

ritual de santificación de ciertos muertos permite el surgimiento de este régimen colectivo de la memoria al descentrar la experiencia directa de la violencia y del duelo. No obstante, este descentramiento, condición necesaria para poder convertir la violencia en fuente de eficacia ritual *post mortem* y en anclaje de una memoria suprafamiliar, difumina la atribución explícita de responsabilidades. Pero también da forma indirecta a un componente importante de la cultura política popular: la ambivalencia y, a menudo, la desconfianza hacia el Estado y las políticas institucionales.

Referencias bibliográficas

- ANSTETT, É. & DREYFUS, J.-M. (eds.) (2012). *Cadavres impensables, cadavres impensés. Approches méthodologiques du traitement des corps dans les violences de masse et les génocides*. Paris: Pétra [edición en castellano: *Cadáveres impensables, cadáveres impensados. El tratamiento de los cuerpos en las violencias de masa y los genocidios*, Buenos Aires, Miño y Dávila editores, 2013].
- ARANGUREN ROMERO, J. P. (2019). De la passion pour les os à la douleur des autres. La gestion émotionnelle de la disparition forcée chez les professionnels de l'anthropologie médico-légale. Bogotá, Conferencias IFEA, noviembre.
- CADAVID BRINGE, A. (1996). *Magdalena Medio: una región que se construye por el río. Diagnóstico Propositivo*. Medellín, Programa de Desarrollo y Paz en el Magdalena Medio.
- CALAVIA SAEZ, O. (1996). *Fantasmas falados. Mitos y mortos no campo religioso brasileiro*. Campinas, Unicamp.
- CLAVERIE, E. (2011). Réapparaitre. Retrouver les corps des personnes disparues pendant la guerre en Bosnie. *Raisons Politiques*, 1 (41), pp. 13-31.
- CECONI, A. (2012). *I Sogni vengono da fuori. Esplorazioni sulla notte nelle Ande Peruviane*. Florencia, Editpress.
- CHRISTINAT, J.-L. (1989). *Des parrains pour la vie. Parenté rituelle dans une communauté des Andes péruviennes*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'Homme.
- DAAS, V. & HAN, C. (eds.) (2015). *Living and Dying in the Contemporary World. A Compendium*. Los Angeles, University of California Press.
- DELACROIX, D. (2018). Le bal des âmes. Postérité de la mort de masse en contexte péruvien. *Terrain* (en línea) sección “Terrains”. DOI: 10.4000/terrain.16819.
- DELAPLACE, G. (2008). *L'Invention des morts. Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*. Paris, Centre d'études mongoles et sibériennes/École pratique des hautes études.
- DUTERME, C. (2016). Honorer, commémorer, dédommager. État et société civile face aux victimes du conflit armé interne dans la région Ixil (Guatemala), en A.-M. Losonczy & V. Robin Azevedo. (eds.). *Retour des corps, parcours des âmes. Exhumations et deuils collectifs dans le monde hispanique* (pp. 101-125). Paris, Pétra.
- FASSIN, D. & RECHTMAN, R. (2007). *L'Empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*. Paris, Flammarion.

- FERRÁNDIZ, F. (2014). *El pasado bajo tierra. Exhumaciones contemporáneas de la Guerra Civil*. Barcelona, Anthropos Editorial.
- GARABIAN, S. (2016). *La Mort du bourreau. Réflexions interdisciplinaires sur le cadavre des criminels de masse*. París, Pétra [edición en castellano: *La muerte del verdugo. Reflexiones interdisciplinarias sobre el cadáver de los criminales de masa*, Buenos Aires, Miño y Dávila editores, 2016].
- GATTI, G. (2014). Cuando la sangre (de las víctimas) gobierna la memoria. Sección Réagir. <https://memorywf.hypotheses.org/files/2015/02/Cuando-la-sangre-de-las-victimas-gobierna-la-memoria1.pdf>
- GUILLOU, A. Y. & VIGNATO, S. (2012). Introduction. *Southeast Asia Reserch*, Edición especial “Life after collective death in Southeast Asia part 1. The refabrication of social bords”, 20 (2), pp 371-379. doi: 10.5367/sear.2012.0106.
- KWON, H. (2008). *Ghosts of War in Vietnam*. Cambridge, Cambridge University Press.
- LEFRANC, S. (2013). Un tribunal des larmes. La Commission sudafricaine “Vérité et Réconciliation”. *La Vie des idées*. <http://www.laviedesidees.fr/Un-tribunal-des-larmes.html> (último acceso, agosto 2018)
- LOSONCZY, A.-M. (1990). Le deuil de soi. Corps, ombre et mort chez les Afro-Colombiens du Chocó. *Cahiers de littérature orale* (27), pp. 113-136.
- LOSONCZY, A.-M. (1998). La mémoire entre le religieux et le politique : sanctification populaire des morts dans les cimetières urbains colombiens. *Religiologiques*, número especial coordinado por C. Rivière.
- LOSONCZY, A.-M. (2003). Violence sociale et ritualisation de la mort et du deuil en Colombie. *Autrepart*, 26 (2), pp. 87-199.
- LOSONCZY, A.-M. & ROBIN AZEVEDO, V. (2016). Introduction, en A.-M. Losonczy & V. Robin Azevedo (eds.). *Retours des corps, parcours des âmes. Exhumations et deuils collectifs dans le monde hispanophone* (pp. 7-20). París, Pétra.
- ROBIN AZEVEDO, V. (2016). Rendre leur dignité aux disparus de la guerre? Exhumations, justice réparatrice et politiques de la compassion au Pérou, en A.-M. Losonczy & V. Robin Azevedo (eds.). *Retours des corps, parcours des âmes. Exhumations et deuils collectifs dans le monde hispanophone* (pp. 75-99). París, Pétra.
- RODRÍGUEZ CAMACHO, J. D. (2015). Puerto Berrio: entre un cementerio de agua y una creciente de lágrimas. Dimensiones sociales, políticas y culturales de las prácticas funerarias en el conflicto armado. Trabajo de *magister en estudios culturales*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- SORRENTINO, P. (2018). À l’épreuve de la possession. *Chronique d’une innovation rituelle dans le Viet Nam contemporain*. Nanterre, Société d’ethnologie.
- TAUSSIG, M. (1984). Culture of terror-space of death. Roger Casament’s Putumayo report of the explanation of torture. *Comparative Studies in Society and History*, 26 (3), pp. 467-497.
- URIBE, M. V. (2008). Mata que Dios perdona. Gestos de humanización en medio de la inhumanidad que circunda a Colombia, en V. Das (ed.). *Sujetos de dolor, agentes de dignidad* (pp. 171-192). Bogotá, Ed. Francisco A. Ortega.
- VERDERY, K. (1999). *The Political Lives of Dead Bodies. Reburial and Postsocialist Change*. Nueva York, Columbia University Press.

CAPÍTULO 3

El “cuerpo colectivo” y los cuerpos individuales.

Actores, espacios y temporalidades de las exhumaciones: el ejemplo de los 545 “asesinados por el franquismo” (Huesca)

Anélie Prudor

La guerra de España (1936-1939) terminó con la victoria de las tropas del general Franco y el advenimiento de una larga dictadura de 36 años. A la muerte del dictador (el 20 de noviembre de 1975), la transición democrática, en parte arraigada en la aprobación de una ley de amnistía en 1977, cerró el período de la dictadura con lo que ahora se llama el “pacto del silencio”. Aunque en aquel momento¹ se inició un primer ciclo de exhumaciones, este terminó prematuramente, tras el intento de golpe de Estado liderado por el teniente coronel Antonio Tejero el 23 de febrero de 1981. Asimismo, en las décadas siguientes, la ausencia de una “justicia transicional”², o de una comisión del tipo de “verdad y reconciliación”³, dejó heridas abiertas y puso un velo sobre las numerosas fosas comunes que salpican el territorio.

No fue hasta los años 2000 que resurgió el deseo de exhumar los restos, dando lugar, a su vez, a la emergencia del movimiento por la “recuperación de la memoria histórica”⁴. Este, puesto en marcha por la “generación de los nietos” (descendientes de los contemporáneos de la

-
1. Durante estos años, un primer ciclo de exhumaciones fue realizado por familias deseosas de recuperar los cuerpos de sus antepasados. Acerca de este tema, véanse los trabajos de AGUILAR FERNÁNDEZ (2018; 2019) y de DE KERANGAT (2017).
 2. Sobre esta temática, remítase a las obras de Sandrine LEFRANC (2007 y 2008, entre otras).
 3. A diferencia de lo que se hizo, por ejemplo, en Argentina (1983), en Chile (1990), en Sudáfrica (1995), en Perú (2000), etc.
 4. Movimiento impulsado por Emilio Silva, periodista en busca de los huesos de su abuelo; tras la exhumación de Priaranza del Bierzo (Castilla y León) en octubre 2000, fundó la Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica.

guerra civil y la dictadura), se manifestó mediante la creación de asociaciones a niveles local y nacional. Si la apertura de fosas no constituye un medio de acción privilegiado para muchas de ellas, algunas lo están convirtiendo, desde hace algún tiempo, en un reto central. En efecto, a medida que pasa el tiempo y desaparecen los últimos testigos directos, aumentan las incertidumbres sobre el porvenir de los cuerpos y la ubicación de los lugares de sepultura⁵.

Es en este contexto cuando, el 12 de julio de 2017, el Círculo Republicano Manolín Abad de Huesca (CRMAHU, o Círculo), asociación memorial de la ciudad de Huesca (Aragón), difunde un vídeo cuyo objetivo es destacar la organización de su primera exhumación (15 de julio) y solicitar el apoyo económico de sus simpatizantes⁶. Muchos habitantes de Huesca conocen la existencia de estas fosas; algunos, incluso, saben su ubicación exacta a pesar del silencio que las ha rodeado desde hace 80 años. Así, varios de los familiares de los “asesinados” me dicen que conocen los lugares de inhumación de sus antepasados, transmitidos en el secreto de las familias con más o menos certeza. A veces, describen las ofrendas secretas de flores y los recogimientos que han podido tener lugar en estos espacios desprovistos de cualquier señalización. Otros, en cambio, admiten haberlos descubierto gracias a los trabajos de los voluntarios del Círculo. Así, la labor desarrollada por activistas de la asociación durante muchos años ha contribuido a la difusión de informaciones relativas a la existencia de lugares de ejecuciones sumarias en la ciudad. En 2014, la inauguración de un monumento memorial se convirtió en un medio de reconocimiento de estos acontecimientos en el espacio público.

-
5. Generado por el silencio impuesto, pero sobre todo por los posibles traslados de los cuerpos al Valle de los Caídos (oficialmente nombrado Valle de Cuelgamuros después de la aprobación de la “Ley 20/2022, de 19 de octubre, de Memoria Democrática”), conjunto monumental nacional-católico, inaugurado en 1959, donde estuvo sepultado Franco hasta el 24 de octubre de 2019 (fecha de su exhumación e inhumación en el cementerio de Mingorrubio, El Pardo). Los osarios contienen los restos de más de 33 000 personas, incluido un gran número de republicanos, sacados de fosas comunes. Sobre la construcción de este lugar, véase MORENO GARRIDO (2010). Sobre las controversias que la rodean, consúltense FERRÁNDIZ MARTÍN (2011).
 6. Presenta a los protagonistas del proyecto y reinscribe esta “excavación” dentro de la cronología de las acciones realizadas por el Círculo. Véase el vídeo subido el 13 de julio de 2017 en republicahuesca.blogspot.com, blog del CRMAHU (CRMAHU, 2017).

A través del análisis de materiales etnográficos recolectados en trabajos de campo desde diciembre de 2012 hasta abril de 2018⁷, mi intención es cuestionar este proceso de exhumación de las memorias en sus diversas fases, entre retorno del recuerdo, sustitución de los cuerpos, y acto de excavación. Los sustitutos, entendidos como figuraciones y reemplazos, “establecen un puente y una continuidad entre el cuerpo ausente y el mundo que reconecta principalmente las relaciones entre muertos y vivos” (Robin Azevedo, 2015, p. 93). Al considerar el verbo exhumar en su sentido más figurativo de “‘sacar del olvido’ [o incluso de] ‘reanimar, resucitar’ (*exhumar recuerdos*)” (Rey, 1998, p. 1363), propongo centrarme en las contribuciones de los distintos actores y en sus imbricaciones en el transcurso del tiempo. Si “las exhumaciones inducen, de hecho, una reconfiguración de los modos de acción rituales y culturales –adaptados o incluso reinventados, a menudo, en la urgencia de nuevas circunstancias– y de respuestas socioculturales inéditas en términos de elaboración colectiva del duelo” (Robin Azevedo, 2015, p. 77), parece que en el caso que aquí se presenta, las acciones memoriales previas a la excavación podrían haber producido un marco de responsabilización colectiva de los muertos, que se actualizó en el momento de las primeras excavaciones.

Tanto en el tiempo como en el espacio, los sustitutos de la ausencia de cuerpos, contruidos por los activistas de la asociación y por las familias, que a menudo son exteriores a esta, permiten interrogar las modalidades del retorno de los fusilados a sus diferentes esferas de pertenencia. Las dos primeras excavaciones, en julio y luego en noviembre de 2017, arrojan luz sobre el compromiso de los militantes, su adaptación a las cuestiones que surgen del trabajo de exhumación y, de este modo, el entrecruzamiento de los diferentes tipos de retornos establecidos previamente.

“545 nombres”.

Combatir el silencio, la eliminación y el olvido

El levantamiento militar del 18 de julio de 1936 contra el gobierno de la Segunda República española (1931-1939) fue seguido por la guarnición de Huesca, ciudad que, en ese momento, tenía 16.000 habitantes. A partir de entonces se suceden detenciones, juicios y ejecuciones. Los movimientos de la línea de frente que rodea la ciudad determinan los

-
7. Estas investigaciones de campo pudieron llevarse a cabo gracias a la condición de miembro científico de la Casa de Velázquez (EHEHI) desde 2017 hasta 2019. La traducción al español y la revisión de esta contribución han sido financiadas por la ANR “Transfunéraire” (ANR 19-CE27-0022) y el laboratorio ADES (Aix-Marseille Université, CNRS, EFS, ADES, Marseille, France).

dos principales lugares de ejecución e inhumación. Entre el 19 de julio y el 29 de agosto de 1936, las fosas se ubicaron en el cementerio exterior, “El Católico” (hoy cementerio municipal). La situación caótica de los días 30 y 31 de agosto como consecuencia de los combates no permite proporcionar información sobre los lugares de ejecución. Posteriormente, estos tuvieron lugar en el antiguo cementerio Las Mártires⁸, entre el 2 de septiembre de 1936 y el 13 de abril de 1938 y, luego, a la caída de Aragón y hasta el 23 de enero de 1945, de nuevo en el cementerio municipal.

Los archivos contienen informaciones sobre los juicios militares de este período. Si la pena de muerte podía ser pronunciada oficialmente, también sucedía que el condenado fuera, finalmente, “puesto en libertad”. Pero esta sentencia era, a menudo, un eufemismo cómodo, usado para disimular una ejecución. Los cuerpos de los “puestos en libertad” eran entonces atendidos por la Cruz Roja, que inscribía los certificados de defunción en los registros. Es posible investigar, brevemente, las trayectorias *ante y post mortem* de estos hombres y mujeres a partir de la documentación conservada por distintas instituciones (militares, judiciales, religiosas y civiles). En 1992 se publicaron las primeras investigaciones realizadas a nivel regional en un libro en cuyo apéndice se enumeran los “asesinados”⁹ en Aragón entre 1936 y 1946 (Casanova Ruiz, Cenarro, Cifuentes, Maluenda, & Salomón Chéliz, 1999 [1992]).

Catorce años después, en 2006, se dio un nuevo paso con la creación del CRMAHU¹⁰. Aunque la mayoría de sus militantes no conocieron la guerra ni los primeros años de la dictadura, decidieron no sólo dedicarse a la vertiente de la memoria¹¹, sino también a centrar su atención en demandas sociales y políticas más actuales, a imagen de su compromiso con una Tercera República. Entre los objetivos trazados está la “recuper[ación] de la dignidad [... de los] mártires asesinados con iniquidad, entonces, y con el olvido, después” (CRMAHU, *Manifiesto Fundacional*, 13 de

8. En referencia a una ermita dedicada a dos mártires católicas, Nunilo y Alodia, decapitadas en Huesca en el siglo IX.

9. Término utilizado por los autores.

10. Manolín (Manuel) Abad y sus hombres participaron en un intento de sublevación contra el gobierno de Narváez (reinado de Isabel II), en octubre de 1848. Tomaron varias localidades antes de ser apresados y fusilados en Huesca; allí, desde 1885, un monolito les rinde homenaje en el cementerio de Las Mártires (LAMBÁN MONTAÑÉS, 2001).

11. Por medio de las conmemoraciones de varios hechos significativos del republicanismo: proclamación de Iª Primera República el 11 de febrero de 1873; intento de establecimiento de una república en diciembre de 1930 (Sublevación de Jaca, 12 de diciembre); Segunda República el 14 de abril de 1931; etc.

diciembre de 2006). Dejando entender que la reaparición de los muertos se integra plenamente en un regreso, mucho más amplio, de la memoria, inician un proceso de investigación destinado a completar el inventario de la primera obra. Los documentos recopilados y las entrevistas con testigos y descendientes les permiten establecer una nueva lista.

Los apellidos son revelados, en un principio confidencialmente, mediante su publicación en el blog de la asociación, el 23 de diciembre de 2007¹². Pero, para remediar el “segundo asesinato” que representa, a sus ojos, el olvido, planean un proyecto de mayor envergadura:

...conseguir que este solar [...un espacio baldío junto al cementerio de Las Mártires] donde yacen un número indeterminado de republicanos, se convierta en un parque llamado de Mártires de la Libertad. (CRMAHU, *Manifiesto Fundacional*, 13 de diciembre de 2006)

Tras varios años de negociación, el Ayuntamiento de Huesca¹³, el Círculo y la sección de “memoria histórica” de la CNT-Huesca¹⁴, llegaron a un acuerdo sobre un proyecto de monumento que se integraría en una remodelación más amplia del cerro de Las Mártires. Este se convirtió en el “Parque Mártires de la libertad”¹⁵ y vio la instalación de infraestructuras deportivas y paisajísticas, la renovación del antiguo cementerio o incluso la construcción del Memorial 545.

Este espacio fue inaugurado en dos tiempos: el primero, oficial, el 12 de diciembre de 2014, por el municipio y el Círculo; el segundo, dos días después, por el Círculo y la CNT. Este reunió a más de 500 participantes, franceses y españoles, agrupados bajo muchas banderas (comunistas, anarquistas, republicanas, etc.). Recorrieron algunos célebres lugares de memoria(s) republicana(s) de la ciudad: homenaje a los dos capitanes de la Sublevación de Jaca¹⁶, visita del cementerio de Las Mártires, etc.

12. Aparecieron en republicahuesca.org, antiguo blog del CRMAHU, actualmente inactivo. Consultado el 20 de enero de 2019.

13. Socialista (PSOE) al inicio del proyecto y hasta las elecciones de 2011, derechista (PP) durante su ejecución, el municipio vuelve a tener mayoría PSOE desde 2015.

14. Las relaciones entre los diferentes grupos de memoria, no analizadas aquí, arrojan luz sobre los despliegues, desarrollos y (re)configuraciones de memorias a escala de esta ciudad.

15. Estos debates se han centrado en la feminización (en referencia a la ermita) o no del término “mártires”, así como en la adscripción del término “libertad”.

16. Intento de instaurar una república, el 12 de diciembre de 1930, impulsado desde la pirenaica aldea de Jaca, cuyos dos capitanes fueron juzgados y fusilados en Huesca (AZPÍROZ PASCUAL & ELBOJ BROTO, 1985). El 14 de diciembre de 2012, activistas del CRMAHU inauguraron un “muro conmemorativo”. La

Durante la inauguración-homenaje del monumento, los discursos de los representantes de la CNT, del CRMAHU y de las familias estuvieron acompañados por numerosos “Viva la CNT y Viva la Revolución Social” o “Viva la República”. También se descubrió el panel explicativo colocado por la CNT¹⁷: “En recuerdo de todos los antifascistas [...] para que su vida, lucha y ejemplo no caigan en el olvido”. Se dibuja un linaje del compromiso más allá de las épocas y más allá de las distinciones (incluso las tensiones) pasadas y presentes entre las diferentes tendencias políticas y sindicales representadas.

Toda la ceremonia participa de la (re)inscripción de los muertos en grupos de afiliación política y sindical, y contribuye a la (re)integración de los cuerpos ausentes en un colectivo cuyos compromisos van más allá de los límites cronológicos de la guerra¹⁸. Las ideas defendidas por los movimientos políticos y ciudadanos del siglo XIX atraviesan todo el siglo XX para encontrar continuadores en el presente: los mismos que proponen esta “filiación invertida” (Lenclud, 1987). Los militantes de la memoria se incluyen en una genealogía y una familia de compromisos, unidos en torno a valores heredados, promoviendo la individualización de los muertos y el reconocimiento del sufrimiento padecido por sus familiares. Y es este conjunto el que entra en juego en un proceso de exhumación en sentido amplio, realizado hasta entonces sin la búsqueda los cuerpos.

El homenaje finaliza con la lectura por parte de 48 personas, hijos, nietos y bisnietos de los “asesinados”, de los 545 nombres. La integración de sus apellidos –oralmente y, de forma más permanente, grabados en placas de acero– en el espacio de la ciudad, marca el fin de un ciclo de ocultamiento que afecta tanto a la existencia de los desaparecidos como al sufrimiento de sus allegados. Se ponen de relieve los lazos familiares de cada uno de los muertos: sus descendientes toman la palabra tras 80 años de silencios o de transmisiones en voz baja.

Valérie Robin Azevedo (2015) destaca la “puesta en orden” en la que participan los expertos forenses durante la apertura de fosas comunes,

concordancia de las fechas, causado por el retraso en las obras del Memorial, encanta a los militantes. La superposición de aniversarios y espacios memoriales a nivel de esta ciudad no puede ser abordada aquí, pero los datos recogidos permitirán hacerlo próximamente.

17. Otro, firmado por la municipalidad y el CRAMHU fue descubierto durante la primera celebración.
18. Esta práctica es en parte similar a las implementadas por la Federación Estatal de Foros por la Memoria en el contexto de la excavación de fosas comunes, sin que el Círculo esté a pesar de lo vinculado a ella (SMAOUI, 2014).

mediante la entrega oficial de una identidad finalmente encontrada en el caso de los desaparecidos. Estos últimos encuentran un lugar en la sociedad ya que vuelven a ser seres individualizados. [...] Este acto de dar el nombre no es sólo formal, ejerce un verdadero poder performativo sobre la naturaleza misma de los restos exhumados a los que se les devuelve la existencia. (p. 84)

Aquí, sin excavación y en ausencia de los cuerpos, este regreso de los apellidos, bajo una forma colectiva asociada a ideales políticos, restituye una vida y un combate memorable, digno de ser citado como ejemplo. Jean-Pierre Vernant (1990), en un contexto histórico muy diferente, ofrece una reflexión similar:

El individuo [...] continúa existiendo en otro plano, con una forma de ser capaz de escapar a la usura del tiempo y la destrucción. Sigue existiendo gracias a la permanencia de su nombre y al brillo que rodeara su renombre, presentes no sólo en la memoria de quienes lo conocieron en vida, sino en la de todos los hombres venideros. (p. 55, traducción realizada por el traductor del presente texto Manuel Balbuena)

El monumento, los nombres y, más aún, los tiempos de celebración son como huellas que reintegran a los fusilados a una memoria socializada. El proceso de individualización de los muertos ausentes va acompañado de una labor de restitución de sus compromisos políticos. Dicho proceso alcanza su apogeo en 2016, cuando el Círculo publicó *Nunca hemos oído pedir perdón. Listado y notas biográficas de las personas asesinadas en Huesca capital, del 19 de julio de 1936 al 23 de enero de 1945, por los militares sublevados y cómplices*. Este libro contiene el resultado de sus investigaciones sobre los 545 ejecutados. De esta manera, los muertos vuelven a ser individuos y salen de la indistinta esfera de víctimas (término nunca utilizado por mis interlocutores sobre el terreno) para ser integrados a un colectivo de valores, ideales y compromisos que hace de ellos actores de una trayectoria política y social.

Todo sugiere en este trabajo de memoria un sustituto de la ausencia del cuerpo, en el que la restitución de la humanidad pasa por el retorno de las identidades y de las luchas, y esto, incluso antes de la búsqueda de los restos mortales. Bajo la forma de una presencia memorial, se erige como el primer hito de la existencia de estos cuerpos ausentes, contrarrestando los ultrajes que sufrieron, su desaparición, pero también el terror impuesto por el régimen y los silencios de la transición.

Hacer visible.

545 bloques de granito para una “Pirámide truncada”

Un militante de la CNT, miembro del Círculo, con 93 años de edad en 2014 y hermano de dos fusilados, subraya el estatus ambiguo de este espacio monumental y de este acto de inauguración “que no podríamos llamar un entierro, porque, desgraciadamente, los huesos, los restos de nuestras familias, no los tenemos, a lo mejor ni aquí ni en otros actos, e incluso quizá no los encontraremos nunca” (ceremonia de inauguración, el 14 de diciembre de 2014). Plantea la duda, muy presente en Huesca, sobre el porvenir de las fosas¹⁹. El Memorial 545 marca así otra forma de operar un retorno de las memorias, a través de una representación que muestra la exhumación simbólica, el resurgimiento de los individuos asesinados y el monumento funerario. Tantas formas complementarias y conjuntas de (re)aparición de la memoria, en la que, ante la ausencia de exhumación física –y por tanto de restos mortales–, el grupo propone sustitutos.

El Memorial 545 es una “Pirámide truncada” formada por 545 bloques de granito, rodeada por ocho placas de hierro grabadas con los nombres y apellidos y las fechas de las ejecuciones de los fusilados. Está construida en lo alto de un cerro y domina una hondonada que prolonga el monumento. El arquitecto municipal, diseñador del proyecto, comenta su obra:

Abajo, el espacio queda confinado entre taludes de tierras amontonadas, como si se hubiese excavado. Esto supone construir un vacío. Se intuye en él lo irreversible. Cada prisma fue una vida truncada. [...] De allí, la escalinata parte modelando sutilmente el talud [...], el monumento se prolonga, y con ella se extiende el monumento a través del cerro hasta coronarlo. Su recorrido, su ascensión, es en sí mismo un gesto de superación que transmite ese significado al propio cerro [... que,] a su vez, se apropia de él [...]. El lleno frente al vacío. (Documento de presentación del proyecto redactado por el arquitecto municipal)

Esta descripción del conjunto monumental llama la atención por varios motivos. En primer lugar, se transparenta la voluntad de significar la excavación, y esto, a pocos metros de algunas fosas, a pesar de que estas siguen cerradas, ocultas. El monumento se impone primero como una representación de la exhumación: la excavación en el terreno, simbolizada por la zanja y la “tierra amontonada”, revela una forma cuadrada, que se corresponde con la base de la pirámide, dibujada por bloques de

19. Según mis interlocutores, se organizaron tres fases de desplazamiento desde la provincia de Huesca hasta el “Valle de los Caídos” entre 1958 y 1970.

granito. De esta zona confinada parte la escalinata que permite la subida al cerro, acto que marca la superación del “vacío”, de la ausencia y del silencio, para llegar a un lugar dominante donde se hace visible la presencia del recuerdo y de los fusilados, expuesta a las miradas. Allí, la pirámide formada por 545 bloques de granito, representa a cada uno de los “mártires”, las 545 “vidas truncadas”. Estas piedras se convierten en sustitutos de los cuerpos ausentes, surgidas del espacio excavado que les hace frente, pero que éstas dominan. El monumento marca el regreso de los muertos, unidos en una comunidad de destino, y los eleva al estatus de “mártires de la libertad”.

Este Memorial 545, gracias a su visibilidad, debe contribuir a asegurar la perennidad de sus memorias y se convierte, mediante el ritual de homenaje puesto de relieve durante su inauguración, en un lugar de recogimiento. La pirámide se destaca como un lugar central, tanto para las familias de sangre como para la familia del compromiso que se ha fortalecido a lo largo del proyecto. Porque, más allá del acto de (re) socialización de los muertos,

[el lugar] es también esencial para el monumento funerario. [...] Sin la localización, la huella sería sólo un signo errante y el epitafio, como lo atestigua su etimología (del griego *epi-*, “encima”, y *taphos*, “fosa, tumba, sepultura”), sólo vale porque es, ante todo, una topo-grafía, una escritura deíctica, que designa un lugar: el del muerto. Esta epigrafía disipa la incertidumbre diciendo: “él está aquí”. (URBAIN, 1999, p. 196)

Los muertos ausentes están efectivamente ahí. Al ofrecer un espacio de recogimiento para las familias, un espacio de “recuerdo [y...] de encuentro”, según palabras de uno de los ponentes durante el discurso de inauguración, el Círculo y la CNT ofrecen una forma de cenotafio. Pero este monumento funerario, entre individual y colectivo, va acompañado de otro sustituto de los cuerpos ausentes.

Durante los trabajos de investigación previos a la constitución del memorial, las familias prestaron archivos (cartas, fotografías, etc.). Con el objetivo de valorizar estos documentos, el CRMAHU y la CNT organizaron una exposición en la Diputación Provincial de Huesca, entre el 1 y el 13 de diciembre de 2014: “Huesca bajo el terror. Prisión y muerte 1936-1945”. Unas sesenta fotografías en blanco y negro se mezclan con reproducciones de documentos, sentencias del tribunal militar o últimas cartas de los condenados. Los rostros restituyen su forma humana a los nombres, las palabras dan consistencia a la desaparición; los dos juntos impactan al público, lo sumerge en un registro emocional. Varios familiares de los asesinados pasean por la sala, buscando documentos sobre

sus antepasados, haciéndose fotografiar delante de ellos, junto a los retratos. Citando a Jorge Moreno Andrés (2014), estos hechos resaltan

...la importancia de la fotografía como sustituto del cuerpo, como material a partir del cual se invoca una estructura familiar que nunca pudo darse, no sólo por el asesinato [...], sino sobre todo por la ocultación este hecho fruto de un contexto de miedo y violencia. (p. 101)

El antepasado regresa a la familia bajo un estatus diferente, permitido y generado por el reconocimiento social.

Si “la totalidad del proceso de exhumación y reinhumación constituye una manera de reafirmar la identidad del difunto como individuo, como miembro de un grupo familiar y social, como ser humano” (Dutermé, 2021, p. 64), en el caso aquí estudiado, ante la ausencia de restos mortales, los nombres, los bloques de granito, el monumento y las fotografías asumen este papel en la esfera pública, impactando de este modo en un nivel más íntimo, en el familiar. Este conjunto de acciones, enmarcado por un colectivo militante, contribuye a restituir la presencia a estas ausencias. Los “asesinados” son padres o madres, militantes políticos o sindicales, ciudadanos, trabajadores, con rostro y familia... pero sin cuerpo.

Durante la inauguración del memorial, los activistas del CRMAHU afirmaron su deseo de continuar investigando, de integrar nuevos nombres a la lista, de difundir estos acontecimientos de manera pedagógica. Si mencionan las exhumaciones, posponen en el tiempo su realización, subrayando que los contextos político y económico no son favorables para ello. Además, en Huesca como en el resto de España, existe una gran incertidumbre en cuanto a la perennidad de estas fosas. El entonces presidente de la asociación me explicó, informalmente, que la prioridad de la misma era ofrecer a cada uno de los familiares un lugar de recogimiento porque, según él, en muchos casos las excavaciones se revelarían infructuosas, y los cuerpos definitivamente ausentes...

Las elecciones municipales y regionales de 2015 marcan cambios políticos y un mayor interés de las instituciones por la “recuperación de la memoria histórica”. En 2017, mientras se asignaba financiación a esta cuestión, un “nieto” se puso en contacto con la asociación para buscar los restos mortales de su abuelo. Fue así como los militantes comenzaron las primeras exhumaciones (del ciclo de los años 2000); estas revelaron el encuentro y la complementariedad de los dos modos de acción, entre sustitutos y excavación.

Lo que produce la exhumación. Actores, discursos e incertidumbres

El 15 de julio de 2017, una veintena de personas, miembros y simpatizantes del Círculo, así como un equipo de profesionales –dos arqueólogos, dos voluntarios formados en arqueología, una conservadora-restauradora y una antropóloga forense– se reúnen en el cementerio municipal, para participar en la búsqueda de los restos mortales de Casimiro²⁰, miembro del partido político Izquierda Republicana, fusilado el 25 de noviembre de 1938. Antes de iniciarse las obras de excavación, la presidenta del Círculo, el nieto de Casimiro y el arqueólogo jefe, toman la palabra; el momento es, a sus ojos, histórico, puesto que inician un nuevo eje de las actividades de la asociación y abren nuevas posibilidades para el retorno de los “asesinados”:

Hoy mancharemos nuestras manos, sudaremos nuestras ropas, nos sentiremos bien y mal, en rachas. Y todo esto buscando a Casimiro [...], al abuelo de todos nosotros. Porque este pacto de hoy, de lágrimas, abrazos, sudor y polvo y, esperamos, de éxito también, nos convierte a todos en nietos y nietas de Casimiro. Gente, miembros de una familia de irreductibles, de combatientes contra el olvido, gente, en suma, republicana. (La Presidenta del Círculo, dirigiéndose al nieto)

Para mí, ya sois de la familia [...]. Lo enterraron, pero enterraron semillas que vosotros habéis sabido regar para que florecieran. (El nieto)

Y también decirle a sus familiares que este equipo hará todo lo que esté en sus manos para devolverles, por lo menos, la dignidad de los restos de su abuelo [...]. Y si no es ahora será en otro momento, pero lo encontraremos. (El arqueólogo jefe del equipo)

El 22 de julio, cuando la cavidad alcanzó una profundidad de más de dos metros, el jefe del equipo miró a los ojos al nieto de Casimiro y dijo únicamente “lo siento”.

Si bien no se pudo encontrar el cuerpo, los miembros del CRMAHU y los arqueólogos afirmaron que la búsqueda continuaba. El muerto ausente se convierte en un cuerpo desaparecido (Ferrándiz Martín, 2010). Pero ni los militantes del Círculo ni los familiares de Casimiro utilizan este término prefiriendo la expresión “el abuelo”. El uso de un vocabulario relacionado con el registro del parentesco da testimonio de un colectivo comprometido en un mismo trabajo físico y simbólico. El

20. Aquí se ha optado por dar sólo los nombres de pila, pero se conocen las identidades completas de los cadáveres buscados y/o exhumados.

esfuerzo compartido, las esperanzas y las desilusiones vividas juntos refuerzan un sentimiento de comunidad cuyas bases han sido erigidas por las actividades previas y se han visto fortalecidas con el tiempo. En este sentido, este análisis se une a la propuesta de Ulrike Capdepón (2018), para quien las exhumaciones de fosas comunes en España se realizan dentro de una implicación de los actores en la que la “filiación genealógica” y la “afiliación comunitaria” forman parte del mismo proceso creativo que instituye una familia política.

La individualización del muerto, su reinscripción en una historia familiar y en las memorias de un colectivo politizado no pueden contrarrestar del todo la tristeza o la decepción de los actores, pero compensan este fracaso. Ante la ausencia del cuerpo, la desaparición no es total: Casimiro permanece en la memoria de esta “familia” extensa, que no es ni de sangre ni de ADN, sino que está construida en torno a un compromiso, a luchas y a convicciones republicanas. El monumento, espacio de ritualización del homenaje y de la conmemoración, como lugar de recogimiento de los familiares, ofrece un sustituto —¿provisional?— de la tumba. Además, el que ahora los militantes llaman “el abuelo de todos” está presente durante la segunda exhumación, en noviembre de 2017: “Crónica dedicada a Casimiro [...]. Te seguimos buscando, abuelo”²¹. La dimensión afectiva tiene un anclaje genealógico con la constitución de un antepasado común. Esto fortalece los vínculos entre los militantes en el presente y reactiva su apego al pasado, lo que justifica su compromiso.

El 4 de noviembre fueron más o menos los mismos actores los que se reunieron en el cementerio de Las Mártires para buscar a Mariano, un militante de la CNT fusilado a los 38 años, supuestamente “puesto en libertad” el 10 de diciembre de 1936. En el comienzo de la tarde, un cráneo sale a la superficie. Presenta un agujero de bala vinculado con la ejecución. Después de una semana de excavación, finalmente se exhumaron cuatro cuerpos en lugar de uno (tres hombres y una mujer).

Las presuntas identidades de estos cuerpos inesperados son establecidas por el investigador voluntario del CRMAHU: la mujer podría tratarse de Tomasa, fusilada a los 65 años, mientras que los “individuos 1 y 2” podrían llamarse Pedro y Pablo, según datos de archivo recopilados previamente (principalmente las fechas de ejecución). Los miembros de la asociación, de acuerdo con la familia de Mariano, hacen un llamamiento a la prensa y radios locales; la información debe circular con la esperanza de encontrar descendientes potenciales. Y esto es lo que sucede, ya que

21. CRMAHU. (s.f.) Relato de la segunda exhumación [Entrada de blog]. Recuperado el 20 de enero de 2019, de <http://neofato.es/MC.htm>. Dominio caducado.

una zaragozana reconoce el nombre de su tío abuelo; ella contacta con el Círculo y tras las comprobaciones necesarias, la familia se implica plenamente en el proyecto²².

Uno de los militantes escribe en el blog del Círculo: “Los cuatro asesinados vuelven. Sus bocas abiertas exigiendo justicia, sus cuencas mirando al infinito, en breves horas removerán conciencias, harán pedagogía, estarán vivos...”²³. Esta frase plantea interrogantes sobre el poder de enunciación atribuido a los esqueletos que reaparecen y, más aún, sobre los distintos registros discursivos asignados a los actores de la exhumación: ¿quién cuenta la vida y quién relata las violencias?

Los restos mortales se dejan para la valoración de los profesionales y los análisis de laboratorio que, compilados en el “informe final”, determinarán oficialmente las identidades y las circunstancias de la muerte. Así, legitimarán *in fine* el estatus de estos muertos. Mientras los arqueólogos se encargan de la extracción de los cuerpos, los voluntarios tamizan la tierra buscando huellas de las identidades, pruebas de la violencia sufrida, etc. Ahora bien, los objetos manufacturados encontrados en las fosas (en esta ocasión los probables restos de un bolso, un botón de nácar, un gancho de sujetador, unas suelas de zapatos) vinculan estos cuerpos a unas vidas cotidianas, a unas familias, a unos trabajos o incluso a sus militancias. Tienen un fuerte impacto en algunos de los voluntarios, que los acogen y los recogen como testimonios transmitidos directamente: “Metonimia de la mujer o del hombre que los poseía, [tienen] un gran poder evocador y emotivo” (Baby & Nérard, 2017, p. 16)²⁴. Su descubrimiento, por casualidad o tras largas horas removiendo tierra, convierte a los participantes en los depositarios y garantes de la vida. A ellos les corresponde transmitir, no las circunstancias de la muerte, tarea dejada a los expertos, sino más bien la existencia –familiar, profesional, política y militante– de estos huesos que han vuelto a ser personas: “Ahora son de los nuestros” (un voluntario de la exhumación).

22. Como esta observación se limita a un único caso, no puede entenderse como una afirmación generalizable y se deberá complementar o incluso matizar con investigaciones adicionales.

23. CRMAHU (s.f.). Relato de la segunda exhumación, [Entrada de blog]. Recuperado el 20 de enero de 2019, de <http://neofato.es/MC.htm>. Dominio caducado.

24. Acerca de este aspecto, véase el dossier “Material traces of mass death: the exhumed object/Traces matérielles de la mort de masse: l’objet exhumé” de la revista *Les Cahiers Sirice* (2017), que reúne las ponencias del coloquio homónimo y del cual se citó aquí la introducción.

Estas dos primeras exhumaciones²⁵ presentaron resultados diferentes. Sin embargo, tienen en común plantear nuevos interrogantes –sobre la ubicación de los cuerpos o la localización de familiares de los restos mortales inesperados, por ejemplo–, pero también un conjunto de relatos, rumores y conjeturas que siguen pendientes.

En el caso de Casimiro, la ausencia de los huesos en el lugar indicado por los archivos abre una nueva etapa de investigación. La exhumación, que debería haber puesto fin a la incertidumbre, la prolonga un poco más en el tiempo y el espacio. Se evocan tres hipótesis sobre el destino de los huesos: un posible desplazamiento al “Valle de los Caídos”, una excavación durante los primeros años del franquismo por estudiantes y profesores de medicina, o, finalmente, una exhumación “clandestina” en la década de 1970, por una descendiente en busca de su propio antepasado.

En noviembre, la aparición de los cuatro esqueletos también suscita preguntas y suposiciones, particularmente en el caso de Tomasa. Los militantes, muy conmovidos desde el inicio por el destino reservado a esta anciana, contemplaron la perspectiva de la ausencia de descendencia. Habría sido arrestada (y luego ejecutada) para presionar a sus hijos. Estos últimos, militantes y combatientes de la CNT, habrían muerto, potencialmente, en el frente, jóvenes y sin hijos. Así, inquieta la posibilidad de que ningún familiar reclame sus restos, y ante tal situación: ¿qué será de ellos?

Y en efecto, ninguna familia se presentó. De la misma manera en que Casimiro se convirtió en “el abuelo”, Tomasa se convierte en “la abuelita”... Su nuevo entierro –en un ataúd de madera grabado con sus apellidos, con las fechas de ejecución, de exhumación y de reinhumación– se hizo en el mismo lugar de la fosa, como lo exige la ley. Este acto fue acompañado de la colocación, por parte del Círculo, de una placa que indica la fosa y especifica:

En este lugar fueron sepultados Mariano [...], Tomasa [...], Pablo [...], Pedro [...]. Asesinados por el franquismo el 10 de diciembre de 1936. El 4 de noviembre de 2017 el CRMAHU rescató sus restos y su memoria. (Placa descubierta el 1 de julio de 2018).

Conclusión

En un primer tiempo, ante la ausencia de los cuerpos y la imposibilidad de exhumación, un trabajo colectivo de memoria se encarga del “retorno

25. Se organizó una tercera en la primavera de 2018, una cuarta y una quinta en el otoño del mismo año.

de los muertos”, tanto en su individualidad como en la contextualización de sus recorridos, entre pertenencia familiar y compromisos ideológicos. En un segundo tiempo, la erección de un monumento memorial y su inauguración ofrecen otra forma de (re)aparición simbólica de estos cuerpos ausentes. El monumento funerario en su concepción y en su realización es al mismo tiempo una representación de la imposible excavación y de los cuerpos desaparecidos. En un tercer tiempo, las búsquedas de los restos mediante la exhumación dan resultados muy variables pero sus vicisitudes y las reacciones de los diferentes actores ayudan a comprender las acciones emprendidas hasta ese momento por el colectivo de militantes. La construcción del colectivo sobre la base de un ideal político, compartido en el largo plazo de las dos primeras etapas, forjó el marco de cuidado de los muertos cuando se hizo posible su exhumación física. Independientemente del resultado de esta operación, y a pesar de sus aparentes fracasos, que van de la mano con el hallazgo de cuerpos inesperados, los vivos inscriben a los muertos en una filiación familiar que los erige simultáneamente como antepasados del propio grupo militante.

Así, estas primeras observaciones sugieren que la inscripción en una comunidad de pertenencia a través de los valores, los ideales y la lucha, permite incluir a los fusilados en una genealogía más amplia, y devolverles una existencia social, profesional y familiar, así como unos ideales políticos y/o sindicales. Con estos muertos ausentes ahora “regresados”, estos restos desaparecidos o estos huesos “sin familia”, el grupo militante reafirma la necesidad de su compromiso con la memoria.

Como lo demuestra el relato dado de la segunda exhumación: “Finalizan definitivamente los trabajos de campo de este proyecto. [...] Se tapa la tumba liberada; se descubre un nuevo lugar de memoria”²⁶. Esta afirmación anima a continuar y completar el estudio aquí iniciado, con una reflexión sobre el porvenir de estos diferentes “lugares de memoria(s)”. Una vez exhumados y reenterrados los cuerpos individuales, y representado y honrado el “cuerpo colectivo”, ¿qué valores se le atribuirán a estos tres espacios que son el monumento, la fosa inicial y la sepultura definitiva? ¿Cómo se inscribirán en una temporalidad de la vida (política) de los cuerpos? Pero esta investigación se debe completar interrogando, desde el ángulo más íntimo, las memorias en el seno de las familias involucradas en el proceso, físico y simbólico, de la exhumación...

26. CRMAHU (s.f.). Relato de la segunda exhumación. Recuperado el 20 de enero de 2019, de <http://neofato.es/MC.htm>. Dominio caducado.

Referencias bibliográficas

- AGUILAR FERNÁNDEZ, P. (2018). Memoria y transición en España. Exhumaciones de fusilados republicanos y homenajes en su honor. *Historia y política. Ideas, procesos y movimientos sociales*, 39, 291-325.
- AGUILAR FERNÁNDEZ, P. (2019). El primer ciclo de exhumaciones y homenajes a fusilados republicanos en Navarra. *Kamchatka. Revista de análisis cultural*, 13, 227-269. DOI: 10.7203/KAM.13.13531
- AZPÍROZ PASCUAL, J.-M. & ELBOJ BROTO, F. (1985). *La sublevación de Jaca*. Zaragoza: Guara Editorial. Recuperado de <https://bibliotecavirtual.aragon.es/es/consulta/registro.do?id=4066>
- BABY, S. & NÉRARD, F.-X. (2017). Les objets des disparus. Exhumations et usages des traces matérielles de la violence de masse. *Les Cahiers Sirice*, 19, 5-20. DOI: 10.3917/lcsi.019.0005
- CAPDEPÓN, U. (2018). Memorias familiares, identidades reprimidas y la vida política de los cadáveres: El significado actual de las narrativas de parentesco en las exhumaciones de la Guerra Civil española, en G. Gatti & K. Mahlke (Eds.), *Sangre y filiación en los relatos del dolor* (pp. 235-253). Madrid y Francfort-sur-le-Main, Iberoamericana, Vervuert. DOI: 10.31819/9783954876952-015
- CASANOVA RUIZ, J.; CENARRO, A.; CIFUENTES, J.; MALUENDA, M. P. & SALOMÓN CHÉLIZ, M. P. (1999). *El pasado oculto. Fascismo y violencia en Aragón (1936-1939)* (2ª ed.). Zaragoza, Mira Editores.
- DE KERANGAT, Z. (2017). Beyond Local Memories: Exhumations of Francoism's Victims as Counter-discourse during the Spanish Transition to Democracy, en T. S. Andersen & B. Törnquist-Plewa (Eds.), *The Twentieth Century in European Memory* (pp. 104-121). Leiden y Boston: Brill. DOI: 10.1163/9789004352353_006
- DUTERME, C. (2021). Honrar, conmemorar, reparar. Estado y sociedad civil ante las víctimas del conflicto armado interno en la región Ixil (Guatemala), en A.-M. Losonczy & V. Robin Azevedo (eds.), *Retorno de cuerpos, recorrido de almas. Exhumaciones y duelos colectivos en América Latina y España* (pp. 55-75). Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, Universidad de los Andes. DOI: 10.30778/2020.12
- FERRÁNDIZ MARTÍN, F. (2010). De las fosas comunes a los derechos humanos: El descubrimiento de las *desapariciones forzadas* en la España contemporánea. *Revista de antropología social*, 19, 161-189. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10261/33428>
- FERRÁNDIZ MARTÍN, F. (2011). Guerras sin fin: Guía para descifrar el Valle de los Caídos en la España contemporánea. *Política y Sociedad*, 48(3), 481-500. DOI: rev_poso.2011.v48.n3.36425
- LAMBÁN MONTAÑÉS, J. (2001). Orígenes del republicanismo en Ejea de los Caballeros: Los sucesos de 1848. *Suessetania*, 20, 125-148.
- LEFRANC, S. (2007). La consécration internationale d'un pis-aller: Une genèse des politiques de "réconciliation", en G. Mink & L. Neumayer (eds.), *L'Europe et ses pas-sés douloureux* (pp. 233-246). París, La Découverte. DOI: dec.mink.2007.01.0233

- LEFRANC, S. (2008). La justice transitionnelle n'est pas un concept. *Mouvements*, 1(53), 61-69. DOI: 10.3917/mouv.053.0061
- LENCLUD, G. (1987). La tradition n'est plus ce qu'elle était.... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie. *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, 9, 110-123. DOI: 10.4000/terrain.3195
- MORENO ANDRÉS, J. (2014). La vida social de las fotografías de represaliados políticos durante el franquismo. *Anales del Museo Nacional de Antropología*, 16, 83-103. Recuperado de https://www.libreria.culturaydeporte.gob.es/libro/anales-del-museo-nacional-de-anthropologia-xvi-2014_4435/edicion/ebook-4211/
- MORENO GARRIDO, B. (2010). El Valle de los Caídos: Una nueva aproximación. *Revista de historia actual*, 8, 31-44. Recuperado de <https://www.historia-actual.org/Publicaciones/index.php/rha/article/view/588>
- REY, A. (Ed.). (1998). *Dictionnaire historique de la langue française*. París, Dictionnaires Le Robert.
- 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), 75-98. DOI: 10.4000/ress.3284
- SMAOUI, S. (2014). Sortir du conflit ou asseoir la lutte? *Revue française de science politique*, 64(3), 435-458. DOI: 10.3917/rfsp.643.0435
- URBAIN, J.-D. (1999). Deuil, trace et mémoire. *Les cahiers de médiologie*, 7(1), 195-202. DOI: 10.3917/cdm.007.0195
- VERNANT, J.-P. (1990). La belle mort et le cadavre outragé, en G. Gnoli & J.-P. Vernant (eds.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes* (pp. 45-76). París, Éditions de la Maison des sciences de l'homme. DOI: 10.4000/books.editionsmsnh.7734

CAPÍTULO 4

¿Cómo se puede vivir ahí si hay tanta alma penando?

Desaparición, memoria y espectralidad en el pueblo de Guerrero (Jujuy, Argentina)

Mariana Tello y Mariana Garcés

Los vecinos del predio donde funcionó el Centro Clan-destino de Detención conocido como “Guerrero”, en la localidad del mismo nombre, provincia de Jujuy, relatan haber escuchado y escuchar gritos provenientes de los sótanos de las tres casas que componen lo que fue el CCD, hoy camping. Dicen que son las almas de los que allí torturaron, cautivas en el lugar desde que el sótano fue tapiado. (Notas de campo, julio de 2001)

El pueblo de Guerrero se encuentra sobre la ruta provincial número cuatro, en Jujuy, Argentina, veinte kilómetros al oeste de la ciudad de San Salvador de Jujuy y de camino a Termas de Reyes. El paisaje que rodea el pequeño poblado es imponente. Emplazado en un terreno montañoso e irregular, está rodeado de un espeso bosque conformado por árboles de cuyas ramas cuelgan bromelias, claveles del aire y orquídeas. Las quebradas trazadas por los ríos y arroyos están cubiertas de musgo y en sus laderas crecen helechos descomunales. Un entorno verde y húmedo circunda al pueblo. Desde la ruta, que sube en una pendiente hacia los cerros, se escucha el bramido del río Reyes, particularmente caudaloso en verano.

Las casas que conforman el poblado son bajas y se encuentran emplazadas a ambos lados de la ruta. A la derecha, se alzan sobre una loma tres hosterías cercadas por un alambre perimetral. Las hosterías se encuentran a 300 metros unas de otras. Una pertenece al gremio de UOCRA¹, la siguiente al de UPCN² y la última al de SMATA³. Junto con la escuela, la Agrupación Gaucha y el Club Atlético Guerrero, las hosterías son los edificios visiblemente más grandes. Un poco más lejos, y ya fuera del

1. Unión Obreros de la Construcción de la República Argentina.

2. Unión Personal Civil de la Nación.

3. Sindicato de Mecánicos y Afines del Transporte Automotor.

ejido del poblado, se encuentra una antigua construcción perteneciente a la Iglesia Católica, emplazada en lo que se conoce como “La finca del obispo”. Un camino que lleva al interior del campo conduce a un puente colgante y, desde allí, a la comunidad “El Arca”⁴. En la zona habita también la Comunidad Aborigen de Guerrero, perteneciente al pueblo Kolla.

El lugar es apacible a pleno día. No hay más movimiento que unos pocos vehículos, algunos gauchos a caballo, personas a pie que saludan al pasar, que llevan rebaños de cabras. Pero esa tranquilidad que reina durante el día parece cambiar al caer el sol. Por las noches, cuentan los vecinos y vecinas, se escuchan gritos provenientes de las hosterías. Llantos, pedidos de ayuda. Se ven almas en pena que deambulan. Que asustan. Los vecinos y vecinas hablan de sótanos tapiados y de túneles que conectan los tres edificios. De cadáveres ocultos en esos espacios o sepultados en el predio, junto al barranco. De cuerpos que se llevó el río.

Esta intensa presencia de almas es relacionada por las y los habitantes de Guerrero con la última dictadura (1976-1983), y más precisamente con el Centro Clandestino de Detención (en más CCD) que funcionó en las hosterías entre julio y setiembre de 1976. “Guerrero”, como luego se lo dio a conocer, fue uno de los 600 CCD implantados en Argentina para llevar adelante una política de terror y eliminación de la disidencia política. En aquel momento vivían en el pueblo de Guerrero cerca de 300 personas. Al día de hoy, 500⁵. Nos preguntamos entonces ¿Qué implicó la implantación de un CCD en una comunidad como la de Guerrero? ¿Cómo un *espacio de muerte*, enclavado en el corazón del poblado, reconfiguró los modos de habitarlo y los ritmos cotidianos de sus pobladores? ¿Cómo esa experiencia moldea los modos de recordar el pasado y de vivir allí en el presente?

-
4. La comunidad religiosa El Arca fue fundada por el filósofo italiano Lanza del Vasto, seguidor de Mahatma Gandhi. Entre 1957 y 1977, viajó por Argentina, dando conferencias en torno a la filosofía de la no violencia y la vida comunitaria. A partir de entonces se formaron varias comunidades. En Jujuy son conocidos como “la comunidad de los ermitaños”.
 5. Según el diccionario geográfico de la provincia de Jujuy en 1980, Guerrero contaba con 288 habitantes que residían en 80 viviendas con agua potable y luz eléctrica (PALEARI, 1986). Según los datos censales del año 2010 la localidad cuenta con 518 habitantes y 160 viviendas (INDEC, censo 2010). La localidad cuenta con una escuela primaria, pero no secundaria, por lo cual la mayoría de la población juvenil se desplaza a la Capital a diario. En relación a la población adulta, la principal actividad laboral está dada por el empleo estatal, en la empresa local de agua y el empleo informal. Estas actividades son combinadas en muchos casos con agricultura y ganadería de subsistencia, principalmente la cría de cabras.

El presente texto busca echar luz sobre las formas de habitar lugares que han sido marcados por la represión. Más específicamente, comprender las formas en que el terror se expresó y se expresa en una pequeña localidad del noroeste argentino, los modos en que estas comunidades *viven con* esos terrores, sus modos de conjurarlos, de lidiar con sus improntas.

En primer lugar, comenzaremos por relacionar lo que tuvo lugar el pueblo de Guerrero con la represión a escala más amplia. A partir de allí abordaremos cómo la imposibilidad de hallar los restos de las personas desaparecidas ha continuado *produciendo* terrores a lo largo de cuarenta años. Daremos cuenta de los estragos que produce la sospecha de cuerpos insepultos en los espacios cotidianos y el consiguiente desdibujamiento de los límites entre espacios de vida y *espacios de muerte* (Taussig, 2002), entre espacios *sagrados y profanos* (Mauss, 1979). Finalmente, analizaremos las situaciones en las cuales las almas se manifiestan y cómo las mismas configuran las formas de vivir y practicar el espacio para las y los habitantes de Guerrero, atendiendo a las prácticas cotidianas y rituales que se llevan a cabo en el lugar para lidiar con esas presencias.

La represión en Argentina, en Jujuy, en Guerrero

El 24 de marzo de 1976, las Fuerzas Armadas dieron un golpe de Estado, inaugurando siete años de dictadura militar. Aunque la represión había comenzado tiempo antes, a partir de este momento se tornaría sistemática y se extendería a todo el país, haciendo de la desaparición la metodología represiva predominante.

Se estima que en ese lapso desaparecieron 30.000 personas⁶ y que existieron alrededor de 600 CCDs donde éstas permanecieron secuestradas, fueron torturadas, asesinadas y sus cuerpos ocultados conforme a diferentes métodos⁷.

6. Debido a la clandestinidad en la que actuó el terrorismo de Estado, las cifras en torno a las víctimas de la represión constituyen un terreno de constante actualización y disputa. El número de casos documentado por el Ministerio de Justicia de la Nación arroja un total de 8631 casos denunciados, entre los cuales 7018 son personas víctimas de desaparición forzada y 1613 víctimas de asesinato. Sin embargo, se estima que por cada persona denunciada hay dos que no. Por lo tanto, la cifra que toma forma de consigna asciende a 30.000.
7. Las modalidades de ocultamiento de los cuerpos variaron según las estructuras represivas: los cadáveres fueron inhumados como NN en fosas comunes situadas en cementerios, descampados pertenecientes a esas Fuerzas o, en el caso de la Escuela Superior de Mecánica de la Armada (ESMA) o algunos otros centros clandestinos de la ciudad de Buenos Aires, los prisioneros fueron arrojados con vida al mar (COHEN SALAMA, 1992).

En el caso de Jujuy, varios lugares funcionaron como centros de detención. Dependencias militares como el Regimiento de Infantería de Montaña (RIM-20); unidades penitenciarias como el penal de Villa Gorriti; destacamentos policiales como la Central de Policía de la Provincia/Sede del Comando Radioeléctrico y la sede de la Policía Federal actuaron combinando la faz pública de los aparatos represivos del Estado con una faceta clandestina. Además, una amplia red de comisarías locales y puestos de Gendarmería también sirvieron de lugares de derivación en los operativos de secuestro. Dentro de los operativos de secuestro destacan algunos que fueron masivos, como los llevados adelante en Mina El Aguilar los días siguientes al Golpe de Estado; en Tumbaya entre agosto y diciembre de 1976 y el operativo conocido como “la noche del apagón”, en Ledesma, Libertador General San Martín, Calilegua y El Talar⁸ en julio de 1976. Este último resulta particularmente relevante en lo que aquí trataremos, ya que sus víctimas conforman el grueso de las personas que permanecieron secuestradas en el CCD “Guerrero”.

Existe un consenso en torno a que “Guerrero” funcionó entre el 1 de julio y el 31 de agosto de 1976⁹, tomándose como hecho fundacional el secuestro de un obrero de la empresa Ledesma el 2 de julio. En cuanto al número de personas que permanecieron secuestradas en este CCD, en el informe CoNaDeP-Nunca Más se habla de alrededor dos centenas de detenciones¹⁰, cosa que parece confirmarse con los números consecutivos

-
8. Si bien el informe Nunca Más (1984) cristalizó este evento como “el apagón” –en singular– se trata de una serie de secuestros masivos llevados a cabo entre el 20 y 27 de julio de 1976. En esa semana fueron secuestradas alrededor de 200 personas, la mayoría de ellas trabajadoras del Ingenio Ledesma (MAISEL, 2006; DA SILVA CATELA, 2003). Estas personas fueron llevadas al CCD Guerrero, ubicado a 128 km de allí.
 9. Al tratarse de un lugar que funcionó en la clandestinidad no es posible establecer con exactitud cuándo empezó o terminó su funcionamiento, ni cuántas personas permanecieron cautivas allí sino en base a aproximaciones siempre provisionarias. Tomamos para esta estimación el informe Nunca Más (1984), los fundamentos de la sentencia de la Megacausa Jujuy (2023), y los estudios de KARASIK y GÓMEZ (2015).
 10. El informe Nunca Más señala: “En el medio de un apagón general, irrumpieron fuerzas uniformadas en sus respectivas viviendas, deteniendo en esa oportunidad más de 200 personas en ambas localidades”, refiriéndose a Libertador General San Martín y Calilegua. “Todas fueron llevadas al CCD de Guerrero (...) De la totalidad de detenidos, más de 70 personas permanecen desaparecidas hasta el día de la fecha” (1994: 218).

con los que se identificó a las personas detenidas en las subcomisarías de la zona¹¹.

Todo lo que actualmente se sabe sobre lo ocurrido al interior de aquel CCD emana casi exclusivamente del testimonio de las personas que sobrevivieron. Ellas recuerdan sobre todo gritos producto del castigo con látigo, de ser quemados con agua hirviendo y alambres al rojo vivo, las violaciones tanto a hombres como a mujeres, ser tratados “como animales”, gritar como “corderos degollados”. Imágenes que, en palabras de un sobreviviente, “se parecían a esas pinturas del infierno de Dante”. Los relatos hablan además sobre la interminable agonía de algunas personas, las cuales murieron allí a causa de las torturas o que eran sacadas al exterior de las hosterías para ser fusiladas y no fueron vistas nunca más. A estos recuerdos les siguen inmediatamente las hipótesis sobre el destino final de los cuerpos que siguen sin aparecer¹²: señalan que la zona está llena de cuevas y grutas y que los cuerpos han sido arrojados allí; que cuando los mataban los represores no tardaban en volver; que se comentaba que habían hecho una fosa común y que la persona contratada para hacerla habría sido secuestrada tiempo después; que “no se molestaban” en llevarlos muy lejos. Desde el exterior, las y los vecinos de las hosterías fueron testigos silenciosos de ese sufrimiento, conviviendo con la sospecha de cuerpos insepultos en las inmediaciones del CCD. Desde entonces conjeturan sobre el destino de los cadáveres: que podrían haber sido enterrados bajo morros de tierra; en los sótanos de las hosterías tapiados tiempo después; bajo construcciones posteriores, como las canchas de fútbol o básquet; en las inmediaciones del barranco que da al río Reyes donde las crecidas habrían arrasado con los restos.

Pero nada de esto ha tenido, nunca, confirmación. A lo largo de los cuarenta y siete años que han pasado desde aquel momento ni un solo cuerpo correspondiente a las personas llevadas a “Guerrero” ha *aparecido*¹³.

11. En el relevamiento realizado en las causas Víctimas causas FSA76000048/2012/TO1, FSA 44000195/2009/TO1, FSA 44000294/2013/TO1 y TO2, acumuladas en la Megacausa Jujuy, llevada adelante entre 2019 y 2022, un sobreviviente del CCD señala haber escuchado prisioneros que habían sido identificados con números superiores al 100.

12. Al igual que en otros puntos del país, las inhumaciones clandestinas fueron realizadas bajo un estricto secreto. Los únicos que saben a ciencia cierta dónde fueron sepultadas las personas que eran asesinadas son los propios perpetradores, habiendo guardado un hermético silencio a lo largo de los casi cincuenta años que corren desde los hechos.

13. En la provincia de Jujuy sólo una fosa ha sido ubicada permitiendo la identificación de restos de personas desaparecidas, y ninguno de esos restos corres-

Esos muertos cuyos cuerpos siguen sin aparecer, contrastan con la constante aparición de “almas en pena” en el pueblo. El regreso de los muertos en forma de espectros –conjeturamos– los modos en los que estos se manifiestan, la fuerza que infunden en las prácticas de los vivos, da cuenta de las profundas transformaciones espaciales, temporales y ontológicas que introdujo la violencia y cómo estas se perpetúan a lo largo del tiempo.

Para los vecinos y vecinas del pueblo de Guerrero, el hecho de continuar viviendo “al lado” del *espacio de muerte*, produce todo tipo de reajustes en las configuraciones espaciales, rituales y cotidianas, donde los límites entre lo *sagrado* y lo *profano* se solapan y deben ser negociados continuamente.

Que los muertos no estén en ningún lugar fijo los vuelve –de alguna manera– omnipresentes. Sus almas vagan por los espacios cotidianos, su sufrimiento demanda acciones para calmarlas. La falta de los rituales mortuorios vuelve porosa la frontera entre “este” y el y “otro mundo”. Que los muertos aparezcan entre los vivos los vuelve extraños. Pero además, los muertos de Guerrero, o más bien los muertos que la implantación de “Guerrero” (comillas con las cuales se suele diferenciar al CCD) dejó en ese territorio, no son originarios de esa comunidad lo cual los recubre de otra capa de alteridad. Como en las situaciones analizadas por Kwon, estos *espíritus errantes* son una especie de *refugiados ontológicos* “que se encuentran desarraigados de su hogar, que es para ellos un lugar donde su memoria puede asentarse”, anclarse, ligarse un *linaje* local (Kwon, 2018, p. 16). Como veremos en más, este cúmulo de irregularidades dadas por la implantación de un CCD en una pequeña localidad, introducen desajustes en el modo de concebir la muerte y (el descanso de) los muertos, dando lugar a prácticas tendientes a regular el flujo de esas almas, a restablecer fronteras entre “este” y “el otro mundo”, a “apaciguarlas”.

ponde a personas secuestradas en Guerrero. La única identificación de personas desaparecidas en la provincia data de enero de 1984, a partir de una exhumación en el cementerio de la localidad de Yala (ubicado a 13 km de Guerrero y a 18 km de San Salvador de Jujuy). En esta exhumación se identificaron cuatro cadáveres inhumados como NN correspondientes a Dominga Álvarez de Scurta (oriunda de San Salvador de Jujuy, detenida y desaparecida en Jujuy, luego de ser retirada del penal de Villa Gorriti, el 26 de mayo de 1976), María Amaru Luque de Usinger, Rodolfo Pedro Usinger (ambos oriundos de Rosario) y Roberto Luis Oglietti (oriundo de la provincia de Buenos Aires), trasladados desde el Penal de Salta y asesinados en un enfrentamiento fraguado en la localidad de Palomitas el 6 de julio de 1976. Un quinto cadáver fue identificado en 2012, correspondiendo a Ruben Yanes Velarde, oriundo de Salta y detenido el 8 de noviembre 1975 en esa localidad.

Guerrero, el pueblo/“Guerrero”, el CCD

Las hosterías donde se emplazó “Guerrero” son tres construcciones de dos pisos, de unos treinta por veinte metros. Luego del cierre del CCD el predio pasó a ser sede de la Escuela de Policía y en los años ‘90 fue dividido y otorgado a los sindicatos SMATA, UPCN y UOCRA.

El exterior del predio siempre estuvo delimitado por alambres perimetrales y sus entradas flanqueadas por garitas de vigilancia. Actualmente, el ingreso a cada una de las hosterías se realiza por portones, uno por cada hostería, claramente marcados con el nombre de cada sindicato. Los carteles que identifican su funcionalidad actual conviven con otras marcas: señalizaciones oficiales que indican su funcionamiento como CCD, placas colocadas por organizaciones, intervenciones artísticas, pequeños altares, coronas de flores de papel que cuelgan de los alambres, muestran una estratigrafía de símbolos políticos y religiosos. Todas las marcas se ubican en el exterior del predio, o más bien de los tres edificios de las hosterías, siendo la de UPCN –aquella que albergó a las personas secuestradas cuando el predio era CCD– la más intervenida. Junto a la ruta, en la entrada del camino que sube hasta esta hostería, se encuentra la señalización oficial con la que el Estado marca los sitios considerados de memoria: un cartel en lona de tres metros de altura, colocado en 2018, explica lo que allí pasó, junto con un mapa que señala la ubicación de los lugares donde se ejerció la represión en la provincia de Jujuy. A su lado, un monolito de ladrillos y cemento que dice “Centro Clandestino de Detención GUERRERO. Homenaje a las víctimas del terrorismo de estado 1976-1983. Por memoria, verdad y justicia. Organismos de Derechos Humanos Jujuy”. Este cartel no tiene fecha, pero denota una antigüedad mayor, dada por las marcas de la exposición a la intemperie en los materiales¹⁴. En el umbral de entrada a mano derecha, puede observarse un pañuelo blanco confeccionado con mosaicos, símbolo de las Madres de Plaza de Mayo, realizado durante el acto del 24 de marzo 2021. Junto a una de las garitas contiguas a la entrada, una pequeña gruta pintada de azul y con techo de tejas exhibe a su alrededor algunos rastros de velas, cajas de vino vacías y colillas de cigarrillos.

Para las personas oriundas de San Salvador de Jujuy –como es el caso de las dos autoras de este texto– Guerrero siempre ha sido “el pueblo que está de camino a las Termas”, un lugar de paso, revisitado y observado con otros ojos cuando se conoce el pasado represivo del lugar.

14. Esta señalización fue realizada en el año 2004 y fue la primera marca que se realizó en el ex CCD “Guerrero” (DA SILVA CATELA, 2023)

Las veces que hemos frecuentado el lugar –juntas o separadas, antes o después de pensar en un trabajo etnográfico allí¹⁵– las hosterías nunca estuvieron ocupadas.

Pese a ser espacios deportivos y sociales, rara vez se encuentran abiertas o se puede observar movimiento en su interior: unos jóvenes conversando en la hostería de SMATA en una ocasión; un guardia que custodiaba la de UPCN, en otra. Nunca hemos visto a nadie en la hostería de UOCRA, su apariencia es la de estar completamente abandonada. En mayo de 2022, el diario local publicó una nota¹⁶ en la cual anunciaba la “puesta en valor del predio que UPCN-Jujuy tiene en la localidad de Guerrero”. El titular del gremio señalaba que antes de fin de ese año estaría habilitado “para que nuestros afiliados puedan pernoctar allí”. Agregaba también algunos detalles sobre las obras realizadas y cerraba diciendo que los intentos de habilitar una pileta de natación habían sido frustrados por razones “externas al gremio”, pero que esperaban hacerlo en el verano. Las razones “externas al gremio” que aduce el titular de UPCN en relación con la pileta tienen que ver con los procedimientos legales que establecen una medida cautelar de “no innovar” en el predio para no alterar posibles evidencias o la aparición de restos¹⁷. Cuando, a fines de 2022, fuimos a recorrer el poblado, esta hostería se encontraba herméticamente cerrada.

Las y los pobladores de Guerrero aluden desde siempre a las hosterías como el lugar de donde provienen las “apariciones”, desde donde resuenan los gritos de las almas en pena, intentando evitarlas por todos los medios, sobre todo cuando cae la noche. Tanto para locales como para foráneos, el lugar parece estar “maldito”.

Nos preguntamos entonces por las tensiones implícitas en las formas de habitar las hosterías, la posibilidad de utilizar lo que fue un *espacio de muerte* como lugar recreativo, de pasar la noche allí, lo que implica

15. Ambas autoras hemos realizado trabajo de campo en Guerrero en diferentes momentos. Mariana Tello en 2001 y 2002, en el marco de la investigación realizada por Ludmila Da Silva Catela en relación a las memorias sobre el “Apagón de Ledesma”. Mariana Garcés entre 2019 y 2022, en el marco de su trabajo final de licenciatura sobre las memorias locales en torno al CCD “Guerrero”.

16. Ver <https://www.eltribuno.com/jujuy/nota/2022-5-31-1-0-0-puesta-en-valor-de-predio-de-upcn-jujuy>

17. En conversación con el equipo de arqueólogos que realizan los peritajes en torno a posibles lugares de enterramiento en Jujuy, estos señalaron que la relación de la justicia con los gremios a los que actualmente pertenecen las hosterías siempre han sido tirantes, ya que comienzan obras sin dar aviso, o llaman a los peritos cuando ya están comenzadas, como en el caso de la pileta.

“abrir la tierra” allí. Una serie de incógnitas y ansiedades se instalan cuando intervenciones en el lugar perforan los espacios subterráneos, espacios anteriormente sellados –como los sótanos, los túneles– que podrían contener los cuerpos. Las excavaciones por métodos que permitirían precisar la ubicación de los cuerpos se han visto, a lo largo de los años, constantemente impedidas por la falta de medidas judiciales que habiliten intervenciones forenses. Mientras tanto, todas las personas con las que hemos conversado –pobladores, sobrevivientes y militantes de derechos humanos– han señalado de manera inequívoca esa incógnita que anida bajo tierra y que constituye el origen de las almas en pena en el pueblo. Las fosas, en tanto *espacios imaginados* (Colombo, 2017), producen espectros, desdibujan los límites entre los espacios reservados a los vivos, y aquellos reservados a los muertos.

Una serie de precarias y móviles delimitaciones separan estos espacios, ciertos umbrales los conectan. Las bocas –hoy selladas– de los sótanos y túneles abren un umbral lo que está sobre y bajo tierra. Los perímetros que rodean las hosterías configuran delimitaciones difusas entre un adentro y un afuera, entre el espacio de muerte y los espacios de vida.

Desde que aquel lugar fue CCD muy pocas personas han transpuesto los límites del cerco perimetral: más allá de los visitantes esporádicos, los que más tiempo han pasado allí dentro han sido los encargados del cuidado y mantenimiento del lugar. Para ellos, la experiencia de pasar tiempo en las hosterías, sobre todo por las noches, no ha sido inocua. Doña Susana, una mujer de 86 años, que vive en el pueblo desde hace más de siete décadas y es conocida por su oficio de curandera, relata:

“Mucha gente vino a hacerse curar. Los caseros ¡principalmente! De ahí sé todo, cómo se torturaba, cómo se hacía todo. La gente que cuida, no tiene paz para dormir. De día por ahí se siente ahí hablar ¡sienten! y miran y de repente se dan cuenta que no hay nadie. Están todo el día con la música y la radio alta.” (Entrevista a Doña Susana, abril 2022)

Doña Susana relata que en varias oportunidades fue consultada por uno de los “caseros” de las hosterías a quien llamaremos Don Pedro¹⁸. Don Pedro y su familia vivían en aquel momento en un terreno contiguo a las hosterías, siendo obligados a mudarse del otro lado de la ruta en el momento de la implantación del CCD. Luego, cuando el predio fue cedido a la Escuela de Policía, Don Pedro fue contratado como cuidador. Doña Susana, cuenta que él acudía a ella para que le “curara el susto” provocado por la experiencia de estar allí. Los caseros que le siguieron

18. Nombre ficticio.

relatan experiencias similares: ser asustados, usar la música para llenar ese espacio silencioso y combatir, aunque sea temporalmente, el temor y la angustia producida por sonidos inquietantes que se perciben en las hosterías, como voces, silbidos, gritos y pasos. De ese modo, las personas evitan escuchar aquello que las perturba, pero el miedo las desborda y hace necesaria la búsqueda de una cura para apaciguar esos temores que se tornan dolencias¹⁹. Doña Susana, a raíz de esto, realiza curaciones constantemente. “Esas locuras –señala otra vecina– a veces, no se curan” y, si perduran en el tiempo, tienen efectos perniciosos para quienes las padecen, pudiendo enfermar y eventualmente morir.

Las y los vecinos dicen que en el predio de las hosterías se sienten “energías extrañas”. Más allá de que la percepción más recurrente son gritos o ruidos sin una persona a la que se los pueda atribuir, otros relatos refieren haber visto almas en pena.

Chela, una de nuestras interlocutoras, nació en 1975 y vivió gran parte de su vida en Guerrero. Aunque actualmente no vive allí, aún mantiene un vínculo estrecho con la comunidad. Tiene familiares en el pueblo, es una de las principales promotoras de los rituales de conmemoración que se realizan en torno al ex CCD y ha sido testigo en los juicios por delitos de Lesa Humanidad celebrados en la provincia. En las conversaciones mantenidas con ella, describe numerosas situaciones en relación con “presencias”.

“Un vecino que vivía abajo, atrás de las hosterías, dice que siempre aparecía una señora de blanco que lloraba y lloraba. ‘Ahí siempre aparecían cosas, pero yo no las tengo en cuenta’, me dice así. Él algunas veces se quedaba a dormir ahí, porque tiene una finquita ahí atrás”. (De la hostería de UOCRA).

“Aprendieron a vivir con eso. Es como que ya le parecía normal. Pero sí sentía él, el cuerpo se le hacía así, como de piel de gallina, todo el

19. Con el término susto, señala Castaldo se hace referencia en muchos lugares de Latinoamérica, pero también del Mediterráneo a una enfermedad que es preciso curar, y también a la causa de las llamadas “enfermedades de la cabeza”. El susto se relaciona con el “espanto”, el cual refiere al encuentro del sujeto con una realidad radicalmente diferente a la vivida en su mundo ordinario, la cual produce la *efracción* (la fractura) del sujeto, o la pérdida de las características que lo hacen humano, de su alma. Estar asustado, señala citando a Rubel “se basa en el entendimiento común de que un individuo se compone de un cuerpo y una sustancia inmaterial, una esencia, que puede separarse del cuerpo [...] o bien quedar cautiva de fuerzas sobrenaturales.” (CASTALDO, 2004, p. 34). La dolencia de padecer de susto, o la práctica de curarlo se encuentra muy extendida en Latinoamérica, y también en países mediterráneos como Italia.

tiempo. Entonces como que sí sabía que era algo malo, pero como que no se le metía así en la cabeza todo el tiempo”. (Entrevista a Chela, julio 2019).

La principal estrategia contra estos “sustos” es la evitación de los lugares donde las almas se manifiestan. Otros se enfrentan a los terrores de noche, como el vecino mencionado por Chela, teniendo sensaciones contradictorias: sabe que es algo “malo”, pero “no las tiene en cuenta”, no deja que se le “metan en la cabeza”. Aunque ambivalente en su apreciación sobre la experiencia, la reacción ante las “apariciones” parece ser física, tiene “piel de gallina”, todo el tiempo”²⁰. Las apariciones finalmente han sido, aunque con dificultades, integradas a su vida: parece haber aprendido a vivir “con eso”.

Chela relata también la experiencia de otra vecina cuya casa está ubicada en el Alto Guerrero²¹, en la última calle del pueblo, a unos 200 metros en línea recta del alambrado perimetral que separa el predio de UOCRA del barranco:

“Hace poco fui a cortarle el pelo a una señora de ahí. Ella me dice que le entraba como calor a la noche y que se levantaba a bañarse. Todas las mañanas se levantaba a bañarse, el bañito está como más allá de su casa. Ella entraba a bañarse y dice que un día sintió que alguien le abrió la puerta del baño, sintió que alguien le pechó la puerta y le vio la mano, así, como una sombra.

Después otro día, dice que sentía ruido atrás de su casa, que corrían, como que correteaba alguien, sentía ruido y ella no salía. Ya se quedó asustada desde lo del baño, entonces se fue a un curandero, a un chamán, no sé cómo le dicen ellos. Le dijo al hombre ¿qué era eso? ¿Que era esa cosa oscura? Y él le dijo: ‘es un hombre, un hombre que sufrió mucho, está enterrado abajo de su casa. Él no es malo, necesita que alguien le pase una misa. Él ha sufrido mucho, está ahí, no te va hacer daño, hacele pasar una misa para que él se tranquilice, para que él sepa que alguien se acuerda de él’. Cuando ella me contó eso, yo digo: capaz que el túnel [que conecta las hosterías con el río] pasa por su casa.” (Entrevista a Chela, julio 2019)

20. Tener “piel de gallina”, o “los pelos de punta” es una reacción corporal que se atribuye a una emoción intensa, principalmente al miedo. “Alto Guerrero” designa una sección específica de la localidad que se sitúa en una meseta elevada.

21. “Alto Guerrero” es la forma en la cual se designa un área específica de la localidad que se sitúa en una meseta elevada, separada de la ruta n°4 por un desnivel de más de veinticinco metros, hacia la derecha de las hosterías. Las casas instaladas en esa zona son de construcción reciente.

Los y las vecinas tienen diferentes formas de lidiar con esas “presencias oscuras”. La consulta a curanderos y curanderas, “chamanes” resulta clave para descifrar qué son esas presencias, su ontología, y luego su cariz moral. El curandero le dice a la vecina que es un hombre y que es bueno, su intromisión en el mundo de los vivos se debe a que sufrió mucho y que en cierta forma comparten el mismo espacio, ya que está enterrado debajo de su casa. Su aparición expresa una demanda: el muerto no está en donde debería, el muerto necesita ser recordado. El curandero propone un ritual en su nombre, una misa, para que se tranquilice, para que sepa que no ha sido olvidado. La irregularidad de los cuerpos enterrados en lugares “impropios”, junto con su sufrimiento, es la razón de las apariciones y demanda esfuerzos constantes por parte de las y los pobladores: esparcen agua bendita en los lugares en donde las perciben, les “hacen pasar” misas, rezan por ellas. Estas prácticas, llevadas a cabo a lo largo de todo el año, forman parte de la vida cotidiana en Guerrero, contribuyendo al sosiego de los muertos, y también de los vivos.

Pero en relación a los muertos existen otras prácticas que, a diferencia de las que hemos abordado hasta ahora, se inscriben en calendarios rituales más amplios. En Guerrero, dos conmemoraciones ponen en el centro de la escena a “los desaparecidos”: el 24 de marzo, aniversario del golpe de Estado, y el 2 de noviembre, día de los fieles difuntos. Una, inscrita en el calendario de los Organismos de Derechos Humanos y del Estado, la otra en el calendario católico, ambas tienen en común el ser espacios de culto a muertos que, de un modo u otro, están relacionados con la comunidad.

¡Presentes!: la conmemoración del 24 de marzo en Guerrero

El 24 de marzo se realizan en distintos lugares de Argentina manifestaciones y actos por el aniversario del último golpe de Estado²². En la capital jujeña año a año se realizan actividades conmemorativas entre las cuales las “marchas”, que suelen terminar en un “acto”, conforman una liturgia canónica: la multitud que participa de la conmemoración se nuclea en un punto de la ciudad y “marcha” —camina— hacia el centro político de la misma, la mayoría de las veces la plaza en torno a la cual se configuran los centros urbanos. La marcha transcurre entre cánticos y consignas, sus participantes enarbolan banderas y pancartas con fotos de

22. Es una fecha en la cual se organiza una marcha desde 1985, encabezada por los organismos de DDHH. A partir del año 2002, cuando se sancionó la Ley de la Nación 25.633, es feriado nacional.

los desaparecidos. Luego, al llegar a destino se realiza el acto, diferentes oradores dan discursos sobre lo ocurrido en esa fecha y también sobre los reclamos políticos presentes²³.

En San Salvador de Jujuy, la marcha se realiza en horas de la tarde. En Guerrero, desde hace más de 15 años, la Asamblea de Trabajo y Dignidad (ATD)²⁴ convoca, por la mañana, a un acto en la puerta del ex CCD. El acto se realiza del lado de afuera del predio ya que no está permitido el acceso de personas ajenas UPCN y el gremio, por su parte, no participa de la conmemoración.

Son las 9.45 de la mañana del 24 de marzo de 2021. En el puente que cruza el río Guerrero, unos ciclistas descansan y conversan. Un kilómetro después, un cartel anuncia la llegada al pueblo, aún no hay casas y la vasta vegetación ocupa ambos lados del camino, se escucha el sonido de los pájaros y la brisa recorre las copas de los árboles, el sol pega en el asfalto y la humedad se levanta. Al girar levemente en una curva se puede ver una gran cantidad de gente ocupando todo el ancho de la calle. En ambos laterales de la ruta hay dos combis, un camión y algunos autos estacionados, ya que las organizaciones que asisten a la marcha no tienen sus sedes principales en el pueblo y los participantes del acto llegan en vehículos que las organizaciones gestionan.

Comienzan a desplegarse banderas rojas y negras, las mujeres se colocan un pañuelo blanco en la cabeza, otros llevan retratos en blanco y negro, con un marco rojo, de los desaparecidos de la provincia de Jujuy. Cien personas caminan a paso lento y se dirigen a las puertas del ex CCD.

El recorrido que se realiza es de alrededor de 400 metros. Adelante y abriendo el paso a las demás organizaciones, va la bandera de “Madres y Familiares de Detenidos Desaparecidos de Jujuy”. Detrás flamea una bandera blanca con la inscripción “Nunca Más”. El movimiento ATD es el más visible de la marcha, por su gran cantidad de banderas rojas y negras: la más grande de ellas dice “ATD. PRESENTE”, en el extremo derecho en negro se encuentra la figura de Tupac Amaru, en el izquierdo la figura del Che Guevara. Detrás de ATD, marchan agrupaciones estudiantiles,

23. En San Salvador de Jujuy, los organismos de Derechos Humanos convocan por la tarde a un acto en el Parque de la Memoria y luego “se marcha” hacia el centro de la ciudad. La multitudinaria marcha finaliza en la plaza Belgrano, frente a la Casa de Gobierno.

24. ATD es un movimiento social con trabajo territorial abocado a diferentes tareas y funciones. Estas se organizan en frentes que discuten y llevan adelante esas tareas, en asambleas permanentes. Las regionales siguen este modo orgánico de organización en diferentes puntos de la provincia.

territoriales y sindicales, enarbolando wiphalas y banderas con símbolos relacionados a tendencias políticas de izquierda, como puños en alto.

Una banda con bombos, platillos, redoblantes y trompetas acompaña la caminata con un cántico que tiene como base la melodía de “Y dale alegría a mi corazón”²⁵, y cuya letra dice:

“y dale alegría, alegría a mi corazón
la sangre de los caídos se rebeló
ya vas a ver
las balas que vos tiraste van a volver
y sí señor
nosotros somos los cumpas del apagón”.

Poco a poco todos van llegando al portón del ex CCD y allí cuelgan sus banderas y las fotos de las personas desaparecidas. El sonido ya está preparado, algunos ex presos políticos esperan sentados en sillas de plástico a que la marcha llegue. Las personas empiezan a ocupar el espacio a lo largo y ancho de la rampa de acceso, algunas se ubican en los laterales en busca de sombra, otras llevan paraguas que las protegen del sol, las banderas flamean alto.

La música deja de sonar cuando una vocera de ATD, ubicada en el frente y con micrófono en mano, da por iniciado el acto:

“En nombre de todos nuestros compañeros venimos acá a hacerles el homenaje y vamos a empezar diciendo: ¡30.000 compañeros detenidos desaparecidos!

¡PRESENTES! –replica la multitud–

¡30.000 compañeros detenidos desaparecidos!

¡PRESENTES!

¡Ahora!

¡Y SIEMPRE!

¡Ahora!

¡Y SIEMPRE!

¡¿Dónde nos vemos compañeras y compañeros?!

¡EN LA LUCHA!”

Luego, la banda deja de tocar y por un momento todo se aquieta. En el frente, sin decir nada, comienzan a caminar tres mujeres jóvenes con la mirada hacia abajo, caminan en círculo y en silencio con pañuelos

25. La melodía de “Y dale alegría a mi corazón” del cantante Fito Páez, con letras adaptadas, ha servido durante décadas de base para los cánticos que se corean en las marchas y en eventos futbolísticos.

blancos en sus cabezas, captando la atención de todos. Por unos breves instantes, las banderas dejan de flamear y en pueblo no se escucha nada más que el sonido de algunos pájaros que aletean por el cielo, hasta que una de ellas toma el micrófono y comienza a recitar un poema. La intervención finaliza al grito de: “¡30.400!²⁶ compañeros detenidos desaparecidos! ¡Presentes!”

Se realizan intervenciones a “micrófono abierto”, hablan personas que se identifican como ex presos políticos y algunos sobrevivientes del CCD. Pronto se vuelven a entonar los cánticos, la gente agita las banderas, corea consignas y aplaude con emoción. Los gritos se van apaciguando y comienza a sonar una caja coplera²⁷ tocada por una de las mujeres que lleva pañuelo blanco en la cabeza. La caja suena y ella canta: “Vengo a cantar una copla. Vengo a romper el silencio. Porque perdieron la vida 30.000 compañeros”. Mientras tanto, la multitud acompaña el ritmo de la copla con palmas.

En lo que sigue, las diferentes organizaciones realizan intervenciones, algunas a través de discursos y otras artísticas. Los y las asistentes miran atentamente lo que sucede en el centro, la emoción se siente en los largos aplausos, en cada canción, en cada grito de aliento: “¡vamos compañeros!”, “¡aguante!” Cada discurso, cada presentación finaliza al grito de “¡30.400 compañeros detenidos desaparecidos! ¡Presentes! ¡30.400 compañeros detenidos desaparecidos! ¡Presentes! ¡Ahora! ¡y siempre! ¡Ahora! ¡y siempre!”

A las 13:00 el acto llega a su fin y la gente comienza a dispersarse por el espacio. Las banderas ya han sido enrolladas, las fotos quitadas de las paredes y guardadas en una caja, el equipo de sonido es subido a una camioneta. La puerta del ex CCD está casi vacía, exceptuando unas pocas personas de ATD que pegan fotos de los desaparecidos en la pared de ladrillos, mientras que otras, con aerosoles negros y rojos escriben “Ni olvido, ni perdón”, “No olvidamos, No perdonamos, No nos reconciliamos”, “Nunca más”, “Memoria, verdad y justicia”.

26. La diferencia en el número (30.000 y 30.400) visibiliza una demanda del colectivo LGTBIQ+ en torno a la visibilización de (400) casos de personas de este colectivo sub-contabilizadas en los registros oficiales sobre las desapariciones en dictadura.

27. Las coplas son un tipo de canto con caja (un pequeño tambor redondo y chato que se toca con un palo), típico del folclore del norte del país y un elemento central en los ritos sagrados y festivos de las comunidades andinas. La caja da el ritmo a las coplas, canciones breves compuestas de estrofas de tres o cuatro versos, muchas veces improvisadas y que versan sobre temas de actualidad o burlescos.

La mayoría de las personas dejan atrás Guerrero. El pueblo se encuentra otra vez en silencio, el sonido de los pájaros retoma su protagonismo, ya no hay trompetas, ni platillos, ni murmullos. Todo parece volver a su ritmo cotidiano, a su tranquilidad característica.

Este ritual –con variaciones– se ha repetido año a año desde 2005, pero no siempre se realizó sin conflictos. Después de que ATD organizara por primera vez el acto del 24 de marzo en Guerrero, algunos pobladores le expresaron su malestar a Chela, como miembro de esta organización, ya que esa noche casi nadie pudo dormir. Cuenta Chela que, en esa ocasión, los vecinos manifestaron:

“Ustedes no los dejan descansar en paz (refiriéndose a los muertos), ustedes vienen a despertarlos. Vienen a hacer problema acá y después la gente no puede dormir de noche, se sienten ruidos, se escuchan gritos, se escucha que corren, que gritan...” (Entrevista a Chela, julio de 2019).

De esta manera, los pobladores les adjudicaban a los militantes y a la conmemoración la responsabilidad de perturbar el descanso de los muertos y, en consecuencia, el de los vivos.

La conmemoración del 24 de marzo es la más importante del calendario ritual de los Organismos de DDHH en Argentina y, hace ya dos décadas, fue oficializada como el “día de la Memoria, por la Verdad y la Justicia”, feriado nacional e inamovible. Es el único feriado que en todas partes del país convoca marchas multitudinarias y otros actos más pequeños, en ex CCDs, como es el caso de Guerrero. Los conflictos desatados a partir de aquella primera conmemoración revelan cómo los modos locales de recordar –y también de olvidar, como forma de habitar el lugar– en ocasiones entran en tensión con aquellos que se dan en los centros urbanos, o a escala nacional. Hacer presentes a los ausentes –como se hace con la invocación coral en estos actos– deja de tener en este caso el carácter estrictamente memorial que tiene en otros contextos. La invocación, en este caso, otorga una vitalidad inusual a esos muertos, perturba su descanso. Pese a que la conmemoración del 24 de marzo no fue rechazada a nivel local, implicó tensiones y desafíos, que generaron la inclusión de esas almas en otros rituales celebrados en el lugar.

Muertos, “desaparecidos” y “compañeros”: la ceremonia del 2 de noviembre

A causa del malestar manifestado, los militantes de ATD decidieron que una buena forma de tranquilizar a las almas –y con ello a los pobladores– podría ser “esperar a las almitas” de las personas asesinadas en el

CCD el dos de noviembre, día de los fieles difuntos. De este modo, los desaparecidos de Guerrero quedarían incluidos en una nueva fecha del calendario ritual local, el día de los fieles difuntos, el cual tiene como función “recibir” en la tierra a las almas por un día, honrarlas y, luego, volver a despedirlas. Chela, que siempre ha sido el nexo entre los militantes de ATD, de derechos humanos y las y los vecinos de Guerrero, dice que desde que organizan la ceremonia, la gente se siente más tranquila y las “almas” ya no asustan tanto:

“Nos empezamos a organizar, así como yo hacía en mi casa para mi papá, para mi mamá, para mi hermano, mi abuelo, les pusimos para ellos, pusimos ‘30.000 compañeros desaparecidos presentes’, invitamos a miembros de Derechos Humanos o familiares a la casa a hacer el acto.

Después vamos al CCD y hacemos la ofrenda, lo mismo que hacemos en el cementerio cuando alzamos de la mesa y vamos a ver a nuestro familiar, lo hacemos ahí, dejamos la ofrenda, ponemos la velita, hacemos un acto”. (Entrevista a Chela, julio de 2019).

En el calendario católico, el 1 de noviembre se celebra “el día de todos los santos”, el 2, el de los fieles difuntos²⁸. En la provincia de Jujuy, durante el 1 de noviembre, las familias se ocupan de armar un altar para agasajar a sus difuntos, quienes serán los invitados de honor en la festividad. El altar se arma sobre una mesa con un mantel, y sobre ella diferentes elementos. Se colocan grandes cantidades de alimentos

28. Al respecto señalan Losonczy y Robin Azevedo: “La colonización española (...) de América Latina, marca el continente con la huella de un largo proceso de evangelización de variable intensidad. Esto generó un catolicismo consuetudinario latinoamericano (...) en la que las representaciones y prácticas que involucran a los difuntos y a los santos constituyen su piedra angular” (LOSONCZY y ROBIN AZEVEDO, 2021, p. xii). Ambas celebraciones –la del día de todos los santos y la de los fieles difuntos– en su contenido original, remiten a la acción de los vivos para honrar a dos tipos de muertos. En el primer caso a quienes sin haber sido consagrados como santos por la Iglesia, llevaron una vida pía, ascendiendo al paraíso. El día de los fieles difuntos, por el contrario, tiene la función de rogar indulgencia por aquellos que aún se encuentran en el purgatorio por medio de “sufragios”, que pueden ser ofrendas, rezos que pueden ayudar a esos difuntos a purificarse y ascender. Esta creencia en el Purgatorio –creada en el siglo XII– genera una nueva topografía celestial en la cual “los muertos tienen una segunda oportunidad de ascender al paraíso, a condición de que sean sostenidos y ayudados por los vivos” (DESPRET, 2021, p. 50). Al margen de que ambas celebraciones tienen un importante arraigo en Jujuy, la situación que se genera en Guerrero es especialmente interesante en relación con el papel ritual respecto de esos muertos que, debido a su mala muerte, a la falla en los rituales luctuosos, gozan de una especial vitalidad.

y siempre se intenta que no falten aquellos que, en vida, eran del agrado de los muertos, también fotos de ellos y ofrendas. Cada uno de esos elementos es indispensable en la conformación del ritual: las ofrendas, las fotos, las flores y las velas.

Las ofrendas²⁹ son figuras hechas de pan con distintas formas, entre las que se destacan las escaleras —que se colocan de forma vertical ya que se cree que es por allí que las almas descienden y ascienden al mundo de los muertos—; los angelitos, que acompañan el camino de los difuntos; las cruces que representan a Jesucristo Protector y las palomas al Espíritu Santo. Además de esas figuras en los altares se puede ver otras como mujeres, hombres, soles, lunas, patitos, siempre de a pares. Alrededor de la mesa, se colocan flores naturales, coronas de flores de papel, caramelos y cigarrillos, bebidas como vino, chicha³⁰ y gaseosas. Cuando los elementos están dispuestos sobre el altar, es el momento en el cual las almas son llamadas e invitadas a disfrutar del “agasajo”, para ello se encienden las velas, las cuales iluminarán el camino a la tierra. Durante todo ese día las velas se mantienen encendidas. Vivos y muertos comparten un día de celebración. Al día siguiente, se celebra el día de los fieles difuntos y llega el momento de despedir a las almas, que están “de visita” en el mundo de los vivos desde el día anterior. Se espera que ellas hayan quedado satisfechas con el agasajo y se las “despacha” hasta el próximo año. Para la despedida, cada familia se reúne frente al altar y reza. Una vez que se marchan, las velas se apagan. El ritual se celebra en torno a los muertos de la familia. Quienes han participado de la preparación de las ofrendas y las personas que visitan las casas para presentar sus respetos, pertenecen también a un núcleo familiar, íntimo. Luego las familias visitan a sus difuntos en el cementerio, limpian y arreglan las tumbas de sus muertos, colocan flores, comen y beben, escuchan música y se encuentran con otras familias. ¿Qué sucede entonces con esos muertos sin tumba, que no son familiares, aunque sí “compañeros”? ¿Qué formas de pertenencia al lugar se entablan, a través de estos rituales, entre la comunidad y esas almas?

29. El origen de las ofrendas se remonta al siglo XVII, puntualmente al reinado de los Reyes Católicos en España (MALVIDO, 2006). En este contexto, de devoción por las reliquias de los santos, las ofrendas sustituyeron a las mismas, teniendo en un primer momento forma de huesos, costumbre que se extiende en algunos lugares hasta el día de hoy. Las ofrendas luego adquirieron características de exvotos, tomando la forma de aquello que se le había pedido al santo, o asumiendo la imaginería católica, como en este caso.

30. La chicha es una bebida típica del norte argentino y de la región de los Andes que resulta de la fermentación del maíz.

En el fragmento de entrevista citado párrafos atrás, Chela señala algunas cuestiones dignas de ser analizadas. Primero, esos muertos, aunque no pertenecen al núcleo familiar de quienes habitan Guerrero, de alguna manera son “adoptados” por medio de ese ritual y por el hecho de compartir el mismo espacio: unos viven allí, otros han muerto allí. Pero más allá de la simple hospitalidad hacia los muertos que no son necesariamente de la familia o de la comunidad, una serie de situaciones hacen de los muertos del CCD almas “inquietas”, que requieren de una inusual acción ritual que suture las porosidades que instalan las *malas muertes* y los cuerpos insepultos entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Además, han sido privados de los mecanismos que les permitirían un paso ritualizado al “más allá”, configurando un *espacio de muerte abierto*. Por último, la imposibilidad de darles una ubicación en el lugar sagrado que, en situaciones ordinarias, configura el cementerio, hace que los límites entre espacios *sagrados* y *profanos* sean constantemente negociados.

Haciéndose eco de los desajustes que la desaparición impone a los tiempos y espacios dedicados al duelo, así como “los desaparecidos” son recordados en dos fechas, la celebración del día de los fieles difuntos en el caso de Guerrero concluye en dos lugares. En el caso de los muertos cuyas familias residen en el lugar y no están desaparecidos, en el cementerio local. Por otro lado, se lleva adelante esta misma ceremonia en las puertas del ex CCD, como lugar en el cual se presume pueden estar los restos de las personas desaparecidas.

Un lugar para los muertos sin tumba

Es 2 de noviembre, los cementerios de la provincia de Jujuy están abarrotados de gente que lleva coronas de flores de papel, flores naturales y ofrendas a las tumbas de sus seres queridos.

La línea treinta y ocho de colectivos es la única que llega hasta Guerrero y como es feriado pasa cada una hora. La espera en las paradas se vuelve interminable. Los colectivos sobrepasan la capacidad de pasajeros, mujeres con canastas llenas de ofrendas en una mano y flores en la otra intentan hacerse un lugar entre la gente. El colectivo se descomprime un poco, cuando llega a la puerta del cementerio “Jardín del Castillo”, a mitad de camino entre San Salvador de Jujuy y Guerrero. Avanza y logra salir del embotellamiento, toma la ruta provincial número cuatro; desde la ventanilla se pueden ver los cerros que rodean el paisaje del valle jujeño, del lado izquierdo, casas que se suceden unas a otras y a la derecha, un parque con árboles grandes que bordean la ruta, separándola de la ruta nacional número nueve.

Tres kilómetros después las casas comienzan a disiparse y del lado derecho, otra vez aparece una arboleda que se alza sobre un parque lineal que bordea a la ruta. Poco a poco las casas van quedando atrás y se ven fincas hacia los dos lados, acunadas por cerros de diferentes tonalidades. Afuera caen unas pocas gotas y adentro del colectivo un vapor humano irrespirable se levanta. Las personas conversan. La vegetación es cada vez más boscosa. Un kilómetro antes de llegar a Guerrero, las personas se preparan para descender, entre una hilera de eucaliptus, se puede ver una pequeña tranquera blanca, por la cual se accede al cementerio de Guerrero. La mayoría de los pasajeros baja del colectivo y en él solo queda un puñado de personas. El colectivo sigue su camino por la ruta sinuosa; un kilómetro después del cementerio se encuentra la primera parada del pueblo, justo al frente de unas escaleras que conducen al Alto Guerrero.

Subir las escaleras toma, al menos, cinco minutos. Una vez arriba, lo primero que se puede observar es el predio de UOCRA. Girando levemente a la derecha, a doscientos metros se encuentra la casa de Chela.

Atravesando la puerta de casa de Chela, lo primero que se ve es un tablón con un mantel azul sobre el que se encuentran las ofrendas de pan. La más grande y llamativa es un pan cuadrado con letras negras que dice “30.000 compañeros presentes”. Las otras ofrendas de pan con forma de angelitos, lápices y roscas se encuentran formando una montaña en cuya cima hay una cruz con escaleritas a los lados. A un lado de las escaleritas, se encuentra una foto del padre de Chela. En el altar también hay empanadas, bowls con frutas, galletas, paletas de caramelo, platos con trozos de torta, latas de cerveza, vino tinto y blanco. La mesa se encuentra llena, más cerca de los bordes hay dos velas encendidas, un vaso de plástico con agua bendita, un paquete de cigarrillos, paquetes de velas y un cuenco con hojas de coca. En la pared, justo arriba de la mesa, colgados, hay dos panes con forma de pañuelos de Madres de Plaza de Mayo y un pan circular con la inscripción “Nunca Más”, junto a estos, una decena de coronas de flores de papel.

A las 11:30 de la mañana, integrantes de ATD se encuentran organizando la comida para compartir entre los invitados. Todos ayudan de diferentes maneras, uno asando el pollo en la chimenea de la casa, alguien se ocupa de las ensaladas, otros hacen el repulgue de las empanadas. Por la puerta se asoma Juan Mecchia, un hombre de unos 70 años, acompañado por su esposa Iris y uno de sus hijos. Juan, un ex preso político integrante de la “Asociación Jujeña de Ex Presos Políticos”, es además maestro de catequesis. Siempre asiste a la ceremonia del día de los fieles difuntos, es invitado a participar “con su dimensión de fe, de catequista y de la palabra de Dios”, dice cuando se le pregunta.

Alrededor de las 12:00 Chela anuncia que es el momento de despedir a las almas. Las personas abandonan sus tareas y se colocan alrededor de la mesa para rezar un Ave María, un Padre Nuestro y un Gloria. Luego, Chela se dirige a las almas y les desea un buen camino de regreso: “pueden ir tranquilos”, dice, e invita a Juan a decir unas palabras. Juan retoma unos versículos de la Biblia:

“La propuesta de Jesús en el evangelio según San Juan, capítulo 15, nos dice: no tengamos miedo, no tengamos temores. Él había organizado una cena de despedida, porque sabía que es lo que le esperaba y dentro de tantas cosas que les expresó a sus amigos es que no tengan miedo, que él se iba, pero en la casa de su padre había muchos lugares, él les preparaba un lugar y volvía a buscarlos, a buscarnos a cada uno de nosotros. Con esas palabras, entonces buscamos, un poco, librarnos de las angustias de la despedida de nuestros compañeros, sobre todo de nuestros 30.000 compañeros desaparecidos. Dentro de esa angustia que tenemos, entonces crezcamos en nuestra fe”.

Cuando Juan termina de hablar, esparce sobre los alimentos agua bendita. Los demás invitados, se unen al ritual y bendicen los alimentos de la misma forma.

Pasado el mediodía, Chela indica que es el momento de prepararse para ir al ex CCD. Las ofrendas de pan con la inscripción “30.000 compañeros, presentes” y “Nunca Más”, son guardadas delicadamente en una caja de cartón junto con los panes de pañuelos, escaleritas y cruces. Las bebidas son colocadas en una caja y también las coronas de flores, se retiran las flores naturales del agua y se las junta con el resto de las ofrendas. En el ritual tradicional, las ofrendas son llevadas al cementerio, en éste serán llevadas al ex CCD. Todo es cargado en la camioneta de Juan, quien es el encargado de llevarlas, junto con su esposa Iris y Chela.

Hay amenaza de lluvia y algunos relámpagos dispersos en el cielo. Por las calles no se ven más personas que las que van al ex CCD. Una vez que todos suben la pendiente, un grupo de varones se trepa al paredón y coloca las coronas de flores en los alambres de púa que hay sobre estos. Uno de ellos intenta sacar una corona que quedó del año anterior, una mujer le advierte que no lo haga al grito de: “no, no las saquen, que a ellos no les gusta, ya nos lo hicieron saber el año pasado”. Aunque nadie sabe precisar cómo “se los hicieron saber”, ante esta advertencia nadie más intenta quitar ninguna vieja corona y las nuevas son colocadas en diferentes lugares.

Otro grupo, encabezado por Chela, coloca las cruces de pan, las escaleritas y los pañuelos detrás y sobre el techo de la gruta, que será utilizada como altar. Las ofrendas de pan que se llevan tienen distintas

funciones y significados: las escaleras y las cruces permiten a las almas transitar hacia lo sagrado, los panes simbolizan la lucha de los organismos de Derechos Humanos y dotan de identidad a esos muertos. Las bebidas son acomodadas en el costado de la gruta y en su interior se colocan velas. Por último, se deja una bolsa con hojas de coca y cajas de cigarrillos.

El altar ya está terminado y a continuación las personas hacen un hueco junto a la gruta para ofrendar a la Pachamama y “a los compañeros”. Chela se arrodilla y realiza la señal de la cruz, enciende una velita y con el fuego recién encendido, prende un cigarrillo al que da dos pitadas y luego clava en la tierra para que sea consumido por las almas. Luego “comparte” la bebida: vuelca un poco de líquido de cada botella en el pozo, esparce las hojas de coca, se persigna y da paso a la siguiente persona. Cada persona puede pasar a ofrendar si así lo desea. La ceremonia se hace sin prisa y cada quien utiliza el tiempo que considera necesario.

Cuando todos ya han ofrendado, las bebidas son volcadas en su totalidad, las hojas de coca son esparcidas alrededor de la gruta, se encienden las velitas que quedan y se reparten los cigarrillos entre los presentes, a quienes se invita a encenderlos y dejarlos junto a las demás ofrendas. Al finalizar, las ofrendas son colocadas en la parte más alta de las paredes, para evitar que sean devoradas por los perros. Todos se reúnen sobre la rampa y se escucha: ¡30.000 compañeros detenidos desaparecidos! ¡PRESENTES! ¡30.000 compañeros detenidos desaparecidos! ¡PRESENTES! ¡AHORA! ¡Y SIEMPRE! ¡AHORA Y SIEMPRE!

Hay aplausos y algunos abrazos, después todos juntos van caminando a casa de Chela para compartir el almuerzo. La comida es abundante y Chela advierte que si no comemos todo “las almas se van a enojar”. Si bien lo que prevalece es un cierto sentimiento de temor o respeto por estas almas “inquietas”, en algunos momentos también son objeto de pedidos de protección y de aliento, como en las vísperas de los rituales realizados en su nombre. Caen unas gotas del cielo, el día es cada vez más gris y desde adentro de la casa llaman a los invitados para que vayan a buscar las ofrendas que se llevarán a sus casas. Las personas en fila esperan su turno para recibir. Se reparten pedazos de fruta, ofrendas de pan, caramelos, paletas y porciones de torta.

Con este ritual, que en un nuevo calendario conmemorativo cierra un ciclo, las almas “invocadas” el 24 de marzo son “agasajadas” y “despachadas” el 2 de noviembre. Los desaparecidos son considerados como un tipo particular de difuntos, y a partir de esto son “invitados” y “esperados”, el día destinado en el calendario religioso a rendirles culto. No se trata, como en la ceremonia tradicional, de muertos pertenecientes a la familia de aquellos que los agasajan, pero en algún sentido son adoptados por

estos. Tampoco son las personas que viven de manera permanente en el pueblo las que llevan adelante el ritual, sino los militantes de ATD. En una ceremonia que combina costumbres ancestrales, prácticas religiosas y militantes, el ritual que culmina en el ex CCD pone de manifiesto nuevas formas de lidiar con esas muertes sin cuerpos.

Conclusiones

Lo analizado en este artículo buscó echar luz, a partir de un abordaje etnográfico, sobre lo que *produce* la ausencia de los cuerpos tras la violencia en masa, en particular en pequeñas localidades, como Guerrero. En Guerrero se sospecha la presencia de cadáveres escondidos aún hoy en sótanos, cuevas, túneles. Pero esos cuerpos hasta el día de hoy no han aparecido. Los que aparecen, insistentemente, son sus espectros ¿Cómo podemos comprender, entonces, esta tensión entre la desaparición de personas y la aparición de “almas en pena”? ¿Qué revela la aparición de esas almas, y las experiencias de quienes conviven con ellas, sobre el terror implantado durante la dictadura militar? Pérez señala que podemos pensar a la desaparición en el contexto de la última dictadura militar en Argentina como una *biopolítica de producción de espectros* tendiente a una modificación profunda y duradera de la sociedad a través de “la reducción a la espectralidad y la fabricación masiva de fantasmas” (Pérez, 2022, p. 15). Las *malas muertes*, la injusticia de la que fueron objeto las víctimas, pero ante todo la persistencia de la imposibilidad de localizar esos cuerpos, entonces, estarían en la base de esa producción duradera de terror, cuya manifestación son los espectros.

Pero esto, sin duda, tiene diferentes resonancias según los ámbitos donde se manifiestan: en espacios urbanos o rurales, en grandes conglomerados o pequeñas localidades, en lugares donde la presencia de esos cuerpos sin sepultura se sospecha lejana o cercana. En “Guerrero” el sufrimiento fue administrado por el Estado se encontró en estrecha vecindad con los habitantes del pueblo. Las prohibiciones a la hora de circular o de ver lo que allí pasaba en aquella época, no impidieron que las y los pobladores fueran afectados por la proximidad con ese *espacio de muerte*, que fueran testigos silenciosos de la llegada de vehículos cargados de gente, que los alcanzaran las resonancias de su suplicio, que escucharan disparos en la noche. Las resonancias de la implantación de un *espacio de muerte* en el seno del mundo ordinario y en el ritmo del devenir cotidiano se hacen sentir hasta la actualidad en el pueblo de Guerrero, configurando significativamente las formas de habitar el espacio (Tello, 2016).

Pero la presencia de las almas no sólo revela la vigencia de aquel sufrimiento pasado, sino también sus reclamos presentes y sus anclajes en el territorio habitado. De Certeau (2000) afirma que lo que funda la noción de lugar³¹, el punto fijo por excelencia, es una tumba. Si tomamos esa afirmación podemos conjeturar que la existencia de tumbas *deslocalizadas* en el pueblo de Guerrero produce formas de significar, vivir y practicar los espacios *—de vida y de muerte—* con límites poco claros. Una experiencia que obliga a sus pobladores a realizar todo tipo de reajustes en pos de la delimitación entre ambos, entre espacios *sagrados* y *profanos* donde ubicar a esos muertos y definir sus dominios. Al marcar el ex CCD y sus límites, los habitantes de Guerrero, las organizaciones que conmemoran a los muertos y desaparecidos les *hacen lugar* (Despret, 2021), otorgándoles de esa manera un *modo de existencia*. Las acciones rituales, redefinen las fronteras y “suturan” las porosidades entre “éste” y el “otro mundo”, o al menos acompañan las aperturas y clausuras de los umbrales, de los poros entre esos mundos que la irregularidad de la desaparición plantea constantemente.

Esos muertos, *huérfanos ontológicos* —en la expresión de Kwon (2008)—, a la vez que aterran y promueven prácticas que, en una singular mezcla de costumbres ancestrales, ceremonias religiosas y políticas, refundan los bordes de calendarios rituales ya existentes con el fin de poder vivir con esas presencias. El compromiso entre vivos y muertos se reaviva año a año a través de esa liturgia y, aunque los liga al lugar sólo el hecho de haber muerto allí, son incorporados así a la comunidad local y a su cosmología mediante una singular *hospitalidad*.

Referencias bibliográficas

- CASTALDO, M. (2004). Susto y espanto: en torno a la complejidad del fenómeno. *Revista Dimensión antropológica*, año 11, vol. 32. 29-67.
- CERTEAU de, M. (2000). *La invención de lo cotidiano*. México, Instituto Superior de Estudios Superiores de Occidente.
- COHEN SALAMA, M. (1992). *Tumbas Anónimas. Informe sobre la identificación de restos de víctimas de la represión ilegal*. Buenos Aires, Catálogos editora.
- DESPRET, V. (2021). *A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan*. Buenos Aires, Cactus.

31. En su análisis de las prácticas cotidianas de Certeau señala la diferencia —y la complementariedad— de las nociones de *lugar* y de *espacio*: mientras el lugar es el punto fijo desde donde se ordena la experiencia, el espacio “es un lugar practicado.

- DA SILVA CATELA, L (2003). “Apagón en el ingenio, escrache en el museo. Tensiones y disputas entre memorias locales y memorias oficiales en torno a un episodio de represión de 1976”. En Ponciano del Pino y Elizabeth Jelin (Comps.) *Luchas locales, comunidades e identidades*. Madrid, España: Siglo XXI, pp. 63-105.
- DA SILVA CATELA, L. (2023). *Ensamble de memorias. Usos, controversias y creatividad en los espacios de memoria. Una mirada latinoamericana*. Argumentos, 4, 193 - 218.
- GORDON, A. (2008). *Ghostly matters. Haunting and the sociological imagination*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- KARASIK, G. y GÓMEZ, E. (2015). *La empresa Ledesma y la represión en la década de 1970. Conocimiento, verdad jurídica y poder en los juicios de lesa humanidad*. Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria, N° 3. 110-131.
- KWON, H. (2008). *Ghosts of war in vietnam*. Edinburgh: Cambridge University Press.
- KWON, H. (2018). *The invisible neighbours. Cosmopolitan ghosts in a vietnamese village*. Terrain N° 69. 24-39.
- LOSONCZI, A. M. y ROBIN AZEVEDO, V. (Coord). (2021). *Retorno de cuerpos, recorrido de almas*. Universidad de los Andes. Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).
- MAISEL, D. (2006). *Memorias del Apagón. La represión en Jujuy 1974- 1978*. Buenos Aires: Ediciones MDH.
- MALVIDO, E. (2006). *La festividad de Todos los Santos, Fieles Difuntos y su altar de muertos en México, patrimonio “intangible” de la humanidad*. Cuadernos de Patrimonio Cultural y Turismo, N°16. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes Coordinación Nacional de Patrimonio Cultural y Turismo.
- MAUSS, M. (1979). *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Ed. Perspectiva.
- PALEARI, A. (1986). *Diccionario Geográfico de la Provincia de Jujuy*. Buenos Aires: Instituto Geográfico Militar.
- PÉREZ, M. E. (2022). *Fantasmas en escena. Teatro y Desaparición*. Buenos Aires: Paidós.
- TELLO, M. E. (2016). *Historias de (des)aparecidos. Un abordaje antropológico sobre los fantasmas en torno a los lugares donde se ejerció la represión política*. Revista Estudios en Antropología Social, Nueva Serie, N°1.
- TAUSSIG, M. (2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Norma.

Documentos:

- CONADEP (1984). *Nunca más. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*. Buenos Aires: EUDEBA.
- HIJOS JUJUY (Agosto de 2018). Centro Clandestino de Detención Guerrero. *Gaceta de los juicios de lesa Humanidad de Jujuy*. “La verdad como el tábano”(2). Fundamentos de la sentencia de la Megacausa Jujuy. (2023).

CAPÍTULO 5

Santos y resucitados Usos religiosos y políticos de los restos humanos en la Bulgaria postsocialista

Galia Valtchinova

Pese a que la Europa poscomunista ha alimentado una de las primeras reflexiones antropológicas sobre la exhumación de restos humanos y la “vida política de los cadáveres”¹, las tierras del sudeste europeo –con la notable excepción de Bosnia– han recibido poca atención en las investigaciones recientes sobre el tratamiento de restos humanos tras episodios de violencia masiva. Un rápido repaso a los trabajos sobre el caso bosnio² sugiere que, al menos para el antropólogo, uno de los principales obstáculos para desarrollar un modelo generalizable del desgarro que vivió esta sociedad balcánica en los noventa lo constituye la falta de consenso sobre la interpretación de los hechos y menos aun sobre la forma de “hacer vivir los cadáveres” en el espacio público y político del post-conflicto –espacio público compartido, en el caso bosnio, entre las víctimas y los responsables–. El caso de Bosnia se resiste a la configuración normativa de “verdad y reconciliación” que ha surgido en los estudios de sociedades que han atravesado periodos de extrema violencia³, del mismo modo que incomoda a quienes intentan captar las economías morales⁴ que operan en los distintos grupos y estra-

-
1. Utilizo la expresión consagrada por VERDERY (1999).
 2. Para tener algunos referentes de la literatura francesa y de lengua inglesa sobre esta problemática desde la perspectiva de Bosnia, véase BEČIREVIĆ (2014), BOUGAREL, HELMS & DUIJZINGS (2007), CLAVERIE (2011), EADEM (2012) y DELPLA (2004).
 3. Igual que la sociedad sudafricana cuando salió del *apartheid*, y como el mundo hispanófono de ambos lados del Atlántico: véase LOSONCZY & ROBIN AZEVEDO (2016).
 4. Aquí adopto el concepto de economía moral redefinido por FASSIN (2009), en particular en su doble orientación hacia las nociones de resistencias y de valores (más que de normas) que le da James C. SCOTT (*Ibid*, p. 1246 y ss.), con la ampliación propuesta por FASSIN (2009, p. 1257): “Las economías concierne[n] al conjunto de la sociedad y de los mundos sociales. [...] *La producción, distribución, circulación y uso de emociones y valores, normas y obligaciones,*

tos de esta sociedad. Estas dificultades, a pesar del tratamiento ejemplar de los restos humanos de la guerra de 1992-1995, parecen deberse a la persistencia de registros, a menudo contrapuestos, de la verdad factual y de la “verdad histórica”, que alimentan diferentes economías morales⁵. La complejidad de las situaciones locales es transformada en ellas, a causa de los grandes relatos que siguen aprisionados del nacionalismo, en incompatibilidad de las memorias colectivas de las comunidades presentes. Esta pluralidad de registros interpretativos impide que la labor de duelo y pacificación se lleve a cabo de acuerdo con ideas y valores aceptados por todos los actores implicados, lo que hace ineficaz apelar a la normatividad movilizadora en este tipo de trabajo en otras sociedades⁶.

La constatación que se hace en el caso bosnio se verifica también en otros lugares del sudeste de Europa⁷. Lo que parece estar en el origen de la dificultad para identificar una normatividad eficaz relacionada con la memoria de la violencia, del tratamiento de las personas desaparecidas y de los restos humanos, es la interpenetración entre el trabajo de la memoria, por una parte, y el trabajo sobre la historia y el orden histórico, por otra. El resultado es la posibilidad de pasar de un registro estrictamente memorial al de los usos políticos del pasado, abriendo un juego entre temporalidades memoriales (individuales o colectivas) y temporalidades históricas⁸. Más allá de las interferencias de la frontera entre historia y memoria, este juego puede revelar estrategias políticas rivales, incluso opuestas.

Esta sugerencia se explora aquí siguiendo el ejemplo de las modalidades de tratamiento en la Bulgaria poscomunista de los restos humanos

exigen una doble topografía. [...] interesarse por las economías morales de una sociedad, o incluso de un conjunto de sociedades, en un momento histórico dado” [cursiva mía]. Sobre la pluralidad de economías morales dentro de una sociedad, véase PALOMERA & VETTA (2016). La dinámica de esta noción en el contexto de la violencia y las masacres se analiza en LOSONCZY (2016).

5. Varias etnografías sobre Bosnia demuestran la coexistencia de una pluralidad de economías morales (aunque raramente en estos términos), de las cuales algunas dan lugar al nacionalismo y a la nostalgia del socialismo titista: cf. BOUGAREL, HELMS & DUIJZINGS (2007), KURTOVIĆ (2011) y KURTOVIĆ & HROMADŽIĆ (2017). Sobre la manipulación de diferentes regímenes de “verdad”, véase CLAVERIE (2011).
6. La importancia de la adhesión de los diferentes componentes de una sociedad posconflicto a una normatividad reconocida por todos es bien demostrada por las contribuciones en LOSONCZY & ROBIN AZEVEDO (2016).
7. Por ejemplo en Grecia, cf. STEFATOS & KOVRAS (2015).
8. Sobre estas cuestiones, véase HARTOG & REVEL (2001).

(huesos) identificados con masacres o ejecuciones extrajudiciales. Aunque esta sociedad balcánica ha estado más bien ausente de la investigación sobre los reenterramientos y el tratamiento posconflicto de los restos humanos⁹, ofrece sin embargo algunos ejemplos en este sentido¹⁰. En este artículo se yuxtaponen diferentes modalidades de tratamiento de los restos humanos a lo largo de secuencias temporales relativamente largas, que van desde unas pocas décadas hasta más de un siglo, posterior a la violencia de masas que acompañó a los cambios de régimen político y a una transformación radical de la sociedad.

Hablar de masacres en la Bulgaria postsocialista

Los ejemplos búlgaros que aquí se analizan presentan dos configuraciones de tratamiento político y memorial de los restos humanos —en particular, de los huesos— a lo largo de periodos medios (45-50 años) y largos (130 años). La primera se aplica a las ejecuciones sumarias cometidas por el régimen comunista en los años de su instauración y consolidación, es decir, entre septiembre/octubre de 1944 y principios de los años 1960¹¹. Centrándonos en el periodo inicial, la búsqueda de los huesos de las masacres se llevó a cabo por iniciativa de los supervivientes o de descendientes directos de las víctimas. Nacidas de una voluntad de “recuperación de la memoria”, las excavaciones no sistemáticas de fosas comunes en varios lugares¹² en busca de restos de víctimas del régimen comunista se realizaron principalmente en 1990. Aunque provocaron manifestaciones locales, no tuvieron el efecto esperado de onda expansiva a escala nacional. Hoy en día, la presencia de las víctimas del comunismo en la escena público permanece modesta.

9. Cf. VERDERY (1999, p. 3).

10. El estudio más ambicioso a día de hoy, TODOROVA (2009), tiene como punto de partida una investigación sobre la supuesta “pérdida” de los huesos de un héroe nacional. Véase también LULEVA (1997) y NAXIDOU (2017).

11. Este amplio abanico cronológico incluye las ejecuciones extrajudiciales del día siguiente de la toma del poder por el Frente Popular búlgaro (el 09/09/1944), las ordenadas por el Tribunal del Pueblo (véase *infra* y la nota 24) entre diciembre de 1944 y mayo de 1945; las que fueron el resultado de los diferentes juicios de tipo estalinista ejecutados entre 1948 y 1953; y finalmente las practicadas en los campos comunistas, que dejaron de existir oficialmente en 1962.

12. Aparte de en los sitios de los campos de trabajos forzados más conocidos —cerca de Loveč en el centro-norte del país, y la isla de Belene, en el río Danubio—, es en el sudoeste del país, en la “Macedonia búlgara”, donde se encuentran las fosas comunes excavadas.

La otra configuración consiste en el tratamiento de las masacres cometidas por los *otros* grupos religiosos y étnicos, comúnmente denominados “los turcos”, en respuesta a las revueltas antiotomanas¹³. En particular, la insurrección búlgara de abril de 1876, pequeña sublevación a escala del Imperio Otomano, cuya sangrienta represión, plasmada en varias masacres locales, tuvo repercusión internacional¹⁴. Difundidas por la prensa, estas atrocidades suscitaron en Occidente una ola de emoción en torno a los “horrores búlgaros”, favoreciendo una campaña antiotomana que desembocó en uno de los primeros llamamientos históricamente atestiguados en favor de una intervención humanitaria¹⁵. Estas masacres —especialmente la de la ciudad de Batak— constituyen la piedra angular del gran relato nacional búlgaro del largo periodo otomano, descrito como una serie de abusos y violencias. Mantenido entre memoria e historia, esta última fase del “periodo otomano”¹⁶, marcada por revueltas y sublevaciones, está llena de una fuerte carga emocional. El tratamiento de estos huesos oscila entre los registros conmemorativo, museístico y de la santidad, creando una forma de consenso nacional y una presencia altamente simbólica en el espacio público.

Digamos de entrada que la fórmula propuesta corre el riesgo de simplificar a ultranza una realidad compleja: la identificación de *nosotros* y de los *otros* es en sí misma objeto de acalorados debates, redefiniciones y contestaciones, así como la definición de las masacres. Los *nuestros* y los *otros* se definen generalmente en función de su pertenencia a un grupo étnico-religioso, pero la alteridad puede abrazar las líneas de reparto político (“comunistas” vs. “fascistas”) con la tendencia a etnicizar a los que pertenecen al bando contrario; volveremos sobre ello más adelante. Por otra parte, el uso del término “masacre” también es cuestionable. En la primera configuración, la palabra misma de “masacre” puede ser rebatida su uso puede negociarse a escala local, regional o nacional (sólo

13. Tanto en Bulgaria como en Bosnia, las comunidades musulmanas que hunden sus raíces en la época de dominación del Imperio otomano (de finales del siglo XIV hasta mediados del siglo XV) fueron llamadas “turcos” hasta hace poco tiempo, ya sean turcófonos, gitanos rumanos o población local eslava convertida al islam. A pesar de las políticas implementadas para evitar el uso generalizado de “turcos” para referirse a los distintos grupos de musulmanes en las sociedades balcánicas, este término regresa en cada crisis identitaria.

14. El acontecimiento constituye el punto culminante de la “crisis de Oriente” de 1876: cf. RODOGNO (2011, pp. 147-151).

15. Véase HERACLIDES & DIALLA (2015); cf. RODOGNO (2011, pp. 151-155).

16. Fase que oscila, según las regiones, entre los años 1820/1830 y 1878, pudiendo ir hasta 1912.

esta última se considera como competencia del Estado). En la segunda configuración, se trata de una masacre autenticada a escala internacional, establecida como precedente de la “intervención humanitaria” del Occidente cristiano en el Oriente “bárbaro”. Ponerla en tela de juicio de cualquier manera (incluso intentando reducir el número de muertos) es calificada de negacionismo, con la referencia implícita a la Shoah que este tipo de reacciones comporta.

La trayectoria que me propongo explorar abarca desde la aparición hasta la transformación de la corporeidad de las víctimas de masacres en la larga vida social y política de estos cadáveres: de la ocultación hacia su puesta al descubierto y su inserción en el espacio público, en el primer caso; de la presencia confinada en el espacio museístico a la presencia en el espacio público y la santificación en el segundo. Tras una visión de conjunto, la primera configuración será examinada a partir de dos casos estudiados *in situ*. La segunda será analizada a partir de una etnografía hecha a partir de encuestas y contextualizada en relación con el entorno mediático en constante evolución.

Los huesos presentes de las masacres comunistas

El cambio de régimen político y la transformación de la sociedad búlgara comenzaron con la destitución del líder comunista búlgaro el 10 de noviembre de 1989. El despliegue de este proceso durante los meses que siguieron se expresó en una liberación de la palabra, tanto escrita como proferida en un lugar público, y la aparición de memorias silenciadas durante décadas. La publicación y la circulación de relatos del “Gulag búlgaro” así como de la recapitulación de testimonios de supervivientes de las persecuciones¹⁷ contra los “esbirros de los fascistas” o contra la “*intelligentsia* burguesa”, e incluso la publicación y difusión de relatos de antiguos comunistas que se habían convertido en “víctimas de los suyos”, dieron origen a una nueva publicidad en el sentido habermasiano del término. En esta arena discursiva en la que las nociones sacralizadas en la Bulgaria socialista son criticadas y desmenuzadas, el trabajo de memoria continúa en paralelo con la deconstrucción de la historiografía socialista y la recalificación de las categorías de comunismo, capitalismo y fascismo¹⁸. La revelación a la opinión pública de los crímenes

17. Para esta producción memorial véase POPESCU-SANDU (2009-2010), TODOROV & ZARECKI (1999).

18. Por ejemplo el debate sobre el fascismo en Bulgaria (¿el régimen político búlgaro entre 1934 y 1944 es un “régimen fascista”?) y la recalificación de las “víctimas comunistas” en “terroristas”; véase NAXIDOU (2017).

del régimen impone la reescritura de la historia (tanto en los manuales escolares como en la investigación académica) que, durante décadas, se concibió con el espíritu de una teleología comunista.

Es en esta situación cuando en 1990 se realizaron unas exhumaciones en algunos sitios designados como lugares de ejecuciones sumarias en los primeros meses tras el “golpe de Estado del 9 de septiembre de 1944”, denominación ahora popular del advenimiento del régimen comunista. La información sobre estas excavaciones procede principalmente de la prensa anticomunista y sus resultados son a menudo controvertidos¹⁹. La mayoría de estas exhumaciones son el resultado de iniciativas locales, llevadas a cabo precipitadamente y sin recurrir a especialistas *forensic*. Se basan en indicaciones de la memoria viva y son dirigidas por próximos o descendientes de las víctimas, con la ayuda de organizaciones anticomunistas. Las excavaciones más seguidas tuvieron lugar cerca de Banskó, ciudad emblemática en muchos aspectos. Las imágenes del oficio memorial ortodoxo celebrado tras la apertura de una fosa común cerca de la ciudad son muy representativas²⁰.

El primer esfuerzo de coordinación nacional de este proceso fue desplegado por la coalición anticomunista de la Unión de Fuerzas Democráticas (UFD), principal fuerza impulsora del cambio político, desde los primeros meses de 1990. Continuó bajo el gobierno de la UFD (1991-92), para la que la instauración de la democracia debía pasar por la denuncia de las atrocidades comunistas y la memoria de las mismas. La primera acción relevante de este esfuerzo fue la creación de un mapa de Bulgaria (abril de 1990) en el que decenas de calaveras marcaban la ubicación de campos de trabajos forzados²¹ y lugares conocidos de ejecuciones extra-

19. La principal fuente de información fue el diario *Demokracija*, órgano de la principal fuerza anticomunista, la UFD. Los informes de las exhumaciones de las víctimas “tras el Nueve [de septiembre de 1944]” son puestos en tela de juicio por el periódico *Duma*, órgano del PC, rebautizado como Partido Socialista, que los opone sistemáticamente a las “masacres de antes del Nueve [de septiembre de 1944]” –correspondiente a la época del “fascismo”. Los órganos de prensa de los dos partidos se libran a una verdadera batalla en torno de los huesos: cf. DEYANOV (1992, pp. 59-63).

20. Celebrada como la cuna del Despertar nacional búlgaro, la ciudad está asociada a las acciones de los combatientes por una Macedonia autónoma a principios del siglo XX, a una comunidad protestante nacida en la misma época y a un fuerte movimiento de resistencia antifascista a partir de 1941. En el documental se incluyen imágenes del oficio conmemorativo, tras la exhumación de los huesos de unos cuarenta de los asesinados.

21. En el contexto de la Bulgaria comunista, se habla de campos de “reeducación por el trabajo” [*trudovo-izpravitelen lager*], de los que el más importante es el de Belene: véase KOLEVA (2012, pp. 2-5).

judiciales. Se trataba de un trabajo a la vez memorial y material, en el que la colecta de relatos de las atrocidades iba de la mano de la búsqueda de fosas comunes. El marco jurídico que sanciona estas prácticas se elabora sobre la marcha: tras una ley para la rehabilitación de las personas que sufrieron la represión comunista aprobada en junio de 1991²², no es sin embargo hasta abril de 2000 cuando se aprueba la que hace las veces de ley memorial. La aplicación de esta última, que ni siquiera menciona las exhumaciones, sigue estando escasamente regulada.

Treinta años después del cambio político, se constata que estas dos modalidades de *excavaciones* han evolucionado según lógicas diferentes, con resultados variables. Las *excavaciones memoriales*, ampliamente publicitadas, permitieron la apropiación de un volumen sustancial de “memoria prohibida” bajo el régimen comunista. Las *exhumaciones*, en cambio, se quedaron en nada: los restos humanos exhumados en 1990 recibieron escasa visibilidad pública y su situación jurídica sigue siendo, en el mejor de los casos, incierta. La Ley de 2000²³ no resuelve el estatuto de las víctimas que sobrevivieron a las exacciones (muchas de las cuales seguían vivas en los años 90), y menos aún el de los restos humanos de las víctimas de ejecuciones extrajudiciales o muertas en los campos, a menudo como consecuencia de torturas. El único texto que les concierne, el artículo 4, las coloca en un plano de valorización moral de su acción: “Todas las acciones de las personas que, durante el susodicho periodo, han sido dirigidas contra el régimen, para resistirse a él o para oponerse al régimen y su ideología, son justas, moralmente justificadas y dignas de respeto”. Invita a considerar estas personas como héroes o mártires, sin precisar las medidas concretas para reconocerle un estatus específico. La Ley hace hincapié en la condena de las prácticas de las instancias del régimen instaurado el 9 de septiembre de 1944, en primer lugar el Tribunal del Pueblo (en adelante *TP*)²⁴, cualificándolas

22. *Alias Zakon za represiranite*: cf. *JO* [Sofia] n.º 50, 25 de junio de 1991. Sobre su alcance y las acciones judiciales –ya sea reparadora o punitiva– que dicha ley a permitido, véase LULEVA (1997, pp. 130-135).

23. “Ley para estigmatizar el régimen comunista en Bulgaria como régimen criminal” (*JO* [Sofia] N.º 37, 5 de mayo del 2000). Muchos artículos de esta ley retoman las fórmulas nacionalistas y sostienen posiciones sobre los “valores europeos” (art. 2.1, 2.7) entrando en conflicto con las formulaciones de la UE. Adoptada con una corta mayoría, esta ley no constituye una base consensual para el tratamiento de las víctimas del régimen comunista.

24. Instancia judicial extraordinaria implantada al día siguiente del golpe de estado comunista (9/09/1944) para constatar la responsabilidad y castigar a los hombres políticos que formaron parte del “régimen monárquico-fascista búlgaro”

de “actividades criminales”. Se trata de una recalificación mayor, que exige la criminalización en bloque de las sentencias políticas dictadas después de esa fecha y que afecta a la jerarquía superior de los partidos políticos democráticos, pero también a los círculos monárquicos, a grupos de tendencia abiertamente fascista (Bulgaria se había posicionado del lado del Eje) y a las organizaciones ultranacionalistas próximas a los ambientes fascistoides. Esta condena general no estuvo exenta de resistencias. Aunque la historia del TP dio lugar a la conmemoración del Día de las Víctimas del Comunismo —el 1º de febrero²⁵— esta suele ser poco seguida.

El único sitio memorial de alcance nacional es el *Memorial a las Víctimas del comunismo* creado a mediados de los años 90²⁶. Situado en el corazón de la capital, Sofía, el Memorial consta de un muro de mármol negro, con una cruz votiva “tradicional”²⁷ de piedra y una pequeña capilla ortodoxa dedicada a “Todos los mártires búlgaros”. En el muro figuran los nombres de más de 7500 víctimas: algunos espacios dejados vacíos tras puntos de suspensión, sugieren que pueden añadirse otros nombres a medida que progrese la identificación de las víctimas. Los nombres inscritos en el muro evocan que entre ellos también hay musulmanes y judíos, lo que expresa la intención de honrar a las víctimas del comunismo en toda su diversidad étnica y religiosa. Sin embargo, la cruz y la capilla superponen las marcas de una conmemoración concebida según

que “llevó al país al borde de la IIIª catástrofe nacional” (este último término se refiere a la participación de Bulgaria a la Segunda Guerra Mundial del lado de la Alemania nazi). Creado por decreto el 30 de septiembre de 1944, el TP, considerado como el “primer órgano del terror rojo”, funcionó entre diciembre de 1944 y abril de 1945. Paralelamente al Tribunal central los tribunales fueron constituidos al nivel de las regiones y los departamentos, para juzgar las actividades de “esbirros de la burguesía, de la monarquía y del fascismo”. La actividad del TP, a todos los niveles, se mide en más de 9000 condenas, de las cuales 2730 penas capitales.

25. Fecha elegida en función de las actividades del Tribunal del Pueblo. Fue el 1/02/1945 cuando pronunció el mayor número de condenas a muerte de políticos en una sola jornada: 67 diputados de la última Asamblea Nacional, entre los cuales había tres ex primeros ministros.
26. Continuando con la iniciativa de un centenar de personalidades políticas e intelectuales búlgaras, la construcción de un memorial “a las víctimas de las actividades terroristas del PCB antes del 9 de septiembre de 1994 o durante el régimen comunista totalitario, de 1844 a 1989”, es aprobada por la municipalidad de Sofía a finales de 1994 y ejecutada en 1995: <http://pametbg.com/index.php/bg/mesta-na-pamet/memoriali-pametnici> (consultado el 5/ 01/2019).
27. Tipo de cruz votiva muy extendida en el noroeste y centro-oeste de Bulgaria, en el que su instalación y mantenimiento suele estar unido a un patrilineaje.

la gramática ritual ortodoxa: la capilla es el único espacio en el que está presente (intermitentemente) un interlocutor y en el que se da información sobre las víctimas. El mensaje que emana de este lugar, desde los nombres inscritos en la pared hasta el plano visual, abunda en la idea del *martirio* en el sentido cristiano del término. En términos más generales, son las instituciones religiosas –la Iglesia Ortodoxa Búlgara (IOB) y las estructuras locales de las Iglesias Católica²⁸ y Uniata– las que constituyen el único espacio institucional donde se evoca y mantiene la memoria de las víctimas del comunismo.

Sin embargo, sería un error no tomar en consideración el espacio virtual: multitud de sitios y foros de Internet están dedicados a la memoria de estas víctimas²⁹. En dichos sitios, cuyo estudio aún queda por hacer, la palabra liberada mezcla recuerdos de sufrimiento y de tratos inhumanos soportados en los campos con acusaciones directas y diatribas anticomunistas. Se observa en particular la tendencia a presentar a los “comunistas” como personajes violentos, incluso sádicos. Los torturadores de las cárceles y los campos son descritos con el mismo vocabulario que, en la Bulgaria socialista, se reservaba a los nazis y los campos nazis. Es más, están asociados a dos grupos étnicos emblemáticos del *otro*: los judíos o los gitanos³⁰. La esencialización del “comunista” en el registro de la bestialidad y el resurgimiento del léxico típico de los años cuarenta van acompañados de la asignación del adversario político al registro étnico percibido como denigrante del gitano, así como a este otro registro, étnico y religioso a la vez: que el judío. A contracorriente de la celebración del salvamento de los judíos de Bulgaria durante la Segunda Guerra Mundial³¹, la asimilación entre “judíos” y “comunistas”

28. Los católicos búlgaros, al constituir una minoría religiosa numéricamente pequeña, fueron mucho más intensamente afectados por las persecuciones antirreligiosas que los ortodoxos. Celebrado como mártir del comunismo, el sacerdote Evgeni Bossilkov, oriundo de Belene –pueblo cuyo nombre se asocia al más siniestro campo comunista–, fue beatificado en 1998 por el Papa Juan Pablo II.

29. Una parte de estos sitios son creados a iniciativa o con la ayuda de programas y agencias implicadas en la *democracy-building* en los Balcanes desde los años 90: cf. <http://www.bulgaria1944-1989.eu> (Konrad-Adenauer Stiftung); <http://pametbg.com/index.php/bg/mesta-na-pamet/memoriali-pamet-nici/23-2015-11-20-22-17-49> (misma fundación, desde 2015).

30. Pueden encontrarse muchos relatos en este sentido en el sitio <http://www.extremecentrepoint.com/archives/14230>.

31. Véase TODOROV (1999). Este es uno de los pocos puntos que comparten las élites políticas búlgaras, de todos los partidos, que se sucedieron en la década de 1990. Sin embargo, este salvamento debe matizarse: sólo se refería a los

sigue una pauta que apareció en el periodo de entreguerras e introduce subrepticamente la configuración de *mártires de los otros* en la memoria de las violencias del comunismo.

Un *cadavre exquis*: la no exhumación del padre Evstati

El segundo ejemplo se refiere a los restos de un sacerdote ortodoxo que fue mártir del comunismo y en torno al que se ha establecido un culto local, cuya exhumación sigue siendo hoy en día controvertida. Se trata del padre Evstati de C, ciudad situada en los montes Ródope (región limítrofe con Grecia, con un alto porcentaje de población musulmana), que prestó servicio en la misma parroquia desde 1915 hasta su muerte edesaparición en 1952. El padre Evstati murió en el hospital provincial a consecuencia de un interrogatorio de la policía efectuado en la capital de la provincia.. Su sepultura es conocida por todos: sus huesos reposan en el patio de la iglesia donde sirvió durante toda su vida, donde sólo los sacerdotes pueden ser enterrados. Su nombre ocupa un lugar destacado en los escritos sobre las víctimas del comunismo, y en 2001 se estrenó un docuficción sobre su vida y muerte. De los religiosos desaparecidos en trágicas circunstancias después de 1944, se encuentra entre las figuras más consensuadas para su santificación por la IOB.

Se reconoce fácilmente la representación del sacerdote entre los frescos interiores de tres de las capillas que dominan la ciudad de C, construidas en los años 90. Siempre aparece en el registro de los santos mediadores, junto a los santos curanderos populares y a los que “socorren” a las personas en dificultad (la pareja de santos Como y Damián; San Parasceno/Petka). A pesar del esfuerzo realizado para respetar los cánones de la iconografía ortodoxa, su aspecto (el rostro ostentando unas gafas) lo distingue de los demás santos: inmediatamente reconocible por los lugareños que relacionan el icono con la fotografía de su lápida, su imagen despierta la curiosidad de los foráneos. Interesada por lo que parecía ser una santificación espontánea desde abajo, comencé a investigar su lógica. Las respuestas de los locales revelaron tres razones principales: era “uno de los nuestros”; vivió “siempre a la escucha” y murió “como un santo”; “la gente de todas las creencias le quería”. Algunos de mis interlocutores sabían que se estaban dando pasos hacia su canonización;

judíos del antiguo Reino de Bulgaria, ya que los de las zonas de ocupación búlgaras en Grecia y Serbia fueron entregados a los nazis. Sobre estos hechos y las controversias en torno a la memoria, véase RAGARU (2020).

otros le prestaban poca atención, convencidos de que la santidad era una cualidad intrínseca al “martirio” que padeció el padre Evstati.

Con todos los elementos a favor de una exhumación adecuada para celebrar a un mártir del comunismo, me sorprendió saber que sus descendientes más cercanos —especialmente su hija, que tenía más de 92 años en el momento de la última encuesta (agosto de 2018)— se negaban a dar su consentimiento a la exhumación de los restos del padre Evstati. Las razones de esta negativa a la exhumación están vinculadas a lo que está en juego en su santificación. Sobre el terreno, he podido observar dos discursos diferentes a favor de esta, cada uno basado en una lógica y unas formulaciones diferentes. Por un lado, el de un santo que fue “mártir de la violencia de los comunistas contra su pueblo”, defendido por una asociación de víctimas del comunismo, destacaba un argumento político. Por el otro, el discurso tenido por religiosos y militantes laicos de la Iglesia Ortodoxa, y combinada con el saber común sobre la santificación en sentido estricto, utilizaba un vocabulario más neutro, presentando la santificación del padre Evstati menos como un acto de justicia política que como la culminación de una trayectoria de ejemplaridad³² al servicio del pueblo.

Si finalmente hay santificación, los restos del padre Evstati podrían ser tratados de dos formas diferentes. Si es proclamado “víctima de la persecución comunista”, su destino póstumo estaría asociado al Memorial Nacional. En el caso de una canonización en sentido estricto, por la Iglesia Ortodoxa, la exhumación sería el preludio del examen del “cadáver” de 66 años de antigüedad desde la perspectiva de la prueba de santidad. Ahora bien, tal examen sería un desafío a la corporeidad del cadáver normal, por decirlo de alguna manera, reducido a huesos después de un periodo tan largo: ¿Habría que esperar, como especulaban mis interlocutores, encontrar al padre Evstati en su carne incorruptible y desprendiendo un “olor a santidad”? Y si no sucede esto, ¿no estaríamos destruyendo una reputación de santidad que ya estaba bien encaminada. En efecto, los relatos que circulan sobre la muerte del padre Evstati hacen hincapié en los signos de santidad que aparecieron nada más morir. Según el relato autorizado, el sacerdote-mártir habría soltado su último aliento en la medianoche de la noche de Pascua³³ (ortodoxa) de 1952, en el hospital de la ciudad de A, en presencia de una sola persona, un pomaco (musulmán de lengua búlgara) que, a petición suya, habría leído

32. Terminología prestada de CENTLIVRES & LOSONCZY (2001).

33. Según la creencia popular de los ortodoxos balcánicos, las personas que se mueren el día de Pascua son “almas puras” que “van directamente al Paraíso”.

en voz alta el padrenuestro en el último momento de su vida. El mismo musulmán anónimo, o quizás “una enfermera” pomaca, es presentado(a) en la posición del que atestigua un primer milagro: “tan pronto como entregó el alma, el cuerpo del padre Evstati comenzó a exhalar un olor agradable”. Una canonización en debida forma por parte de la IOB correría el riesgo de dañar el sistema de reconocimiento de la santidad desde abajo –un sistema forjado por una combinación de criterios formales y de cualidades apreciadas por la comunidad local, en vigor desde hace décadas, incluso siglos. Un elemento central de este sistema es el lugar que otorga al *otro religioso* como atestiguador, o “prueba por el otro” (Aubin-Boltanski, 2008, pp. 19-21): llevar al *otro religioso* –el musulmán– a ser testigo de un milagro (aparición, visión) con una figura santa del cristianismo, para que atestigüe su realidad o veracidad. Aquí, el milagro técnico, que se supone que se produce cuando se exhuma un cuerpo sagrado, tiene lugar en el momento de la muerte: el relato da la vuelta a la situación, como una anticipación a la prueba definitiva de la santidad del padre Evstati. La prueba aportada por el *otro* próximo –el que vive al lado y habla la misma lengua, pero permanece musulmán, y al que nadie piensa convertir a su propia religión³⁴– es tanto más valioso para la familia y los amigos del padre Evstati cuanto que se inscribe en el contexto actual, difícil para la mezcla interreligiosa y la convivencia entre cristianos y musulmanes. La canonización formal del antiguo sacerdote correría el riesgo de privar a la comunidad local de una figura consensual para cristianos y musulmanes, capaz de cimentar el frágil lazo de unión entre los dos grupos religiosos.

Los restos museificados y santificados

En abril de 2007, los medios búlgaros se irritaron por el tratamiento supuestamente degradante de los restos humanos conservados de la masacre otomana de 1876 de civiles cristianos reunidos en la antigua iglesia de la ciudad de Batak. El escándalo mediático estalló en torno a un

34. Este punto es importante: como subraya AUBIN-BOLTANSKI (2008), la no conversión del *otro* es la condición *sine qua non* para que esté en posición de atestiguar. Esta condición estructural de alteridad religiosa inalterable, por decirlo así, sigue siendo un tema muy sensible en la región, donde las campañas de conversión forzosa (1912-13) se han alternado con incitaciones a la conversión voluntaria (años 30, 90) de los pomacos a la ortodoxia. El padre Evstati es uno de los pocos sacerdotes de la región cuyo nombre no está asociado a estas campañas.

proyecto científico, “El mito *Batak*”³⁵, destinado a superar el martirologio nacional(ista) construido en torno a los huesos de varios miles de víctimas del aplastamiento local de esta revuelta. Estos huesos, conservados en la cripta-museo de la citada iglesia, tienen una larga vida social como “prueba de la masacre” y como soporte de la memoria colectiva, tanto local como nacional. En torno a estas dos funciones se estabilizó el tratamiento memorial de estos huesos en las primeras décadas del siglo XX. Su interpretación permaneció inalterada durante el periodo socialista, cuando se expusieron en el marco de la iglesia museificada, mientras que los objetos que se creía que habían pertenecido a la población local de la época (piezas de ropa, pertenencias personales) integraron la exposición del museo histórico contiguo a la iglesia.

El proyecto en cuestión se proponía, una vez deconstruido este “mito nacional”, la presentación de una exposición titulada “Batak como lugar de memoria” y la celebración de una conferencia internacional el 17 de mayo de 2007 (fecha de la conmemoración anual, totalmente laica, de la masacre). Asimismo pretendía lanzar un debate transversal sobre “la masacre de Batak en 1876”, un acontecimiento clave en la gran narrativa nacional, proponiendo explorar la construcción de una memoria del sufrimiento (y las reivindicaciones) en torno a los huesos de las víctimas y, más en general, el carácter icónico de los restos humanos. Considerada negacionista (una negación de la propia masacre) por cierta élite política, la propuesta suscitó una oleada de reacciones negativas y extremadamente apasionadas: pronto se habló del “*affaire* Batak”.

El escándalo, convertido en un *affaire*, desencadenó una verdadera histeria nacionalista que pronto lo convirtió en una “gran causa”³⁶: ante todo una causa nacional, y después una causa de santificación. Esta última se cristalizó en la demanda de santificación de esos restos humanos –demanda emanada de un entorno político heteróclito, tras un debate parlamentario y una propuesta legislativa fallida, servida por los medios de comunicación (programas de televisión conducidos por historiadores nacionalistas) y las asociaciones de la ciudad en cuestión. Sin embargo,

35. El proyecto fue llevado por un historiador alemán, Ulf Brunnbauer, y una doctoranda búlgara en historia del arte de la Universidad Libre de Berlín, Martina Baleva. Sobre los protagonistas y el contexto, véase RAGARU (2008).

36. Esta reelaboración, casi al pie de la letra, del título de una famosa obra colectiva –BOLTANSKI, CLAVERIE, OFFENSTADT & VAN DAMME (2007)– no es un efecto buscado, sino un intento de trazar la lógica particular de este caso en el que “el escándalo” (orquestado por los medios de comunicación) y el “*affaire*” sí siguen la lógica trazada por estos autores, pero no se corresponden con las definiciones sociológicas de estas nociones (especialmente la definición de *affaire*).

la santificación ya era un hecho: en mayo de 2006, la pequeña Iglesia de los Viejos Calendaristas –materialización de una corriente ortodoxa tradicionalista que desafiaba a la IOB– adquirió un ramillete de nuevos santos, los “mártires de Batak”. Un año después del inicio del escándalo, en abril de 2008, la IOB abrió el procedimiento de canonización de los “mártires de Batak”, fingiendo desconocer su reciente canonización por parte de su rival. Este se completó tres años después: los días 16 y 17 de mayo es la doble fecha de la conmemoración por la IOB de los Mártires de Batak, junto con otro grupo de mártires, formado por monjas que murieron en otro lugar durante la represión de la misma revuelta en 1876. En el espacio de cinco años, dos Iglesias ortodoxas han santificado debidamente a los “mártires de Batak”. Desde 2011, cada 17 de mayo se celebra su memoria con suntuosos oficios religiosos y mítines políticos.

Con la canonización de los “mártires de Batak” por la IOB, el estatus de los huesos, cuyo tratamiento desde la época de la masacre ha conocido vicisitudes diversas³⁷, se ha transformado definitivamente: ahora se habla de *reliquias*. Tras haber sido sometidos a un tratamiento ritual del tipo de una segunda inhumación³⁸, y posteriormente conservados en un museo, los huesos se convirtieron en la encrucijada de varias formas de corporeidad: la canonización de los mártires fue acompañada de procedimientos destinados a recrear a personas reales “de carne y hueso”, sacar a “las víctimas” del anonimato mediante la restitución de sus nombres, pero también dándoles rostros y un cuerpo que pudiera ser representado. Esta doble tarea fue llevada a cabo por primera vez por la Iglesia de Viejos Calendaristas, que publicó la *Vida de los mártires de Batak* en 2006 (y la difundió en formato electrónico a partir de 2007). El reto de la restitución de la identidad de los mártires se superó trabajando en los archivos, en colaboración con especialistas locales³⁹: se rescataron del olvido decenas de nombres de víctimas y se incluyeron, en forma de lista, en la *acolouthia* que se lee en la iglesia durante los oficios conmemorativos. El otro aspecto de esta labor se lleva a cabo a través de la

37. Documentados por las escasas fotos de la última década del siglo XIX y de principios del XX, en las que se ven huesos dispersados, cubriendo el suelo de la iglesia, pero también una pirámide de huesos humanos.

38. “Segunda inhumación” es el término utilizado para designar el reenterramiento ritual de los huesos de los difuntos en las culturas cristiano-ortodoxas de los Balcanes que marca el final de la ritualidad mortuoria y, en cierta medida, el fin del duelo.

39. Aparte de los textos de los rezos y la *acolouthia* del servicio litúrgico, esta hagiografía presenta varias de las características propias de la obra histórica de vulgarización, un género muy popular en la Bulgaria socialista.

iconografía: cada santo ortodoxo debe estar representado en un icono. Dos hechos dan una idea clara de los procedimientos de selección y de las manipulaciones, tanto materiales como memoriales, que acompañan este cambio de estatuto de los huesos.

N.T., fotógrafo profesional que pertenece a la Iglesia de los Viejos Calendaristas, me habla de su implicación en la búsqueda y selección de imágenes “auténticas” para utilizarlas como ilustraciones en la *Vida de los mártires de Batak*. Casi todas las imágenes son posteriores a la época de los hechos, lo que no supone ningún problema para él. Más que mostrar los rostros de las víctimas (las pocas imágenes de notables locales víctimas de la masacre son conocidas desde hace mucho tiempo), se trataba de aportar pruebas del ambiente y del estilo de vida pacífico y respetable (actividades y trabajo en el día a día) de una comunidad próspera para su época. Vemos a hombres cuyos atuendos de notables indica su estatus social, flanqueados por sus esposas, de destacada dignidad, y por una numerosa progenitura. Para autentificar el carácter “étnicamente búlgaro” de los personajes, la indumentaria femenina es realzada: los delantales a rayas de las mujeres y niñas que aparecen en las fotos son retomados en la iconografía oficial de los mártires de Batak.

Esta labor de restitución de la identidad y de los cuerpos de las personas masacradas no está exenta de algunos problemas para el personal del museo local. En el verano de 2007, pocos meses después de que estallara el “escándalo Batak”, el museo estaba en una profunda reestructuración: amputado de su “mitad” religiosa –musealizada durante décadas, la iglesia donde tuvo lugar la masacre acababa de ser devuelta a la Iglesia–, le estaba costando asumirse como espacio laico. El icono de los “Mártires de Batak” preside el vestíbulo de entrada, recordando el vínculo indefectible que existe localmente entre iglesia y museo. El cierre de una parte de la exposición permanente plantea interrogantes, tanto a los visitantes como al etnógrafo: ¿por qué negar el acceso a las vitrinas dedicadas al periodo de “gloria y sufrimiento” –periodo clave que justificó la creación del museo? La respuesta evasiva de las conservadoras muestra lo difícil que es decidir el estatus museístico de ciertos objetos, en particular los identificados –y expuestos durante décadas– con el nombre de “efectos personales” de los residentes locales del periodo del Renacimiento Nacional. Si las víctimas de la masacre de Batak son erigidas en santos, ¿no podía ser que los efectos personales atribuidos a los habitantes que vivieron en la ciudad en 1876 se conviertan, por la misma lógica, en “reliquias secundarias”? Tres meses después de la primera santificación por la Iglesia de los Viejos Calendaristas, el paso de “víctimas de las atrocidades turcas” a “santos ortodoxos” había afec-

tado profundamente a la relación con la huella material de la existencia de estas personas.

Cadáveres “mártires de los otros”: memoria, historia, normatividad(es)

Los ejemplos que se acaban de examinar muestran lo difícil que es distinguir entre las masacres cometidas por los “nuestros” y por “los otros”. Las dos configuraciones inicialmente planteadas son bien palpables, pero los límites entre ellas siguen siendo difusos. Resisten a la tentación de esencializar los papeles sociopolíticos, de producir una dicotomía: si al principio del análisis parecía evidente que los cadáveres de la primera configuración eran ante todo víctimas de conflictos de naturaleza política, internos a una sociedad que no reconoce (o que apenas reconoce) a los *otros* en su seno, la tendencia a encontrar detrás de los enemigos políticos a los *otros* étnicos o religiosos es igualmente palpable. Esta tendencia comienza a imponerse a medida que el trabajo de memoria suscita una reescritura de la historia —y esto tanto más fácilmente cuando se dispone de más de un *otro*. Las cristalizaciones de la alteridad desarrolladas por la historiografía y validadas por el uso común están listas para recibir contenidos diacríticos que condenar o estigmatizar según la economía moral dominante en la sociedad, o en un sector de la sociedad, en un momento dado de su existencia histórica⁴⁰.

Un aspecto de la cuestión es la disponibilidad de *otros* sobre los que hacer recaer en última instancia la agentividad moralmente condenable, que en este caso son los actos que desembocan en una masacre. Otro aspecto es la dificultad de identificar o imponer una —y sólo una— normatividad efectiva en cuanto al tratamiento de restos humanos, ya sean fruto de un hallazgo fortuito o de trabajos realizados intencionadamente para revelar las huellas de una masacre. “Toparse con huesos” humanos durante los trabajos del campo o de la construcción dista mucho de ser un acontecimiento extraordinario y las culturas ortodoxas balcánicas (en particular en el contexto post-otomano) han desarrollado una gramática político-religiosa particular del tratamiento de los huesos humanos que son hallados fortuitamente. Según esta gramática, a falta de una memoria

40. Amplió la categoría de economía moral siguiendo la propuesta del antropólogo británico C. Hann, citado en PALOMERA & VETTA (2016, p. 426): “if moral economy is a nexus of beliefs, practices and emotions among the folk, rather than an analytic concept designed to register only those beliefs, practices and emotions that the observer considers to be progressive, then we must conclude that even the reactionary right is entitled to its moral economy”.

viva de los predecesores o de un yacimiento antiguo, la interpretación-e-identificación dependen a menudo de clichés nacionalistas sobre el pasado otomano y la persecución de los cristianos por el islam dominante. La antropóloga suiza que ha estudiado a los “santos nacidos de los sueños” de la isla de Lesbos (Rey, 2008) desentraña esta lógica y muestra cómo el proceso de restitución de identidad –de *la* identidad de unos huesos humanos hallados durante unas obras en el patio de una casa de refugiados griegos de Asia Menor– se transforma, con ayuda de sueños y visiones, en la invención de unos mártires cristianos de la época otomana, los santos Rafail e Irini, hoy venerados en todo el mundo ortodoxo.

Los ejemplos búlgaros han permitido explorar en paralelo dos registros: el de las excavaciones de las víctimas del comunismo, por un lado, y el del martirologio nacional(ista), por otro. Este último presenta varias similitudes de funcionamiento con otras culturas ortodoxas posotomanas: un caso muy semejante lo constituye el tratamiento de las víctimas de la división de Chipre en 1974 (víctimas griegas y turcas) como “ethnic martyrs” (Sant-Cassia, 1998-1999). El particular contexto regional de los años noventa –la desaparición de la Yugoslavia titista, las guerras de Bosnia y de Kosovo, la emergencia de una polémica en torno del nombre de Macedonia– exacerbó las reacciones, al tiempo que borraba las fronteras entre las dos configuraciones iniciales. Invita a reconsiderar las modalidades del “descubrimiento” de los restos humanos, los actores implicados en la búsqueda e identificación de las víctimas de masacres, y a interrogarse más detenidamente sobre el efecto que producen estos descubrimientos y el significado que les da la sociedad concerned⁴¹. Igualmente debemos reconsiderar los diferentes tipos de normatividad que se aplican a los restos humanos en periodos de posconflicto, desde las normas locales hasta las transnacionales, y su posible imbricación.

Al hablar de la normatividad en el tratamiento de las víctimas de la violencia de masas, establecida y promovida a escala internacional, conviene distinguir sus aspectos jurídicos de su aspecto moral. Una normatividad *anti/post-comunista* se instaló muy pronto, en los años noventa, para acompañar la transformación del régimen, o la “transición a la democracia”: dicho sistema normativo desplegó una justicia a la vez punitiva y reparadora (Borneman, 1997) que, en el caso búlgaro, permitió que la profunda transformación de lo político llegara bastante lejos, antes del retroceso que se observó allí y en toda la Europa postcomunista (*ibid*, p. 9) a mediados de los años noventa. Al mismo tiempo, en consonancia

41. Estas preguntas retoman algunos puntos del programa propuesto por ANSTETT (2013, p. 132).

con la idea de que el nacionalismo sería el “último refugio de los regímenes totalitarios”, se puso en marcha una *normatividad antinacionalista*, una especie de pedagogía internacional destinada a combatir el “despertar de los nacionalismos en el Este”. Desarrolladas por agencias y actores internacionales percibidos como el Occidente global, estas dos normatividades se fusionaron gradualmente. Se consideraron impuestas desde arriba, con mayor o menor éxito, y sólo fueron adoptadas por una parte de los actores locales, los cuales promovieron una “política de cadáveres”, mientras que los otros las impugnaron o simplemente las eludieron.

Como muestra de forma convincente Verdery (1999, pp. 112-13), una política de los cadáveres que implique la búsqueda (y el juicio) de responsabilidades está necesariamente vinculada a la cuestión de los antepasados y los reentierros y a la reconstrucción de la comunidad nacional a través de la reescritura de la historia. Lo que nos lleva de nuevo a la constatación que indicábamos al principio: es la imbricación, e incluso la simbiosis, entre el trabajo de la memoria y el trabajo de la historia lo que abre la posibilidad del paso de los “mártires de los nuestros” a los “mártires de los otros”, como si el cuerpo nacional búlgaro quisiera ocultarse a sí mismo su propio desgarramiento. Verdery (1999, p. 108) observa que las reinhumaciones sirven para crear una comunidad, así como para reordenarla: volver a enterrar los huesos de las víctimas de masacres requiere que toda la cadena –desde la identificación de las víctimas hasta la responsabilidad y la justicia punitiva– sea explorada y cerrada de nuevo. En los casos examinados, las cadenas nunca se exploran de principio a fin, lo que explica que se mantengan diferentes lógicas de tratamiento de los restos humanos. Por último, este estudio también plantea una pregunta incómoda: ¿son todas las víctimas de masacres iguales a los ojos de un grupo (étnico o religioso) o comunidad (local o nacional)? La distinción que se hace implícita o explícitamente entre las masacres de los “nuestros” y las cometidas por los “otros” es algo que no dejará nunca de interpelarnos.

Referencias bibliográficas

- ANSTETT, E. (2013). Des Cadavres en masse, *Techniques & Culture* [En línea], 60, 126-143, consultado el 03 de enero de 2017. <http://tc.revues.org/6909>; DOI: 10.4000/tc.6909
- AUBIN-BOLTANSKI, E. (2008). La Vierge, les chrétiens, les musulmans et la nation, *Terrain* 51, consultado el 4 de enero de 2013, <http://terrain.revues.org/10943>
- BEČIREVIĆ, E. (2014). *Genocide on the Drina River*, New Haven & London, Yale University Press.

- BOLTANSKI, L.; CLAVERIE, E.; OFFENSTADT, N. & VAN DAMME, S. (Eds.) (2007). *Affaires, Scandales et grandes causes: de Socrate à Pinochet*, Paris, Stock.
- BORNEMAN, J. (1997). *Settling Accounts. Violence, Justice, and Accountability in Postsocialist Europe*, Princeton, Princeton University Press.
- BOUGAREL, X.; HELMS, E. & DUIJZINGS, G. (2007). *The New Bosnian Mosaic: Identities, Memories and Moral Claims in a Post-war Society*, Ashgate, Aldershot.
- CENTLIVRES, P. & LOSONCZY, A.-M. (2001). Introduction, en Centlivres, P. (Ed.) *Saints, Sainteté et martyrs. La fabrication de l'exemplarité* (pp. 7-14), Institut d'Ethnologie, Neuchâtel / Éditions de la MSH, Paris.
- CLAVERIE, E. (2011). Réapparaître. Retrouver les corps des personnes disparues pendant la guerre en Bosnie, *Raisons Politiques*, n.º 41, 1, 13-31.
- CLAVERIE, E. (2012). Démasquer la guerre. Chronique d'un nettoyage ethnique. Višegrad (Bosnie-Herzégovine), printemps 1992, *L'Homme* 203-204, 169-210.
- DELPLA, I. (2004). La justice internationale dans l'après-guerre. La difficile évaluation des critères de justice, *Balkanologie* VIII, 1, 211-228.
- DEYANOV, D. (1992). La guerre des interprétations symboliques, *Communications* n.º 55, 55-66.
- FASSIN, D. (2009). Les économies morales revisitées, *Annales HSS*, 64, 6, 1237-1266.
- HERACLIDES, A. & DIALLA, A. (2015). *Humanitarian Interventions in the long nineteenth century: Setting the Precedent*, Manchester, Manchester University Press.
- KOLEVA, D. (2012). Belene: Remembering the labour camp and the history of memory, *Social History*, vol. 37 n.º 1, febrero, doi: 10.1080/03071022.2011.651581
- KURTOVIĆ, L. (2011). What is a nationalist? Some thoughts on the question from Bosnia-Herzegovina, *Anthropology of East Europe Review* 29(2), Fall, 242-253.
- KURTOVIĆ, L. (2016). 'Who sows hunger, reaps rage': on protest, indignation and redistributive justice in post-Dayton Bosnia-Herzegovina, *Southeast European and Black Sea Studies*, doi: 10.1080/14683857.2015.1126095
- KURTOVIĆ, L. & HROMADZIĆ, A. (2017). Cannibal states, empty bellies: Protest, history and political imagination in post-Dayton Bosnia, *Critique of Anthropology*, 37(3), 262-296.
- LOSONCZY, A.-M. (2016) Retours assassins. Violence armée, suicide et exhumation dans l'économie de la mort des Emberá Katío (Chocó, Antioquia, Colombie), en Losonczy, A.-M. & Robin Azevedo, V. (Eds.) *Retour des corps, parcours des âmes. Exhumations et deuils collectifs dans le monde hispanophone* (pp. 127-149), Paris, Pétra.
- LOSONCZY, A.-M. & ROBIN AZEVEDO, V. (eds.) (2016). *Retour des corps, parcours des âmes. Exhumations et deuils collectifs dans le monde hispanophone*, Paris: Pétra.
- LULEVA, A. (2011). Collective Memory and Justice Policy. Post-socialist Discourses on Memory Politics and Memory Culture in Bulgaria, *Ethnologia Balkanica*, vol. 15, 125-143.
- NAXIDOU, E. (2017). Revisiting the communist past: Historiography, politics and memorials in Bulgaria after 1989, en M. Varvounis; G. Tsigaras & E. Vogli (eds.),

- An Interdisciplinary Journey from the Present to the Past* (pp. 251-274), Thessaloniki, K & M. Stamouli.
- PALOMERA J. & VETTA, Th. (2016). Moral economy: Rethinking a radical concept, *Anthropological Theory* 16(4), 413-432.
- POPESCU-SANDU, O. (2009/10). Partial recollection, partial recognition: Writing about the Bulgarian Gulag, *Gulag Studies* 2-3, 69-82.
- RAGARU, N. (2008). Usages politiques du passé et controverses historiographiques en Bulgarie: le cas du ‘massacre de Batak’ (1876), *Le Courrier des pays de l’Est*, 1067, mayo-junio, 82-88.
- RAGARU, N. (2020). “*Et les Juifs bulgares furent sauvés...*” *Une histoire des savoirs sur la Shoah en Bulgarie*, Paris, Presses de Science Po.
- REY, S. (2008). *Des saints nés des rêves*, Lausanne, Anthropos.
- RODOGNO, D. (2011). *Against Massacre. Humanitarian Interventions in the Ottoman Empire, 1815-1915*, Course Book ed., Princeton University Press; muse.jhu.edu/book/30482.
- SANT-CASSIA, P. (1998/99). Missing persons in Cyprus as *ethnomartyres*, *Modern Greek Studies Yearbook*, vol. 14/15, 261-284, University of Minnesota Press.
- STEFATOS, K. & KOVRAS, I. (2015). Buried Silences of the Greek Civil War, en FERRANDIZ, F. et al. *Necropolitics: Mass Graves and Exhumations in the Age of Human Rights* (pp. 161-184), Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- TODOROV, T. (1999). *La fragilité du bien. Le sauvetage des juifs bulgares. (Textes réunis et commentés par)*, Paris, Albin Michel.
- TODOROV, T. & ZARETSKY, R. (1999). *Voices from the Gulag: Life and Death in Communist Bulgaria*, University Park, Pa: Pennsylvania State Univ. Press.
- TODOROVA, M. (2009). *Bones of Contention. The Living Archive of Vasil Levski and the Making of Bulgaria’s National Heroes*, Budapest & New York, CEU Press.
- VERDERY, K. (1999). *The Political Life of Dead Bodies. Reburial and the Postsocialist Change*, New York: Columbia University Press.

CAPÍTULO 6

La insoportable evanescencia del ser Exhumaciones forzadas, muertos-en-movimiento y nuevos desaparecidos en Perú

Dorothée Delacroix

*Ese dedo no es basura.
No es tan solo un “resto”: la
pieza de algo perdido o arrebatado
que hay que evocar.
Es algo en sí, ocupando un
lugar: cosa muerta, destruida, pero con
su propia identidad.
Lo destruido no es un excedente: es
“completamente” algo.*

José Carlos Agüero (2008, p. 19), “Persona”

La idea de que los muertos, una vez sepultados, puedan moverse es algo inusual. Sin embargo, en contexto de posguerra, es frecuente. Ya sea que se relacione con manifestaciones de almas en pena o con procesos de exhumación, implica una (des) territorialización sin precedentes de los muertos y una reactualización de su presencia. En estos últimos años, la antropología ha mostrado un interés creciente por los fenómenos paranormales (como por ejemplo las apariciones de fantasmas), inclinación reflejada en el aumento de los estudios dedicados a estos temas. Estos fenómenos han sido sobre todo tratados teniendo en cuenta el aspecto material y sensorial que ellos suscitan, liberándolos parcialmente de las cuestiones relacionadas con las creencias¹. Habiendo tratado específicamente la cuestión de las apariciones

-
1. En este ámbito, los trabajos realizados en el sudeste y norte de Asia han sido especialmente ricos en estos últimos diez años. Véase, en particular, DELAPLACE (2009); KWON (2008); SORRENTINO (2018). También es destacable la importancia de la obra de Christophe Pons, y se ha dado especial relevancia a sus temas de investigación en los números de las revistas *Terrain* y *Géographie et cultures* publicadas en 2018 bajo los títulos “Géographie des fantômes” y “Fantômes” respectivamente (BARTHE-DELOIZY *et al.*, 2018; DELAPLACE, 2018); véase PONS (2002). En América del Sur, y especialmente en Argentina,

de las almas², abordaré aquí la de los restos humanos producidos por dos décadas de violencia letal en Perú³. En efecto, las políticas públicas de reparación para las víctimas organizan la salida a la luz y el desplazamiento de los restos entendidos como *materialidad muerta*. Sin embargo, para las familias y los habitantes de los pueblos donde tuvieron lugar las ejecuciones, la recuperación y el tratamiento de estas partes anatómicas no solo se viven desde un punto de vista técnico y legal, a veces asociados a una representación y un lenguaje codificadores. Mi objetivo aquí es considerar los efectos sociales y culturales de la manipulación de restos humanos en contexto de posconflicto. Para ello, pretendo centrarme en la evolución de las concepciones de la persona y del difunto inducidas por la circulación de los restos humanos en manos de diversos agentes del Estado⁴. Veremos que los cuerpos violentados son redefinidos a lo

debemos en particular a Diego Escolar y Mariana Tello Weiss el dinamismo de las actividades científicas que se centran en la irrupción de lo extraordinario durante el trabajo de campo. Ver en particular TELLO WEISS (2022).

2. Siguiendo el trabajo de Arianna CECCONI (2012) sobre el papel social de los sueños y las apariciones oníricas en las comunidades campesinas andinas de Ayacucho, me interesé por las diversas manifestaciones de las almas de los muertos en los sueños y en otros lugares y circunstancias. Fueron así identificadas cuatro grandes “familias” de almas –a las que se referían mis interlocutores–: las de las víctimas de mala muerte que sufren y atormentan por igual a sus seres queridos en su búsqueda de sosiego; aquellas con las que se establece una relación de intercambio y protección; las, anónimas y no domesticadas, que deambulan por lugares de memoria y de enterramientos clandestinos, provocando enfermedades y desgracias; y finalmente las que son fruto de la condena póstuma de los asesinos locales. Véase DELACROIX (2018, 2020).
3. Los Andes centrales y meridionales fueron el epicentro de los enfrentamientos entre las fuerzas del orden y la guerrilla de Sendero Luminoso en las décadas de 1980 y 1990. Por lo tanto, la mayoría de las fosas comunes se encuentran en esta zona. Según la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), el 79 % del total de víctimas eran de origen rural y el 75 % hablantes de quechua u otra lengua indígena, aunque estos hablantes representan solo el 16 % de los ciudadanos peruanos. Al cabo de tres años de recolección de datos (2001-2003), esta comisión estableció el balance de 70.000 muertos y desaparecidos y atribuyó el 54 % de las víctimas al Partido Comunista Peruano-Sendero Luminoso (PCP-SL), el restante 46 % a las fuerzas del orden y a las milicias de autodefensa campesina. Para un análisis detallado del conflicto armado ver en particular MANRIQUE (2002).
4. En Perú, las exhumaciones también pueden ser realizadas por una ONG. La *Ley de Búsqueda de Personas Desaparecidas durante el período de violencia 1980-2000*, aprobada en junio de 2016, también enfatiza el carácter humanitario de la recuperación de los cuerpos y su identificación para proporcionar elementos de respuestas a los familiares de los desaparecidos. El proceso de

largo de su recorrido institucional y que su constitución como persona o cosa, sujeto u objeto, significación o materia, evoluciona según diferentes criterios y circunstancias⁵. Desde el estatus de persona al de indicio en una investigación judicial, o incluso al de excedente, de desecho o de bien vendible, analizaré los límites y las recomposiciones de tales concepciones de índole ontológica. ¿Hasta dónde se es una persona? Y una vez muerto, ¿se es para siempre un difunto? ¿Qué es lo que prevalece en la noción de “restos humanos”: los restos o lo humano? En otras palabras, ¿cómo calificar esta “cosa muerta, destruida, pero con su propia identidad” (Agüero 2008)? Para responder a estas preguntas, se prestará atención a los mecanismos de tratamiento de los restos humanos y las disposiciones individuales que los acompañan, es decir, los puntos de vista, las objetivaciones y las distintas emociones producidas en su contexto de enunciación.

Las exhumaciones forzadas: ¿un nuevo tipo de violencia y de desaparición?

Mis observaciones están basadas en una larga secuencia de tres años, desde la exhumación hasta la restitución de los restos de nueve personas. Estas tuvieron lugar en una de las comunidades campesinas donde llevé a cabo mis investigaciones doctorales sobre las memorias de la guerra en Perú y la convivencia ordinaria⁶.

Durante estos tres años, las formas de calificar lo que subsiste del muerto y de considerar su existencia social y simbólica han evolucionado considerablemente bajo el efecto de las representaciones de cuerpos dislocados, físicamente despedazados y geográficamente en situación de errancia. Los materiales etnográficos que aquí se presentan documentan

búsqueda está coordinado por la Dirección General de Búsqueda de Personas Desaparecidas en colaboración con el ministerio público, pero, gracias a esta ley, puede superar el marco jurídico.

5. Los resultados de los trabajos vinculados a la biografía de los objetos mostraron el carácter contextual y cambiante de estas identificaciones. Véase en particular KOPYTOFF (1986).
6. Defendí mi tesis doctoral en antropología en diciembre de 2014. La exhumación a la que se refiere este texto se llevó a cabo cuatro meses después. Pude discutir del acontecimiento con las familias y volver, en agosto de 2015, a este mismo pueblo donde ya había realizado más de un año de investigación etnográfica. Realicé dos trabajos de campo más, en 2017 y 2018. La última se realizó el mes en que se entregaron los restos a las familias. Los nombres de los lugares, así como los de mis interlocutores han sido modificados.

la manipulación de los fragmentos corporales por parte de los expertos, la administración y las poblaciones locales. Detallan los métodos de recolección de los huesos, de circulación, almacenamiento y restitución de estos restos, así como los discursos formulados al respecto. Estas situaciones enmarañadas hacen que dichos restos existan de una manera original e inestable, a veces difícil de caracterizar. A través de la noción de *valencia diferencial de los restos humanos*, describo las diversas calificaciones, concomitantes o sucesivas, desarrolladas localmente por los habitantes de las comunidades campesinas en reacción a las exhumaciones⁷. Este juego de valencias también enfrenta consideraciones éticas. Según las formas que adopten, la manipulación de restos humanos puede ser considerada inmoral. Para entender esto, me baso en un análisis de construcciones locales en torno a la distinción entre los gestos legítimos y transgresores con respecto de los *muertos-en-movimiento*.

Una primera paradoja se debe al hecho de que las exhumaciones que se realizan en un contexto de posconflicto no siempre consisten en una búsqueda de desaparecidos. En Perú, por iniciativa del Ministerio Público, en ocasiones se practican en cementerios y tienen como objetivo sepulturas perfectamente identificadas donde las familias han podido enterrar a sus seres queridos y donde suelen ir a rendirles homenaje. Este fue el caso de los nueve cuerpos que fueron exhumados en abril de 2015 en el cementerio de la localidad de Tacana, en los Andes surperuanos, donde se realizó la investigación etnográfica. En efecto, los restos de los asesinados habían sido recuperados y enterrados por las familias en el momento de las masacres de los años ochenta y noventa⁸. Por con-

7. Tomo prestada la noción de *valencia* de Thierry Bonnot. Dicho concepto le permite trascender la diversidad semántica de la noción de valor y, a través de ella, el hecho de que un objeto tendría una propiedad intrínseca. La valencia, por el contrario, indica que un objeto tiene sólo una propiedad relacional y reversible; ver BONNOT (2014). También me inspiraron su presentación “S’encombrer des choses. Attachements et valence” (“Llenarse de cosas. Apegos y valencia”), y la discusión que siguió durante el seminario de antropología en Bruselas (ABBA) el 6 de noviembre de 2020. Agradezco especialmente a Ksenia Pimenova por sus comentarios sobre los desafíos éticos que plantea la presencia de restos humanos en los museos. A este respecto, ella evocó con agudeza el estatus de baja valencia en el que estos “objetos” quedan bloqueados cuando nadie los reclama.

8. Es difícil proporcionar elementos de contexto manteniendo el anonimato de las víctimas y sus familias. Los siguientes detalles son deliberadamente elípticos, pero tienen como objetivo dar una visión general de las acciones que llevaron a la muerte de algunos de los que fueron exhumados en 2015. A mediados de los años ochenta, casi una docena de hombres fueron asesinados el mismo día, pero

siguiente, hasta la llegada de los científicos forenses en abril de 2015, las tumbas que fueron objeto de la exhumación no se consideraban en absoluto como lugares de entierro clandestino. Las identidades de los difuntos estaban inscritas en cruces de madera que se destacaban sobre las tumbas, las cuales se encontraban rodeadas de todos los homenajes propios del calendario cristiano que fueron acumulándose a lo largo de casi treinta años.

Por lo tanto, el análisis de los restos en el laboratorio parecía superfluo a ojos de las familias, sobre todo porque tenían certificados de defunción. La justificación institucional en sí misma era vaga: se trataba de “saber la verdad”, de “comprobar la consistencia de los testimonios con los hechos” y de asegurar que las personas que hubieran recibido una compensación económica fueran “verdaderas víctimas”⁹. Mediante el análisis en laboratorio del cuerpo del delito, se trataba, sobre todo, de que las familias demostraran su condición de víctimas y, con ello, su derecho a la reparación¹⁰. Esto, no sin tensiones intrafamiliares e intravecinales, ni sin violencias simbólicas, como veremos.

en diferentes circunstancias, por una columna de Sendero Luminoso en Tacana. La mayoría eran autoridades locales, en su mayoría miembros del APRA (el partido del jefe de Estado en ese momento). A fines de 1980, un joven de Tacana desertó de la guerrilla y regresó a su pueblo cuando su familia ya había huido. Miembros de Sendero Luminoso lo encontraron y lo fusilaron. La familia de uno de sus padrinos se encargó de darle sepultura. Posteriormente, a inicios de los años noventa, Sendero Luminoso voló un puente en el valle para detener a una tropa militar en movimiento. Los senderistas fallaron su objetivo y la explosión mató a los diez pasajeros de una ambulancia. Tres de ellos eran de Tacana, entre los que había un padre y su hija de nueve años. A finales de 1991, otras ejecuciones sumarias de Sendero Luminoso en el pueblo mataron a dos personas más. Si los casos señalados son el resultado de las modalidades de acciones homicidas de la guerrilla, no deben ocultar las violaciones sistemáticas a los derechos humanos de las que los militares son responsables según la CVR, incluso al nivel local donde se realizó la investigación, a través del recurso masivo a las desapariciones forzadas, torturas y ejecuciones extrajudiciales; véase la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (2003).

9. Estos elementos de justificación provienen de las entrevistas telefónicas que tuve con un miembro del equipo técnico a cargo de esta exhumación, a quien llamaré aquí Lino.
10. Para seguir las recomendaciones del *Informe Final* de la CVR (2003), el Estado peruano implementó en 2005 un Plan Integral de Reparaciones a través de la Ley 28.592. Esta ley crea dos instituciones. Por un lado, el Consejo de Reparaciones, encargado de registrar a las víctimas de la violencia a través del Registro Único de Víctimas. Por otro lado, la Comisión Multisectorial de Alto Nivel, encargada de establecer las compensaciones simbólicas y económicas a las víctimas. Concretamente, esta medida se traduce en el pago de una indem-

El largo tiempo en el cual los cuerpos estuvieron en el cementerio fue interrumpido por la exhumación. A esto le sucedió una larga dilación a la espera del regreso de los restos, vivida de forma lancinante por las familias. Fueron devueltos tres años después de la exhumación, a pesar de que los expertos habían anunciado inicialmente un plazo de tres meses. A partir de esta situación es posible reflexionar sobre las cuestiones de la desterritorialización de los restos y sobre su colocación fuera del tiempo social de la comunidad. La exhumación y el largo período de análisis y almacenamiento de los restos marcaron también el final de un ritual funerario estabilizado y arraigado en un cementerio. En el transcurso de esta transformación radical del estatus de los muertos de la guerra, así como de las prácticas rituales que los habían rodeado durante varias décadas, las familias se vieron confrontadas a la fragmentación de la identidad de sus difuntos y la emergencia de nuevas corporeidades oníricas¹¹. Durante la espera de la restitución de los restos, y más concretamente después de que pasara un año, surgieron rumores de tráfico de huesos exhumados. Frente a la acumulación despersonalizadora de los restos humanos en las morgues y ante el temor a su mezcla, pérdida o receptación, las familias emprendieron una batalla simbólica para devolverles un estatus y un lugar dignos. El presente artículo sigue la cronología de los acontecimientos desde la recolección de los huesos hasta su restitución.

La atroz presencia material de los restos humanos

Cuando el equipo técnico interviene en el cementerio, los restos humanos sufren una primera serie de manipulaciones y su modo de presencia material evoluciona. En manos de peritos, pasan del estatus de difunto, locus de prácticas rituales, al de objeto de estudio de ciencia, manipulado con instrumentos de arqueología funeraria, codificado y “empaquetado”. Así objetivados, estos fragmentos de restos humanos se

nización que puede ser individual o colectiva, o en la protección en materia de salud o, incluso, en una beca de estudios. El monto de la reparación individual asciende a 10.000 soles, o sea, aproximadamente 2.700 dólares por el asesinato de un ser querido.

11. Utilizo la noción de corporeidad *post mortem* en el sentido de representaciones sociales del cuerpo muerto y su destino *post mortem* para lograr vincular, en el análisis, las concepciones de persona social y persona cosmológica. La corporeidad onírica es uno de los avatares de los muertos de la violencia, como lo muestra el trabajo de Arianna CECONI (2012). Para un análisis de las visitas de los muertos exhumados en los sueños de sus seres queridos, véase, en particular, DELACROIX (2018).

transforman en cuerpo del delito. En el momento de la exhumación, los restos se encuentran materialmente presentes. Es más, se presentan en una cruda materialidad, difícil de soportar para sus allegados. “Demasiado” presentes, todavía no tienen nada en común con los restos ausentes de los desaparecidos, pero ya empiezan a bascular hacia un extraño punto intermedio, similar al estado liminal en el que se encuentran las personas cuando cambian de estatus¹².

La visión de ciertos elementos del cadáver puede ser sumamente perturbadora. Por ejemplo, los cabellos encarnan aún más a la persona que los huesos de un esqueleto. Ello es debido a que son objeto de un uso particular durante los ritos de pasaje en diferentes momentos de la vida¹³. En pocas palabras, el cabello participa en el hacer y deshacer de la persona social. Por lo tanto, su resurgimiento durante la exhumación no es para nada banal. En Tacana, varias mujeres se sintieron mal y una se desmayó al ver el cabello de un muerto exhumado. Es también este detalle en particular el que recuerda el hermano de una víctima joven que murió a los nueve años. Según él, el pelo de su hermana había seguido creciendo. La confrontación con este elemento corporal contribuye a una aberrante re-presentificación del difunto. Cargado de un fuerte valor simbólico, contribuye, en cierto modo, a vivificar a los muertos.

Esta confrontación de los vivos con ciertas víctimas de la guerra es tanto más inverosímil y desconcertante cuanto que no se trata de muertos recientes de cuyos funerales ordinarios no se sepan ocupar las familias. Esta situación sin precedentes no tiene equivalente. Este es un hecho verdaderamente extraordinario que confronta a los vivos con muertos de una naturaleza indefinida¹⁴. Una exhumación casi treinta años después de las muertes no revela cadáveres, sino lo que queda de ellos. Obliga a las familias a ver y hacerse cargo ritualmente de una materialidad fuera de lo común: no un cuerpo para ser lavado y velado, sino un esqueleto,

12. Véase VAN GENNEP (1981) y TURNER (1990).

13. En los Andes, por ejemplo, son cortados por la madrina del niño y destrenzados, cuando se trata de una mujer, o rapados, cuando se trata de un hombre, en el momento de la colocación en el ataúd; véase ROBIN AZEVEDO (2008). Para un análisis de esta sustancia como estando relacionada con la intimidad de las personas entre los aborígenes Aranda y que contribuye al establecimiento de lazos íntimos entre ellos, véase MOISSEFF (2010). Para un análisis del uso simbólico del cabello, véase LEACH (1980).

14. En los Andes, no existen dobles entierros, como en otras culturas. Una vez que se inhuma a alguien, una exhumación posterior sólo puede deberse a una irregularidad o al deseo de reducir los restos, pero en general no es un procedimiento ritualizado que sea presenciado por los deudos.

algunos cabellos y trozos de prendas de vestir. Son pues más bien entidades desarticuladas, producto de una *muerte desgastada*. Aun cuando las víctimas de la violencia ya estaban del lado de la mala muerte, sus restos exhumados las colocan en una situación de radical extrañeza: la de un cadáver que ha envejecido.

En los Andes, como en otros lugares, diferentes etapas rituales permiten la fabricación social del difunto, pero el efecto del tiempo sobre los restos trastorna este proceso ordinario. De hecho, si bien las emanaciones de los muertos recientes son conocidas y controlables¹⁵, los riesgos patogénicos asociados con la exposición a los esqueletos exhumados son objeto de incertidumbres y de miedos. Es significativo que un curandero local haya aceptado ayudar al equipo técnico encargado de la exhumación. Operando con un efectivo reducido, es costumbre que este pague los servicios de los habitantes para cavar la tierra y recoger los restos bajo su dirección. En Tacana, Juan aceptó esta relación contractual informal. A ojos de muchos aldeanos, él era uno de los pocos que podía asumirlo en la medida en que “sabía protegerse”. El involucramiento del curandero y su real papel en el procedimiento no es revelado a los forenses. Estos discursos permanecen ajenos de los profesionales, o incluso se les oculta. Supe esto porque durante un precedente trabajo de campo, mi casera le había pedido a Juan que contrarrestara los ataques de brujería de los que ella, junto con otros habitantes, creía que yo había sido víctima¹⁶. Igualmente, los olores supuestos o reales de los muertos ofrecen un soporte material a los temores de contaminación.

Los familiares que presencian la escena se dan cuenta de lo que queda de sus muertos. Ellos no solo lo ven: también lo respiran. Ahora bien, según las condiciones de conservación de los cuerpos, los olores difieren radicalmente. De los nueve cuerpos recuperados del cementerio de Tacana, solo uno resultó pestilente porque estaba enterrado cerca de un manantial. El olor insoportable que desprende la carne en estado de

15. En la nosografía andina, el mal viento, también llamado viento del muerto (*qhayqa*), es una patología provocada por el contacto con los muertos recientes. Se manifiesta bajo la forma de un torbellino que puede enfermar gravemente a cualquiera que se tope con él. Por eso, en las horas, o incluso días, posteriores a un funeral, la gente está atenta a las ráfagas de viento que se forman en el cementerio y van al reino de los muertos. Sin embargo, este fenómeno también es vivido con alivio por los familiares que lo interpretan como el inicio del viaje póstumo del difunto (ROBIN AZEVEDO, 2008, p. 87).

16. Localmente, el registro de la brujería y de ataques de los muertos revela otra inteligibilidad de la posteridad de las violencias. Sobre este tema, véase en particular DELACROIX (2016, 2018).

descomposición prolongado añade una dificultad más para los familiares durante la, ya dura, experiencia de abrir la sepultura de un ser querido. Tres de las hijas de este difunto estaban presentes y, aún hoy, el recuerdo de este momento parece condensado y reducido al olor de los restos de su padre.

Este olor pestilente se asoció con una representación cristiana del pecado. En este caso se trataba de un marido adúltero que, simultáneamente, había tenido varios hijos con diferentes mujeres. Una de sus hijas me explicó que era una persona de “mala vida” y que “seguramente ardía en el infierno”. Esta joven relacionó este elemento con el olor fétido que emanaban los restos, mientras que los otros restos humanos exhumados “no oían a nada”¹⁷. Para ella, convertida a una iglesia evangélica local, “ninguna oración, ninguna misa podía salvarlo”. Esta perspectiva de una salvación imposible está en la línea de los *exempla* medievales relativos al olor de los cadáveres. En un contexto de posconflicto, la puesta al descubierto de los restos y el estado en que se encuentran aportan nuevos elementos que permiten nutrir la idea de una relación simétrica entre los recorridos biográficos de las víctimas y sus destino *post mortem*. Mario, padre de al menos tres hijos tenidos fuera del matrimonio, reconocidos por él, era un gran terrateniente y su familia era propietaria de los rebaños de ganado más grandes en el distrito de Tacana a fines de los años setenta.

En una foto en blanco y negro, tomada a principios de la década de 1980, él monta un pura sangre, con traje y corbata, en la plaza del pueblo. Su elegancia y la de su caballo, visiblemente adiestrado, se destacan en la escena. La asamblea está compuesta, esencialmente, por campesinos vestidos con la ropa gastada que utilizaban en su vida cotidiana de agricultores. A la vista de esta foto, sus hijos evocan de forma diametralmente opuesta la figura de su padre. Las hijas legítimas elogian su autoridad política, mientras sus hijos “ilegítimos” insisten en la opresión que ejercía sobre los campesinos más humildes.

La avaricia es también fuente de condenación póstuma. “La mala hierba nunca muere”: esta expresión marcó mi trabajo de campo en varias ocasiones. Siempre estaba referida a los grandes terratenientes locales que abusaban y saqueaban las tierras comunales. La primera vez que la escuché fue después de que uno de ellos, de unos ochenta años, regresara al pueblo tras recuperarse de una estancia en el hospital. La segunda vez cerró una discusión surgida a los pocos días de la muerte de una anciana, gran terrateniente, conocida por su avaricia, sobre todo a la hora de pagar

17. Los enfoques cognitivos también han mostrado la superposición de experiencias sensoriales y juicios morales; véase CANDAU (2013).

a los peones que trabajaban para ella. Varias manifestaciones nocturnas de la fallecida habían sido interpretadas por los habitantes como señal de que su alma sufría. El rebuzno de un burro durante varias noches consecutivas, fue interpretado como la manifestación del alma doliente de la difunta. Algunos vecinos también dijeron que escucharon ruido cerca de su casa vacía, probablemente porque el alma estaba tratando de recuperar lo que había pertenecido a su propietaria, principalmente el dinero que ella había escondido.

Concretamente, esta continuidad entre la existencia social de los vivos y la existencia simbólica de los muertos implica también divergencias familiares en la forma de concebir el acontecimiento tripartito de exhumación-latencia-reenterramiento. Por ejemplo, volviendo al caso de Mario, mencionado anteriormente, la apertura de su sepultura provocó la ruptura del *statu quo* familiar. En el pasado, las relaciones familiares habían sido explosivas y hechas de violencias verbales y físicas entre las madres de sus hijos y entre estos entre sí. Además, la desigualdad de trato entre estos últimos era flagrante. Las hijas legítimas se habían beneficiado más del capital económico y social de su padre. Así, pudieron salir del pueblo para estudiar en la ciudad y ahora ocupan puestos de responsabilidad, a diferencia de los hijos ilegítimos que todavía residen en la comunidad y allí trabajan la tierra. La exhumación de este hombre y las decisiones relacionadas con las modalidades de su nuevo entierro provocaron importantes tensiones intrafamiliares. Sus hijas, que vivían en la ciudad, querían preparar un “hermoso funeral”, mientras que los hijos que se habían quedado en el pueblo, todos evangélicos y juzgando severamente las opciones de vida de su padre, no querían involucrarse en la organización de la sepultura.

Más allá de los conflictos latentes y los resentimientos ahogados que resurgen en el momento de las exhumaciones¹⁸, esta situación muestra las formas antagónicas de considerar lo que persiste del muerto. Ya sea que se le considere culpable de pecado o víctima, o incluso mártir del conflicto armado, su calidad de difunto será diferente. Asimismo, los cuidados rituales y memoriales varían según el valor diferencial que se le otorgue, en el ámbito familiar, a lo que fue su vida. Y todo ello en una temporalidad larga y discontinua. Dependiendo de su estado, los restos

18. Estas tensiones están ligadas a las divisiones ideológicas heredadas de la guerra y a los silencios que la siguió, a las jerarquías cotidianas entre los grandes terratenientes y los campesinos más pobres, o incluso a reparaciones económicas individuales (ya sea por los diferentes montos recibidos o por la ausencia de reparación).

exhumados pueden “conservar” la personalidad del difunto. En este sentido, la percepción de un olor nauseabundo es bastante similar a lo que implica la visión de la ropa y del cabello, también íntimamente asociados a la persona, y por lo tanto, *a priori* más alejados de la categoría de cosa.

De los cadáveres en exceso a los “cadáveres-desechos”¹⁹

Los restos humanos, llevados del cementerio, iniciaron el paso de la condición de persona a la de bien enajenable. Los restos fueron llevados por el equipo forense en cajas de cartón de pasteles con la marca de la firma agroalimentaria Bimbo que, en Perú y en gran parte de América Latina, comercializa panes de molde y otros pasteles industriales. Sin embargo, al contrario de lo que podría creerse, esta ingeniería de gestión de los cuerpos no es el resultado de bricolajes de última hora. Es fruto de un acuerdo entre el instituto medico-legal y la empresa de alimentos que suministra las cajas de cartón. En 2018, una médica forense, radicada en Lima y que no asistió a la exhumación de Tacana, me explicó que esta práctica “había sido, lamentablemente, común”. Pero que “a partir de ahora, el nombre de la firma industrial ya no aparecía en las cajas de cartón”.

Las metáforas utilizadas por las familias atestiguan el trato indebido a los restos de sus allegados. Los lugareños que asistieron a la exhumación afirman que los cuerpos fueron “llevados como costal de papa” y que, seguramente, fueron almacenados en un cuarto, “amontonados como maíz”. Detrás de sus gruesas gafas, Pablo, uno de los testigos de la escena, recurrió a esta metáfora mientras señalaba con el dedo el montón de mazorcas de maíz secándose, producto de la cosecha de los últimos días. Al igual que otros habitantes, encuentra deshumanizante el trato dado a los restos sacados del cementerio del pueblo. Transportados y almacenados como mercancías, los restos exhumados varían de estatus. Se vuelven, ni más ni menos, similares a los productos agrícolas que los campesinos cultivan y comercializan.

Los cambios que afectan a los restos desde su exhumación hasta su restitución ponen en tela de juicio el vínculo restos humanos/persona. Al inducir una fragmentación y una dispersión de los restos, la exhumación

19. Esta subsección y la siguiente son una versión ampliada de DELACROIX (2021). Quisiera agradecer a Marika Moisseeff por haber subrayado en mi trabajo el aspecto excedentario de los restos humanos y la necesidad para los familiares de cerrar esta vertiginosa puesta en circulación. Agradezco también a Marlène Albert-Llorca y Sébastien Plutniak por sus comentarios a este texto.

ción trastorna la singularidad de la identidad personal²⁰ y conduce a una improbable reunión de los muertos en un lugar profano. De esta forma, los fragmentos de los cuerpos son puestos en circulación y reunidos en locales institucionales. En el ejemplo de Tacana que abordamos aquí, los nueve individuos (sin lazos familiares que los unan, salvo para dos de ellos) asesinados en circunstancias y momentos diferentes de la guerra fueron, sin embargo, objeto del mismo procedimiento técnico y administrativo, relativamente arbitrario. Como resultado, fueron almacenados colectivamente, *a priori*, en la misma morgue donde había otros restos humanos, producto de otras historias de vida y de muerte. A ojos de los familiares, esta situación implica el riesgo de que la persona muerta se convierta en un revoltijo confuso. De este modo, la condición de artefacto ritual sagrado propio del cadáver se ve sometida a sucesivas formas de profanación²¹.

Los trabajos de las ciencias sociales sobre la cultura material y la vida biográfica de los objetos han demostrado “que hay gradaciones en la escala de los estados” (Heinich, 1993, cit. en Bonnot, 2015). Se piensa, en particular, en reliquias, fetiches u obras de arte que, según su naturaleza y según las circunstancias, tienen la capacidad “de ser o de actuar como personas” (Bonnot, 2015). Los estudios sobre la cultura material de los restos humanos insisten en la ambivalencia fundamental de los huesos “como persona o cosa, sujeto u objeto, significado (en el sentido de representación mental) o materia” (Krmopotich *et al.*, 2010, p. 372). En el caso que nos ocupa, la gradación es descendente, arrastrando los restos humanos a un régimen sumamente desvalorizador: excedente, desecho, objeto de comercio fraudulento o alimento prohibido. Kopytoff, utilizando el caso de la esclavitud, nos ayuda a pensar en la potencial mercantilización del ser humano, pero también en la reversibilidad de este pasaje de la persona a la cosa despersonalizada y alienable a través de las posibilidades biográficas de la “cosa” intercambiada (Kopytoff, 1986). Estas modalidades de (in)alienabilidad son, en efecto, construcciones sociales y culturales que las “políticas del valor” identificadas por

20. Sobre el hecho de que la unidad forme parte de la “ontología básica” de la persona, véase LENCLUD (2009).

21. Al insistir en la materialidad paradójica y la carga emocional que un cadáver puede generar en Occidente, Marika MOISSEFF muestra que es “el objeto más sagrado de esta religión laica” que es la institución médica (2016, p. 273). En consecuencia, el derecho ha definido progresivamente la naturaleza sacrilega del ataque al cuerpo muerto. En el título de la sección anterior tomo prestada la calificación del cadáver como “ser atrozmente material” en el epígrafe escogido por MOISSEFF (2016) y sacado de KUNDERA (1987 [1978]).

Kopytoff nos permiten comprender mejor. De igual forma, los rumores de comercio de huesos exhumados explicitan la construcción social y comunitaria de las reacciones ante las exhumaciones y la gestión burocrática de los cuerpos. Sin embargo, esta gradación de sentido es proporcional al *continuum* de violencias infligidas por el Estado, que traduce simbólicamente lo que para la Administración “vale” un ser humano, en este caso originario de los Andes rurales. Los imaginarios sociales nacidos de la destrucción masiva son así reemplazados por percepciones locales de los programas de reparación de víctimas. Están visiblemente imbuidos del potencial de “depredación” por parte del Estado, incluso en su acción aparentemente “reparadora”.

A pesar de que inicialmente se anunció el plazo de tres meses para la devolución de los restos, con el pasar de los años aumentaron la incredulidad y la ira de las familias. Estas tuvieron que esperar tres años antes de recuperarlos. Tres años durante los cuales el estatus de las víctimas exhumadas evolucionó hacia una configuración inédita de “desaparecidos forzados”. La calificación jurídica y social de la desaparición forzada fue un proceso largo, de tal forma que esta expresión admite hoy muchos escenarios diferentes. Por ejemplo, si consideramos las dictaduras de los años sesenta y setenta en el Cono Sur de América Latina, el detenido-desaparecido está vivo cuando se lo llevan. En efecto sus familiares, presenciaran o no el arresto, no saben qué ha sido de él. A lo sumo, a veces logran saber que había transitado por un centro de detención clandestina²². Esta fue también la situación durante el conflicto armado interno en Perú. A menudo, los detenidos eran llevados a bases militares o locales vinculados a los servicios de inteligencia para ser sometidos a interrogatorios durante los cuales eran torturados²³. En cierto modo, tanto para los detenidos-desaparecidos durante la guerra como para los restos humanos exhumados, a medida que pasaban los años, su ubicación, su destino institucional y la hipótesis de su retorno se hacían cada vez más inciertos. Cuando los familiares acudieron a las administraciones competentes y exigieron la devolución de los restos o, al menos, información sobre los mismos, no obtuvieron respuestas fiables y, en ocasiones, sufrieron un desprecio institucional²⁴. En este sentido,

22. Siguiendo la propuesta de Scatizza, yo caracterizo deliberadamente la detención como “clandestina” y no al centro mismo, cuya existencia era conocida por la población. Este uso me parece más apropiado que la noción de “centro clandestino de detención”. Ver SCATIZZA (2019).

23. Véase especialmente UCEDA (2004).

24. La relación de los agentes administrativos del Estado con los familiares está documentada en DELACROIX (2021). Véase también ROBIN AZEVEDO (2021).

no es exagerado afirmar que los agentes estatales hicieron desaparecer los muertos exhumados.

Si escuchamos atentamente a las personas que se expresan sobre esta exhumación, comprendemos de hecho que la situación de los cuerpos conservados durante tres años fuera de sus sepulturas es similar, en varios aspectos, a la de los desaparecidos. A juicio de las familias, comparten la misma ubicación imprecisa, se encuentran en lugares inadecuados y están rodeados de representaciones deshumanizantes. Así, el vocabulario utilizado por ellas expresa esta analogía. De este modo, cuando Soledad comparte conmigo las cuestiones que la atormentan sobre la localización y el destino de los cuerpos de su esposo e hija, exhumados en abril de 2015, utiliza la palabra “botado”²⁵ que da la idea de echado, tirado o arrojado²⁶. Este término sugiere que fueron perdidos y tratados con falta de respeto. La manera como la administración se hace cargo de los cuerpos es considerada, de hecho, descuidada. Se asimila más bien a una empresa de obra gruesa realizando una especie de operación de remoción de escombros. Caídos en desgracia, estos cuerpos parecen casi engorrosos para los servicios del Ministerio Público, como si fueran de las cosas de poco valor o que ya no se necesitan y de las que hay que deshacerse. El uso del término “botado” es significativo de la angustia vivida por las familias, al imaginar el cuerpo abandonado en una morgue de la que se desconoce hasta la localización. Este verbo también fue utilizado durante la guerra para evocar a los desaparecidos “botados en las quebradas” que jalonan los Andes.

Este lenguaje también expresa el cambio hacia un estatus de cadáver-desecho. Los fragmentos de cuerpos descubiertos durante una excavación pueden ser recolectados y tratados mediante técnicas forenses como elementos constitutivos del cuerpo del delito y, por lo tanto, indicios de un crimen, o bien pueden ser reducidos a algo insignificante, excluido del dominio científico, descartado, y relegados en consecuencia a la condición de residuo. Los restos corporales transitan así de una categoría socialmente reconocida a otra que lo es mucho menos²⁷. La relegación

25. Soledad dijo: “¿En dónde estarán botados? ¿En qué parte?”.

26. El diccionario de la Real Academia Española indica que “botar” significa “arrojar, tirar, echar fuera a alguien o algo”. También menciona que en Cuba, Honduras, República Dominicana y Venezuela, “botar” significa “perder o extrañar algo”. Además, en Chile y en México es utilizado específicamente para la basura.

27. Para un análisis de la presencia de restos humanos en los espacios detriticos desde el Paleolítico hasta la actualidad y los problemas del tratamiento de las personas como desechos, consulte el número de 2019 titulado “Corpses in

fuera del campo de interés del peritaje de ciertos elementos exhumados y el hecho de que puedan ser asimilados a materiales sobrantes son dos circunstancias que hieren profundamente la sensibilidad de los familiares. Estas desclasificaciones sucesivas conducen además a una reactualización de su mala muerte. A su deceso prematuro y su muerte violenta se añade un trato injustificado, violento y deshumanizante de sus restos durante y posteriormente a los desenterramientos.

Muchas personas que asistieron a estos insistieron en que el equipo técnico dejó abandonados en el cementerio pedazos de ropa, pero también de cabello, pertenecientes a los difuntos exhumados. Teniendo en cuenta que las víctimas habían sido ya enterradas por las familias en 1986 y 1991, se puede suponer que la labor de identificación no era el objetivo principal de esta apertura de las sepulturas. Lo cierto es que el abandono por el suelo del cementerio de ciertas ropas y ciertas sustancias corporales es vivido como una doble falta de respeto: hacia el muerto, pero también hacia su familia. El primero, ya importunado en su descanso póstumo, se ve despojado de sus ropas, que forman parte de su unidad como difunto. Sin embargo, estas prendas, lejos de estar cuidadosamente conservadas junto a los restos humanos, están “amontonadas” como vulgares andrajos como dicen las familias. Su asimilación a basura constituye uno de los aspectos más destacados del *shock* que sufrieron tras la partida de los forenses.

Las fronteras entre lo que forma parte del muerto y lo que no forma parte también se han vuelto porosas. La vestimenta juega un papel central en el establecimiento del estatus de persona en el contexto de reenterramiento después de una exhumación²⁸. En el caso que aquí nos ocupa, la separación física entre la prenda y los huesos, así como el poco valor visiblemente otorgado a la primera por los profesionales que intervinieron, confrontó a las familias con una aberración ontológica. De repente, tuvieron que afrontar la dificultad de lidiar con estos “amontonamientos” que, unas horas antes, estaban en un lugar apropiado y participaban de la completitud del difunto.

¿Cómo preservar la integridad de una persona más allá de la muerte cuando algunos de los elementos que la constituyen son reducidos a

rubbish dumps” de la revista *Human Remains and Violence: An Interdisciplinary Journal* al igual que *Des cadavres dans nos poubelles. Restes humains et espaces détritiques du Néolithique à nos jours*, ambos trabajos dirigidos por Aurore Schmitt y Élisabeth Anstett (SCHMITT & ANSTETT, 2019, 2020).

28. Véase, en particular, DELACROIX (2017); DUTERME (2016); ROBIN AZEVEDO (2015).

desechos esparcidos por los alrededores de una sepultura forzada a golpes de mazo? “Lo destruido no es un excedente: es ‘completamente’ algo”, dice José Carlos Agüero cuando se pregunta qué queda de la persona tras su aniquilamiento en un contexto de violencia armada (Agüero, 2018). Calificar ese “algo” es una cuestión tan sensible como crucial. El tratamiento de los restos exhumados del cementerio de Tacana muestra precisamente una relación diferencial con aquello que es destruido que no deja de ser problemática. Algunos restos están en el centro del interés científico, mientras que los “restos de restos” pueden caer en la categoría de excedente. Fragmentos humanos o desechos, persona o sustancia corporal excedentaria, y no obstante insignificante: la ambivalencia es tanto más intolerable para las familias cuanto que resulta ser la consecuencia de una pretendida operación de “reparación”. Operación que, sin embargo, lejos de resolver una situación dramática, la engendra.

Señalando el carácter escandaloso del abandono en el cementerio del poncho y del pantalón de su primo asesinado en 1986, una pareja de cuarenta y tantos años me contó cómo el equipo técnico había amontonado lo que no les interesaba y se había marchado del lugar, dejando la gestión de ese “sobrante” a los habitantes. Así son desarticuladas entidades que habían sido enterradas y que habían permanecido juntas durante los últimos treinta años. Su consiguiente ubicación en diferentes lugares cuestiona la unicidad de la persona difunta y su anclaje en un espacio específico dedicado a su recuerdo. Contrariamente al respeto debido a los despojos mortales, el desmenuzamiento del difunto y su desaparición temporal del lugar ritual generan, en cierto modo, un fenómeno de “muerte desatendida” (Panizo, 2017). De esta forma se produce el tránsito del estatus de persona al estatus de objeto mal definido.

No hay nada fortuito en la manipulación técnica de los restos humanos. Ella crea una realidad y construye un significado. En este caso, las relaciones centro-periferia, imbricadas en las relaciones de saber-poder, fueron reforzadas a través del prisma de los residuos. En efecto, con ello se ha creado poderosamente una posición de subalternidad de los campesinos andinos, actualizando igualmente las discriminaciones de las que suelen ser objeto. Ontológicamente, la basura “produce dos formas de ser ante ella: los que la desechan (los limpios) y los que la recogen (los sucios, y ergo, asquerosos)”, indica Rocío Silva Santisteban en su estudio sobre la basurización simbólica del Otro aplicada, en el Perú, a enemigos políticos, feministas y pobres (Silva Santisteban, 2008, p. 60). De la misma manera, el transcurso de la exhumación en Tacana produjo relaciones de subalternidad humillantes, y una acentuación de la asimetría entre campesinos y expertos. Por un lado, desde el punto de vista de los

familiares, se tuvo la impresión de que se habían generado desechos a partir de restos humanos, hecho que fue vivido como una fuerte ofensa. Por otro lado, concretamente, lo que quedó en el cementerio tuvo que ser tratado por hombres y mujeres obligados a hacerse cargo de un residuo inédito, mezcla de sustancias corporales y ropa. Se convirtieron, asimismo, en basureros improvisados (y por lo tanto “sucios”) de una sustancia tan extraña como conmovedora. Además, esta manipulación profana poco corriente abre una brecha simbólica y práctica. Los restos de restos así “degradados” desobedecen las reglas de clasificación propias del sistema simbólico. Supuestamente tratados con desprecio por el equipo técnico, se vuelven repugnantes o, por los menos, casi molestos para los propios lugareños.

En definitiva, tal modo operativo de las políticas de exhumación no repara, sino que daña²⁹. No pacifica las relaciones familiares ni las de los ciudadanos con el Estado, sino que aumenta las tensiones y acarrea frustraciones y dolor. Reaviva procesos de duelo antes cerrados y abre nuevas incertidumbres. En este sentido, se comprende que al final del primer año de errancia de los huesos surgieran rumores locales de tráfico de huesos exhumados.

La impensable desaparición de los restos exhumados

La puesta en circulación de los restos humanos crea una ubicuidad perturbadora, y amén de constituir una fuente de peligro, puesto que se consideran fuera de lugar y que se degradan al sufrir un trato inadecuado

29. Para varios miembros del Equipo Peruano de Antropología Forense (EPAF) con los que hablé, el caso de Tacana está lejos de ser un caso aislado. Establecida como una ONG, el EPAF mantiene un objetivo humanitario en su práctica de exhumación. En esta perspectiva, experimentó algunos enfrentamientos con el Equipo Forense Especializado (EFE) que, por su parte, depende directamente del Ministerio Público. El EPAF, a veces, acusa al EFE de perder el objetivo de buscar a los desaparecidos al limitarse a legalizar las muertes de personas asesinadas durante la guerra, pero cuyos lugares de entierro e identidades son perfectamente conocidos por los habitantes. Entre 2002 y julio de 2015 se exhumaron 3.267 cuerpos, de los cuales poco más de la mitad (1.802) fueron identificados; 1.639 fueron entregados a las familias (fuente: Iván Rivas Cabañero [EFE], entrevista, agosto de 2015). También cabe señalar que los cuerpos exhumados que aún no han sido identificados (a la fecha de la primera escritura del presente estudio, es decir en el 2018) lo son, muy a menudo, debido a una flagrante falta de recursos para establecer una base de datos de ADN, o incluso –como sostienen algunos miembros del EPAF–, a una “falta de voluntad por parte del Estado”. En este sentido abundan los testimonios recurrentes sobre el lamentable almacenamiento de huesos en los locales institucionales.

en los desplazamientos. La indeterminación potencial entre las categorías de personas, de sustancias corporales y de objetos susceptibles de ser desechados o vendidos conduce a una inestabilidad ontológica expresada en el lenguaje y condensada en el rumor de la comercialización de huesos exhumados.

De hecho, cerca de un año después de la exhumación, algunos vecinos de Tacana comenzaron a denunciar que los restos habían sido vendidos a facultades de medicina, o que habían sido enviados al extranjero, remitidos a los donantes de la comunidad internacional que habían participado en el financiamiento del programa de reparación de las víctimas, y que ahora deseaban comprobar si su gasto estaba justificado. También se dijo que los huesos se habían mezclado y que era un verdadero rompecabezas poner todo en orden; o incluso que habían sido utilizados en la fabricación de potenciadores del sabor (Aji-no-moto). Aunque los restos hubieran sido robados, perdidos, mezclados, vendidos o procesados industrialmente, todos los rumores decían lo mismo: por alguna acción foránea, no estaban donde debían estar y se había ultrajado su integridad.

Estos rumores circularon entre los habitantes y alimentaron las más terribles angustias por el temor a que, sin saberlo, se cayera en el canibalismo. Algunos deseaban “no creerlo”, pero todos recalcaban el carácter irregular de la partida de los expertos con los restos y de la larga ausencia de los cuerpos que habían permanecido y habían sido honrados en el cementerio del pueblo durante treinta años. ¿Cómo podía un muerto desaparecer así y caer en desgracia hasta el punto de verse reducido, para sus alarmados parientes, a una sustancia alimenticia? Este rumor está lejos de ser anecdótico, pues cristaliza la contradicción entre la finalidad “humanitaria” de las políticas de reparaciones a las víctimas y la realidad de su implementación local. Los significados que esta adquiere a un nivel local se plasman en un discurso político y moral sobre el Estado que apunta a su inhumanidad. Dado que estas dimensiones han sido analizadas en otro lugar (Delacroix, 2021)³⁰, me centraré aquí en lo que estos rumores aclaran en términos de la *valencia diferencial de los restos exhumados*.

En un contexto de reparaciones económicas, colectivas e individuales, el cuerpo exhumado se ha convertido no sólo en un lugar de

30. En los Andes, el hecho de recibir ciertas ayudas del Estado conlleva una serie de riesgos relacionados con la idea de que es dinero del Diablo que conviene rechazar; véase PICCOLI (2014). En el caso estudiado, el rumor insiste en las cualidades mucho más depredadora y amenazante que “reparadora” y “dignificadora” del Estado.

producción de la verdad sobre la víctima de la guerra³¹, sino también en un bien material dotado de cierto valor de mercado dentro de una vasta economía del posconflicto organizada a nivel nacional e internacional. En 2010 se realizó un taller de reflexión titulado “¿Cómo cuantificar el dolor? Aportes para la Reparación Económica Individual de las Víctimas del Conflicto Armado” que reunió en Lima a varias organizaciones de la sociedad civil³². En esta ocasión, Pilar Coll, miembro del Consejo de Reparaciones, advirtió sobre/contra las formas de humillación que pueden surgir a partir de la compensación financiera. Este escollo, dijo, ya se había encontrado en Chile y Argentina, donde algunas familias tenían la impresión de vender el cuerpo de su ser querido a cambio de una retribución económica. Pero señalaba, sin embargo, que la extrema pobreza de una amplia franja del campesinado andino alimentaba igualmente altas expectativas en términos de reparación económica. En el Perú, el monto de la indemnización económica por la muerte de un ser querido se ha fijado en una cantidad equivalente a menos de 3.000 dólares, no sin provocar la indignación de las asociaciones de derechos humanos que han criticado lo irrisorio de esta suma. No obstante, dentro de las comunidades campesinas andinas afectadas por la violencia esta ayuda pecuniaria generó rápidamente expectativas. A pesar de ello, la implementación práctica de las políticas de reparación y exhumación sigue planteando importantes desafíos éticos. Parece que durante los procedimientos administrativos y técnicos, en ciertos casos, la dignidad de las familias de las víctimas y su integración nacional son relegadas a un segundo plano o incluso dejadas en un horizonte lejano³³. Esto es tanto más cierto cuando la exhumación va acompañada de un discurso sospechoso sobre la veracidad de los testimonios y la legitimidad de las reparaciones recibidas, como fue el caso en Tacana.

Desde el inicio de la desmilitarización del país hasta hoy, los campesinos andinos se han acostumbrado a someterse a las exigencias del Estado. Por ello, dar testimonio, aportar pruebas y documentos administrativos, poner en marcha programas de ayuda a los huérfanos, reconstruir casas con los pocos materiales que proporciona el Gobierno, organizar actividades conmemorativas, establecer el registro local de víctimas con la ayuda del municipio, erigir lugares de memoria o hasta recibir trabajadores de las

31. Véase especialmente DELACROIX & NOÛS (2020).

32. Las actas se publicaron bajo el título: *¿Cómo cuantificar el dolor? Aportes para reparaciones económicas individuales a las víctimas del conflicto armado interno en el Perú*, Lima, ICTJ, IDL, 2010.

33. Véase especialmente ROBIN AZEVEDO (2016).

ONG y agentes del Estado, fueron compromisos personales y colectivos asumidos localmente. De esta forma, el hecho de aceptar la exhumación se inscribe en este largo proceso de demostración del sufrimiento vivido y de petición de reconocimiento. Un proceso en el que las víctimas andinas jugaron un papel proactivo para no ser olvidadas por segunda vez³⁴.

Desde los primeros testimonios hasta las exhumaciones, se busca acreditar su condición de víctima de la guerra y justificar las reparaciones económicas dentro del marco de referencia de las instituciones. Esta vez, la violencia simbólica del Estado ha alcanzado nuevas cotas. Que quiera verificar el crimen no basta para explicar el incongruente acaparamiento que hace de los cuerpos de la violencia ni la poca transparencia con la que lo ha hecho. Por otro lado, las familias concernidas por las exhumaciones no viven ajenas ni ignoran las normas y el vocabulario de los derechos humanos y los retos vinculados a los programas de reparación. Al contrario, en su mayoría, están familiarizadas con estos temas y están acostumbradas, desde hace mucho tiempo, a la intervención de los agentes administrativos en su vida personal y familiar. Por ello es bastante revelador que vivan como un insulto y se sientan agredidas por la actuación institucional. Lo que hasta entonces se interpretaba como torpeza o como muestra de una actitud autoritaria, ya se percibe como una ofensa premeditada.

Para un sector del campesinado andino, el programa de reparaciones es parte de una economía de mercado en la que los restos humanos tienen un valor económico intrínseco. Este marco interpretativo explica el mandato de exhumar a los muertos y la vaguedad que rodeó su destino posterior. La justificación de su incongruente movilidad podría ser así la base de una operación comercial fundamentalmente inmoral. La transformación de restos humanos en un bien enajenable reinvertido en la industria agroalimentaria lleva al paroxismo el potencial de depredación del Estado. Este aparece como una figura caníbal y un avatar del capitalismo salvaje, capaz de reciclar los restos humanos en potenciadores de sabor. Detrás de un discurso que defiende la búsqueda de la verdad, habría encontrado una productividad en el exceso de cuerpos que resulta de la violencia armada. Su afán de lucro ya no se satisfaría con restos anónimos, recuperados de fosas comunes. Empleando todos los recursos disponibles, el

34. La cifra de los muertos y desaparecidos establecida por la CVR en 2003 fue tres veces mayor que las cifras más pesimistas adelantadas hasta principios de los años 2000. Esta discrepancia implica que una franja de la sociedad peruana, esencialmente limeña, no ha visto desaparecer al resto de sus conciudadanos. La CVR estimó el número de muertos y desaparecidos en 70.000, entre 1980 y 2000.

Estado penetra en los cementerios donde los muertos han sido enterrados por sus familias para utilizarlos en un circuito comercial. Este control cínico de los restos humanos, muy presente en las representaciones que del Estado se hace el campesinado andino, completa la ruptura de una confianza ya deteriorada entre la élite política y sus ciudadanos. Por último, el rumor expresa un sentimiento profundo de los campesinos: que, a fin de cuentas, su vida no cuenta para nada, pero su cuerpo puede constituir una mercancía³⁵.

Tapar las brechas. Honrar a pesar de todo

La exhumación y el posterior período de tres años de análisis de los restos en el laboratorio marcaron el final de un ritual funerario estable y anclado en un cementerio. Condujeron a los familiares a un incómodo bricolaje, llevando por ejemplo a Celia, una joven madre de dos hijos, a preguntarse sobre la utilidad de poner una vela frente a una tumba vacía.

Antes, por el aniversario de la muerte de mi padre o por el Día de Todos los Santos, encendía una vela frente a la tumba vacía. Pero como ya no está allí, creo que no vale la pena. ¿No cierto? Otras personas a quienes sus muertos fueron sacados [durante la exhumación de abril de 2015] continúan colocando una vela. Pero yo ya no, dejé de hacerlo. (Conversación con Celia, Tacana, julio de 2016).

La hiperaccesibilidad al cuerpo del delito en un contexto institucionalmente propicio para las exhumaciones y la hipermovilidad de los restos humanos los aleja del cementerio (extraterritorialidad) y del ritmo de la vida social y ritual del pueblo (extratemporalidad). Celia dio su consentimiento a que se realizara la exhumación de su padre, en parte por temor a un juicio, y en parte también para que su familia obtuviera una reparación económica. Dijo que se vio “casi forzada” a aceptar esta exhumación ante las sospechas del equipo técnico que quería establecer

35. La figura mítica del *pishtaco*, *nakaq* o *lik'ichiri* –de quien se dice que saca y comercializa la grasa de los indígenas– ha sido ampliamente estudiada por los andinistas. Sobre la función de control social del mito de *Pishtaco* y la expresión de la opresión de las poblaciones quechuahablantes, véase OLIVER-SMITH (1969); SZEMINSKI & ANSIÓN (1982). Para un análisis estructuralista del *pishtaco* como figura intermediaria peligrosa entre los mundos indígena y “blanco”, véase en particular MOLINIÉ (1991). Sobre el poder que personifica y su transgresión de las normas de la vida comunitaria, véase SALAZAR (1991). Para una discusión de esta tesis desde el ángulo de las relaciones de género y “raza”: WEISMANTEL (2001). Para una actualización de este rumor en el contexto de la posguerra, véase DELACROIX (2021).

la verdad sobre los hechos de violencia y descubrir las declaraciones potencialmente falsas de las víctimas. Emergidos en un contexto de “políticas de la duda”, los restos humanos ocupan un grado alto en el régimen de verdad posconflicto (Delacroix, 2021).

Celia es la única de los hermanos que aún vive en el pueblo donde su padre fue asesinado por arma de fuego en diciembre de 1991. Tenía 10 años cuando ocurrió este trágico acontecimiento. El cuerpo no pudo ser lavado, pero fue colocado en un ataúd y el entierro se realizó de noche por temor a represalias de Sendero Luminoso, responsable del asesinato. Además se organizaron misas para facilitar el paso de esta víctima de mala muerte a “la otra vida”, la de un difunto correctamente socializado como tal. Cuando fue exhumado, Celia tenía 34 años. Para esta madre de familia católica, el principal lugar de recogimiento era la tumba, y el calendario cristiano ritmaba sus visitas al cementerio. Unos seis meses después de la exhumación, en noviembre de 2015, fue a la tumba vacía, donde encendió un cirio por el Día de Todos los Santos y, luego, al mes siguiente, en diciembre, prendió otro por el aniversario de la muerte de su padre. Sin embargo, el nombre inscrito en la sepultura rota no era suficiente para encarnar la figura paterna. Me comentó que como su cuerpo estaba ausente, este no podía “sentir” el homenaje rendido. Al estar “fuera de lugar” y apartado de la temporalidad ritual ordinaria, la situación del muerto exhumado es a la vez absurda, porque el cuerpo ya estaba antes allí, y angustiada para las familias, que se preguntan sobre la forma correcta de rendirle homenaje, sintiéndose culpables al mismo tiempo por haber aceptado esta exhumación que se traduce por una errancia institucional indigna.

El funeral ratifica que lo que ha sido, fue; que tal individuo vivió. Su contrario, la ausencia de funeral o, en el caso estudiado, la privación temporal de los restos, equivale a negar lo que ha existido. Los modos habituales de recuerdo y los soportes rituales ordinarios pierden todo arraigo. En un contexto de desaparición forzada, la ausencia del cuerpo conduce a un vacío de sentido y a una catástrofe para el lenguaje y la identidad (Gatti, 2014). En el presente caso, el desplazamiento de los cuerpos contribuye a vaciar físicamente las tumbas, estos “soportes de memoria personalizables” (Delaplace, 2009). La identidad de los muertos en situación de errancia institucional se ha vuelto borrosa, casi evanescente. Las incertidumbres sobre su destino y sus condiciones de conservación provocan una dificultad en el marco cognitivo y ritual de la relación con el difunto. Situado fuera de lugar, el muerto estaría así fuera del alcance de la eficacia ritual. Entonces se vuelve inútil entonces encender una vela en su nombre.

Para remediar esta situación, incómoda en muchos aspectos, les corresponde a los familiares acabar con el continuo movimiento de los restos humanos causado por decisiones institucionales percibidas como irracionales e incluso cínicas. Ante el vacío de las tumbas durante tres años, los habitantes se consagraron a otros lugares y otros soportes rituales. La desterritorialización de los cuerpos y las representaciones vinculadas a su fragmentación han llevado a las familias a enriquecer los lugares con rituales dedicados a los difuntos, como los ubicados al borde de las carreteras, en el sitio donde perdieron la vida. También se desarrolló un uso especial de las fotografías. Estos elementos contribuyen a una recomposición de la imagen del muerto y a su reincorporación a la intimidad familiar y social. Se libra así una batalla simbólica para mantener los lazos afectivos sin el cuerpo.

Durante el difícil período intermedio, entre la exhumación y la devoción de los restos, Soledad siguió colocando un cirio frente a las tumbas vacías. Sin embargo, dudando de la eficacia de esta práctica, como ella me confió una vez que los restos le fueron restituidos, multiplicó sus esfuerzos ocupándose particularmente del lugar donde se produjo la muerte y haciendo reproducir fotografías. Esta nueva territorialización de la memoria permite anclar al muerto errante proporcionándole un refugio ritual a la vez que actualiza su recuerdo, a pesar de la ausencia del cuerpo.

Dos años antes de la exhumación, para el Día de Todos los Santos de 2013, la familia ya se había puesto de acuerdo y se habían organizado a fin de construir un pequeño altar al pie de las dos altas cruces que marcaban, al borde de la carretera, el sitio donde Fernando y su hija Miriam habían perdido la vida como consecuencia de la explosión de un puente que alcanzó, por error, la ambulancia en la que viajaban. Al igual que se hace con los muertos de la carretera, se erigieron cruces a los costados del camino. El primero de noviembre de 2013 fueron adornadas con un pequeño refugio donde poder colocar los cirios y que hacía las veces de oratorio. Allí, los “refugiados ontológicos” (Kwon, 2008) pueden encontrar un amparo.

Tras la exhumación, y cuando el cementerio sólo contenía sus tumbas vacías, este lugar, situado a unos cuarenta kilómetros del pueblo, fue ocupado más intensamente por una familia que deseó apaciguar “a los difuntos perturbados en su descanso”. Esta fragmentación de los lugares rituales dedicados a los muertos responde, positivamente, al sentimiento de fragmentación de los propios cuerpos, cuya pista se ha perdido, ya que el Estado, garante de su conservación, da la impresión de no saber ya dónde están. Perdidos, extraviados, imposibles de encontrar en un plazo razonable, estos restos parecen haberse desvanecido.

Contra este proceso de borrado, los familiares intentan replantear su relación con los difuntos. Los allegados procuran informar a los muertos (y a su entorno) que no los han olvidado. Así, encima del banco que bordea la mesa del comedor, Soledad ha enmarcado el retrato de cada uno de sus cuatro hijos y de su hija fallecida. Los chicos visten traje (como es costumbre en las fotos escolares), mientras que Miriam luce el atuendo festivo que usó para su cumpleaños: vestido de satén *beige* y sombrero pequeño de cartón. En la pared opuesta, el hijo mayor de la familia colgó un póster gigante de su padre con un lechón en brazos. Hizo agrandar esta fotografía, casi de tamaño natural, en un lienzo laminado aproximadamente un año después de la exhumación. El mismo año, bautizó a su hija con el nombre de pila de su hermana.

Con un poderoso poder evocador, los nombres y fotografías de los difuntos mantienen su recuerdo, pero también enmarcan, literal y figuradamente, una relación que la exhumación y la espera de los cuerpos han trastornado y maltratado. La privación de los restos –aceptada por una duración de tres meses– ha alimentado una relación fuera de norma con el difunto que este tipo de dispositivos ha tratado de llenar. Lo mismo ocurre con la reterritorialización de los lugares rituales. Estos llenan un vacío y ofrecen una materialidad significativa en un contexto donde el cementerio, carente de cuerpos, pierde su sentido. Contra esta nada, el sitio en el que se produjo la muerte materializa una relación con los difuntos que se ha vuelto evanescente. Este espacio reafirma aquello de que quien ha sido, ha sido. Que esta vida fue vivida, y perdida en este preciso lugar.

Des-nombrar a los muertos, mortificar a los vivos

Más de 1.000 días después de su exhumación, los restos del esposo de Soledad fueron devueltos a la familia. Pero fueron entregados con un error de identidad. Después de haber estado en posesión de los restos durante tres años, y luego de, presuntamente, haberlos identificado, el Equipo Forense Especializado (EFE) había convertido al padre y a su hija mayor en hermanos. El padre, Fernando Vásquez Huamani, se había convertido en Fernando Vásquez Cava³⁶. El apellido materno fue copiado del de la hija fallecida, Miriam Vásquez Cava. Este error marcó el fracaso de una operación que supuestamente establecería la identidad del difunto sobre una base científica, la de la prueba del ADN. Por el contrario, el paso por los meandros institucionales de la fiscalía desapellidó a este

36. Los nombres han sido cambiados.

hombre. Simbólicamente, el error selló un homenaje fallido. Es cierto que los restos estaban allí, en un pequeño ataúd blanco; es cierto que las autoridades locales habían planeado un recorrido a través del pueblo hasta la iglesia, pero el nombre que figuraba en una hoja A4 con el logo del Ministerio Público comprometía seriamente y de manera aberrante el proceso de “dignificación”. Incluso cuando volvía a estar materialmente presente, el padre no fue debidamente restaurado a su estado civil. De este modo, el poder de nominación se frustraba en el umbral del desenlace de la errancia institucional de los restos humanos.

“¿Qué es una sepultura sino, ante todo, la inscripción de un nombre?”³⁷ Esta inscripción marca la supervivencia del significante más allá de la vida. En el cementerio, frente a las tumbas, todos saben que con el paso del tiempo ya no quedan cuerpos; en cambio, el nombre permanece. Es la cristalización total del ser. El ser está ligado al nombre. Está asignado a este significante fuerte que prevalece sobre él. En consecuencia des-nombrar al padre supone, en cierto modo, negar también su existencia. Estamos ante lo que se podría considerar como la máxima transgresión: negar la perennidad del nombre inscripto en una tumba. En el *Antígona* de Jean Anouilh, Creonte ya no quiere el nombre de Polinices, que hizo temblar a Tebas. La imposibilidad de enterrar es peor que un crimen porque el borrado de las huellas anula la existencia misma del individuo. En cuanto a lo sucedido a la familia de Fernando Vásquez Huamani, la privación temporal del cuerpo seguida de un error de nombre contribuye asimismo a aniquilar lo que queda de esta persona.

En otro registro teatral igual de elocuente, el personaje de Nawal autoriza en una carta póstuma a sus hijos a inscribir su nombre en la tumba después de que conozcan su verdadera biografía, al final de una búsqueda que los sumergirá en los horrores de la guerra civil (Mouawad, 2003). Una vez reconstruida esta historia de vida y de violencia, el nombre puede ser inscrito. Explica Mbembe³⁸ que, en cierto modo, el nombre colocado en la tumba viene a cerrar una existencia abierta por el reconocimiento administrativo de los nombres de los padres que aparecen en el acta de nacimiento. Sin embargo, si la restitución de los restos pone fin a incó-

37. Tomo prestada esta fórmula y algunos elementos del análisis que sigue de Paul AUDI (2019).

38. Más allá de los dispositivos de identificación estatal, Achille Mbembe cree que realmente se debería hablar de identidad con un mínimo de certeza “cuando los faroles se hayan apagado”. Cuando la vida se acaba, en un gran gesto de recapitulación, los demás sí pueden “decir precisamente quiénes hemos sido [...]”, armados con las pruebas que hemos dejado detrás de nosotros, en el camino”; véase MBEMBE (2019).

modas tribulaciones póstumas en el caso estudiado, fracasa en fijar el estado civil de la persona y en cerrar una violencia póstuma. A la larga ausencia del cuerpo del padre en el lugar preciso de la tumba donde está inscripto su nombre, siguió la neutralización de su identidad primordial. Así, ni siquiera se conservó el valor oficial y administrativo del nombre. Al participar de la intensificación de la violencia contra el occiso y su familia, la situación enfrenta la extrema dificultad de salvaguardar al ser que es objeto de este procedimiento forense.

El error de apellido en el ataúd del padre también hizo dudar a los familiares acerca de si, realmente, se trataba de él. En este sentido, la presencia de la ropa en el féretro les tranquilizó sobre la identidad del esqueleto que se les presentaba. No obstante, la torpeza burocrática les fue aún más dolorosa, pues contribuyó a mortificar a una persona viva. Fernando Vásquez Cava es el nombre del benjamín de la familia que tenía tres meses cuando murió su padre. En un universo científico hasta entonces desconocido por ellos, y cuya seriedad se había visto alterada por la falta de fiabilidad de la información divulgada, la familia quedó desconcertada por el error cometido. Como si quien yaciera allí fuera el joven Fernando, de veintisiete años de edad: de tal forma, esta puesta en abismo involuntaria lanzaba un símbolo macabro y potencialmente de mal augurio. En un contexto emocionalmente tenso, esta macabra “farsa” tomaba la apariencia de una última ofensa.

En las instalaciones del Ministerio Público, la madre viuda fue confrontada por tercera vez con los restos de su esposo y de su hija, quienes murieron en la explosión de una bomba. En 1991, tras el atentado, había recuperado los cadáveres, recuperados de la morgue por su hermano. Ella los había velado y enterrado. En 2015, en el momento de la exhumación, notó el paso del tiempo en sus restos, que yacían en el cementerio del pueblo. En 2018, cuando fueron devueltos, los descubrió presentados en dos pequeños ataúdes blancos. Esta nueva confrontación con lo que quedaba de sus seres queridos fue desconcertante. Dentro del ataúd, los huesos estaban dispuestos sobre una especie de espuma blanca que completaba la reconstrucción fragmentaria de los esqueletos. Como para hacer menos cruda la ausencia de ciertas partes anatómicas, esta espuma sintética parecía tener la función de eludir la fragmentación en un efecto de nube gaseosa. Este efecto vaporoso hacía menos ausente lo que no se veía. Como si hubiera sido adrede no revelar demasiado, sino sugerir. Por ejemplo, no se podía distinguir casi nada del cráneo de Miriam. En su lugar, solo se había depositado un mechón de cabello sobre esta espuma sintética. La impensable ausencia de elementos anatómicos fue envuelta en un suave espesor. Parece que el verdadero objetivo de esta espuma

era absorber el impacto de la confrontación. En un ambiente inusual, y después de haber esperado tanto, allí yacían, en una habitación azulejada de blanco, los restos del padre de sus cuatro hijos y los de la mayor de los hermanos, ante la mirada atónita del menor de la familia, quien tenía tres meses en el momento de las muertes.

Conclusión

Las exhumaciones son susceptibles de declinar una amplia gama de usos indebidos de los cuerpos de la violencia. Desde el deterioro del ser y del nombre hasta la plusvalía extraída de los huesos, una maraña de narraciones pone en palabras la inhumanidad de lo humanitario. A través de estos relatos, se comprende la dimensión coercitiva de las reparaciones económicas para los familiares de las víctimas y la inestable relación con los muertos que conllevan. Contrariamente a los difuntos correctamente socializados como tales y así “domesticados” por los vivos, la fuerte presencia de la materialidad de los restos exhumados confronta a las familias con una perturbadora no-familiaridad apenas son desenterrados en el cementerio. La imagen de un amontonamiento descuidado de los huesos en los locales institucionales también alimenta la representación de un exceso de *muertos-en-movimiento*.

Las modalidades de la apropiación por parte del Estado de los cuerpos de la violencia, varias décadas después de las muertes, da testimonio de la renovada experiencia de vulnerabilidad y de angustia vivida por las poblaciones andinas que se han visto particularmente afectadas por el conflicto armado. Contrariamente al ideal de restitución de una dignidad perdida a los muertos de la guerra –defendido en las recomendaciones de la Comisión de la Verdad y Reconciliación y parcialmente buscado por la Fiscalía–, los relatos que rodean estas corporeidades compuestas *post-mortem*, y que las hacen existir como desechos o fragmentos de huesos triturados y comercializados, indican una inteligibilidad completamente diferente de lo que vale una persona fallecida a ojos del Estado en las zonas rurales del país. En efecto, el acceso a los restos humanos y su movilidad son, en las representaciones de las poblaciones locales, sinónimo de usurpación, desterritorialización, de su extracción del tiempo social de la comunidad, de dislocación, de mezcla, de anonimato y de heterogeneidad inquietante. Y ello, a pesar de que ya previamente el estatus y el lugar atribuidos a estos cadáveres eran estables y estaban ritualizados. De esta forma se abre la posibilidad de una destrucción total de las pocas huellas que ya quedaban de la violencia destructiva.

El análisis de las formas de acción, de ritualidad y de lenguaje desplegado durante el desplazamiento de los restos humanos desde su sepultura inicial al laboratorio, y hasta su reentierro, documenta la polisemia de los restos humanos en múltiples contextos. Si el cuerpo es capital para las familias, ¿se habría convertido en un capital para el Estado? A la preocupación de establecer un ritual adecuado para las víctimas de muerte violenta y prematura, el Estado habría opuesto un objetivo de rentabilidad financiera de esta materialidad muerta resultante de la guerra. Según unos rumores, los restos humanos de las personas aniquiladas en las masacres serían “reciclados” por la industria agroalimentaria, vista como aliada de la élite política. Los poderosos de este mundo organizarían, por lo tanto, la segunda (mala) muerte de los asesinados.

Las sucesivas transformaciones de los cadáveres de la violencia armada cuestionan los límites de la condición de persona muerta. Ni presentes durante tres años, ni totalmente ausentes porque estaban dotados de una existencia física real verificada por las familias, los restos exhumados en Tacana se encontraban inmersos en un extraño “punto intermedio” en cuanto a su ubicación, a la temporalidad de su vida social e incluso a su ontología. Si bien los muertos no desaparecieron realmente a manos de los forenses –como sí lo fueron los hombres y las mujeres debido a la acción de los actores armados durante la guerra–, los enigmas y las ofensas, en cambio, se multiplicaron. Un deterioro constante en los atributos de la persona difunta han hecho posible lo imposible. El muerto fue sometido a una última degradación: parcialmente convertido en residuo, la degradación simbólica de su estatus terminó en su asimilación en la *vox populi* a un alimento industrial. Este cambio ontológico implica la negación absoluta de la calidad de persona y del respeto que se le debe. Si es alimento, entonces ya no es un ser humano. Se vislumbra así una evidencia: si la desaparición forzada representa una catástrofe para la identidad, el incongruente desarraigo de los cuerpos resulta una catástrofe para el ser.

Referencias bibliográficas

- ANOUILH, J. (1961). *Antígona* (Á. Battistessa, Trad.). Buenos Aires: Editorial Losada. (Obra original publicada en 1946).
- AGÜERO, J. C. (2018). *Persona*. México: Fondo de Cultura Económica.
- AUDI, P. (2019) Seminario de filosofía “Lecture(s) de l’Antigone de Sophocle”, 19 y 20 de octubre, Maison du Banquet et des générations.
- BARTHE-DELOIZY, F.; BONTE, M.; FOURNIER, Z. & TADIÉ, J. (Dir.) (2018). Géographie des fantômes. *Géographie et cultures*, 106. DOI: 10.4000/gc.7092

- BONNOT, T. (2014). *L'Attachement aux choses*. Paris: CNRS Éditions.
- BONNOT, T. (2015). La biographie d'objets : une proposition de synthèse. *Culture et musées*, 25, 165-183.
- BUTLER, J. (2010). *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*. Paris: La Découverte.
- CANDAU, J. (2013). Le cadavre en substance : perte d'odeurs et principe vital. *Techniques & Culture*, 60 (1), 110-125.
- COLL, P. (2010). Palabras finales. *¿Cómo cuantificar el dolor ? Aportes para reparaciones económicas individuales para las víctimas del conflicto armado interno*, Lima, International Centre for Transitional Justice & Instituto de Defensa Legal.
- COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN (2003). *Informe final*. <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>
- CECCONI, A. (2012). *I sogni vengonon da fuori. Esplorazioni della notte nelle Ande peruviane*. Florencia: Edit Press.
- DEGREGORI, C. I. (2011). *Qué difícil es ser Dios. El partido comunista del Perú Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú: 1980-1999*. Lima: IEP.
- DELACROIX, D. (2017). Ouvrir les fosses communes au Pérou. "Envoyer au ciel" les objets trouvés ou les commercialiser?, en S. Baby & F.-X. Nérard (Eds.), *Les Cahiers Sirice*, 19 (2), 105-122.
- DELACROIX, D. (2018). Le bal des âmes. Postérité de la mort de masse en contexte péruvien. *Terrain*, section "Terrains", 10 de septembre. Recuperado el 10 de diciembre de 2020. DOI: 10.4000/terrain.16819.
- DELACROIX, D. (2020). La presencia de la ausencia. Hacia una antropología de la vida póstuma de los desaparecidos en el Perú. Íconos. *Revista de ciencias sociales*, 67, 61-74.
- DELACROIX, D. (2021). L'État cannibale. Rumeurs de trafic d'os exhumés au Pérou. *Cultures & Conflits*, 1 (121), 73-97.
- DELACROIX, D. & NOÛS, C. (2020). Politiques du doute et régimes de vérité à 'l'ère de l'os'. ADN et adoptions symboliques des corps récupérés dans les charniers au Pérou et en Espagne. *Ethnologie française*, 50 (2), 327-344. DOI: 10.3917/ethn.202.0327.
- DELAPLACE, G. (2009). *L'Invention des morts. Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*. Paris: Centre d'études mongoles et sibériennes/École pratique des hautes études.
- DELAPLACE, G. (Dir.) (2018). *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, 69. DOI: 10.4000/terrain.16604
- DUTERME, C. (2016). Honorer, commémorer, dédommager. État et société civile face aux victimes du conflit armé interne dans la région Ixil (Guatemala). En A.-M. Losonczy & V. Robin Azevedo (Eds.), *Retour des corps, parcours des âmes. Exhumations et deuils collectifs dans le monde hispanique* (pp. 101-125). Paris: Pétra .
- ESCOLAR, D. (2012). Boundaries of anthropology: Empirics and ontological relativism in a field experience with anomalous luminous entities in Argentina. *Anthropology and Humanism*, 37 (1), 27-44.

- GATTI, G. (2014). *Surviving Forced Disappearance in Argentina and Uruguay. Identity and Meaning*. New York: Palgrave Macmillan.
- KOPYTOFF, I. (1986). The cultural biography of things: commoditization as process, en A. Appadurai (Ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective* (pp. 64-94). Cambridge: Cambridge University Press.
- KRMPOTICH, C.; FONTEIN, J. & HARRIES J. (2010). The substance of bones: the emotive materiality and affective presence of human remains. *Journal of Material Culture*, 15 (4), 371-384.
- KWON, H. (2008). *Ghosts of War in Vietnam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LEACH, E. R. (1980). Cheveux, poils, magie. *L'Unité de l'homme et autres essais* (pp. 321-361). Paris: Gallimard
- LENCLUD, G. (2009). Être une personne, *Terrain*, (52), 4-17.
- MANRIQUE, N. (2002). *El tiempo del miedo: la violencia política en el Perú, 1980-1996*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- MBEMBE, A. (2019). *Leçon inaugurale. Forum philo Le Monde, Le Mans* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=NwwEA7taqLo>
- MOISSEFF, M. (2010). Relations, rites et cheveux chez les Aranda. *Cahiers d'anthropologie sociale*, (6), 131-147.
- MOISSEFF, M. (2016). Cadavres et churinga. Des objets cultuels exemplaires? *Archives de sciences sociales des religions*, (174), 255-278.
- MOLINIÉ A. (1991). Sebo bueno, indio muerto: la estructura de una creencia andina, *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 20 (1), 79-92. DOI: 10.3406/bifea.1991.1027
- MOUAWAD, W. (2003). *Incendies*. Arles: Actes Sud.
- OLIVER-SMITH, A. (1969). The *Pishtaco*: Institutionalized Fear in Highland Peru. *The Journal of American Folklore*, 82 (326), 363-368.
- PANIZO, L. (2017). Disparus, mort négligée et rituels en Argentine. De la quête à l'exhumation des corps. *Problèmes d'Amérique latine*, 104, 85-100. DOI: 10.3917/pal.104.0085
- PICCOLI, E. (2014). "Dicen que los cien soles son del Diablo". L'interprétation apocalyptique et mythique du Programa Juntos dans les communautés andines de Cajamarca (Pérou) et la critique populaire des programmes sociaux. *Social Compass*, 61 (3), 328-347.
- PONS, C. (2002). *Le Spectre et le Voyant. Les échanges entre morts et vivants en Islande*. Paris: Presses de l'université Paris-Sorbonne.
- ROBIN AZEVEDO, V. (2008). *Miroirs de l'autre vie. Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco (Pérou)*. Nanterre: Société d'ethnologie.
- 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), 75-98. DOI: 10.4000/ress.3284
- ROBIN AZEVEDO, V. (2016). Rendre leur dignité aux disparus de la guerre ? Exhumations, justice réparatrice et politiques de la compassion au Pérou, en A.-M.

- Losonczy & V. Robin Azevedo (Eds.), *Retour des corps, parcours des âmes. Exhumations et deuil collectif dans le monde hispanique* (pp. 75-99). París: Pétra.
- SALAZAR-SOLER, C. (1991). El *pishtaku* entre los campesinos y los mineros de Huancavelica, *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 20 (1), 7-22. DOI: 10.3406/bifea.1991.1023
- SILVA SANTISTEBAN, R. (2008). *El factor asco: basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- SCATIZZA, P. (2019). La detención clandestina más allá de los “campos de concentración”. Aportes analíticos a una clave explicativa canónica de la Argentina dictatorial, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 11 de junio. <http://journals.openedition.org/nuevomundo/75993>.
- SCHMITT, A. & ANSTETT, E. (Dir.) (2019). *Human Remains and Violence: An Interdisciplinary Journal*, 5 (1).
- SCHMITT, A. & ANSTETT, E. (Eds.) (2020). *Des cadavres dans nos poubelles. Restes humains et espaces détritiques du Néolithique à nos jours*. París: Petra.
- SORRENTINO, P. (2018). À l'épreuve de la possession. Chronique d'une innovation rituelle dans le Vietnam contemporain. Nanterre: Société d'ethnologie.
- SZEMINSKI, J. & ANSIÓN, J. (1982). Dioses y Hombres de Huamanga. *Allpanchis*, (19), 187-233. DOI: 10.36901/allpanchis.v14i19.1195
- TELLO WEISS, M. (2022). Esprits, fantômes, âmes. Vers une anthropologie de l'extraordinaire dans les mémoires de la 'disparition' en Argentine, en D. Delacroix & A.-M. Losonczy (Eds.). *Le cadavre et ses avatars. Approches anthropologiques en contexte de sortie de violence* (pp. 95-123). París: Pétra.
- UCEDA, R. (2004). *Muerte en el Pentagonito. Los cementerios secretos del ejército peruano*. Lima: Norma Editores.
- WEISMANTEL, M. (2001). *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes*. Chicago: The University of Chicago Press.

Presentación de las autoras

PAMELA COLOMBO es profesora en la Universidad de Laval (Quebec), en el Departamento de Sociología. Es doctora en sociología (Universidad del País Vasco, España) y trabajó como investigadora Marie Sk-Curie en l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (IRIS-EHESS, París). Su investigación se centra en los vínculos entre la violencia estatal y el espacio. Ha trabajado sobre la espacialidad de la desaparición forzada en Argentina, sobre programas de desplazamiento y reagrupamiento forzado de poblaciones como política de contrainsurgencia durante la Guerra Fría en América Latina y actualmente dirige una investigación sobre el desplazamiento forzado de niños de pueblos originarios hacia “pensionados” (*Indian Residential Schools*) en Canadá. Entre sus publicaciones destaca su libro *Espacios de Desaparición. Vivir e imaginar los lugares de la violencia estatal* (Tucumán, 1975-1983), (Miño y Dávila editores, 2017), así como la coedición del libro *Space and the Memories of Violence. Landscapes of Erasure, Disappearance and Exception* (Palgrave Macmillan, 2014).

DOROTHÉE DELACROIX es profesora en la Universidad Sorbonne Nouvelle – Instituto de Altos Estudios sobre América latina (IHEAL). Es doctora en Antropología Social e Histórica por la Université Toulouse – Jean Jaurès y ha desarrollado sus investigaciones posdoctorales como miembro científico de la Casa de Velázquez (École des hautes études hispaniques et ibériques, Madrid, 2016-2017) y becaria de las acciones Marie Skłodowska-Curie en la Université catholique de Louvain (2017-2019). Desde 2024, ocupa el cargo de directora adjunta del Centro de investigación y de documentación sobre las Américas (CREDA, UMR 7227). Actualmente, sus investigaciones abordan el legado de la violencia en la vida cotidiana, la búsqueda de personas desaparecidas y las relaciones políticas e íntimas con el pasado violento en Perú y España. Dirige el programa de investigación EXHUMA “Violencias políticas y

crisis de exhumaciones en el sur de Europa” (Casa de Velázquez y Maison des Sciences Humaines-Paris Nord). Recientemente publicó “Accusatory whispers: the Micro-politics of Irreconciliation in Peruvian Andes” en el *Bulletin of Latin American Research* (2025) y, anteriormente, coeditó el libro colectivo *La violencia que no cesa. Huellas y persistencias del conflicto armado en el Perú contemporáneo* (Éditions de l’IHEAL, 2023), junto con Ricardo Bedoya, Valérie Robin Azevedo y Tania Romero.

GALIA VALTCHINOVA tiene una formación en historia con una tesis doctoral en Antropología Histórica (Universidad de Sofía, Bulgaria). Ha sido investigadora en la Academia de ciencias en Bulgaria, es profesora titular de antropología en la Université Toulouse – Jean Jaurès desde 2011. Fue miembro del Laboratoire Interdisciplinaire Solidarités, Sociétés et Territoires (LISST) y, desde 2024, es miembro del Centre d’études turques, ottomanes, balkaniques et centrasiatiques (CETOBAC) en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS, París). Sus publicaciones se arraigan en el campo de la antropología del fenómeno religioso, de la memoria y de las fronteras, abordando temáticas como la videncia religiosa, los santos y mártires, las fronteras religiosas y los paisajes memoriales y religiosos en los Balcanes. Su último libro se titula *Saints, Places and National Imagination: Historical Anthropology of Religious Life in the Balkans* (The Isis Press, 2019). Junto con Katharina Seraïdari coeditó *Frontières enchevêtrées dans et au-delà de l’Europe du Sud-Est* (número temático de la revista *Études Balkaniques* LIX/2, 2023).

MARIANA GARCÉS es Licenciada en Antropología en la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Ha sido becaria de la “Beca de Estímulo a las Vocaciones Científicas” (EVC) otorgada por el Consejo Interuniversitario Nacional (CIN). Participa del Proyecto de Investigación “Perspectivas etnográficas sobre la memoria de la represión y la violencia política en el pasado reciente: Cuerpos, identidades y territorios”, (SeCyT-UNC). Ha sido integrante del área de investigación del Archivo Provincial de la Memoria, de la Provincia de Córdoba.

ANNE-MARIE LOSONCZY es antropóloga, directora de estudios en la Escuela Práctica de Altos Estudios (EPHE, París) y profesora emérita en la Universidad Libre de Bruselas. Autora de cuatro libros y de numerosos artículos en varias lenguas, ha realizado trabajo de campo en Colombia, Cuba, Hungría y Ucrania. Sus investigaciones recientes abarcan, por un lado, las exhumaciones y ritualizaciones emergentes del duelo colectivo y de las memorias de la violencia masiva en situación posconflicto y las

de la memoria tardía de las represiones masivas en contexto poscomunista. Por otro lado, propone una etnografía pluri-situada de las prácticas chamánicas emergentes, su recomposición transnacional y su dimensión política en contexto multicultural. Entre sus publicaciones recientes destacan: *Enfants du Goulag* (Éditions Belin, 2017), *Retorno de cuerpos, recorrido de almas. Exhumaciones y duelos colectivos en América Latina y España* (Ediciones Uniandes/IFEA, 2021), junto con Valérie Robin Azevedo y *Le cadavre et ses avatars. Approches anthropologiques en contexte de sortie de violence* (Pétra, 2022) junto con Dorothée Delacroix.

ANÉLIE PRUDOR es doctora en Antropología Social e Histórica (2021, Université Toulouse – Jean Jaurès). Ha sido miembro científico de la Casa de Velázquez (École des hautes études hispaniques et ibériques, Madrid, 2017-2019) y ATER en el departamento de antropología de la UT2J (2020-2022). Tras participar en 2022-2023 en el programa Transfunéraire. Violences de masse et pratiques funéraires : approche comparative des rituels collectifs de ré-inhumation en Europe et en Amérique-latine (xx^e-xxi^e siècles) (ANR 19-CE27-0022), desarrolla actualmente un posdoctorado como miembro científico de la Casa de Velázquez (EHEHI, Madrid, 2023-2025). Sus líneas de investigación se centran en las memorias de violencias políticas, en particular las de la Guerra de España (1936-1939) y las de los españoles deportados a los campos nazis, y en sus narraciones entre las perspectivas locales, nacionales, transfronterizas (Francia/España) y europeas.

MARIANA TELLO WEISS es Doctora en Antropología de Orientación Pública por la Universidad Autónoma de Madrid (España), Magister en Antropología y Licenciada en Psicología por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Es investigadora del CONICET y profesora de la Licenciatura en Antropología en la Universidad Nacional de Córdoba. Dirige el proyecto de investigación “Perspectivas etnográficas sobre las memorias de la represión y la violencia política en el pasado reciente: cuerpos, identidades y territorios” (SeCyT-UNC). Ha sido investigadora en el Espacio para la Memoria “La Perla” y presidenta del Archivo Nacional de la Memoria.

