Remains* (2ª ed.). Elsevier Ltd.
- Sémelin, J. (2004). Pensar las masacres. En R. Belay, J. Bracamonte, C. I. Degregori & J. J. Vacher (eds.), *Memorias en conflicto: aspectos de la violencia política contemporánea* (pp. 51-67). IFEA; IEP; Embajada de Francia en el Perú; Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Sémelin, J. (2007). *Purify and Destroy: The Political Uses of Massacre and Genocide*. Columbia University Press.
- Sofsky, W. (2006). *Tratado sobre la violencia*. Abada Editores.
- Star, S. L., & Griesemer, J. R. (1989). Institutional Ecology, "Translations", and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology 1907-1939. *Social Studies of Science*, 19(3), 387-420.
- Stern, S. (2000). De las memorias sueltas a las memorias emblemáticas (Chile, 1973-1998). En M. Garcés, P. Milos, M. Olguín, J. Pinto, M. T. Rojas & M. Urrutia (eds.), *Memorias para un nuevo siglo: Chile, miradas a la segunda mitad de siglo XX* (pp. 11-33). LOM.
- Stern, S. (2004). *Remembering Pinochet's Chile: On the Eve of London 1998*. Duke University Press.
- Stern, S. (2006). *Battling for Hearts and Minds: Memory Struggles in Pinochet's Chile, 1973-1988*. Duke University Press.
- Theidon, K. (2004). *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. IEP.
- Turner, V. (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti Structure*. Aldine.
- Uceda, R. (2004). *Muerte en el pentagonito: los cementerios secretos del ejército*. Planeta.
- Uribe, M. V. (1990). *Matar, rematar y contramatar: las masacres en el Tolima*. CINEP.
- Verdery, K. (1999). *The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Post Socialist Change*. Columbia University Press.

- Wagner, S., & Rosenblatt, A. (2017). Known Unknowns: Forensic Science, the Nation-state, and the Iconic Dead. En C. M. Stojanowski & W. N. Duncan (eds.), *Studies in Forensic Biohistory: Anthropological Perspective* (pp. 237-264). Cambridge University Press.
- Whitehead, N. L. (2004). *Violence*. School of American Research Press.
- Whitehead, N. L. (2007). Violence and the Cultural Order. *Daedalus*, 136(1), 40-50.